

1.

LE RELIGIONI POLITICHE

|     |                                                               |
|-----|---------------------------------------------------------------|
| I   | Il problema<br>Stato<br>Religione                             |
| II  | Ekhnaton                                                      |
| III | Gerarchia<br>Ecclesia<br>Spirituale e temporale<br>Apocalisse |
| IV  | Il Leviatano                                                  |
| V   | La comunità intramondana<br>Simbolismo<br>Fede                |
| VI  | Epilogo                                                       |

### Nota del curatore

Come Voegelin dichiara esplicitamente nella *Quellennotiz* posposta al testo, il trattato sulle *Religioni politiche* si basa quasi esclusivamente sull'analisi delle fonti. Purtroppo, l'Autore non ha predisposto un adeguato apparato di note e la verifica cui ci siamo disposti — per quanto riguarda i passaggi che esplicitamente ricorrono nel testo — ha consentito di appurare un indice piuttosto basso di correttezza e precisione nel sistema di citazione adottato. Ci siamo pertanto risolti per una loro ritraduzione dal tedesco. Un breve regesto di quegli stessi passi, comprensivo delle più disponibili edizioni italiane nelle quali essi possono essere rinvenuti, viene fornito qui di seguito. Una versione italiana dell'*Inno ad Aton* è stata antologizzata, a cura di Sergio Donadoni, in *Testi religiosi egizi*, Torino, UTET, 1970, pp. 486-490. Le citazioni da Dante sono tratte, con qualche disinvoltura, dal *De Monarchia*, III, XIV, 15-16 e 18. Questo il testo originale: « *Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit: qui quidem Fons, in arce sua simplicitas unitas, in multiplicibus alveis influit ex abundantia bonitatis* » [...] « *ut luce paterne, gratie illustratus virtuosius orbem terra irradiet* ». Il passo che viene citato dalle *Memorie* di Luigi XIV, può essere rinvenuto in *Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin* (1661-1688, postumo), trad. it. a c. di G. Pasquelli, *Memorie di Luigi XIV*, Torino, Boringhieri, 1962, p. 121; quello tratto da Bodin in *I sei libri dello Stato*, a c. di M. Isnardi Parente, Torino, UTET, 1964, vol. I, p. 386. La breve citazione da Agostino rinvenibile nel paragrafo intitolato *Spirituale e temporale* deriva da *Civitas Dei*, I, XI. L'intera traduzione italiana dei « versi » tratti da *Lieder vom Reich* di Gerhard Schumann rappresenta una nostra, non indifferente, fatica.

Il trattato sulle *Religioni politiche* è stato editato per la prima volta a Vienna nell'aprile del 1938. La direzione commissariale nazista della casa editrice non fece molto per la sua diffusione cosicché esso rimase quasi sconosciuto. E tuttavia abbastanza conosciuto per trovare, anche presso lettori comprensivi, una risposta critica simile a quella sollevata dai miei scritti precedenti. Mi si rimproverava di essere stato così obiettivo nell'esposizione, da far propaganda a quelle immagini del mondo e a quei movimenti — e in particolare al nazionalsocialismo — che esso era destinato a combattere; mi si rimproverava che mancassero quella risolutezza di giudizio e di condanna che avrebbero posto al di là di ogni dubbio il mio atteggiamento.

Questi critici toccano le questioni fondamentali della presente situazione mondiale e dell'atteggiamento del singolo in relazione ad essa. Vi è oggi un tipo di intellettuale politicizzato — e quei critici per lo più vi appartengono — che manifesta la propria profonda avversione al nazionalsocialismo con potenti giudizi etici; egli ritiene proprio compito e proprio dovere condurre la battaglia con tutti i mezzi letterari a sua disposizione. Posso farlo anch'io: la mia avversione per ogni tipo di collettivismo politico è riconoscibile — per chiunque sappia leggere — nel verso dantesco che precede il trattato; mentre la mia riserva può trasparire dalle espressioni, strutturate e meno strutturate, di condanna. Il fatto che io non espliciti quella riserva innanzi ad un più ampio pubblico nella forma di « politicizzanti » sfoghi contro il nazionalsocialismo, ha i suoi motivi. Ne ha molti. Qui posso toccare soltanto uno, molto essenziale.

Il collettivismo politico non è soltanto un fenomeno politico e morale: molto più significativo mi sembra essere l'elemento religioso racchiuso in esso. La battaglia letteraria quale contropropaganda etica è certo importante, ma diventa rischiosa se nasconde l'essenziale. Doppia schiosatura: perché essa distoglie l'attenzione dal fatto che —

dietro le azioni eticamente riprovevoli — si cela un male più profondo e pericoloso; e d'altro canto diventa inefficace e incerta nei suoi propri mezzi, se non trova un fondamento più profondo del semplice codice morale. Non voglio dunque dire che la battaglia contro il nazionalsocialismo non debba essere condotta anche come battaglia etica: soltanto, a mio modo di vedere, essa non viene condotta in modo radicale perché non ne coglie la *radix*, la radice nella religiosità.

Una considerazione del nazionalsocialismo dal punto di vista religioso deve prendere le mosse dall'assunzione che vi sia del male nel mondo: il male non soltanto come un modo deficiente dell'essere, come un qualcosa di negativo, ma come una forza ed una sostanza autentica e attiva nel mondo. Si può resistere ad una sostanza satanica, non semplicemente eticamente cattiva, ma malvagia dal punto di vista religioso, soltanto a partire da una forza religiosamente buona di pari intensità. Non è possibile combattere una potenza satanica soltanto con l'umanità e l'eticità.

Per rimediare a questa difficoltà però, non basta una semplice risoluzione. Non c'è oggi alcun significativo pensatore del mondo occidentale che non sappia — e che non lo abbia anche espressamente detto — che questo mondo si trova in una difficile crisi, in un processo di inaridimento, che ha la propria causa nella secolarizzazione dello spirito, nel distacco di uno spirito — in tal modo soltanto mondano — dalle sue radici nella religiosità; e che non sappia che la guarigione potrebbe essere arrecata soltanto, nell'ambito delle chiese storiche o all'esterno di quell'ambito, da un rinnovamento religioso. Il rinnovamento può venire in grande misura soltanto da grandi personalità religiose, ma a ciascuno è possibile apprestarsi a fare la propria parte per preparare il terreno sul quale si erga la resistenza contro il male.

Su questo punto falliscono completamente gli intellettuali politicizzati. È spaventoso sentire sempre di nuovo come il nazionalsocialismo sia una ricaduta nella barbarie, nel buio medioevo, nei tempi che precedono il più recente progresso dell'umanità, senza che chi parla si renda conto che proprio la secolarizzazione della vita, portata con sé dall'idea di umanità, è il terreno sul quale soltanto hanno

potuto crescere i movimenti religiosi anticristiani come il nazionalsocialismo. La questione religiosa per questi spiriti secolarizzati è tabù ed il sollevarla seriamente e radicalmente pare loro rischioso; forse addirittura una barbarie o una ricaduta nel buio medioevo.

Più importante che coinvolgere me stesso in quell'etica battaglia difensiva, mi sembra pertanto discutere la questione religiosa del nostro tempo e descrivere il fenomeno del male che deve essere combattuto. Qualora la mia esposizione destasse l'impressione di essere troppo « obiettiva » e « disponibile » nei confronti del nazionalsocialismo, questo mi parrebbe un segno della sua bontà: perché il Luciferino (*das Luziferische*) non è semplicemente una negatività etica, un qualcosa di orrendo, ma una forza, e una forza piuttosto attraente. E l'esposizione sarebbe cattiva se destasse l'impressione che si trattasse di una questione di rilevanza morale secondaria, di un qualcosa di stupido, barbare o disprezzabile. Che io non scambi la forza del male con quella del bene, risulta chiaro, per chi non sia ottuso per le questioni religiose, da questo trattato.

Cambridge Mass., Natale 1938

## IL PROBLEMA

Il parlare di religioni politiche e l'interpretare i movimenti del nostro tempo non soltanto come movimenti politici ma anche — e soprattutto — come religiosi non è ancora oggi una cosa di per sé evidente, benchè i fatti costringano l'osservatore attento a questo discorso. Il motivo della resistenza si trova nell'uso linguistico simbolico che si è venuto consolidando negli ultimi secoli con la dissoluzione dell'unità dell'impero occidentale e lo sviluppo del moderno mondo degli Stati. Chi parla di religione pensa all'istituzione della Chiesa, e chi parla di politica pensa allo Stato. Le organizzazioni si fronteggiano reciprocamente come salde e chiare unità, mentre lo spirito che permea questi corpi non è dello stesso tipo. Lo Stato e lo spirito mondano hanno conquistato il loro ambito di validità nel corso di un'accanita battaglia contro il Sacro Impero medioevale, e nella posizione di combattimento si sono formati simboli linguistici che non conoscono la realtà in quanto tale, ma che vogliono difendere e mantenere i contrasti propri della lotta.

I concetti di Religioso e di Politico hanno seguito le istituzioni e i loro simboli: si sono recati sul campo di battaglia e si sono sottomessi all'autorità dei simboli linguistici in lotta, cosicchè oggi, sotto la pressione dei suoi stessi mezzi concettuali, per la conoscenza esistono contrasti dove dovrebbero forse essere trovati soltanto, in virtù di un esame critico, casi differenziati dell'attività di forze fondamentali dell'uomo strettamente imparentate. I concetti di religione e Stato, come sono oggi uniti nel generale uso linguistico europeo, ma anche nella sua più ristretta formulazione scientifica, si orientano secondo modelli determinati che assumono il loro particolare significato nella battaglia spirituale d'Europa. Con religione si intendono il cristianesimo e le altre grandi religioni della redenzione; con Stato

le organizzazioni politiche del tipo dello Stato nazionale moderno. Per comprendere convenientemente le religioni politiche dobbiamo pertanto ampliare il concetto di Religioso al punto di comprendere con esso non soltanto le religioni della redenzione, ma anche tutti quegli altri fenomeni che, nel corso dello sviluppo dello Stato, crediamo di poter riconoscere come religiosi. E dobbiamo verificare se il concetto di Stato non riguardi realmente nient'altro che i rapporti organizzativi umano-mondani, senza alcuna relazione con la sfera del Religioso.

# STATO

Una definizione scolastica, che nessuno ha sinora spettato di pretese religiose, dice che lo Stato è un'unità associativa di uomini stanziali dotata di un potere sovrano originario. Parti di questa definizione si riferiscono palesemente a dati d'esperienza: uomini, in relazione associativa, stanziali, su di un territorio. Un'altra parte, tuttavia, suscita dubbi: il potere sovrano originario. « Originario » non può voler dire nient'altro se non che il potere non abbia altra fonte dallo Stato stesso, che non tragga origine altrove, che esso sia assoluto. Uno sguardo alla realtà mostra che tale affermazione è falsa. Un potere originario, assoluto, è un potere che sovrasta ogni potere, che non ne ha altri accanto o al di sopra, e che sotto di lui ha soltanto poteri dipendenti dalla sua grazia. Il potere del sovrano, però, ha limiti verso l'interno — poiché vi sono cose che nessun sovrano può fare senza rovinarsi — e limiti verso l'esterno in altri poteri sovrani.

Un pluralismo di poteri spinge a porsi la questione ulteriore della loro provenienza. L'originarietà del potere, la sua supremazia, ha quale contenuto un superlativo: la constatazione che il potere in questione sia il più alto. Per Dante era evidente che il pluralismo dei poteri avrebbe costretto a porsi la domanda della loro legittimazione e del loro ordinamento, con l'obiettivo di trovare la formula per unificare i diversi poteri e di traslarne il primato nel divino principio unitario della gerarchia dei poteri (*Machtordnung*). Nella nostra definizione scolastica non troviamo traccia di una tale obbligazione. Il primato viene semplice-

mente affermato quale contenuto di un giudizio d'esperienza, con pretesa di correttezza! Ed, attraverso di esso, la piena articolazione dell'ordine del creato viene per così dire decapitata: la testa divina viene troncata ed al posto del Dio trascendente subentra lo Stato quale presupposto ultimo e quale origine del suo proprio essere. La pluralità dei poteri reciprocamente frenantesi evoca l'idea di un'unità comprensiva; a meno che noi non si rifiuti questo passo dell'intelletto, per arrestarci a questo livello e credere che il mondo sia popolato da forze demoniache, tutte allo stesso modo originarie, e che la questione, circa l'unità sia priva di senso. L'affermazione d'originarietà evita la strada del pensiero ordinante, si pone al di fuori ed al di là delle regole che guidano l'esame razionale della materia esperita, rifiuta il discorso razionale: lo spirito che la pensa diventa, da compagno di conversazione, un fatto d'ordine diverso, le cui origini dobbiamo studiare a fondo.

La definizione ci pianta senza dubbio in asso e possiamo soltanto proseguire a tentoni risalendo le fonti storiche dalle quali è scaturita quella affermazione. Hegel è stato colui che ha formulato la tesi che il popolo, in quanto Stato, sia lo spirito nella sua immediata realtà e di per ciò stesso l'assoluto potere sulla terra. Il suo poderoso intelletto non si perde in piccolezze: trae decisamente le conseguenze. Se lo Stato è assoluto potere, non può avere al suo interno alcun limite. Gli pertiene quindi l'automatismo (*das Mechanische*) dell'ordine e del servizio, della più completa ubbidienza, l'eliminazione del proprio pensare e ragionare, l'assenza del proprio spirito e allo stesso tempo l'intensiva presenza dello spirito che trapassa nello Stato. Il valore del singolo all'interno dello Stato non è personale ma meccanico: non quello di una persona particolare ma quello di un membro del tutto. Lo spirito divenuto Stato ha inventato a questo proposito, non a caso, un mezzo meccanico per uccidere, per trasformare la forma del valore personale in impersonale: l'intenzione di uccidere si rivolge al nemico in astratto, non ad una persona.

Ora avvertiamo già più chiaramente ciò che sta in gioco: non si tratta della correttezza di una definizione, si tratta della vita e della morte. Ed ancora di più: si tratta della questione se l'uomo possa esistere quale persona o

debba risolversi in un *realissimum* sovrapersonale. Il contatto tra uomo ed uomo è interrotto, formazioni non umane dello spirito (*un-menschliche Geistgebilde*) si affrontano e l'uomo è trasformato in un ingranaggio che partecipa in modo meccanico al meccanismo complessivo, che lotta ed uccide in astratto verso l'esterno. Il fatto che il potere dello Stato sia originario o assoluto non è più un giudizio di chi si sforzi di conoscere lo Stato, ma il dogma di un credente. L'esistenza dell'uomo perde realtà nella sua esperienza vissuta; lo Stato la attrae diventando l'autenticamente reale, il punto dal quale rifluisce negli uomini una corrente di realtà che, creandoli nuovamente, dà loro nuova vita, quali parti del reale sovrapersonale. Siamo capitati al cuore di un'esperienza religiosa e le nostre parole descrivono un processo mistico.

