
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 «composità 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. Pfeiderer / 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 teoretico, 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 teoretico improntato alla commistione produttiva tra piano religioso e piano politico del discorso culturale: la *deutsche Kultur* 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).

a Hitler”. La quale, inoltre, non è solo specifica della *Geistesgeschichte* tedesca, ma rimanda appunto alla commistione profonda tra religione e politica nella misura in cui addita ad una comunità in crisi il portatore della salvezza ultima.

Una volta stabilite queste coordinate, dunque, diviene allora facile ritrovarle nell’ascesa al potere e nel dodicennio del regime hitleriano: non si tratta soltanto, cioè, di porre l’accento sugli “accessori”, sacralizzanti e sacralizzati, con cui Hitler riveste il suo potere, ma di leggerli in continuità forte con il dispositivo stesso del suo potere – costruito, in estrema sintesi, sull’asse simbolico del *Führertum* e su quello teratologico dell’ebreo¹⁵.

Per esplicitare subito le intenzioni più profonde del presente saggio: nell’hitlerismo come pratica di potere e come dispositivo simbolico sono appunto rintracciabili entrambe queste direttrici, la nozione di “regalità” messianica incorporata nell’avvento del *Führer* e quella di individuazione del nemico escatologico, che ha il compito di frenare tale avvento e che per questo va combattuto ancor più ferocemente¹⁶. Il senso della missione di salvezza della Germania, in altri termini, di cui Hitler si sentiva investito sin dagli inizi della sua carriera politica, si prestò facilmente, sia in chiave psicologicamente soggettiva che di “oggettiva” verità storica, ad una rilettura come investitura messianica *tout court*. Non si tratta, cioè, soltanto di mera propaganda (che pure ha ovviamente un peso rilevante), bensì di convinzione interiore che, se per un verso pertiene alla formazione psicologico-politica dello stesso Hitler, per l’altro rinvia alla *Stimmung* culturale dell’epoca: è quella, cioè, che uno storico assai avvertito come Ian Kershaw chiama «la leadership “eroica”», moneta corrente dell’ideologia neoconservatrice antiweimariana anche prima della *Machtergreifung* nazista¹⁷. Il messianismo politico, in altri termini, costituisce parte integrante sia del dispositivo ideologico noto come *Konservative Revolution*, che anche di quello più specificamente nazionalsocialista; se, per quanto riguarda la Rivoluzione Conservatrice, la questione dell’attesa di un *leader* capace

15 Sull’applicazione concreta al nazionalsocialismo della categoria della religione politica, che in Germania sta avendo grande risonanza, cfr. tra gli altri: K. Vondung, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971; i testi compresi nel volume collettaneo *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, a cura di M. Ley / J.H. Schoeps, Philo, Bodenheim b.Mainz 1997; un’interpretazione storiografica più complessiva, per certi versi debitrice alla nozione di religione politica, la offre lo storico inglese Michael Burleigh nel suo *Il terzo Reich*, Rizzoli, Milano 2003.

16 Naturalmente, qui il lessico consapevolmente storico-religioso e intrinsecamente inerente alla storia di Israele – nella fattispecie, alle attese politico-messianiche post-davidiche di stampo profetico, come rintracciabili nel classico lavoro dello studioso norvegese Sigmund Mowinckel: *He that cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 2005 (in realtà uscito per la prima volta in traduzione inglese nel 1953) – non può non cozzare sinistramente con la sua applicazione al caso specifico del nazionalsocialismo; innegabili, tuttavia, risultano alcune affinità analogiche tra l’una e l’altro.

17 Cfr. I. Kershaw, *Il «mito di Hitler»*. *Immagine e realtà nel Terzo Reich*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 27 e ss. Ad esempio di ciò lo storico inglese cita una lettera del 1927 del delfino di Hitler Rudolf Hess: «Il grande leader popolare è simile al grande fondatore di una religione: deve comunicare a chi lo ascolta una fede apodittica. Solo allora la massa dei seguaci potrà essere condotta là dove deve essere condotta» (ivi, p. 39). Hess colse in effetti con cinica lucidità la funzione mistagogica di una leadership come quella hitleriana, senza però, ovviamente, scendere nel merito delle sue implicazioni religiose. Pagine interessanti in merito le ho trovate anche in J. Brokoff, *Die Apokalypse in der Weimarer Republik*, Wilhelm Fink, München 2001.

