
Gabriele Guerra

L'AVVENTO DEL FÜHRER Il Reich dello Spirito e il messianismo politico nazista

Applicare al nazionalsocialismo schemi, concetti e categorie proprie del lessico religioso, oltre ad essere una tendenza relativamente nuova degli studi in materia (ma che sta sempre più progressivamente prendendo piede)¹, comporta preventivamente ritornare a chi di fatto ha imposto agli studi storiografici e filosofici l'etichetta di "religione politica" in un contesto assai specifico: Eric Voegelin. Il politologo austriaco nato nel 1901, infatti, allievo di Hans Kelsen col quale si era addottorato nel 1922, già nel 1938 aveva dato il suo personale contributo all'interpretazione del fenomeno nazionalsocialista con il suo breve studio intitolato appunto *Die politischen Religionen*², che pure non si presenta esplicitamente come uno studio sul fenomeno politico del proprio tempo, il nazionalsocialismo. Giustamente il curatore Sandro Chignola, nella sua *Presentazione* all'edizione italiana de *Le religioni politiche*, sottolinea il carattere di rottura del testo – rottura anzitutto con «la formalistica aporeticità della dottrina pura del diritto» propria del suo maestro Kelsen – e del conseguente riconoscimento della «corposità dei processi identificatori che percorrono ed innervano, di volta in volta, la sintesi costituzionale»³. Su queste basi teoriche si innesta la riflessione concettuale voegeliniana, volta a rintracciare linee di continuità – sostanzialmente metastoriche – nelle diverse, cronologicamente e diacronicamente, esperienze umane dell'elaborazione e della gestione del potere – tutte, però, connotate dal ripresentarsi dello stesso problema, come significativamente lo chiama Voegelin, dando al capitolo di introduzione il titolo de "Il problema". Parlare di religioni politiche per l'autore significa porre in campo la questione della relazione tra Chiesa e Stato. La storia dei simboli politici, detto in estrema sintesi, mostra una confluenza tra sfera religiosa e sfera politica in cui l'una si insinua reciprocamente nell'altra, sino a renderne indistinguibile il confine: se da un lato, infatti, il concetto di Religioso va

-
- 1 Sul nodo concettuale e politologico della religione politica, oltre ovviamente agli studi di Voegelin, di cui si parlerà, e tralasciando gli studi specifici sui casi singoli, cfr. M. Ley et al. (a cura di), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003; E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001; B. Henningsen (a cura di), *Politik, Religion und Gemeinschaft: die kulturelle Konstruktion von Sinn*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2005; C.-E. Bärsch (a cura di), *"Wer Religion verkennet, erkennt Politik nicht": Perspektiven der Religionspolitik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005; M. Walther (a cura di), *Religion und Politik: zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2004; G. Pfeleiderer / E.W. Stegemann (a cura di) *Politische Religion: Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes*, TVZ, Zürich 2004; R. Faber (a cura di), *Politische Religion – Religiöse Politik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997; come anche la serie di "Totalitarismus und politische Religion" curata da Hans Maier (Ferdinand Schöningh, Paderborn 1996-2003).
 - 2 E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Wien 1938; tr. it. *Le religioni politiche*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993.
 - 3 S. Chignola, *Presentazione*, ivi, p. 4.

ampliato sino «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»⁴, dall'altro il concetto di Politico – sussunto da Voegelin sotto quello dello Stato – va considerato anche nella sua accezione trascendente, di «un'unità associativa di uomini stanziali dotata di un potere sovrano originario»⁵, in cui cioè la nozione di “potere sovrano originario” rimanda a una fonte di legittimità al di fuori del potere stesso, «un potere originario, assoluto, [...] un potere che sovrasta ogni potere»⁶.

Se questo è vero, ne consegue allora una rilettura critica dei diversi fenomeni storici che hanno declinato questa idea del potere facendo ricorso al suo rinvio al fondamento oltremondano, come presso il culto egizio di Ekhnaton, nella filosofia politica tomistica, nei movimenti apocalittici medioevali, nell'apparato del Leviatano hobbesiano. Sono tutti, continua Voegelin, fenomeni storici che sussumono sotto il concetto intramondano di individuo quello oltremondano di Dio: il legame “organico” con Dio viene così reciso, ed al suo posto vi è quello autoreferenziale della comunità con se stessa. Punto culminante di questo processo è il *Führer*, il capo sovrano di tale comunità: «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»⁷. Tale affermazione, lungi dal conferire dignità sacramentale alla prestazione politica offerta dal popolo e dal suo *Führer*, costituisce al contrario secondo Voegelin la testimonianza più esatta della sua malvagità: «La religiosità intramondana che esperisce il collettivo – sia esso l'umanità, il popolo, la razza, la classe, la razza o lo Stato – come *Realissimum*, è un distacco da Dio»⁸. Voegelin conclude dunque significativamente il suo ragionamento appellandosi a Schelling: «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»⁹. Con ciò il dispositivo voegeliniano è pienamente dispiegato: altrimenti detto, alla questione politica dell'ontologia (quale comunità esiste?) segue necessariamente la questione etica della teodicea (perché essa è così come storicamente si è data?); necessariamente, però, solo dal punto di vista di un osservatore sensibile – *cristianamente* sensibile – al persistere della verità nel mutamento, quale è Voegelin¹⁰; dal momento che, si potrebbe dire concludendo questo resoconto, nel caso che qui si vuole specificamente analizzare (il rapporto politico-religioso instauratosi tra Hitler ed il popolo tedesco) si dovrebbe concludere che alla questione politica dell'ontologia sia seguita piuttosto la questione politica della cratodicea, ovvero: perché la comunità ha dei nemici e come fare per sconfiggerli?