Verso l'esterno, gli spiriti del popolo, che si manifestano negli Stati, entrano in un determinato rapporto tra di loro e con lo spirito del mondo. In quanto scansioni della sua realizzazione nella storia essi stanno nei confronti di quest'ultimo in una relazione simile a quella degli uomini con lo Stato, come ingranaggi del quale essi funzionano. Ascesa e declino degli Stati nella storia rappresentano il giudizio universale dello spirito, innanzi al quale ogni singolo *Volksgeist* viene condannato a morte quando ha preso il proprio servizio mondano. Non un cieco destino presiede alla lotta di potenza tra gli Stati, ma in essa si spiega la ragione del mondo. I destini dei singoli popoli, così come vengono da questi stessi vissuti in qualità di attori nel processo della storia universale, sono, al cospetto del decreto della ragione, indifferenti quanto i destini dei singoli uomini innanzi al potere assoluto dello Stato. Al cospetto del *Realissimum* dello Stato gli uomini, al cospetto del *Realissimum* dello spirito del mondo il popolo e lo Stato, sprofondano nell'impersonale nulla della loro structuralità. Rimarrà sempre la questione di cosa sia più sorprendente in questo luogo della speculazione hegeliana: l'imperativo intelletto ordinante che costringe la materia della storia alla rivelazione dello spirito; o la mancanza di sensibilità nei confronti del profondo problema della teodicea. Il fatto, cioè, che lo spirito del mondo, per realizzare il proprio proposito non abbia altro mezzo che il sangue

ed i lamenti dell'umanità. La gigantesca costruzione del sistema, con il suo ordine rigoroso, si inarca su di un abisso di nichilismo umano, consumandosi nel desiderio di colmarlo di realtà attraverso un collettivo.

RELIGIONE

«L'uomo vive la propria esistenza come creaturale e pertanto problematica. Da qualche parte del profondo, nell'ombelico dell'anima, là dove essa si collega al cosmo, qualcosa attira. Quello è il luogo di quelle emozioni che vengono chiamate, in modo non adeguato, sentimenti, e che per questo vengono scambiate facilmente con omofimi e superficiali movimenti dell'anima. La loro natura non è facile da cogliere. Uomini mossi religiosamente la descrivono con immagini che incontrano soltanto quei tratti che essi distinguono nelle proprie emozioni. Essi parlano di «sentimento originario» (*Urgefühl*) per indicare lo strato del profondo, più profondo di altri sentimenti nel fondamento della vita, e l'intera esistenza che rabbrivisce a partire da esso. Parlano dell'«infinità del sentimento» per dire che esso non è diretto ad oggetti determinati, ma che esso sarebbe un'emozionata fluttuazione, priva di direzione, sul fondamento. Per caratterizzare l'esperienza del legame ad un qualcosa di sovrapersonale, di superiore, la definiscono come un sentimento di dipendenza assoluta. Parlano di «gettatezza» (*Geworfensein*) e di «abbandono» (*Verlassenheit*) quando il peso delle emozioni dell'esistenza — una volta al sicuro nel grembo materno e poi abbandonata da esso — si fa eccessivo. Essi si raccolgono all'indietro, dalla *disten*sione, dalla dispersione propria della loro esistenza (*Dasein*), sul punto della loro origine per ritrovare sé stessi e Dio nell'atto dell'*intento*, nel ritorno della tensione verso di Lui. E l'esperienza della riunificazione può intensificarsi sino all'illuminazione del divino. Tutte le emozioni che scaturiscono dalla condizione di creaturalità possono essere, in accordo con lo stato d'animo, dipinte in maniera differenziata: con l'ansia, la speranza, la disperazione, la beatitudine, la calma contemplativa e l'irrequietezza che cerca, con la rivolta, la ribellione, la rassegnazione.

La ricchezza di sfumature cui abbiamo cercato di accennare si dischiude su di un'unica dimensione dell'esperienza religiosa: in riferimento, cioè, alle emozioni della creaturalità. Essa viene moltiplicata dalla molteplicità dei modi dell'essere nei quali quell'emozione si appaga e si realizza. In ogni direzione in cui l'esistenza umana è aperta al mondo, può essere cercato, e trovato, quell'al di là onnicomprensivo: nel corpo e nello spirito, nell'uomo e nella comunità, nella natura ed in Dio. Il grande numero delle possibilità di principio, e l'infinità di quelle storico-concrete che si aprono a questo proposito, si uniscono con i tentativi di autointerpretazione, con tutti i malintesi e le distorsioni proprie della lotta, in una quantità infinita di esperienze, alle loro razionalizzazioni e sistematizzazioni. Per una le porte della propria esistenza sono aperte in maniera sufficientemente ampia per la visione dei gradi dell'essere dalla natura inanimata sino a Dio; il mondo gli si dispiega in tutta la sua ampiezza, i suoi contenuti entrano in una profonda relazione reciproca, si saldano in un ordine dell'essere, con l'ordinamento assiologico dei gradi dell'essere in una gerarchia di rango (*Rangordnung*) e, come risposta alla questione del fondamento dell'essere, in ordine creazionale. Un *maximum* di percezione della realtà si unisce con il *maximum* di razionalità nell'ordinamento e nella connessione, e viene coronato dalla elaborazione dogmatica dell'esperienza spirituale e religiosa in un'idea di Dio, così come l'occidente l'ha sviluppata nell'*analogia entis*. All'altro sono concessi soltanto poveri sguardi nell'ordine di realtà e forse uno soltanto: sulla natura, su di un grand'uomo, sul proprio popolo, sull'umanità. Ciò che viene immediatamente percepito diventa per lui un *realissimum*, ciò che vi è di più reale, un qualcosa che subentra in luogo di Dio nascondendogli così tutto il resto: anche, e soprattutto, Dio.

Con il riferimento ai tipi di *realia*, abbiamo radicalizzato la questione della complicazione delle esperienze religiose fondamentali, al punto di chiarire quelle difficoltà conoscitive alle quali abbiamo inizialmente fatto riferimento. In ogni caso in cui un qualcosa di reale si dà a conoscere nell'esperienza religiosa come qualcosa di sacro, esso diventa ciò che vi è di più reale, un *realissimum*. Questa di-

slocazione fondamentale dal naturale al divino ha come conseguenza una recristallizzazione, sacrale e conforme al valore (*sakral und wertmäßig*), della realtà, a partire da ciò che viene conosciuto come divino. Mondì di simboli, segni linguistici e concetti si dispongono attorno a quel centro sacro: si consolidano nella forma di sistemi, si caricano dello spirito dell'emozione religiosa e vengono difesi come il « vero » ordine dell'essere. Il nostro tempo è sempre più fittamente riempito da ordini religiosi di questo tipo e la conseguenza è una babilonica confusione linguistica, dal momento che i segni di una lingua possiedono qualità sacrali, magiche e di valore abissalmente diverse a seconda del locutore che le impiega. Oggi la lingua non è più generalmente vincolante all'interno di un popolo, ma si ritrova frammentata in linguaggi particolari secondo le linee delle divisioni politico-religiose. Non disponiamo di parole autoevidenti mediante le quali sia possibile denominare i fatti spirituali di quest'ambito. Seguaci di movimenti che si vogliono atei e contrari alla religione si oppongono al fatto che, al fondo del loro comportamento fanatico, debbano essere ritrovate esperienze religiose, che venerano come sacro soltanto qualcosa di diverso rispetto alla religione che essi combattono. Dobbiamo perciò prendere una decisione linguistica: le religioni spirituali che trovano il *realissimum* nel fondamento del mondo debbono chiamarsi per noi religioni ultraterrene (*überweltliche*); tutte le rimanenti — che trovano il divino in parti del mondo — debbono chiamarsi religioni intramondane (*innerweltliche*).

Dalle cose, dai fatti nei quali viene conosciuto il divino e dalla recristallizzazione della realtà attorno al *realissimum*, torniamo ora agli uomini che cercano e trovano. Si offrono nuove differenziazioni di acutezza e ampiezza di visione, di enfasi sulla volontà o sul sentimento, di spiritualità e istintualità. Se il cuore è sensibile e lo spirito perspicace, è sufficiente gettare uno sguardo sul mondo per vedere la miseria della creatura e presagire le vie della redenzione; se essi sono insensibili ed ottusi occorrono impressioni imponenti per suscitare deboli sensazioni. Il principio curato vide per la prima volta un mendicante, un ammalato ed un morto e divenne il Buddha; uno scrittore recente vede i mucchi di cadaveri e lo spaventoso annienta-

giorno  
parte  
autonomia  
del  
meno me  
del  
del  
del

giorno  
parte  
autonomia  
del  
meno me  
del  
del  
del

Aperture

a

b

mento di migliaia di uomini nei disordini postbellici in Russia, gli sovviene che il mondo non è in ordine, e scrive una serie di mediocri romanzi. L'uno vede nel dolore l'essenza della creaturalità e cerca la redenzione nel fondamento del mondo; l'altro vi vede un male cui si può e si deve attivamente rimediare. Qualche anima reagisce più fortemente innanzi all'inadeguatezza del mondo, qualcuna innanzi alla magnificenza della creazione. L'una esperisce un al di là come reale, soltanto quando questi si manifesta con splendore e con chiasso, con la violenza ed il terrore della potenza superiore in forma di persona o di organizzazione sovrana; per l'altra il viso ed il gesto di ogni uomo sono trasparenti e lasciano tralucere la propria solitudine rispetto a Dio (*Gotteseinsamkeit*). E ampiamente si stende lo spazio dei luoghi dell'anima dal quale montano le estasi, le esperienze nelle quali l'uomo travalica la propria esistenza (*Dasein*): dall'*unio mystica* nello Spirito, attraverso l'esaltazione nella festa della comunità, la dedizione alla lega dei compagni, il desiderante perdersi nel paesaggio, nelle piante e negli animali, sino alle emozioni carnali dell'atto sessuale e dell'ebbrezza del sangue.

= Sacro : fenomeno essenzialmente individuale -

più profondo ← meno profondo →

## II EKHNATON

La più antica religione politica di una grande civiltà fu la fede nel sole degli egizi. Le sue origini si perdono negli albori della storia, ma il suo sviluppo — che conosciamo sino al culmine rappresentato dal culto solare di Ekhнатon e dalla sua successiva catastrofe — lascia trasparire i profili del problema in maniera quasi più chiara dei successivi, e meglio conosciuti, casi della cerchia culturale europea e mediterranea.

I fattori determinanti della parabola nella quale si sviluppa il mito sono dati all'inizio del tempo storico. I re delle prime dinastie si concepivano già come discendenti del dio del sole Horus, uno dei signori della dinastia divina che governa la terra nel mitico inizio dei tempi. I re predinastici degli ancora divisi imperi del Nord e del Sud — riuniti quali « servitori di Horus » — acquisiscono il rango di semidei e vengono successivamente venerati come divinità nelle città nelle quali hanno regnato. I primi re storici, in qualità di successori di Horus, ne portano il nome come titolo prediletto e contemporaneamente già il titolo di « dio buono ». Essi vengono a loro volta onorati, dopo la morte, come dei nei loro templi. Anche la « forma statale » (*Staatsform*) della religione è già data all'inizio del tempo storico. Il re è il mediatore tra gli uomini e gli dei: lui soltanto possiede, in linea teorica, il diritto di onorare gli dei, ma di fatto si fa rappresentare nei diversi templi, in questo suo ufficio di mediazione, dai sommi sacerdoti e dai collegi sacerdotali.

Con questo si presentano anche le figure principali della lotta politica interna (*innerpolitische*) religiosa per il potere. Vi sono un gran numero di divinità locali i cui attributi non sono sempre ben delimitati l'uno rispetto all'altro: non vi è un solo dio sole, ma nelle grandi città ce n'è più d'uno. Ogni dio ha il proprio collegio sacerdotale e questi collegi lottano tra di loro per accrescere il prestigio al punto di farne il sommo dio. Punto decisivo della lotta è il riconoscimento da parte del mediatore del dio, da parte,

Astus

del re: ogni collegio sacerdotale deve perciò adoperarsi per guadagnare nei suoi confronti un'influenza tanto forte da poter far apparire il proprio dio come quello più prossimo al faraone, e di conseguenza quale « dio di stato » (*Staatsgott*).

Nel passaggio dalla quarta alla quinta dinastia (2750 a.c. circa) la battaglia dei collegi sacerdotali veniva decisa a favore del dio del sole di Eliopolis, Ra. Già alcuni dei nomi di re della quarta dinastia contengono una qualche relazione a Ra: con il passaggio alla quinta la casta sacerdotale si dimostra in grado di rovesciare ed investire i re. Il primo re della quinta dinastia fu, verosimilmente, un alto sacerdote di Ra, mentre la carica di visir veniva esercitata da un sacerdote di Ptah. La teologia di Stato venne ulteriormente elaborata: il re divenne figlio carnale di Ra, mentre Ra sarebbe comparso ogni volta sulla terra per diventare il padre. Il nome ufficiale del re conteneva di norma quello di Ra; ed a partire dalla quinta dinastia il titolo di « figlio di Ra » si affiancò all'antico titolo riferito ad Horus. Horus di Edfu fu respinto, ed il culto di Ra divenne culto di Stato. Il rivolgimento politico — ed allo stesso tempo religioso — si rispecchia nella revisione dei miti degli dei. Antichi miti vengono trasformati e ne subentrano di nuovi. Ra diventa il re dell'alto e del basso Egitto; un re che un tempo ha dominato quale re terreno l'impero con Thot quale visir. La teologia di Stato segue d'ora in poi nella maniera più stretta lo sviluppo politico.

Una fase ulteriore della parabola è riconoscibile come compiuta al tempo della dodicesima dinastia (dal 2000 sino al 1788 a.c.), dopo il periodo di disordini interni che divide l'impero antico da quello di mezzo. Il culto di Ra è sopravvissuto ai secoli e il suo prestigio è incrementato al punto che molte caste sacerdotali interpretano il proprio dio come una specifica manifestazione di Ra, per partecipare, in questa maniera, alla sua gloria. Il cardine politico si è spostato dal nord, da Menfis, al sud, a Tebe: ed il dio della capitale imperiale, Amon, venerato a Tebe, sino ad allora un'insignificante divinità locale, si trasforma in Amon-Ra per adempiere al suo nuovo significato politico. Al rinnovamento dell'unità politica scorre parallelamente l'unificazione delle divinità locali in figure dell'unico dio-

sole. Un ulteriore passo sulla strada della formazione monoteistica del mito è stato fatto.

Dopo il tempo degli Hyksos — nel nuovo impero — la religione di Stato seguì la rigida organizzazione militare appena creata. « I collegi sacerdotali dei diversi luoghi di culto, sinora esistenti in forma separata l'uno accanto all'altro, si unificarono in un unico grande collegio superiore che abbracciava l'intero territorio. Il superiore del tempio di stato di Tebe, il sommo sacerdote di Amon, si trovava al vertice di questo collegio ed il suo potere superò così di gran lunga quello dei suoi antichi rivali di Heliopolis e Menfis ». Con la vittoria della casa dei principi di Tebe, il tebano Amon era diventato il più alto dio nello Stato. La regina divenne consorte del dio; la moglie del sacerdote di Amon la sua prima concubina.