di assumere su di sé la salvezza della Germania resta allo stato di suggestione filosofico-politica, sia pure variamente declinata¹⁸, per il caso specifico del nazionalsocialismo, ed ancor più di Hitler stesso, occorre sottolineare il carattere di “Messias-Komplex” che, a detta dello psicanalista americano Walter Langer – autore nel 1943 di uno studio su *The Mind of Adolf Hitler* – caratterizzava il futuro *Führer* già ai tempi della prigionia nel carcere di Landsberg, dove scrisse il *Mein Kampf*¹⁹.

Il fenomeno del messianismo politico rinvia però di fatto a due aspetti più generali sui quali occorre riflettere. La stessa definizione di “messianismo politico” fa riferimento al politologo israeliano Jacob Talmon, autore di alcuni fondamentali studi sulla questione²⁰; per Talmon si tratta di sottolineare le tendenze di tipo totalitario presenti accanto alla nozione di democrazia di tipo liberale a partire dal diciottesimo secolo: «Il pensiero democratico totalitario [...] si basa sull'asserzione di una sola e assoluta verità politica. Esso può essere

-
- 18 Tale idea si può rintracciare in diversi autori ascrivibili alla galassia *konservativ-revolutionär*: dallo Jünger della pubblicistica politica degli anni '20 e '30 (su cui mi permetto di rinviare al mio *La forza della forma. Ernst Jünger dal 1918 al 1945*, Spartaco editrice, Civitavecchia 2007), alle forme idolatriche che prende il culto del poeta Stefan George all'interno del suo *Kreis* (su cui cfr. ad es. S. Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1995), al movimento giovanile ed al suo culto del capo, come sottolinea in forma più generale Klaus Schreiner (cfr. *Politischer Messianismus, Führergedanke und Führererwartung in der Weimarer Republik*, in a cura di M. Hettling, *Was ist Gesellschaftsanalyse? Positionen, Themen, Analysen*, Wolfgang Beck, München 1991). Inoltre cfr. in merito il volume collettaneo curato da Hubert Cancik: *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Patmos, Düsseldorf 1982, in part. il saggio del curatore, “*Neuheiten*” und totaler Staat. *Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik*.
- 19 Del testo di Walter Langer esiste una traduzione italiana: *Psicanalisi di Hitler. Rapporto segreto del tempo di guerra*, Garzanti, Milano 1973. Su questo libro cfr. J. Riedl, *Der lange Schatten des Kreuzes. Von Golgotha zur Swastika*, in M. Ley / J.H. Schoeps (a cura di), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, cit., pp. 71-72. In questa chiave assume nuova luce la tendenza paganeggiante, o supposta tale, del movimento nazionalsocialista e di Hitler in particolare: la quale non va tanto negata o relativizzata, ma combinata – come fa Richard Steigmann-Gall nel suo *Il santo Reich. Le concezioni naziste del cristianesimo* (Boroli, Milano 2005, pp. 410 ss) – con una forma di «cristianesimo positivo» che pure esisteva al suo interno: «Il nazismo si fondava su un'interpretazione cristiana dei mali della Germania e del modo di curarli», per cui lo studioso inglese ritiene che «per molti dei suoi capi, il nazismo non fosse tanto il risultato di una “morte di Dio” nella società secolarizzata, quanto al contrario un tentativo radicale e singolarmente terrificante di salvare Dio dalla società secolarizzata» (ivi, p. 21). È anche questo il senso di un testo famigerato come *I colloqui con Hitler*, che l'ex presidente del senato di Danzica Hermann Rauschning diede alle stampe dapprima in francese nel 1939, su cui la storiografia più seria ha espresso molteplici riserve, *in primis* sul suo carattere di testimonianza diretta. Al di là della questione, e considerando il testo prima di tutto manifestazione delle idee più generali di quell'epoca, per così dire dell'opinione pubblica nazista, non possono non suonare emblematiche le parole che l'Hitler di Rauschning riserva alla questione: i cristiani, «invece di celebrare il sangue del loro Redentore celebreranno il sangue puro del nostro popolo; percepiranno il frutto della terra tedesca come un sacro dono e se ne ciberanno come simbolo della comunità eterna dei popoli, come finora hanno gustato il corpo del loro Signore. E poi, quando si sarà arrivati a questo punto, le chiese si riempiranno di nuovo. Quando noi lo vorremo, sarà così, quando sarà la nostra fede ad esservi celebrata. Fino ad allora c'è tempo!» (H. Rauschning, *Colloqui con Hitler*, Tre Editori, Roma 1996, pp. 49-50).
- 20 Cfr. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker and Warburg, London 1955; tr. it., *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967; Id., *The political Messianism – The Romantic Phase*, Secker & Warburg, London 1960.

