

X
Eric Voegelin
1901–1985

LE RELIGIONI POLITICHE (1938)

[*Le religioni politiche* (1938), in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*. 1. *Le religioni politiche*. 2. *Riflessioni autobiografiche*, a cura di Sandro Chignola, Milano, Giuffrè editore, 1993, pp. 29–32 e .]

I. Il problema

[...]

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 omonimi 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'«infinitezza del sentimento» per dire che esso sarebbe un'emozionata fluttuazione, priva di direzione, sul fondamento. Per caratterizzare l'esperienza del legame a un qualcosa di sovra personale, 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 *distensio*, dalla dispersione propria della loro esistenza (*Dasein*),

sul punto della loro origine per ritrovare se stessi e Dio nell'atto dell'*intentio*, 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 maniere 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 redime. 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 e in Dio. Il grande numero delle possibilità di principio, e l'infinitezza di quelle storico-concrete che si aprono a questo proposito, si uniscono con i tentativi di auto interpretazione, con tutti i malintesi e le distorsioni proprie della lotta, in una quantità infinita di esperienze, alle loro razionalizzazioni e sistematizzazioni. Per uno le porte della propria esistenza sono aperte in maniera sufficientemente ampia per la visione di 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 da 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 dislocazione fondamentale dal naturale al divino ha come conseguenza una ricristallizzazione, sacrale e conforme al valore (*sakral und wertmäßig*), della realtà, a partire da ciò che viene conosciuto come divino. Mondi di simboli, segni linguistici e concetti si dispongono attorno a questo 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 secondo del locutore che le impiega. Oggi la lingua non è 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 auto evidenti 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 – devono chiamarsi religioni intramondane (*innerweltliche*).

[...]

VI. Epilogo

[...]

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 e 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. [...] 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 compenetrazione 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.

[...] Non è indifferente la maniera nella quale l'ambito dell'organizzazione politico-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 di 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 dell'Anonimo di Francoforte [*Theologia Deutsch*] 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 domanda: «Perché è così com'è?». La domanda della teodicea.