Il nuovo stato militare si diede alla conquista oltre i confini definiti dagli antichi imperi dell'alto e del basso Egitto. L'Egitto entrò nella fase dell'impero mondiale (*Weltreiches*): con l'espansione territoriale, la conoscenza di nuovi popoli e nuovi territori, l'afflusso di bottino in oro e schiavi, il nuovo lusso ed il fiorire delle arti, con la sua nuova situazione complessiva di potenza mondiale che si trovava in un vivace rapporto con le altre potenze asiatiche e mediterranee, venne a mutare anche la religione di Stato. « Così come al tempo della nascita dei miti gli dei venivano concepiti quali re che dominavano la valle del Nilo — dal momento che chi narrava tali leggende si trovava a vivere sottomesso a re di quel tipo —, ora i sacerdoti del nuovo impero, vivendo sottoposti a re che dominavano un impero mondiale, avevano davanti a sé, in forma più intelligibile, una struttura di dominio ed un progetto mondiale: le condizioni preliminari, cioè, per l'idea di un unico dio del mondo ». I collegi sacerdotali che facevano riferimento a tutte le divinità più importanti iniziarono a compenetrare i miti con speculazioni demiurgico-cosmologiche, pur lasciando in generale ancora coincidere i limiti dell'attività del dio con il territorio del Nilo. Soltanto nel caso del dio-sole la speculazione andò oltre. Già sotto Amenhotep III (1405-1370) in luogo del nome del dio del sole era stato più frequentemente adoperato il più antico nome di « Aton ». Il nuovo impiego dell'antico nome diventa im-

portante e porta a compimento l'opera iniziata — nell'impero di mezzo — con l'unificazione degli dei del sole quali forme di Ra: Amenhotep IV introduce Aton quale dio supremo. Egli non ne nega certo l'identificazione con Ra, ma la sua intenzione tende a eccedere il culto del sole come dio visibile. Aton non è il disco solare, ma « l'ardore (Glut) che è nel sole », Aton è « il signore del sole »; il nuovo dio è il principio vivificante in quanto tale, così come si manifesta nell'azione del sole. Amenhotep gli erige un nuovo tempio e inizia così il contrasto politico tra il nuovo dio e la vecchia casta sacerdotale; contrasto che cessa con l'eliminazione non solo degli antichi collegi sacerdotali, ma anche dei vecchi dei. Il loro culto cessa ed i loro nomi vengono cancellati dai monumenti dove li si trova: addirittura il nome del padre del re, Amenhotep III, viene tolto da tutti i templi di Tebe poiché contiene il nome del dio Amon. Ed alla fine il re muta il suo stesso nome in Ekhнатon: « gradito ad Aton ». L'opera fu compiuta quando il re costruì per Aton, il nuovo dio imperiale, tre nuove città nelle tre parti dell'impero (Egitto, Nubia ed Asia), al posto di Tebe, la vecchia città di Amon; quella egiziana, Akhet-Aton (successivamente Tell-el-Amarna) diventò la residenza del re.

Aton assume su di sé le funzioni di un dio imperiale, quelle funzioni che, al tempo in cui l'impero mondiale si estendeva, erano state in principio esercitate dagli dei più antichi. Gli dei, che originariamente dominavano soltanto la valle del Nilo, al tempo delle guerre di conquista guidavano essi stessi le truppe del re al di là dei confini del vecchio territorio: lo spostamento delle pietre di confine egiziane in Nubia ed Egitto estendeva allo stesso tempo i possedimenti del dio. Secondo la teologia di stato, il re conquistava il mondo per il dio, mentre l'aiuto di quest'ultimo veniva invocato per ingrandire il mondo conquistato: il dominio del dio. Poiché lo stesso re è dio, la sfera umana e la sfera divina si sovrappongono. L'impero conquistato dall'uomo ed il mondo creato da dio, il potere umano e quello divino, la creazione umana e quella divina non si lasciano differenziare precisamente. A partire da questi principi precostituiti Ekhнатon sviluppò l'idea di Dio che conosciamo dai suoi inni ad Aton. Aton, con il suo splen-

Aton  
mon  
vibile

con qu  
edomi  
vibile  
di  
Dio

dore, è la fonte di tutta la vita, il creatore degli uomini e degli animali, della terra e del Nilo, delle stagioni e del loro mutare. E rivelandosi nel cuore di Ekhнатon corona la creazione. Gli Inni lasciano ancora riconoscere la provvidenza di Aton dalle divinità della valle del Nilo nei versi:

« Il buio viene esiliato  
quando emetti i tuoi raggi,  
entrambe le terre celebrano ogni giorno una festa ».

« Entrambe le terre » sono l'alto ed il basso Egitto. Ma in altri luoghi il creato viene ampliato:

« Hai creato la terra secondo il tuo desiderio  
mentre eri solo,  
la terra di Siria e di Nubia  
e la terra d'Egitto ».

La terra creata si estende per le tre parti dell'impero, e l'Egitto viene addirittura menzionato all'ultimo posto. Aton è un dio mondiale; il suo amore e la sua provvidenza di creatore si estendono a tutta la vita: alla terra intera ed a tutti gli uomini, senza differenza di razza o di lingua.

« Poni ciascuno al suo posto  
e dai loro ciò di cui abbisognano,  
ciascuno ha il suo possedimento  
ed i suoi giorni sono contati.

Le loro lingue pronunciano linguaggi differenti  
e sono diversi anche il loro colore e la loro figura,  
sì, tu hai differenziato gli uomini ».

La rottura con la tradizione ortodossa egiziana è molto decisa: il re mostra una straordinaria capacità di liberarsi dai legami con un mondo che coincide con la terra del Nilo, e di abbracciare la vastità del mondo nelle sue molteplici-figure quale creazione ordinata. Fu la prima grande individualità religiosa della storia mondiale.

Per quanto la grandezza d'animo e la saggezza di quest'unica personalità rispetto al suo tempo siano da ammirare, tuttavia egli non rompe con la religione statale egiziana. Aton è l'unico dio, ma non il redentore degli uomini: è il dio dell'impero mondiale egiziano. Nel suo esi-

stere egli si rivolge, provvidente, a tutti, ma per uno soltanto egli scende, per il re che parla:

« Tu sei nel mio cuore  
non c'è nessun altro che ti conosca  
oltre a tuo figlio Ekhнатon ».

L'antica gerarchia della sostanza sacrale rimane conservata. Il creato viene di nuovo posto in relazione con il creatore — che l'ha rilasciato a partire da sé stesso — soltanto per il tramite del figlio del dio. Un unico individuo al mondo vive in relazione immediata con dio: il mediatore, il re. Lui soltanto conosce la volontà del signore:

« Mi hai iniziato ai tuoi disegni »

Ed è sempre lui il portatore della forza che li realizza:

« Mi hai iniziato ... alla tua potenza ».

Con grande precisione si distinguono le epoche del mondo ed i flussi della potenza: Aton ha creato il mondo dalla sua solitudine:

« O tu unico dio, il cui potere nessun altro possiede,  
tu hai creato la terra secondo il tuo desiderio  
nella tua solitudine ».

La creazione perdura oltre il primo atto; continua nella forma dell'incessante nuova creazione del mondo nel corso quotidiano del sole:

« Il mondo è nella tua mano  
così come l'hai fatto,  
al tuo sorgere essi vivono [scil. gli uomini]  
quando tramonti, muoiono.  
Perché tu stesso sei il tempo della vita  
e solo per mezzo tuo si vive  
tutti gli occhi ammirano la tua bellezza  
sinchè tramonti ».

E ora l'anello si chiude. Il flusso di vita che si riversa sul mondo non genera una vita insensata, ma un operare

gravido di significato nella forma del servizio nei confronti di Aton e di suo figlio:

« Ogni lavoro viene abbandonato  
quando tramonti ad ovest.  
Quando ti alzi, allora si inizia a lavorare,  
per il prosperare del re.  
Da quando hai fondato la terra,  
l'hai innalzata per tuo figlio,  
quel figlio che proviene da te stesso ».

Mondo ed impero sono un tutt'uno, il figlio del dio è il re, il flusso della potenza divina crea il mondo e lo conserva ulteriormente per mezzo dello splendore del sole e degli ordini del re, che conosce la volontà divina; mentre il creato, dal basso, sale sino a dio attraverso il servizio.

Con le riforme di Ekhнатon il mito del sole ha raggiunto i limiti del proprio sviluppo. Dopo la morte del re comincia la reazione e riprende di nuovo, nel corso di poche generazioni, l'antica venerazione degli dei. Potenti veicoli della reazione sono quei colleghi sacerdotali spodestati e quei militari, che avevano visto, con rabbia, cadere l'impero e la sua potenza militare sotto il dominio del riformatore. La restaurazione possiede però un'ampia base per il fatto che anche il popolo era stato fortemente provocato dalla riforma religiosa. Tocchiamo così un ultimo punto essenziale della creazione di Ekhнатon; il punto nel quale i presupposti ed i limiti della religione politica finiscono col palesarsi. Abbiamo detto che con l'istituzione del culto di Aton gli dei antichi erano stati messi da parte e la loro venerazione interrotta. Toccando quello che era stato sino ad allora il dio dello Stato, si era trattato innanzitutto di una questione che riguardava quel collegio sacerdotale e quegli strati sociali che erano stati più vicini ad esso. Accanto alla religione di Stato ed ai suoi dei, vi erano tuttavia nella cultura politeistica d'Egitto anche dei impolitici ed i loro culti. Primo tra tutti quello di Osiride: con il suo culto ed i suoi « misteri ». Il culto di Osiride e quello dei morti si erano uniti in un ampio complesso di credenze che riguardavano la moralità della vita terrena, il giudizio dei morti, la vita dopo la morte e la pena e la ricompensa per la singola anima nell'al di là. Si trattava della principale forma

di religiosità degli strati inferiori della popolazione; di quegli strati cioè che si trovavano troppo lontani nella gerarchia della sostanza sacrale del dio-sole, perché la religione di Stato potesse avere un significato più profondo per la loro vita personale. Dal punto di vista ontologico, il culto del sole si connetteva ai problemi del mondo e dello Stato, mentre quello di Osiride al destino delle singole anime. Da quello religioso-sistemico, il politeismo aveva permesso l'esistenza parallela degli ambiti religiosi senza che essi entrassero in conflitto e senza che una coazione alla costruzione razionale li avesse racchiusi assieme nella forma di un sistema; dal punto di vista sociale il culto del sole era più vicino ai ceti dominanti, quello di Osiride ai dominati. Con la riforma di Ekhmaton, Osiride e la sua casta sacerdotale vennero abrogate come gli altri dei e l'equilibrata vita sociale dell'Egitto, resa possibile dal politeismo, ricevette un duro colpo. Per quanto riguarda l'ambito della religione politica avevano avuto luogo semplici avvicendamenti del personale del ceto dominante, mentre la razionalizzazione monoteistica avrebbe forse potuto avere successo qualora il re fosse stato in grado, per il resto, di mantenere la forza espansionistica dello Stato. Ma la religione popolare era stata annientata senza che il culto di Aton ne avesse offerto un surrogato. Il complesso generale della vita religiosa contenuta nel culto di Osiride rimase inappagato dal culto imperiale di stampo monoteistico. La prestazione di Ekhmaton, dal punto di vista dell'innovazione religiosa, non andò oltre l'elaborazione del mito solare e non racchiudeva in sé alcun elemento di etica personale o una soluzione ai problemi della vita e della morte dei singoli. Il culto dello Stato in forma pura — con la gerarchia della sostanza sacrale e la lontananza della vita dei sudditi da Dio — era produttiva soltanto all'interno del sistema politeistico, entro il quale gli altri elementi costitutivi dell'uomo potevano sviluppare una propria religione accanto a quella politica.

## III

Delineiamo alcuni dei più importanti simboli sacrali con il cui aiuto è stata prodotta l'unione della sfera umana e politica con quella divina.

## GERARCHIA

Una forma fondamentale di legittimazione del dominio dell'uomo sull'uomo si realizza nel simbolo dell'irradiazione a partire dall'apice divino, attraverso la gerarchia dei signori e degli uffici, sino all'ultimo suddito che ubbidisce. Il simbolo ha una storia estremamente ramificata e noi ci limitiamo ad indicare alcuni dei suoi sviluppi più significativi. Lo troviamo già, ad un grado molto alto di spiritualizzazione, nel mito solare di Ekhmaton. L'elaborazione egiziana potrebbe non essere rimasta senza conseguenze anche per quelle europee più tarde. Non è certo un caso che le immagini solari, in relazione alla dottrina dell'emanazione della sostanza divina, abbiano un ruolo tanto decisivo proprio in Plotino, egiziano. Quanto poi il naturale mito degli astri debba di nuovo aver soppiantato quello spirituale in epoca tolemaica, lo si può desumere dall'opera sulla monarchia di Filone di Alessandria, poiché egli si volge energicamente contro la fede nel sole e nella luna quali dei sovrani ed insiste sul fatto che i signori, nell'esercizio del loro ufficio, sono sottoposti al *logos* invisibile. L'immagine dell'effusione (*Ausgießung*) sacrale venne compiutamente elaborata dall'uomo che ha riassunto in sé, in forma intensiva, l'intera cultura mediterranea: da Maimonide. Da lui si dipartono, per canali ramificati, le correnti verso l'Europa occidentale. Un secolo dopo Maimonide, troviamo il simbolo dello sgorgare dalla fonte — simbolo creato dal pensatore ebraico, con la più minuziosa attenzione, in riferimento alla luce di nuovo in Dante, nel suo *De Monarchia*: « Di conseguenza è chiaro che l'autorità dei monarchi mondani ha immediatamente origine, senza mediazione alcuna, dalla fonte dell'autorità generale. La fonte, che consiste nella più alta semplicità ed unita, defluisce in molti rivoli dalla più grande bontà »; e ancora, l'imperatore è in

grado, « illuminato dalla grazia del padre, di lanciare più vigorosamente i suoi raggi sul globo terrestre ». L'immagine del sole diventa ancora simbolo del monarca con Luigi XIV. Nelle sue memorie egli fornisce i motivi della scelta di quel simbolo con formule che fanno pensare di nuovo all'inno di Ekhmaton: « Per la sua straordinaria proprietà, per lo splendore che lo circonda, per la luce che trasmette alle altre stelle che lo attorniano come una specie di corte, per l'uniforme e giusta distribuzione della luce nelle zone della terra, per il bene che egli crea per ogni dove diffondendo dappertutto e senza interruzione vita, gioia ed industriosità, per il suo instancabile movimento nel quale pure appare quieto, per il suo corso continuo ed immutabile dal quale non si allontana e non devia mai, l'immagine del sole è certamente la più bella e vitale immagine di un grande monarca ».