definito messianismo politico in quanto postula un insieme di cose preordinato, armonioso e perfetto, verso il quale gli uomini sono irresistibilmente spinti e al quale devono necessariamente giungere, e riconosce infine un solo piano di esistenza, la politica»²¹. In questo modo, Talmon guadagna alla riflessione teorica e scientifica l'insieme di dispositivi che sono alla base della prassi politica totalitaria – esplicitamente rinviando a una tradizione specifica delle idee politiche, da Rousseau a Babeuf, e da Saint-Simon sino al romanticismo nazionalistico, con l'intenzione di costruire una genealogia dell'idea totalitaria (previsto era anche un terzo volume, *La nemesi del messianismo politico*, che non vide mai la luce, e che evidentemente doveva riguardare più da vicino il XX secolo). “Messianismo politico”, tuttavia – e questo è il secondo aspetto che necessita di approfondimento – agisce in Talmon come una formula ad effetto e di immediata comprensibilità, che lascia però oscurata la dimensione implicita nell'avvicinamento dei due concetti – impregiudicata resta, di fatto, la connessione teorica tra il Messia e la politica.

Per illustrarla qui in forme sufficientemente paradigmatiche ma rapide, si possono riesaminare due prese di posizione di teologi e storici della Chiesa degli anni '30, che sul tema specifico – la nozione di regalità del Messia, qui nella sua declinazione specificamente cristiana – si cimentarono proprio in quegli anni: da un lato Erik Peterson, il teologo protestante, poi convertitosi al cattolicesimo ed emigrato in Italia, autore di una importantissima monografia sul *Monoteismo come problema politico*; dall'altro Gerhard Kittel, storico e teologo protestante, promotore dell'importante *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, e successivamente vicino alle posizioni nazionalsocialiste. Il primo pubblica dunque nel 1936, sulla rivista «Catholica», un breve saggio dal titolo *Christus als Imperator*²², mentre il secondo dà alle stampe una piccola monografia nel 1939, *Christus und Imperator. Das Urteil der Ersten Christenheit über den Staat*²³. Malgrado la vicinanza dei due titoli, l'impianto analitico è sostanzialmente diverso – più dottrinario quello di Peterson, più storico-esegetico quello di Kittel. Entrambi partono tuttavia da una medesima idea, la ricognizione della letteratura evangelica, neotestamentaria e paleocristiana circa la posizione dei primi cristiani rispetto al problema politico dello Stato e della compagine imperiale romana; ma mentre Peterson tende a sottolineare le differenze, ed ad esaltare il ruolo cosmico-imperiale del Cristo di contro ai titolari di potere mondano (l'articolo è peraltro da leggere contestualmente alla sua produzione inerente al monoteismo come problema politico), Kittel invece, dopo aver doverosamente sottolineato i punti di distacco di Gesù (e di Paolo) dalle contemporanee teorie politico-religiose (il sincretismo pagano-imperiale da un lato, la religiosità teocratico-gerarchica propria dei gruppi zeloti e di altri radicali ebrei del tempo di Gesù dall'altro²⁴), sottolinea l'obbedienza dovuta all'autorità costituita, come esplicitata in Rm. 13,1, per poi concludere che un eventuale uso distorto del potere mondano non comporta un suo radicale rifiuto. È chiaro allora, come sia per Peterson che per Kittel, specifiche interpretazioni storico-

21 J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., p. 8.

22 Successivamente inserito nella silloge: E. Peterson, *Theologische Traktate*, Kösel, München 1951; ora lo si può trovare anche nel volume I delle *Ausgewählte Schriften* petersoniane (Echter, Würzburg 1994, pp. 85-92).