4 E. Voegelin, *Le religioni politiche*, cit., p. 26.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 *Ivi*, p. 67.

8 *Ivi*, p. 74.

9 *Ivi*, p. 75.

10 «La storia sembra sciogliersi alla fine per Voegelin nell'insopprimibile, quieto pulsare della “moving presence” della verità, che, irrepresentabile se non nei termini della costante eccedenza, da sempre tiene in tensione l'ordine della coscienza e la temporalità cui la storia è ontologicamente ordinata» (S. Chignola, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Unipress, Padova 1998, p. 151).

Per rispondere a questa domanda – che, lo ricordiamo, non va posta tanto nei termini strategici e tattici propri della *politique politicienne*, quanto per così dire in quelli escatologici del lessico delle religioni politiche e, nello specifico, dell'apocalittica¹¹ –, occorre affrontare la questione centrale della *Geistesgeschichte* tedesca, quale si dispiega a partire dalla *Romantik*: quella cioè che parte dalla constatazione che il mondo sia incompiuto, e che spetti al soggetto portarlo a compimento¹². Questa constatazione, di natura squisitamente filosofica, prende però con il tempo sempre più una coloritura politica specifica: è il mondo *tedesco* ad essere incompiuto, ed è al soggetto *tedesco* che spetta quindi il compito di compierlo. Così, nell'istanza metafisica propria dell'ontologia politica che attraversa questo interrogativo (quale comunità può mai esistere in un mondo incompiuto?), la fenomenologia della coscienza romantica si trasforma in una cratodicea dell'Io, ovvero in una Ego-crazia (è il soggetto destinato a dare una risposta definitiva alla comunità, assumendo su di sé la responsabilità – il potere – di farlo). In questo ambito teorico, il passaggio da un soggetto concepito filosoficamente al *Träger* di una sovranità specifica è ovviamente facile, e si compie storicamente nel *medium* concettuale di una costellazione interpretativa che va “dai romantici a Hitler”¹³. Tale costellazione ermeneutica afferma in sostanza che: a) vi è una continuità forte – perché basata sull'affermazione *politica* del popolo tedesco – che attraversa le linee di frattura sulle quali si costruisce storicamente lo Stato-nazione tedesco, e che b) tale continuità si articola secondo un lessico teorico improntato alla commistione produttiva tra piano religioso e piano politico del discorso culturale: la *deutsche Kulturnation* ha bisogno di una guida forte dalla sensibilità *artistica* capace di tirarla fuori dal pantano in cui essa è precipitata e restituirle la missione che ha sempre avuto¹⁴. In questo senso, filosofia politica della *Führerschaft*, *Kunstreligion*, percezione del tramonto di una cultura e egocrazia del soggetto romantico si saldano in una costellazione concettuale tanto più forte quanto più legata, appunto, alla silloge “dai romantici

-
- 11 A quanto so un solo testo ha provato a confrontare con una certa sistematicità i due ambiti politico nazista e religioso dell'apocalittica: S. Heep, *Die jüdischen Wurzeln der NS-Ideologie. Psychische Strukturen der Apokalypik. Das Buch Daniel und der Nationalsozialismus: eine tiefenpsychologisch-religionswissenschaftliche Untersuchung zum Verhältnis von Religion und Ideologie*, Akademischer Verlag, München 2001, che però resta, forse consapevolmente e probabilmente a ragione, su un piano di puro confronto scientifico, sorvolando sulle sue implicazioni politiche più stringenti e inquietanti.
- 12 Su questo problema specifico cfr. specialmente F. Desideri, *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nel pensiero romantico*, Pendragon, Bologna 1997, pp. 19-67, oltre ovviamente al testo capitale di C. Schmitt, *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano 1981.
- 13 Così suona infatti il sottotitolo dell'opera dello storico e poeta americano Peter Viereck: *Metapolitics. From the romantics to Hitler*, A.A. Knopf, New York 1941; tr. it., *Dai romantici a Hitler*, Einaudi, Torino 1948. Il testo è ovviamente sottoposto a una ipoteca immediata – presentare durante il secondo conflitto bellico al pubblico americano le linee di continuità della cultura tedesca che sfocia nel dominio hitleriano – ma non è privo di spunti interessanti. Secondo Viereck è il *topos* romantico delle «due anime in un solo petto» alla base della «schizofrenia culturale che rese possibile il nazismo» (p. 36). Lo stesso discorso, mutato ovviamente di segno ideologico, per il testo divulgativo nazista di Hans Dahmen: *Die nationale Idee von Herder bis Hitler*, Schaffstein, Köln 1934 (uscito nella serie “Schriften zur völkischen Bildung”).
- 14 Così conclude ad esempio Dahmen il suo testo propagandistico: «Von Herder bis Hitler – das ist ein schicksalsreicher Weg des deutschen Geistes wie des deutschen Staates. [...] Die grundsätzlichen Kräfte und Haltungen seit der Aufklärungszeit geben uns heute alle an: wir befinden uns mit Herder, Goethe, Hölderlin, Nietzsche noch im gleichen Schicksalsraum» (ivi, pp. 62-63).