Bodin, il grande teorico della monarchia francese, ha razionalizzato — alla fine del sedicesimo secolo — il simbolo della gerarchia sacrale sin nei dettagli dell'ordinamento per gradi dello Stato e del diritto. Il più alto potere al mondo è Dio: egli è il *seigneur* dei principi, che stanno sotto di lui come suoi vassalli. Il signore (*Herrscher*) non è sovrano in senso assoluto, ma lo è soltanto nei confronti dei sudditi. Egli stesso è legato a Dio ed ai suoi precetti così come il suddito ai precetti del signore. A partire dal signore il diritto di disposizione (*Befehlsrecht*) si irradia attraverso la piramide degli organi dello Stato sino ai sudditi. E viceversa, di nuovo, scorre la successione dei legami: « E come i contratti ed i testamenti dei sudditi non possono derogare alle ordinanze dei magistrati, né gli editti dei magistrati alle consuetudini (*coutume*), né le consuetudini alle leggi generali di un principe sovrano, allo stesso modo le leggi dei principi sovrani non possono alterare né mutare le leggi di Dio e della natura ». All'interno del rigoroso sistema dell'emanazione della volontà divina nei diversi gradi delle potenze, un'unica forma di allentamento viene introdotta dalla fede cristiana nel rapporto di immediatezza degli uomini di fronte a Dio: il re è vincolato soltanto a Dio, ma i magistrati lo sono a Dio ed al re, i sudditi a Dio (« perché bisogna sempre anteporlo ») al re ed ai magistrati. In questo punto — nel riconoscimento della persona

umana nella sua immediatezza innanzi a Dio — la gerarchia politico-sacrale si discosta dal simbolismo di Ekhmaton, nel quale il signore possiede il ruolo di mediatore esclusivo tra Dio e gli uomini. L'ordinamento per gradi di Bodin, del resto, è rimasto l'immagine della articolazione politica interna dello Stato europeo, sino alle più recenti e secolarizzate teorie a gradi del diritto (*Rechtstufentheorien*). La gerarchia degli uffici e delle norme immanente allo Stato si è resa autonoma e fu in grado, dopo la decapitazione di Dio, di unirsi con qualsiasi simbolismo legittimante.

#### ECCLESIA

Nel simbolismo della gerarchia lo Stato non è un'unità in sé conclusa, ma partecipa delle gradazioni del potere (*Ränge der Herrschaft*) che attraverso il signore terreno giungono sino a Dio. Già a questo punto la persona del suddito minaccia di venire isolata da Dio per mezzo delle funzioni di mediazione esercitate dalla gerarchia; eppure, anche nel caso in cui la sua immediatezza non venga espressamente concessa come in Bodin, vi è ancor sempre un unico flusso divino di forza che, attraverso i gradi della piramide, si riversa dalla fonte sino alla base di quest'ultima. L'ordinamento sovrano (*Herrschaftsordnung*) è irrorato di sacralità, ma non è esso stesso il Santissimo. La deificazione dell'ordinamento sovrano terreno — la sua chiusura intramondana e la contemporanea decapitazione del Dio ultraterreno — è legata a un maggior numero di presupposti.

La chiusura di una comunità organizzata dal potere sovrano, richiede innanzi tutto che la comunità venga vissuta come un'unità con un centro d'esistenza che riposi in essa stessa. In epoca primitiva, il principio naturale per lo sviluppo della particolare comunità politico-sacrale intramondana è la comunità di discendenza, patriarcale o matriarcale. Il suo mondo simbolico affiora in numerosi frammenti nella storia delle grandi civiltà e fin nel nostro tempo. La *polis* greca ruotava ancora saldamente sulle unioni di stirpe quali unità di culto, e l'incorporazione nell'associazione statale (*Staatsverband*) poteva avvenire sol-

tanto con l'iniziazione all'associazione di culto della stirpe. Vi era inoltre nel mondo greco e in quello egiziano — verosimilmente per un'influenza orientale — l'apolitica religiosità personale dei misteri. Nella piena luce della storia si recita la tragedia di Socrate, dell'uomo che era stato chiamato dalla voce divina del proprio demone, e su incarico dell'oracolo di Delfi, a realizzare la riforma politico-religiosa della sua *polis*, e che perì per la resistenza che quella gli oppose. Egli si rifiutò di fuggire, perché un'esistenza all'esterno della comunità sacrale sarebbe stata per lui priva di significato. Uno storico recente ha constatato in lui — e anche in Platone e Aristotele — un grado ancora poco sviluppato di spiritualità al confronto di quello dell'età cristiana, perché non era ancora possibile per questi pensatori forzare i limiti della comunità intramondana politico-sacrale e riconoscere la possibilità di un'esistenza religiosa priva di mediazioni rispetto a Dio.

Le moderne unità politiche intramondane sono determinate — di gran lunga più fortemente e più chiaramente che non da tutto il resto di quel simbolismo comunitario legato allo Stato tribale — dalle trasformazioni della sostanza *Ecclesia*. L'idea cristiana, così come viene sviluppata nelle epistole paoline e nella vicina lettera agli Ebrei, comprende l'*Ecclesia*, la comunità (*die Gemeinde*), come il corpo mistico di Cristo. L'analogia organica viene elaborata attraverso molteplici variazioni. Una volta gli uffici dell'*Ecclesia* sono ordinati l'uno rispetto all'altro come le parti di un corpo e si integrano nell'unità del corpo terreno il cui *pneuma* è il Cristo; un'altra la similitudine del corpo, al di là delle sue parti terrene e visibili, viene estesa sino al Cristo stesso, che ne diventa il capo. E viceversa, il contenuto spirituale può di nuovo prevalere e il *pneuma* di Cristo diffondersi, in forza del suo *pleroma*, della sua pienezza, nelle parti terrene, al punto che la personalità del *pneuma* del Redentore viene quasi tolta: l'analogia viene sostenuta dai resti del simbolismo della discendenza (*Abstammungssymbolik*) nell'idea del Cristo quale secondo Adamo, quale secondo capostipite dell'umanità, e la forma — prossima ai culti misterici — della comunione. Le oscillazioni paoline tracciano le possibilità del perfezionamento. L'*charismata* che defluiscono dal *pneuma* di Cristo e che conferiscono

alle parti del corpo la loro funzione, possono estendersi oltre lo schema delle gradazioni della comunità originaria delineato da Paolo, e integrarne le funzioni politico-sovrane. La funzione del signore ottiene così il proprio status all'interno del *corpus mysticum* e non è più tipologicamente differenziata rispetto alle funzioni sacerdotali o di magistero. Non vi è alcun discrimine tra l'ambito politico e quello religioso; il *corpus mysticum* è un'unità in sé articolata. In esso vi è un sacramento come quello dell'unione del re accanto a quello della consacrazione sacerdotale; l'esercizio dell'ufficio regale è una funzione sacrale accanto ad altre. Storicamente, questa possibilità si è realizzata ad esempio nel nono secolo all'interno del *sacrum imperium*. Altre configurazioni si connettono alla possibilità di sviluppare una gerarchia tra gli uffici del *corpus mysticum* in modo tale da fare di uno di essi quello più alto ed incorporare gli altri nel *corpus* e nei suoi *charismata* soltanto attraverso la mediazione di quella gerarchia, come nell'idea della supremazia papale rispetto al sovrano. D'altra parte l'immediatezza delle funzioni rispetto a Dio può di nuovo essere innalzata a principio come nell'idea di imperatore di Dante. E fondamentalmente, il simbolo di una comunità costituita dal *pneuma* di Cristo può trasformarsi in corpi intramondani, qualora l'unità spirituale, una volta divenuta realtà, si integri di nuovo con contenuti naturali. La possibilità di una tale integrazione si abbozza già nei primi secoli cristiani, quando l'*Ecclesia* dei cristiani, in qualità di *populus christianus*, diventa un popolo tra i popoli. Fonti storiche della trasformazione successiva furono l'antico impero dell'uomo-Dio, il vincolo del signore al popolo attraverso l'*acclamatio* del *populus romanus* e le idee germaniche di stirpe e di re.

L'*Ecclesia* costituita dal Cristo ha subito molteplici trasformazioni: in ognuna di esse, tuttavia, la struttura fondamentale che ci interessa permane riconoscibile. Da essa discendono, in linea diretta, le chiese cristiane, ma l'idea è rimasta viva, in certe sue parti, anche nelle comunità statali. Ci troviamo nella continuità dell'*Ecclesia* ovunque le comunità particolari — divenute intramondane — riconoscano l'uguaglianza e la fratellanza di tutti i loro membri; e anche là dove comunità e movimenti assumano decisamente posi-

zioni anticlericali ed anticristiane al punto di introdurre una nuova religione di Stato, come nel caso della Rivoluzione francese. Il persistere della comunità d'amore cristiana nel solidarismo francese viene riconosciuto dai pensatori laici della terza Repubblica e l'idea di solidarietà è interpretata come la *caritas* cristiana secolarizzata. L'idea paolina dell'articolazione del *corpus mysticum* nelle funzioni reciprocamente integrate della comunità, risuona nelle teorie della divisione del lavoro di economisti e sociologi inglesi e francesi. La forte compenetrazione (*Durchsetzung*) ecclesiastica della comunità nazionale americana è nota: in seguito alla tradizione del puritanesimo le idee sono mutate molto meno e troviamo una categoria paolina come la « *likenedness* » — l'uguaglianza in spirito delle parti del corpo — sviluppata, quale fondamentale concetto sociologico, all'interno della scienza. L'idea d'uguaglianza, in seguito alla particolare condizione storico-sociale degli Stati Uniti, è stata qui elaborata in maniera più pronunciata nell'idea che soltanto chi sia realmente uguale in spirito possa essere membro effettivo della comunità: l'*Ecclesia* intramondana reagisce con particolare sensibilità alla minaccia portata nei confronti del proprio spirito costitutivo — nei confronti cioè dello spirito che costituisce la comunità degli uguali — e ha creato nella psicologia dell'educazione e nello sforzo d'assimilazione i mezzi per fondere in un corpo spirituale quegli elementi eterogenei che ne avevano costituito il corpo naturale al tempo dell'immigrazione. Ed anche lì dove l'*Ecclesia* intramondana si trova in una situazione di più acuto contrasto, dal punto di vista contenutistico-religioso, con l'*Ecclesia* cristiana — come nel caso del Nazional-socialismo — nell'esigenza di conformità spirituale continua a vivere la forma fondamentale del corpo mistico unificato dal *pneuma*. E lo stesso accade alla carità cristiana nelle forme secolarizzate delle opere di aiuto per i concittadini poveri.

#### SPIRITUALE E TEMPORALE

« Uno dei più importanti fattori nella formazione delle comunità intramondane fu la divisione dell'*Ecclesia* lungo le linee dello spirituale e del temporale. Storicamente, tale

dissidio venne a compiersi attraverso più di una coppia concettuale (*Inhaltspaar*) e possiamo sceglierne soltanto due o tre tipi principali.

La prima, grande, interpretazione filosofico-storica del problema l'ha data Agostino. La storia universale rappresenta il potente confronto tra la *civitas* celeste e quella terrena, tra il regno di Cristo ed il regno del male. I due regni non devono essere intesi in senso istituzionale, quali Chiesa e Stato (anche se in Agostino si incontra occasionalmente la tendenza a comprendere lo Stato quale *magnum latrocinium*), ma come la comunità dei seguaci del Cristo e quella dei suoi nemici. La *civitas terrena* si separa dalla *civitas Dei* con la caduta degli angeli ribelli: la *civitas dei* inizia quale Stato degli angeli (*Engelsstaat*) e finisce quale regno di Dio, i cui cittadini sono tutti rettamente viventi in Dio. La Chiesa è la rappresentante dello Stato di Dio (*Gottesstaat*) sulla terra ma tra le sue parti, sacralmente unite, figurano anche cittadini della *civitas terrena*, mentre anche al suo esterno vi sono cittadini della *civitas dei*. L'elaborazione del simbolo ha avuto luogo in occasione della conquista di Roma da parte dei Visigoti (410), in un periodo di lotte per il cristianesimo, e si dirige contro l'idea — pericolosa per la Chiesa — che il cristianesimo, la giovane religione di Stato dell'impero romano, non avesse difeso lo Stato dalla disgrazia. Per chiarire a questa pericolosa opinione pubblica che il cristianesimo non era un'assicurazione sulla vita o contro gli incidenti, Agostino sviluppa l'immagine dell'autentico comportamento cristiano e del senso del « seguire » (*Gefolgschaft*) il Cristo. Dal punto di vista sistematico, questa grande concezione è molto intricata e non del tutto conclusa: lascia trasparire ovunque la problematica a venire. La *civitas dei* non è identica alla Chiesa, né all'epoca del mondo iniziata con l'atto salvifico del Cristo, e nemmeno con il *Sabbat* eterno del regno finale di Dio. Li abbraccia tutti — per intero o in parte — e comprende quindi anche le forme precristiane del « seguito » di Dio (*Gottesgefolgschaft*). E caricata sino all'estremo dalle tensioni risultanti dalla riduzione a unità degli elementi ecclesiastico-istituzionali, degli elementi apocalittici orientati alla nuova epoca del mondo e di quelli escatologici propri della concezione del regno divino finale. Ne

emerge una molteplicità di dualismi: tra la comunità sacramentale della Chiesa e l'ambiente, tra l'appartenenza nell'aldiqua e quella spirituale nell'aldilà alla *civitas Dei*, tra il regno di Dio ed il regno del demonio. Ed infine, la realtà istituzionale dello Stato e l'idea che, per il bene del mondo, i regni dovessero essere piccoli e numerosi — così come una città è formata da numerose famiglie di cittadini — ha un posto non del tutto chiaro all'interno del sistema. La tensione interna al sistema rispecchia quella propria della situazione di lotta nella quale si trova il cristianesimo. Non si danno ancora schemi ridotti della contrapposizione tra potere spirituale e potere mondano nella forma delle istituzioni della Chiesa e dello Stato, o della vita personale nell'aldiqua e nell'aldilà. Per questo vi sono formule aspre, che disprezzano la vita, quando Agostino si volge contro i lamenti circa il massacro di Roma: « Molti perirono in modi orribili di ogni sorta. Se ci si deve lamentare di questo, questa è comunque la sorte comune a tutti coloro che sono nati per questa vita. Per quel che ne so, non è morto nessuno che non dovesse morire un giorno ». Formule di questo tipo si ritrovano oggi nelle comunità politico-religiose, come quando Ernst Jünger dice, di fronte all'orrore dell'annientamento della vita umana in guerra, che la morte è sempre amara quando colpisce; una durezza che si legittima nella fede: « I caduti, con lo stesso cadere, accedevano da una realtà incompiuta a una compiuta; dalla Germania dell'apparenza temporale alla Germania eterna ».