23 G. Kittel, *Christus und Imperator. Das Urteil der Ersten Christenheit über den Staat*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1939.

24 Cfr. il suo rapido “Ergebnis”, ivi, pp. 46-47.

religiose ed esegetiche servano anche da prese di posizione sui fenomeni storico-politici del loro tempo – detto meno pudicamente, sul nazismo e su Hitler.

Il movimento nazionalsocialista impose in effetti agli occhi dell'osservatore attento un riferimento ineludibile al nesso tra sfera politica e dimensione religiosa. Tale riferimento fu ovviamente declinato più in ambito confessionale che in quello laico – è proprio osservando la ricaduta, sia positiva che negativa, della *Machtergreifung* hitleriana all'interno del protestantesimo e del cattolicesimo tedeschi, che si può osservare al meglio il meccanismo di funzionamento del nazionalsocialismo come religione politica²⁵. Tuttavia, non è solo per linee intraconfessionali e per così dire “tecniche” e teologiche (sia pure non prive di *verve* polemica e politica immediate) che diviene possibile risalire alla questione religioso-politica connessa al nazionalsocialismo; anzi, come si è mostrato finora, il dispositivo si offre piuttosto quale campo di riflessioni e sperimentazioni politologiche e filosofico-storiche.

I singoli tratti messianici, dunque, che Hitler può aver assunto agli occhi di un osservatore attento alla commistione dei linguaggi politico e religioso – sia di quello mosso da ragioni di propaganda o di simpatia, che di colui che per il dittatore nutriva al contrario sentimenti di profonda ostilità e disprezzo – segnalano ad un tempo una *issue* ermeneutica ben precisa (la *politische Religion* voegeliniana) e una direttrice filosofico-storica altrettanto univoca: la stigmatizzazione di ogni teologia della storia secolarizzata, e dunque sentita come tendenzialmente anticristiana (nel duplice senso di contraria al cristianesimo e di attinente ad una evocazione dell'antagonista escatologica del Cristo stesso, di un Anti-Cristo²⁶). L'*index veri* ermeneutico e politico di una simile presa di posizione è evidentemente costituito dalla fede cristiana – anzi cristo-*logica* – e dunque ripropone, almeno implicitamente, l'idea che l'unico messia sia Gesù il Cristo, e che tutto il resto, ogni tentativo di pensare teo-criticamente l'ordinamento mondano, sia solo blasfemia ed eresia. Ciò beninteso, vale sia per gli oppositori come Peterson che per i fiancheggiatori come Kittel: nel senso che questi ultimi avranno buon gioco, una volta terminato il conflitto bellico, a riconsiderare la figura di Hitler da una prospettiva teologica.

In questa chiave si comprende un'interessante annotazione del *Glossarium* schmittiano, del 29 ottobre 1947:

Goethes Idee der “kleinsten Schar”; der Clan und der Totem. Entdeckte einen locus classicus der Soziologie der Elite als association politico-criminelle; die préface zur Historie des Treize von Balzac; alle Requisiten: Geheimbund, verschworene Gemeinschaft, Elite, Gefolgschaftstraum, Magie, Macht, alles das romantisiert. Warum soll das kein Wegbahner des H[itlers] Regimes gewesen sein? Diese Romantisierung des Verbrechens!²⁷.

25 Di ciò fu consapevole un osservatore attento come Mario Bendiscioli, autore nel 1936 di un saggio, *La Germania religiosa nel III Reich*, che costituisce una significativa ricognizione delle correnti di pensiero cattoliche e protestanti, e la loro posizione rispetto al regime hitleriano. Cfr. ora M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista. Dalla testimonianza (1933-1945) alla storiografia (1946-1976)*, Morcelliana, Brescia 1977².

26 È questo il senso, ad esempio, di una *Kampfschrift* pubblicata a Parigi nel 1936 dal teologo svizzero riformato – legato ai gruppi dei socialisti cristiani e amico di Walter Benjamin: F. Lieb, *Christ und Antichrist im Dritten Reich*, Édition du Carrefour, Paris 1936.

27 C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, p. 35: «L'idea goethiana della “piccolissima schiera”; il clan e il totem. Scoperto un *locus* classico della sociologia delle *élites* in quanto associazione politico-criminale: la prefazione alla *Histoire des Treize*

L'intenzione schmittiana qui è molto chiara, e giova darne conto in esteso: dal momento che l'hitlerismo è stato, evidentemente, romanticismo politico pervertito in mera associazione a delinquere – ma non priva dello stigma dell'autoelezione (la “piccolissima schiera”) – ne consegue che esso ha coniugato insieme idea messianico-religiosa e demonicità oggettiva, in una parola: Hitler è stato un eretico a capo di una setta. In questo modo lo stigma messianico presente nella sua idea di elezione politica si degrada per così dire automaticamente alla luce dell'*index veri* cristologico cui (non) corrisponde. In tal modo Schmitt riesce ad alimentare la figura *dogmengeschichtlich* e intraecclesiastica dell'eresia rileggendola *in politicis* nei termini di una teoria del complotto (i “tredici” balzacchiani, legati da un patto per la vita e motore segreto della *comédie humaine*), evidentemente funzionale ad accreditare l'idea che il fenomeno nazista non sia stato una mera associazione a delinquere, o materiale buono per riflessioni sulla psicopatologia della politica, quanto piuttosto un capitolo della demonologia politica propria della storia tedesca²⁸.

Certamente non occorre molta fantasia ermeneutica o rinvii estremamente dotti per concepire un rifiuto generale dell'hitlerismo e del nazionalsocialismo; ma qui si vuole sottolineare, sulla scorta dell'annotazione schmittiana, che esso può essere consumato anche in forma stringente di teologoumeno – che come tale rimane ovviamente all'interno del lessico e della logica teologiche. Proprio questo aspetto – per così dire inerente ad una teologia politica dell'(anti-) hitlerismo – costituisce l'aspetto più rilevante della questione, al di là degli epifenomeni rituali e liturgici del “messianismo politico” nazista. Se il “messia” viene allora escatologicamente individuato nel *Führer*, ne consegue che la negazione di tale ruolo non avviene tanto a livello politico, sociale o economico, ma appunto religioso: il messia Hitler diviene così un *falso messia*²⁹. Ancora una volta, insomma, il nesso Messia/politica resta impensato – perché impensata resta la natura *politica* di tale nesso³⁰.

di Balzac. Tutti i requisiti: lega segreta, comunità di congiurati, *élite*, sogno di seguaci, magia, potere, il tutto romanticizzato. Perché ciò non dovrebbe costituire l'apripista del regime hitleriano? Questa romanticizzazione del delitto!».

- 28 Traggio l'idea, utilizzandola qui in un'accezione molto più vasta in un senso *geistesgeschichtlich*, da un libro recente di Richard Faber: *Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007. In quel libro Faber si dedica soprattutto a tre dei suoi autori privilegiati – Jacob Taubes, Ernst Bloch e Carl Schmitt – sottolineando la matrice marcionita di molte loro prese di posizione in materia politico-religiosa e teologico-politica. Qui la questione è evidentemente più sfumata e meno riferibile a Marcione (benché l'idea, propria dell'eretico del II sec. d. C., di un “dio straniero” responsabile del mondo prima della venuta del Cristo non sia del tutto estranea al messianismo politico coltivato dal nazionalsocialismo).
- 29 È questo il senso ultimo, in fondo, della contrapposizione evocata prima tra Peterson e Kittel, rintracciabile fin nei titoli dei rispettivi contributi citati: da un lato, in quello di Peterson, vi è l'evocazione di un *Christus als Imperator* (e che come tale preclude quindi ai sovrani terreni il conferimento della carica), dall'altro, i titoli vengono invece affiancati: *Christus und Imperator*.
- 30 Il dispositivo è insomma quello già a suo tempo individuato da Schmitt con il suo *Teologia politica II*: «Una teologia, che si distacchi risolutamente dalla politica, come fa a liquidare teologicamente una grandezza politica o una pretesa politica? Se il Teologico e il Politico sono due ambiti oggettivamente separati – *toto coelo* diversi –, allora una questione *politica* può essere liquidata solo *politicamente*» (C. Schmitt, *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992, p. 86).