Il problema si delinea in maniera ancor più rigorosa e più acuta al culmine della scolastica, nella dottrina dello Stato di Tommaso d'Aquino, quando le linee di incrinatura del *sacrum imperium* sono già visibili. Gli uffici all'interno della grande *Ecclesia* si sono consolidati ed autonomizzati l'uno rispetto all'altro. La decomposizione dell'Impero è iniziata con la formazione delle grandi organizzazioni feudali: come primo « Stato nell'Impero » nasce la Chiesa feudale; la seguono, nel processo della trasformazione istituzionale, i principi. Per primo — e nella forma più radicale — Federico II nello stato di Sicilia. La recezione della dottrina politica (*Staatslehre*) aristotelica rende possibile a Tommaso stabilire la forma della relazione tra la funzione della Chiesa e quella dei principi. Seguendo gli argomenti

della *Politica*, Tommaso assegna al principe il compito di esercitare il potere mondano sui suoi sudditi in maniera tale che la loro esistenza materiale e intellettuale possa metterli in grado di perseguire la salvezza dell'anima. La cura spirituale è cosa della Chiesa. In conformità al più alto rango del fine spirituale su quello temporale, la funzione del principe viene subordinata gerarchicamente rispetto alla Chiesa. La portata e i limiti dell'idea in questione si rendono visibili paragonandoli con lo stesso Aristotele. Il pensatore greco si muove ancora all'interno del sistema politico-religioso della *polis*. Il senso della vita personale e di quella statale vengono interpretate in forma analogica e l'analogia, al di là dell'uomo e dello Stato, si estende al mondo e a Dio. La vita maggiormente degna di valore è la vita dell'attività intellettuale. L'uomo, considerato intellettualmente attivo, è essenzialmente autosufficiente e necessita in grado minimo di mezzi esterni, diventando così il più possibile simile a Dio: a colui che riposa in sé stesso in assoluta autosufficienza. Allo stesso modo, lo Stato autarchico, che vive in sé stesso, non troppo coinvolto in relazioni con altri Stati, è lo Stato migliore, perché la sua vita rappresenta in sé stessa l'analogo dell'Essere cosmico-divino. Questo stadio finale di una religione spiritualizzata della *polis* è in sé compiuto. La sua trasposizione nel sistema tomista lascia sussistere ampi ambiti materiali della politica aristotelica, ma ne distrugge il senso centrale. Il cosmo dello Stato, analogo a Dio, viene forzato, l'esistenza personale e comunitaria viene scomposta in due regni e l'ambito politico-temporale ecceduto da quello spirituale. Il problema dell'istituzione dello Stato, accantonato in quanto inessenziale in Agostino, diviene ora centrale. Si tratta chiaramente di una questione esclusivamente relativa alla situazione storica: il momento in cui l'istituzione dello Stato si sarebbe sottratta alla subordinazione rispetto alla Chiesa feudale e ne avrebbe assorbito i valori sacrali. Federico II aveva già fatto questo passo. Dopo la conquista di Gerusalemme e l'autopromozione a re-Messia, l'imperatore parla in qualità di *autokrator*, in qualità di uomo-dio pagano. L'antica *justitia* viene dichiarata virtù di Stato, il suo culto religione di Stato, il popolo viene costretto al servizio, l'arco di trionfo di Capua innalzato ad altare. Il papa

dichiara l'imperatore l'anticristo. Era nata sul terreno dell'*Ecclesia* cristiana la prima religione politica intramondana.

#### APOCALISSE

Dall'articolazione dell'*Ecclesia*, e dalla sua storia, abbiamo sinora tratto singole fasi caratteristiche per mostrare, in riferimento a esse, come si sia costituito l'universo iconografico politico-religioso e come esso rimanga riconoscibile — quale struttura fondamentale dello sviluppo europeo — sin nel presente. La storia veniva vista, in questo modo, dall'esterno, quale sequenza, cioè, di variazioni di un unico universo simbolico di tipo religioso. Ci volgiamo ora ad una nuova dimensione simbolica; alle interpretazioni di quello stesso sviluppo date dall'interno, dagli uomini e dalle potenze che vi prendono parte.

Lo schema di base dell'interpretazione religiosa della storia è già contenuto nella disposizione paolina della storia mondiale nei tre regni della *lex naturalis* pagana, della *lex mosaica* dell'Antico Testamento, e del terzo, il regno cristiano. A partire da quest'inizio, l'interpretazione si sviluppa ulteriormente recuperando di volta in volta quei materiali storici che sono importanti per il loro tempo, sino al culmine del simbolismo tedesco del dodicesimo secolo ed all'annuncio del terzo regno nel corso del secolo che va da Gioacchino da Fiore a Dante. L'interpretazione della storia è simbolica, in quanto i materiali vengono ordinati e interpretati quali espressione della volontà divina nella storia. Lo schema razionale d'ordinamento sono i numeri sacri: il numero tre della Trinità, il sette dei doni dello Spirito Santo, l'*hexameron*, l'opera dei sei giorni, il numero veterotestamentario delle generazioni da Abramo a Cristo, il quarantadue, e la metà di questo numero nelle ventuno generazioni prima di Abramo. La prima, grande filosofia della storia cristiana che lavora con i mezzi del simbolismo, quella di Agostino, è già stata sfiorata: l'epoca del Cristo è la sesta, e al contempo, l'ultima terrena. Quale settima epoca segue il beato regno finale dell'al di là. Nel pieno fiorire del simbolismo tedesco (dodicesimo secolo), in Gioacchino da Fiore quindi, viene portato a termine il metodo per esperire quel mutamento che assunse un signifi-

cato definitivo per la dinamica dell'*Ecclesia* e delle sue linee di scissione intramondana. Gioacchino ha scoperto la formula per una tendenza spirituale e intellettuale — una tendenza che già da lungo tempo cercava di acquisire considerazione e pubblico dominio — secondo la quale il regno di Cristo non sarebbe stato, come nella più antica classificazione, l'ultimo regno terreno, ma quello al quale avrebbe dovuto seguirne ancora un terzo. In questa enumerazione, il primo è il regno divino dell'antica Alleanza, il secondo quello cristiano, ed il terzo quello della terza persona divina, dello Spirito Santo: il regno che coincide con la settima età del mondo alla quale segue l'eterno *Sabbat* del regno finale. Ognuno dei tre regni è in sé suddiviso in sette età, e le epoche del regno precristiano e cristiano, per i quali esiste materiale storico, sono simbolicamente determinati da coloro che li guidano (*Führer*). Al principio del secondo regno, dopo i precursori Zaccaria e Giovanni, si trova Cristo; al principio del terzo, che incombe da vicino, si trova una personalità che viene chiamata semplicemente *DUX*, la guida. Gioacchino calcola l'inizio del terzo regno per il 1200; i francescani gioachimiti per il 1260. I modelli storici nei quali l'apocalittica del terzo regno trovava sostegno, erano le fondazioni degli ordini religiosi — le nuove *religiones* — nelle quali diveniva visibile l'ascendente sviluppo della vita perfetta nello Spirito Santo. La rivelazione si intensifica nelle prime generazioni francescane nell'interpretazione che vede in Francesco d'Assisi il *dux* profetizzato e in Gioacchino e Domenico i suoi precursori: l'opera di Gioacchino viene riconosciuta come l'*evangelium aeternum* dell'Apocalisse (14,6). Il terzo regno di Gioacchino non è una nuova istituzione che dovrebbe subentrare, in forma rivoluzionaria, alla Chiesa, ma un processo di spiritualizzazione (*Vergeistigung*) dell'*Ecclesia* e di trasformazione della Chiesa mondana in un nuovo monachesimo di tipo contemplativo e spiritualizzato. Al contrario dell'apocalittica del regno di Paolo, la rivelazione di Gioacchino non contiene pertanto alcun accenno all'ordinamento sociale del terzo regno: all'interno del regno della *spiritualis intelligentia* gli uomini vivono in modo contemplativo, non più in modo attivo-contemplativo come il clero della chiesa mondana. Vivono spiritualmente e poveramente, fraterna-

mente, tutti dello stesso rango, senza ordinamento coercitivo (*Zwangsgordnung*).

L'apocalittica cristiana del regno e il simbolismo del tardo medioevo costituiscono lo sfondo storico profondo della dinamica apocalittica interna alle religioni politiche moderne. Il movimento degli ordini cristiani — a partire da Benedetto e soprattutto dagli ordini mendicanti —, e la fondazione di nuove *religiones* all'interno del cristianesimo, hanno generato un atteggiamento spirituale rivolto al rinnovamento dello spirito e alla fattiva collaborazione al perfezionamento dell'ideale dell'esistenza cristiana inteso come un qualcosa di realizzabile all'interno di questo mondo. La linea ascendente della perfezione dell'Essere spirituale è diventata, a partire dal Rinascimento, uno dei più forti elementi della dinamica intramondana: nella forma della fede nella *perfectibilitas* della ragione umana, nell'infinito sviluppo dell'umanità sino all'ideale stato finale all'interno dell'illuminismo, nelle istituzioni, di impronta deistica, degli ordini della *Maçonnerie* per il perfezionamento dell'organizzazione del mondo, e nella fede nel progresso quale religione popolare del diciannovesimo secolo. Il simbolismo dell'apocalittica del regno continua a vivere, nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo, nel simbolismo dei tre regni della filosofia della storia di Marx ed Engels, nel terzo *Reich* nazionalsocialista, nella terza Roma fascista, dopo quella antica e quella cristiana. Le stesse determinazioni contenutistiche del terzo regno vengono conservate: la fede nello scioglimento dell'istituzione della Chiesa mondana per mezzo della spiritualizzazione, in ordine alla vita perfetta dello Spirito Santo, continua a vivere nella fede nell'estinzione dello Stato, nella libera associazione fraterna degli uomini nel terzo regno comunista; nella fede in colui che arrega il regno — il « cinquecento » di Dante, cinque e dieci (DVX) — nelle figure e nei miti della guida del nostro tempo; negli ordini del nuovo regno, nelle leghe e nelle élite comuniste, fasciste e nazionalsocialiste quali nucleo delle nuove forme di organizzazione del regno.

#### IV IL LEVIATANO

Il processo nel quale l'*Ecclesia* occidentale si scioglie in comunità parziali di tipo statale attraversa il medioevo e produce, al tempo dell'assolutismo, una netta cesura con l'isolamento organizzativo degli Stati l'uno contro l'altro. Non tutte le regioni d'Europa raggiungono contemporaneamente questo punto: gli Stati nazionali occidentali furono i veicoli dell'evoluzione in questione e ne sono rimasti sino ad oggi i grandi prototipi. In essi venne inoltre elaborata per la prima volta la teologia della nuova *Ecclesia* quale comunità particolare accanto ad altre: una teologia nella quale viene pensata a tal punto la compenetrazione di elementi sacrali e politico-mondani, nella quale Stato e Chiesa vengono pensati in così stretta unità, che i contrasti tra spirituale e temporale vengono destituiti di qualsiasi significato.

Il grande teologo dell'*Ecclesia* particolare, immediata rispetto a Dio, fu Hobbes. Egli viene spesso interpretato come teorico della monarchia assoluta — ed egli fu anche questo —, ma fu allo stesso tempo qualcosa di più, poiché egli ha creato il simbolo del Leviatano, dello Stato onnipotente (1) che sta immediatamente al di sotto di Dio e di fronte ai sudditi per incarico divino. La costruzione del simbolo si realizza in due gradi: dapprima nella costruzione naturale della persona dello Stato (*Staatsperson*) — che si propone come vincolante per tutti i tempi — e quindi nella costruzione dell'unità naturale come *Ecclesia* cristiana nel luogo storico del diciassettesimo secolo. Per costruire la nuova unità naturale della nazione politica, Hobbes si serve, sulle basi della tradizione biblica dell'Antica Al-

(1) Hobbes ha preso dalla Bibbia l'immagine del Leviatano. In *Giobbe*, 40-41 viene descritto il mostro: « Il suo cuore è freddo come pietra, solido come la pietra inferiore della macina. Quando si leva, temono i forti e quando coglie non vi è pietà ». « Non esiste sulla terra chi sia simile a lui, perché egli è fatto per non aver paura. Egli disprezza tutto ciò che vi è di eccelso, egli è il re di tutte le fiere ».

leanza, di una teoria del contratto. Nello stato di natura, gli uomini si sarebbero reciprocamente obbligati mediante un contratto a porre al di sopra di sé un sovrano ed a trasferirgli ogni potere (*Gewalt*) con un voto di maggioranza. In forza di questa costruzione, si è definito Hobbes un contrattualista: il farlo non è sbagliato, ma riguarda soltanto uno strumento della sua teoria legato al tempo e alla tradizione, non la sua essenza. Ciò che è essenziale deve essere derivato dalle formule che si riferiscono al risultato del contratto: la pluralità degli uomini, precedentemente priva di forma, non si sceglie un signore, ma connette la propria pluralità nell'unità di una persona. Procurandosi un portatore della propria personalità (*Persönlichkeitsträger*), la pluralità diventa l'unità del *Commonwealth*; ed è il *Commonwealth*, non il sovrano che viene scelto, la persona che si presenta d'ora innanzi in qualità di attore della storia. Abbiamo già detto come il principale presupposto per l'origine della religione intramondana della comunità sia l'autocomprensione di una comunità quale unità in se autocentrata. Il simbolo del Leviatano di Hobbes fa un passo decisivo in questa direzione: non raggiunge certo la piena compiutezza analogico-cosmologica del simbolo della *polis* aristotelica, ma l'articolazione aperta dell'*Ecclesia* cristiana viene in gran parte superata. Certo, la gerarchia sale ancora sino a Dio e il *Commonwealth* sorge in conformità al comando divino, ma la gerarchia, a partire da Dio, non discende più su persone che occupino i gradi dell'*Ecclesia*, quanto sulla comunità quale persona collettiva. Essa scende sul sovrano non in qualità di signore dei suoi sudditi, ma quale portatore della personalità del *Commonwealth*. Se si volgiono tracciare paragoni storici, allora si dovrebbe riconoscere a Hobbes, per quanto riguarda la comunità intramondana particolare, un luogo analogo a quello di Paolo in relazione alla creazione del simbolo della comunità cristiana. La nuova comunità ottiene la propria unità attraverso il sovrano, nella stessa maniera simbolico-mistica, cioè, della *Ecclesia* paolina che la ottiene dal *pneuma* e dal *Kephale* di Cristo. Sostrato mandano del *Commonwealth* sono le nazioni particolari, ma l'unità di quest'ultime è un *corpus mysticum* come quello cristiano. All'interno dell'evoluzione europea, l'unico parallelo a questo processo lo of-

fre, in senso stretto, la storia dei popoli germanici dell'epoca della migrazione. In quel caso troviamo, come in Hobbes, la creazione della persona di una stirpe con l'insediamento di un re e la perdita di essa con la sua morte. L'unione di *rex* e *gens* è tanto stretta, che insediamento e perdita del re significano l'ottenimento o la perdita dell'esistenza storica immediata da parte della nazione. Allo stesso modo, in Hobbes, il contratto che insedia il sovrano (*Herrschervertrag*) crea lo Stato quale persona storica, quale «mortal God», quale Dio terreno cui gli uomini sono debitori, accanto all'«immortal God» — al Dio immortale — di pace e sicurezza. Il *Commonwealth* non è soltanto chiuso in quanto *kosmos* di potere politico, ma anche dal punto di vista spirituale, poiché il sovrano — sia esso una persona o un'assemblea — possiede il diritto di giudicare quali opinioni e quali dottrine siano adatte per perseguire e tutelare l'unità del *Commonwealth*. Egli deve decidere quali uomini, e sino a che punto, possano parlare nelle assemblee, ed esercitare la censura preventiva sulle opere a stampa. La motivazione potrebbe venir scritta da un moderno ministro per la propaganda: le azioni degli uomini sono determinate dalle loro opinioni; chi le guida in maniera corretta, guida le azioni stesse alla pace e alla concordia. Certo, le dottrine debbono essere vere, ma — a parere di Hobbes — non può sorgere alcun conflitto dal momento che dottrine che distruggano la pace della comunità non sono vere.

Sino a tal punto il Leviatano rappresenta un simbolo pagano-sacrale. Per renderlo cristiano era necessario il confronto con il simbolo, durato sino ad allora, dell'*Ecclesia* cristiana, e la differenziazione rispetto a esso. La costruzione alto-scolastica di Tommaso, nella quale l'ordine temporale veniva subordinato, quanto al rango, a quello spirituale e differenziato, dal punto di vista organizzativo, dall'esso, si spezza: l'ordinamento mondano si riempie dei contenuti nazionali diventando un'unità propriamente personale. La polemica di Hobbes si dirige, di conseguenza, contro quel frammento del *sacrum imperium* che rivendica ancora una rappresentazione (*Repräsentation*) personale della cristianità e il primato spirituale, contro la Chiesa cattolica. Impiega la propria teoria del *Commonwealth* per di-

mostrare che la Chiesa non è un *Commonwealth* e non possiede personalità, per dimostrare, dunque, che la nuova *Ecclesia* non può essere parte di un regno di Dio che la abbracci, ma che essa sta, quale singola persona, in relazione di immediatezza con Dio. L'idea paolina del regno, che, integrata dall'idea del carisma del re, domina il nono secolo — e secondo la quale papa, imperatore, re, clero e laici sono membri dell'*Ecclesia* —, viene energicamente respinta perché porterebbe ad assurde conseguenze: a indubbie persone comunitarie (*Gemeinschaftspersonen*) storiche come la Francia, la Spagna o Venezia verrebbe disconosciuto questo carattere ed esse, private dello *status* di personalità in immediata relazione con Dio, verrebbero rese membri dell'*Ecclesia*. A parere di Hobbes, ogni *Commonwealth* è un'*Ecclesia* cristiana per sé, qualora il suo sovrano renda obbligatori, per legge dello Stato, la Bibbia ed il cristianesimo. Lo Stato è allora contemporaneamente Chiesa, con il sovrano quale suo capo (*Kirchenhaupt*) immediatamente subordinato a Dio senza la mediazione del vicario di Cristo. Un *Commonwealth* spirituale in forma di Chiesa che non sia uno Stato è un qualcosa di assurdo. La differenziazione tra spirituale e temporale è stata posta nel mondo soltanto allo scopo di confondere gli uomini, per allontanare i sudditi dal loro sovrano, e disturbare la pace della Chiesa: *Commonwealth*.

Hobbes sostiene il proprio simbolo con il riferimento retrospettivo alla storia dell'antica e della nuova alleanza. Con pieno impeto irrompe nel mondo riformato inglese la potenza religiosa della teocrazia ebraica per unirsi, con la coscienza nazionale, nel simbolo della persona sacrale della comunità. Gli stadi della storia ebraica vengono accuratamente ripercorsi: dal patto di Abramo e la sottomissione di Israele a Dio, attraverso la guida di Mosè e dei suoi successori sino alla crisi apostatica, perché Israele rinunci a Dio quale suo signore per avere un re come gli altri popoli. A partire dall'esempio di Abramo viene sviluppata l'immagine del capo di Stato spirituale. Ad Abramo soltanto, quale portatore della personalità del suo popolo, Dio ha parlato immediatamente. Per questo motivo ogni suddito, al quale Dio non si sia rivelato immediatamente, deve sottomettersi, all'interno del *Commonwealth*, alla

legge del sovrano per quanto riguarda le azioni religiose esteriori e la professione di fede. Soltanto per quanto riguarda il sentire ed il pensare — che non si manifestano all'esterno e non possono venir conosciuti dal signore umano — il suddito è libero e sottomesso soltanto a Dio.

Il sovrano del *Commonwealth* cristiano occupa lo stesso posto di Abramo rispetto alla sua famiglia: a lui soltanto parla Dio, lui soltanto conosce la sua volontà e lui soltanto è legittimato a interpretare la parola e la volontà di Dio. In conformità al modello dell'idea ebraico-teocratica il simbolo del Leviatano acquisisce tratti affini a quelli della religione imperiale di Ekhmaton. Ancora una volta il signore diventa mediatore di Dio, a lui soltanto Dio si rivela, lui soltanto media la volontà di Dio al popolo: con l'unica riserva che nella vita privata dell'anima viene conservato un residuo di personalità dell'uomo in relazione di immediatezza con Dio.

L'apparizione del Cristo non muta nulla quanto a questa situazione: suo scopo era il rinnovamento di quel patto con Dio che, nella ribellione, era stato rotto con l'elezione al trono di Saul. Cristo viene mandato — secondo Hobbes — per redimere gli uomini dal peccato della ribellione e per ricondurli al regno di Dio; questo regno è però un regno di Grazia e non di questo mondo. Cristo eserciterà per la prima volta il dominio regale (*Königsherrschaft*) soltanto dopo la resurrezione. Il potere ecclesiastico, all'interno di questo mondo, passò, per imposizione delle mani, dal Cristo agli apostoli, dagli apostoli ai loro successori, sino a che i sovrani non accettano il cristianesimo sottomettendosi non agli apostoli ma immediatamente a Dio come a colui che si è rivelato. I signori cristiani sono i detentori del potere ecclesiastico e per il tramite della loro mediazione viene restaurato il dominio di Dio in questo mondo sulle *Ecclesiae* a essi sottomesse.

La nuova *Ecclesia* si trova in lotta con la vecchia chiesa cristiana e deve imporsi come voluta da Dio rispetto a pretese che possono essere interpretate soltanto come opera demoniaca. Hobbes deve perciò contrapporre al simbolo del Leviatano il simbolo del regno del demonio. Per quanto riguarda l'umanità cristiana, essa si divide nelle sinagole *Ecclesiae* delle comunità politiche cristiane: il tentativo

di creare o conservare un'*Ecclesia* cristiana universale in forma di istituzione con personalità giuridica viene interpretata come opera di Satana. La Chiesa cattolica, con la sua pretesa all'autorità spirituale su tutti i cristiani, è il regno delle tenebre che intende distruggere la lineare trasmissione dell'idea di popolo di Dio dalla storia ebraica — dall'epoca che precede i re — al tempo del *Commonwealth* cristiano. Lo Stato è la chiesa: chi si presenta come avversario di questa nuova *Ecclesia*, del Leviatano, è Satana, allo stesso modo in cui nella storia ebraica la Palestina era il regno di Dio e le vicine nazioni ostili il regno del suo nemico mortale, del demonio.

Il contrasto si è conservato molto a lungo in Inghilterra. Defoe ha scritto una voluminosa storia politica del demonio ed ancora nel 1851 il cardinale Newman ha ritenuto necessario dimostrare l'insensatezza dell'interpretazione « satanica » della chiesa cattolica, abbozzando — sulla base di brani del commento di Blackstone alla costituzione inglese — un'immagine dello Stato inglese come regno del demonio, corrispondente all'iconografia demonologica della letteratura anticattolica, allo scopo di mostrare che questa procedura avrebbe potuto essere adoperata a piacere. La satira del cardinale è stata superata dalla realtà: il simbolo hobbesiano del demonio — quanto il simbolo del *Commonwealth* — ha dimostrato la sua capacità di caricarsi di qualsiasi contenuto storico. La storia politico-religiosa d'Europa ha ulteriormente sviluppato l'*Ecclesia* particolare in forma intramondana chiusa, e ha continuato a produrre i rispettivi regni del demonio.

## V LA COMUNITÀ INTRAMONDANA

→ A partire dal diciassettesimo secolo, non è più mutata nulla di essenziale per quanto riguarda i tratti fondamentali del simbolismo politico-religioso europeo. Gerarchia e ordine, *Ecclesia* universale e particolare, principio della guida e apocalisse rimangono, a tutt'oggi, forme linguistiche (*Formensprache*) della religione della comunità. Di contro, i contenuti si sono trasformati lentamente nella direzione tracciata dal Leviatano. L'*Ecclesia* si è sempre più risolta dal legame del regno universale con il culmine gerarchico in Dio, sino ad autonomizzarsi in singoli casi e richiudersi in senso intramondano. Non è più attraversata, in senso sacrale, dalla fonte-suprema, ma è essa stessa divenuta l'originaria sostanza sacrale. Resti dell'antica struttura vengono ancora conservati in formule prive di portata reale: come il fatto che la comunità sacrale chiusa agisca « per incarico di Dio » quando si amplia dal punto di vista terreno. In questo caso tuttavia, l'« incarico di Dio » è sinonimo di formule intramondane come l'« incarico della storia », la « missione storica », il « comando del sangue » etc. Dobbiamo perciò limitarci a integrare ancora le linee precedentemente tracciate ed accennare a sintomi della nuova realizzazione di quei contenuti che sono noti a tutti come fatti, ma che sono stati raramente interpretati come espressioni di religiosità politica.

Il potente fondamento della nuova intramondanità — fondamento al quale i secoli lavorano dal tardo medioevo — è la conoscenza del mondo quale inventario di fatti dell'essere (*Seinstatsachen*) di ogni grado e quale sapere delle loro relazioni causali ed essenziali. La conoscenza del cosmo e della natura, della terra e dei popoli che la abitano, della loro storia e della loro differenziazione spirituale, delle piante e degli animali, il conoscere l'uomo come corpo e come spirito, la sua esistenza storica e la sua capacità intellettuale, la sua vita interiore ed i suoi istinti, riempiono in gran misura la nuova immagine del mondo e mettono ai margini — o addirittura espellono — la conoscenza dell'or-

dine divino. La radicale domanda metafisica di Schelling « Perché c'è qualcosa, perché non il nulla? » è preoccupazione di pochi; per ampie masse essa non ha alcun significato per quanto riguarda il loro atteggiamento religioso. Il mondo, inteso quale contenuto, ha soppiantato il mondo quale esistenza. I metodi della scienza esatta — in quanto forme d'indagine del contenuto del mondo — diventano i metodi universalmente vincolanti sui quali si dovrebbe basare l'atteggiamento dell'uomo nei confronti del mondo. A partire dal diciannovesimo secolo, per grandi periodi e sino al presente, la parola « metafisico » diventa un insulto, la religione « oppio per il popolo » e — in una nuova variante — un'« illusione » dal problematico futuro. Vengono elaborate contro-formule contro le religioni dello spirito e contro la loro intuizione del mondo; contro-formule che traggono la propria legittimità — in opposizione alla Rivelazione e alla mistica — dalla scienza naturale intesa quale valida forma di comprensione. Nascono « visioni del mondo scientifiche », il « socialismo scientifico », le « teorie scientifiche della razza » — viene fatto l'inventario degli « enigmi del mondo » e questi vengono risolti. Allo stesso tempo, la conoscenza diretta alle questioni fondamentali dell'essere, e alle forme linguistiche mediante le quali quelle questioni vanno trattate, se ne va in rovina in quanto conoscenza universale, e si ritrae in cerchie ristrette. Indifferentismo, laicismo e ateismo diventano i caratteri distintivi dell'immagine del mondo pubblicamente vincolante.

Gli uomini possono lasciar ingigantire il contenuto del mondo al punto da far sparire dietro di esso il mondo e Dio; ma non possono abrogare la problematica della loro esistenza. Essa continua a vivere in ogni anima singola; e se Dio è diventato invisibile dietro al mondo, allora i contenuti del mondo diventano nuovi dei. Se i simboli della religiosità ultraterrena vengono messi al bando, al loro posto ne-subentrano di nuovi, elaborati a partire dal linguaggio scientifico intramondano. La comunità intramondana possiede la propria apocalittica quanto l'Ecclesia cristiana: soltanto che i suoi nuovi apocalittici (*Apokalyptiker*) insistono sul fatto che le proprie creazioni simboliche siano giudizi scientifici. Abbiamo già tracciato alcune linee dal simbolismo groachimita sino al moderno per attirare l'attenzione

sulla continuità delle forme linguistiche. L'apocalisse intramondana deve soltanto allontanare da quella gioachimita il regno finale, il *Sabbat* eterno, l'aldilà, per disporre di un linguaggio simbolico adeguato al mondo immanente. Il regno finale non è più una comunità di spirito ultraterrena, ma una condizione terrena di umanità compiuta. Le « *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* » di Kant schizzano un'immagine della storia, all'interno della quale la persona razionale — intesa in senso intramondano — progredisce verso sempre più alti gradi di perfezione, per passare finalmente, sotto una guida appropriata, alla comunità cosmopolitica libera dalla coercizione. L'umanità è il grande collettivo al cui sviluppo ogni uomo deve collaborare per la sua parte; essa è conclusa in senso terreno, progredisce soltanto quale totalità, e il senso dell'esistenza del singolo è l'operare strumentale a favore del progresso collettivo. La formula è radicalmente collettivistica: radicale al punto che Kant esprime « stupore » di fronte alla propria costruzione, innanzi al fatto cioè, che l'uomo non tragga alcun vantaggio dalla propria attività a favore del collettivo ma che, al contrario, soltanto le tarde generazioni accederanno alla perfezione del paradiso terrestre. Si risvegli la resistenza cristiana e Kant trova la via d'uscita nell'immortalità personale, benché chi lo legga ricavi l'impressione che essa non gli sembrasse essere un surrogato sufficiente per la vita terrena della persona razionale perfetta. La rivelazione di Kant riguarda l'intera umanità; altri apocalittici restringono il loro simbolismo alla missione di una comunità particolare. Fichte elabora la propria rivelazione in connessione con il simbolismo del vangelo di Giovanni: il regno finale, terreno, è il regno di Dio e nessun altro popolo, è in grado di rigenerare l'umanità, di determinare l'attualizzazione del regno di Dio, oltre al popolo originario dei tedeschi. Comte sviluppa le teorie di Vico e Saint-Simon nella legge dei tre stadi della storia universale — religioso, metafisico, e quello, che si va approssimando, scientifico-positivo — e trova che i francesi siano i portatori dello spirito positivo. Marx suddivide la storia nelle fasi del comunismo originario, in quella dello stato di classe e in quella comunista finale, e riconosce il proletariato quale rappresentante dello sviluppo in dire-

zione del regno finale. I teorici della razza, a partire da Gobineau, interpretano la storia universale come movimento e scontro di razze e ne vedono il portatore in una razza eletta, nordica o germanica. Nell'alveo della storia europea, ogni apocalittica ha creato anche il suo simbolismo demonologico. Abbiamo già parlato della Chiesa cattolica quale Satana, simbolo che appartiene al Leviatano. Il demonio di Kant è la parte istintuale dell'uomo, Fichte ha tratteggiato in maniera titanica la figura di Satana in Napoleone, all'apocalittica positivista appartengono, in qualità di male, la religione e la metafisica, al proletariato il borghese, alla razza eletta quella inferiore, e soprattutto quella ebraica in quanto « antirazza » (*Gegenrasse*).