Pensare la natura politica del rapporto del Messia con la politica stessa significa in altri termini non solo sfuggire alla conversione in teologia di ogni possibile critica al nazismo, ma anche – e questa è un'implicazione che nella storia del pensiero europeo si è fatta via via più chiara negli ultimi anni – evitarne la deriva confessionale, ovvero quella metafisico-sostanziale: non è un caso, cioè, che i massimi esponenti di tale corrente critica in ambito storiografico-filosofico possano essere individuati da un lato in Ernst Nolte, dall'altro in Augusto Del Noce. Al di là della tensione storico-filosofica presente in entrambi, infatti, che esige la massima attenzione dello studioso rispetto alla loro opera senza scioglierla in ideologica *conventio ad excludendum* o in facili accuse di revisionismo, resta che il nocciolo più interessante del loro pensiero, almeno per quanto riguarda il discorso che qui si va argomentando, si mostra proprio riguardo all'interpretazione del nazismo: per entrambi, cioè, il nazismo è leggibile come risposta al “prius logico e fattuale” rappresentato dalla rivoluzione bolscevica³¹, e dunque entrambe le ideologie sono rappresentabili *in essentia* come il dominio della politica assoluta (ovvero della sua violenza), sostenuto da un ideale altrettanto forte (ovvero da un principio trascendente). Il processo di essenzializzazione delle maggiori ideologie politiche del XX secolo è, come si vede (ed anche al di là di qualsiasi giudizio si voglia esprimere in merito), un portato diretto della filosofia della storia voegeliniana³² e dunque, implicitamente, di una teologia della storia alla continua ricerca – almeno – del rapporto tra verità trascendente e forme immanenti del potere e dei suoi simboli.

In questo senso, allora, per concludere, non si tratta soltanto di smascherare il carattere pseudoreligioso del messianismo politico nazista – il che però, va ripetuto, non significa rubricarlo a “semplice” propaganda – ma anche di considerare la questione da un punto di vista più generale, ovvero nelle sue matrici squisitamente religiose e filosofiche. Detto in altri termini, occorre affrontare il nazismo come evento storico e storiografico complessivo, consapevoli della sua *Wirkungsgeschichte* filosofico-religiosa: il che significa da un lato considerare “seriamente” la barbarie nazista, anche nelle sue implicazioni più profonde (ovverosia messianiche ed escatologiche); dall'altro, riconoscere la formazione profondamente cristiana di certa critica radicale al nazismo (Voegelin per un verso, PETERSON per un altro – con le appendici noltiane e delnociane brevemente richiamate), vale

31 L'argomento è troppo vasto per darne conto qui. Il riferimento immediato è comunque dato dal famoso articolo che Nolte pubblicò sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 6 giugno 1986 (con cui lo storico berlinese diede il via al cosiddetto *Historikerstreit*), nel quale appunto era contenuta quell'affermazione secondo la quale il Gulag staliniano rappresentava «das logische und faktische Prius» di Auschwitz; su di esso Augusto Del Noce intervenne l'anno dopo, con un articolo dalle colonne de «Il Sabato» dell'11 aprile 1987: *Filo rosso da Mosca a Berlino (Hitler - Stalin)* in cui contrappose la «metafisica sotterranea» immanente agli stermini» propria dell'interpretazione noltiana alla *vulgata* dominante del nazismo come *unicum* dell'orrore – contrapposizione da cui deriva l'idea di un nazismo leggibile come fenomeno esattamente contrario ma affine – in senso speculare – al comunismo. Su Nolte e Del Noce cfr. anche: T. Perlini, *Nolte e Del Noce di fronte al fascismo*, in «Democrazia e diritto», 1994, XXXIV, n. 1.

32 Fu proprio Del Noce, evidentemente non *pour cause*, a far conoscere in Italia lo studioso austriaco emigrato in America, curando l'edizione del suo *opus magnum*; cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica* (con un saggio introduttivo di A. Del Noce su *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*), Borla, Torino 1968.

Il tema di B@bel

a dire ammetterne il carattere “dogmatico” e fondamentale pre-scientifico (il che non significa necessariamente a-scientifico).

L’elaborazione di una critica politico-religiosa, o meglio *intrareligiosa* al nazismo, insomma, è destinata a passare entro questo varco tanto stretto, non tanto in termini storiografici, quanto piuttosto metafisico-filosofici.