Tratto comune del nuovo simbolismo è il suo carattere « scientifico ». Da esso discende una peculiare dinamica che nel corso di meno di un secolo ha fortemente mutato la struttura spirituale (*seelisch*) della comunità intramondana. Le apocalissi che abbiamo enumerato sono « ingegnue », pretendono cioè, in buona fede, per le loro tesi le caratteristiche del giudizio scientifico. A cominciare dalla metà del diciannovesimo secolo, a partire dal marxismo, inizia una critica sempre più radicale delle apocalissi sotto il nome di *disvelamento* delle ideologie. Coloro che si proponevano tale « disvelamento » (*die Enttöller*) volevano dimostrare che i sistemi simbolici non corrispondevano alle esigenze della metodica scientifica e che erano stati elaborati sulla base di situazioni di interesse ben determinate. Con le sue pretese di scientificità, l'apocalisse si pone sul piano della discussione scientifica e viene dissolta a partire dai suoi propri presupposti. Si potrebbe credere che, quale conseguenza della reciproca disgregazione critico-ideologica, si profilasse il ritorno a immagini del mondo più salde rispetto alla critica, ed invece accade quanto di più strano: l'atteggiamento della religiosità intramondana è tanto forte che le sue apocalissi non cadono in pezzi sotto l'attacco della critica scientifica, ma che viene piuttosto trasformato il concetto di verità. Nella prima fase di questo sviluppo viene riconosciuto il carattere non-scientifico dei simboli e cionondimeno l'uomo politico-religioso non li lascia per questo cadere. Il simbolo viene anzi difeso in riferimento al suo effetto agglutinante per le masse (*massin-*

*dende Wert*), benché esso non sia soddisfacente dal punto di vista scientifico. L'apocalisse cosciente subentra a quella ingenua, il « mito » al sistema (nelle sue forme teoretico-razionali, economico-politiche, o sociologiche). Il mito viene scientemente creato per aggregare istintivamente le masse e per trasferirlo in contesti politicamente efficaci di aspettativa di salvezza. Dal momento che il mito non può trarre la propria legittimazione da una rivelazione ultraterrena né tenere testa alla critica scientifica, si sviluppa — in una seconda fase — un nuovo concetto di verità: il concetto di « verità organica » definito da Rosenberg. Ne troviamo i prodromi già in Hobbes, nella tesi che una teoria che distrugga l'unità e la pace del *Commonwealth* non possa essere vera. La teoria viene ora rielaborata nella concezione secondo la quale *il vero* è ciò che promuove l'esistenza della comunità intramondana organicamente chiusa del popolo. Arte e conoscenza, mito e costume sono veri se si pongono al servizio del carattere del popolo (*Volker*) razzialmente omogeneo. « Da questo provengono e a questo di nuovo vanno. Tutti trovano il loro criterio decisivo nel fatto se intensificano la forma e il valore interiore di questo popolo razzialmente omogeneo, la formano in base a quel valore, la plasmano di forza vitale, oppure no ». La formulazione del mito viene così sottratta alla discussione razionale e si approssima al simbolismo vero e proprio, al simbolismo inteso come dominio di figure dotate di significato all'interno delle quali esperienza pratica intramondana ed esperienza interiore ultraterrena si uniscono in un'unità comprensibile.

Il tratto pragmatico dell'atteggiamento di fede intramondano ha quale conseguenza il fatto che l'uomo appartenente a questa tipologia religiosa è pronto ad apprendere la tecnica psicologica per la produzione dei miti, per la loro propaganda e per la loro imposizione sociale, senza però lasciarsi infastidire da questa stessa conoscenza per quanto riguarda la propria fede. Se ciò che promuove la comunità è vero, allora lo sono anche i mezzi che consentono di imporre il mito che promuove la comunità (*gemeinschaftsfördernden Mythus*). E non soltanto quelli adeguati in senso tecnico, ma anche quelli permessi e imposti in senso comunitario-religioso. È stato così possibile svilup-

pare la tecnica della propaganda dei miti sino all'alto grado attuale, senza che il fatto della propaganda distruggesse il proprio stesso scopo. Le visioni della psicologia del profondo nei confronti della vita istintuale del singolo e delle masse potevano essere tecnicamente utilizzate senza che l'appello alla dimensione istintuale producesse resistenze. La visione dei fondamenti dell'istintualità ha portato a una razionalizzazione della personalità tanto poco quanto la critica dell'ideologia alla distruzione della fede rivelata intramondana. Al contrario, ha portato al riconoscimento che l'odio è più forte dell'amore e che per questo la disinibizione degli istinti aggressivi e l'organizzazione della predisposizione all'odio fossero mezzi necessari per la realizzazione dei fini della comunità.

Quest'importante fenomeno risulta più evidente nella sua funzione di segno caratteristico della religiosità intramondana, se lo paragoniamo ad una considerazione ultraterrena della relazione mezzo/scopo (*überweltlichen Zweckmittelbetrachtung*) come quella di Ignazio di Loyola. Le considerazioni di Ignazio si estendono al coordinamento dei mezzi per l'unico fine della creatura: vivere per la gloria di Dio e la salvezza dell'anima. Per questo fine devono essere scelti i mezzi adeguati in modo tale che: « io non subordini il fine ai mezzi e lo sottoponga arbitrariamente a quest'ultimi, ma che io lo faccia ai mezzi rispetto al fine ». Nella chiara consapevolezza dell'impulsività umana, viene raccomandato un meticoloso esame del fatto se una qualche forma di condotta di vita non aderisca ad « inclinazioni disordinate » e proprio per questo sia stata scelta nella speranza che Dio nonostante tutto aiuti l'anima, in luogo di subordinare completamente la condotta di vita, quale mezzo, allo scopo della salvezza dell'anima e della venerazione di Dio. La condotta di vita occupa dunque il luogo di un mezzo terreno che riceve il proprio significato dal fine trascendente, e che non può conservare nulla che sia inconciliabile con lo scopo sacro. Quando l'esistenza collettiva intramondana prende il posto di Dio, la persona diventa membro di servizio del contenuto sacrale del mondo, diventa uno strumento come già Kant, e continuamente, osservava con « stupore ». Il problema della sua condotta di vita, della sua esistenza psichica e spirituale, acquista

importanza soltanto in relazione all'esistenza della comunità che la avvolge quale *realissimum*. Nell'atteggiamento della religiosità intramondana, l'uomo accetta questa posizione: prende sé stesso quale strumento, quale *hegelianno* ingranaggio (*MaschinenTeil*) della totalità, e si sottomette docilmente ai mezzi tecnici mediante i quali l'organizzazione del collettivo lo incorpora. La conoscenza dei contenuti del mondo e la tecnica basata su di essa non sono mezzi temporalmente subordinati al fine eterno della vita nel Dio ultraterreno, ma il sangue della vita dello stesso dio intramondano. Costruiscono il *corpus mysticum* del collettivo e ne uniscono le parti nell'unità del corpo. Non vengono rifiutati come crimini contro la dignità della persona, né sopportati soltanto per una volta a partire dal convincimento dell'imperatività del momento, ma richiesti e fortemente desiderati in qualità di metodi per l'unione estatico-religiosa dell'uomo con il suo Dio. La creazione del mito e la sua propaganda attraverso la stampa e la radio, i discorsi e le cerimonie comunitarie, le adunate e le marce, il lavoro pianificato ed il morire in battaglia, sono le forme intramondane dell'*unio mystica*.

SIMBOLISMO

Il simbolismo dell'*Eccllesia* intramondana completamente conclusa aveva bisogno di spingersi poco oltre il simbolo del Leviatano: il passo decisivo fu la decapitazione di Dio. Nel simbolismo di Hobbes, la pluralità degli uomini si unisce nell'unità del *Commonwealth* secondo le regole del diritto voluto da Dio, mentre il *Commonwealth* cristiano era sottoposto a Dio quale persona collettiva con il sovrano quale mediatore di Dio (*Gottesmittler*). Si è già fatto cenno all'affinità con la religione imperiale di Ekhart e all'orientamento del simbolo al popolo di Dio abramitico. Nel simbolismo compiutamente intramondano viene ora reciso questo legame con Dio, e al posto di questo, quale fonte della legittimazione della persona comunitaria, subentra la comunità stessa. Il linguaggio del simbolismo è abbastanza ben elaborato dal punto di vista razionale e proporzionalmente uniforme perché i teorici delle due *Eccllesiae* radicalmente intramondane — quella italiana,

fascista, e quella tedesca, nazionalsocialista — attingono dal comune lessico del romanticismo tedesco. La sostanza sacrale è per entrambi lo spirito del popolo (*Volkgeist*) o lo spirito oggettivo, un *realissimum* che permane nel tempo, e che diventa realtà storica nei singoli uomini in quanto membri del loro popolo e nelle loro opere. Mussolini parla del fascismo come di una idea religiosa e della politica del régime come di una politica religiosa, perché il fascismo parte dall'assunzione che l'uomo sia legato ad una « *volonta obietiva* » [in italiano nel testo, NDT.] e che attraverso questo legame acquisti personalità in un regno spirituale, nel regno del suo popolo.

Sulla base di questa assunzione, la costruzione del simbolismo si eleva nelle forme che Hobbes aveva elaborato. Il popolo — in quanto comunità di lingua, di usanze, di cultura, di commercio e il « popolo della molteplicità », e diventa « *popolo dell'unità* », persona storica, attraverso l'organizzazione politica. In luogo dell'ipotesi del contratto di Hobbes e della scelta del sovrano, subentra un diverso principio sacral-intramondano di selezione per il portatore della personalità (*Personlichkeitsträger*) della comunità: nella teoria italiana, quanto in quella tedesca, la persona del connazionale (*Volksgenossen*) si trova certamente in relazione con lo spirito del popolo — poiché soltanto attraverso questa relazione il connazionale possiede uno *status* all'interno del popolo quale corpo spirituale —, ma lo *status* non è uguale per tutti. In alcuni uomini, nei pochi, lo spirito del popolo vive in maniera più forte; in altri, nella maggior parte, esso vive in forma più debole. Soltanto in uno esso si esprime compiutamente: nel *Führer*. « Il *Führer* è permeato dall'idea, essa agisce attraverso di lui. Ma egli è, a sua volta, colui che può dare forma vivente a quest'idea. In lui si concretizza lo spirito del popolo e si forma la volontà del popolo, in lui il popolo — che si estende per generazioni e che non è perciò mai concretamente riunito nella sua totalità — acquista figura visibile. Egli è il rappresentante (*Repräsentant*) del popolo »; così scrive un teorico tedesco. Il *Führer* è il luogo nel quale lo spirito del popolo irrompe nella realtà storica: il dio intramondano parla al *Führer* come il Dio ultraterreno ad Abramo, e il *Führer* trasforma la parola di dio in comando per il suo

più ristretto seguito e per il popolo. Il contatto con il simbolismo del Leviatano è tanto ravvicinato che vengono adoperate le stesse parole per esprimere la personificazione mistica dell'*Ecclesia*: il *Führer*, nella dottrina tedesca, è il « rappresentante » nello stesso senso in cui il sovrano di Hobbes è il rappresentante, il portatore della personalità (*Persönlichkeitsträger*) del *Commonwealth*. A questo proposito sorge una certa differenza tra il simbolismo tedesco e quello italiano: lo spirito del popolo italiano viene interpretato più spiritualmente, mentre all'interno del sistema simbolico tedesco esso (*der Geist*) è legato al sangue, e il *Führer* diventa portavoce dello spirito del popolo e rappresentante del popolo in forza della propria unità razziale con esso.

Un'ulteriore componente della teoria non è accuratamente razionalizzata quanto le precedenti: il punto spinoso concerne lo *status* di personalità dei connazionali. Da una parte sono parte del popolo — poiché lo spirito del popolo vive in essi —, dall'altra si trovano, in forma politica — organizzativa, in relazione con lo spirito del popolo attraverso la mediazione del *Führer*. La religione imperiale di Ekhmaton aveva radicalmente risolto il problema concedendo al faraone la funzione di mediazione e facendo discendere da lui al popolo la volontà di dio. Nel simbolismo intramondano il popolo e il *Führer* sono comunemente uniti nella sostanza sacrale che vive nell'uno quanto nell'altro. Dio non si trova all'esterno, ma vive nell'uomo stesso e sarebbe pertanto possibile che lo spirito del popolo si esprimesse anche nella volontà del popolo; che la voce del popolo diventasse la voce di Dio. I teorici vengono a capo di questo problema riconoscendo da un lato l'esistenza storica del popolo nel costume e nelle consuetudini, nella lingua e nella cultura quali espressione dello spirito del popolo e — particolarmente nella teoria tedesca — interpretando l'organizzazione dello Stato come la struttura sotto la cui protezione possa manifestarsi, secondo la sua natura, lo spirito del popolo. Dall'altro respingono la determinazione della volontà politica da parte del popolo. Ciò appare in modo particolarmente chiaro di nuovo nella teoria tedesca: il *Führer* è l'unico portatore della volontà del popolo. Nella dottrina del plebiscito viene risolutamente ri-

fiutato il pensiero che l'atto della votazione sia un atto della volontà del popolo. La votazione deve manifestare e confermare all'esterno la concordanza tra l'oggettiva volontà del popolo personificata nel *Führer* e la soggettiva convinzione di coloro che appartengono al popolo. Il plebiscito è una professione di fede nel *Führer*, non la manifestazione di una propria volontà. Qualora pertanto la votazione non confermi la volontà del *Führer*, il *Führer* non deve cedere innanzi alla volontà del popolo poiché il rifiuto non è oggettiva volontà del popolo ma espressione di un arbitrio soggettivo. In conformità con questa costruzione, il simbolismo si avvicina molto a quello egiziano: Dio parla soltanto al *Führer* ed il popolo conosce la sua volontà soltanto attraverso la mediazione del *Führer*.

## FEDE

Il mondo dei simboli è un qualcosa di finito, ciò che viene da ultimo: noi vogliamo discendere alle origini, alle forze che creano le forme simboliche. I *Lieder vom Reich* di Gerhard Schumann rappresentano una delle più forti espressioni delle emozioni politico-religiose. Rendono possibile seguire quei movimenti dell'anima a partire dai quali si costituiscono i simboli e la realtà storica della comunità intramondana. In quanto emozioni di tipo religioso, essi hanno le loro radici nell'esperienza vissuta della creaturalità: il *Realissimum* nel quale si liberano, tuttavia, non è, come nell'esperienza cristiana, Dio, ma il popolo e la confraternita dei camerati giurati. Le estasi non sono di tipo spirituale ma istintuale, e sfociano nell'ebbrezza sanguinaria dell'azione. Riproduciamo le formule nelle quali il poeta stesso esprime la propria esperienza.

L'emozione fondamentale dell'abbandono creaturale viene descritta come stato d'irrealtà onirica, di freddo, di solitudine rinchiusa in sé stessa; da esso erompe l'anima ardente per unirsi alla sacra totalità; un infuocato flusso d'emozione la trae con sé dal suo isolamento nella fratellanza di « terra, luce, cosa » (*Erde, Licht und Ding*). Il passaggio dall'atteggiamento di rigido orgoglio al fondersi allo scorriere è a un tempo attivo e passivo: l'anima vuole ed esperisce sé stessa come attiva nel forzare le resistenze ed è pari-

menti sospinta, trascinata da una corrente alla quale essa deve soltanto abbandonarsi.

L'anima si è unita alla corrente del fraterno fluire del mondo: « E io ero uno. E il tutto fluiva ». La corrente porta innanzi, sfonda le pareti, e fa sfociare l'anima nell'intero del popolo. Nel trovarsi e nell'unione l'anima si spersonalizza, si libera del tutto dal freddo anello del proprio sé, si amplia al di là della sua raggelante piccolezza, diventa « buona e grande ». Nel perdere il suo sé essa ascende alla più grande realtà del popolo: « persi me stesso e trovai il popolo, il *Reich* ». In un'altra visione la terra tedesca ringiovanisce, un nuovo cielo si inarca su di essa e dal caos emerge il Graal, l'immagine del nuovo ordine al cui servizio l'anima, assieme ai camerati, si impegna in una confraternita giurata. Ma la realtà è ancora opprimente, pesantemente grava il tempo sul *Reich* e gli « austeri » (*die Strengen*), magicamente banditi dal loro giuramento, si volgono altrove in attesa dell'ora di fiamma, che essi intendevano ». Più pesantemente incalza la necessità, la vita ristagna sinché — dall'incandescenza dell'ultimo attimo prima del crollo — erompe da migliaia il grido: « *Führer, rendici schiavi! Signore, rendici liberi!* ».

In una visione da monte degli ulivi — « Allora scese la notte, l'uno stava e lottava » — l'agnonato *Führer* accoglie l'ordine divino di salvare il suo popolo:

« ...e discendendo

Portò la fiaccola nella notte.

Milioni si inchinavano a lui, tacendo.

Salvati. Il cielo fiammeggiava impallidendo nell'aurora.

Il sole salì. E con esso salì il *Reich* ».

Anche l'ultima visione non travalica lo spazio dell'emozione religiosa della singola anima. Il pericolo nel quale si trova il popolo e la salvezza realizzata dal *Führer* non sono esteriori accadimenti storici che colui che parla, in qualità di poeta, trasfigura in immagine. Il pericolo è un pericolo per l'anima che si è staticamente perduta nel popolo, la pena di questi è la sua pena, e il *Führer* che discende dalla montagna, dopo il combattimento con Dio, in qualità di

1  
creatura

2  
abbandonamento

3  
(unione)

6 Elemento salifico (Führer)

Spersonazione 22/22/22

11/11/11 del Graal, del nuovo ordine

6 Elemento salifico

redentore per salvare il popolo, salva la singola anima che si è votata al servizio del Graal, alla costruzione della volta del Reich.

L'emozione religiosa non si placa nell'unione con l'intero, ha bisogno della tensione della lotta e dell'estasi dell'azione. L'azione salvifica del Führer e la vittoria della lega degli « austeri » giurati nella fondazione empirica del Reich produce una cesura. Un taglio nel quale si esprime, indubitabilmente, ciò che già prima si poteva sentire, e cioè che il dramma religioso personale e quello del popolo intero possono scindersi. Nel tempo della tensione e dell'attesa i servitori del Graal sono i portatori ed i precursori del Reich che viene. Dopo la sua stabilizzazione politico-organizzativa il fervore degli « austeri » si separa dalla quotidianità delle faccende e dell'operosità sgravate dall'attualità della lotta. Nella poesia: « E dopo le vittorie arrivano quelli che le festeggiano / Allora si fanno grandi, ed il soldato è mutato ». Il poeta si volge contro quelle persone che, inconsapevolmente e superficialmente, si danno un gran daffare e che voglio chiarire il senso di ciò che è accaduto, mentre i combattenti, rabbrivendo, chiedono al destino nuovi ordini. Sono ancora sospinti verso una nuova battaglia: « Non è il tempo di fare l'alba in feste / siamo qui per forgiare il nuovo Reich » — mentre gli altri non comprendono « Il destino che inizia a compiersi ». Sale una preghiera:

« Non lasciare che metta radici a casa.  
Non lasciare che io mi sazi ed esorti alla quiete.  
Spingimi in ogni disperazione e inquietudine del cuore ».

Un altro verso esorta: « Lanciate ancora oltre il tuo volo! / Oltre le stelle! Più su! ». La volontà di perdere sé stessi e di evadere estaticamente viene spinta dalla profonda emozione dell'ansia d'esistere come nella poesia della cattedrale:

« E ogni ansia, il tremendo rabbrivire  
Erompe; di torre in torre, su, su ».

La poesia « Die Tat » mostra gli stadi della frenesia dell'azione sino alla sua distensione. Non è la vittoria il senso dell'azione, ma l'azione stessa; il dolore arrecato al nemico deve ritornare nell'anima di colui che agisce: « E quando colpisci, colpisci il tuo proprio cuore ». L'amico deve essere annientato quanto il nemico, sino al completo isolamento: nell'azione, nell'annichilente, cattiva azione, colui che agisce colpisce sé stesso sino ad estinguere il proprio desiderio ed il proprio volere; la nuda azione priva di scopo, l'accanirsi ed il fare a brani, sono atti di mistico autostroglimento e di comunione col mondo. Sino all'allentamento nell'ebbrezza del sangue: « E l'azione era buona, quando l'avevi irrorata di rosso sangue ».

Per costoro — quelli che agiscono — i designati, il nuovo mondo della vittoria è ammuffito e stantio. Nella quotidianità sono sbandati e si sentono estranei nei festeggiamenti:

« Con sguardi aspri ed insensibili  
Portano soltanto patiboli; nessuna grazia ».

Paralizzati, intorpiditi, talvolta inalberandosi, essi aspettano « attendendo con impazienza l'ordine ». Si trovano di nuovo al di fuori del meccanismo come una « schiera di risoluti », legati tra di loro « perché il sangue si impadronisce del cuore degli uomini », il nucleo (der Kern), l'anima del Reich, dediti soltanto al « Führer, che è solo », al Führer che sognano di notte:

« Dai loro passi risuona il giudizio del sangue. Nelle loro anime portano il Graal.  
Schiavi del Führer ed allo stesso tempo custodi e vendicatori.  
In essi arde, con loro cresce, il Reich ».

17  
1931  
(all'1931)

separa  
dalla  
quotidiane  
vite

8  
Superamento  
della  
Autotro  
des Seige

Ci siamo sforzati attorno alle religioni politiche come attorno a ciò che andava conosciuto. Tracciamone dunque ora per prima cosa il bilancio: la vita degli uomini all'interno della comunità politica non può essere circoscritta quale sfera profana; una sfera all'interno della quale abbiamo a che fare soltanto con questioni di organizzazione giuridica e di potere. La comunità è anche un ambito d'ordine religioso: e la conoscenza di una situazione politica è incompleta in un punto decisivo se non abbraccia le forze religiose della comunità ed i simboli nei quali quelle forze trovano espressione. Oppure se, pur comprendendole, non le riconosce come tali traducendole in categorie a-religiose. L'uomo vive all'interno della comunità politica con tutti i tratti della sua essenza, da quelli corporali a quelli spirituali e religiosi. Abbiamo preso gli esempi per chiarirlo soltanto dalla cerchia culturale mediterranea ed occidentale, ma la tesi si vuole generale e vale allo stesso modo per le forme politiche orientali. La comunità politica è sempre incorporata nel contesto dell'esperienza del mondo e di Dio da parte degli uomini: sia che l'ambito politico occupi, nella gerarchia dell'essere, un grado più basso dell'ordinamento divino, sia che esso venga a sua volta divinizzato. Anche il linguaggio della politica è sempre permeato dalle emozioni della religiosità e diventa così simbolismo, nel senso pregnante della penetrazione dell'esperienza mondana con quella trascendente e divina. Elementi del gergo simbolico-figurato, che abbiamo elaborato sull'esempio mediterraneo-occidentale, possono essere ritrovati in qualsiasi civiltà evoluta: la gerarchia, nella quale la sostanza sacrale si estende dal dio ultraterreno alla comunità delle creature; l'*Ecclesia*, quale sostanza sacrale della comunità; l'apocalisse, come rivelazione del regno; i re sacri, quali mediatori di Dio e portatori della personalità della comunità.

Qualora accedessimo allo stesso ambito religioso, allora la decisione cristiana sarebbe chiara. Il francofortese dice

nella *Teologia tedesca*: « Quando la creatura ascrive a sé stessa qualcosa del Bene — come l'essenza, la vita, il sapere, la conoscenza, la potenza, in breve tutto ciò che si possa chiamare buono — come se essa lo fosse o lo possedesse, come se esso le appartenesse o provenisse da lei, allora essa volge altrove. Cosa fece di diverso il demonio? Cos'altro sono state in lui la caduta ed il distacco (*Abkehr*) da Dio se non il fatto che egli si arrogasse il diritto di essere anch'egli qualcosa, che egli volesse essere un « chi » ed avere un « proprio ». Questa assunzione ed il suo « io » e « me », il suo « mio » ed « a me » furono il suo distacco e la sua caduta. E così egli è ancora ». Non è indifferente la maniera nella quale l'ambito dell'organizzazione politica umana viene incorporato nell'ordine dell'essere. La religiosità intramondana che esperisce il collettivo — sia esso l'umanità, il popolo, la classe, la razza o lo Stato — come *Realissimum*, è un distacco da Dio. Più di un pensatore cristiano rifiuta di porre su di uno stesso piano, anche soltanto dal punto di vista linguistico, la religione politica intramondana e la religione dello spirito cristiana. Parlano di demonologie in opposizione con la fede in Dio, o di una fede che è opera dell'uomo, di una « *mystique humaine* » per distinguerla dalla vera fede. La fede nell'uomo quale fonte del Bene e del miglioramento del mondo — così come essa domina l'illuminismo — o la fede nel collettivo quale sostanza misteriosamente divina — così come essa si diffonde a partire dal diciannovesimo secolo — è anticristiana: nella lingua del francofortese è *Abkehr*, distacco da Dio. E la religiosità intramondana, assieme al suo simbolismo, nasconde — nel senso della *vita contemplativa* priva di dogmatismo, nel senso della visione dell'essere nella ricchezza delle sue gradazioni dalla natura sino a Dio — le parti essenziali della realtà (*Wirklichkeit*). Sbarra la strada verso la realtà (*Realität*) di Dio e distorce le relazioni tra i gradi dell'essere a lui subordinati.

Né la conoscenza, né la decisione cristiana, tuttavia, risolvono il *mysterium* di Dio e dell'essere. La creazione divina contiene il Male, lo splendore dell'essere viene reso opaco dalla miseria della creatura, l'ordine della comunità fondato sull'odio e sul sangue, sulla pena e a partire dalla

caduta rispetto a Dio. Alla domanda schellinghiana circa il fondamento del mondo: « Perché c'è qualcosa, perché non il nulla? » segue l'altra: « Perché è così com'è? ». La domanda della teodicea.

## NOTIZIA BIBLIOGRAFICA

Il contenuto storico-fattuale del presente saggio si basa quasi senza eccezioni sulle fonti stesse.

Le ipotesi teoretiche e le interpretazioni storiche non sono nuove, ma riproducono lo stato attuale della conoscenza. Per il lettore che voglia ulteriormente adoperarsi alla comprensione di singole questioni, citiamo alcune delle opere principali che riguardano il problema toccato.

Le ipotesi scientifico-religiose seguono in generale ERICH PRZYWARA S.J., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, (*Handbuch der Philosophie*, herausgegeben von A. Bäumer und M. Schröter, Abteilung II, *Natur-Geist-Gott*), München und Berlin, Oldenbourg Verlag, 1927.

Una miniera fondamentale per le manifestazioni della nuova religiosità di massa alla fine del diciannovesimo secolo è l'opera di WILLIAM JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London, Longmans, Green & Co., 1902.

Per la conoscenza delle presenti manifestazioni politico-religiose è importante la trattazione di ETIENNE DE GREIFF, *Le drama humain et la psychologie des « mystiques » humaines*, in *Foi et « mystiques » humaines*, Etudes Carnéliennes, 22 Année, vol. I, Avril 1937.

Le opinioni politico-antropologiche di fondo dell'autore si basano sull'ampia letteratura attuale su questi argomenti: facilmente accessibile è l'opera di Max Scheeler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1928.

Il capitolo su Ekhmaton si basa su J.H. BREASTED, *Geschichte Ägyptens*, 2. Auflage, Wien, Phaidon-Verlag, 1936.

Per le questioni concernenti il Medioevo europeo, ed in particolare sul problema di Giocchino da Fiore, si veda ALOIS DEMPF, *Sacrum Imperium. Geschichte - und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München und Berlin, Oldenbourg Verlag, 1929.

Sui problemi del dodicesimo e del tredicesimo secolo, inoltre, si veda l'opera di GEORGES DE LACARDE, *La naissance de l'Esprit laïque au déclin du Moyen-Age. I und II*, Editions Béatrice, 1934.

Ed ancora: ERNST KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, Georg Bondi, 1928.

Di radicali, recenti tentativi di comprendere il problema politico come problema religioso, uno soltanto è noto all'autore: ALEXANDER ULAR, *Die Politik. Untersuchung über der volkerpsychologischen Bedingungen gesellschaftlicher Organisation*, Frankfurt a. M., Ruten und Loe-nig, 1906 (*Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien*, hrsg. von Martin Buber, Band. 3).

## RIFLESSIONI AUTOBIOGRAFICHE 2. (1973)