

Paul Tillich

# Il demoniaco

*Contributo a un'interpretazione  
del senso della storia*

traduzione e cura di  
Luca Crescenzi

***vai alla scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)***



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Traduzione del testo originale:  
Paul Tillich, *Das Dämonische, Ausgewählte Texte*,  
de Gruyter, Berlin 2008, pp. 139-165

© Copyright 2018  
Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com  
www.edizioniets.com

*Distribuzione*  
Messagerie Libri SPA  
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*  
PDE PROMOZIONE SRL  
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675159-1

## Introduzione

Nel 1926 Paul Tillich, ormai quarantenne, ha da poco raggiunto quella che, in circostanze storiche normali, sarebbe l'ultima tappa di una carriera accademica notevole ma non straordinaria. Nel maggio dell'anno precedente, dopo cinque anni di libera docenza a Berlino e uno e mezzo di straordinario a Marburg, dove ha avuto per collega Martin Heidegger, è stato chiamato come professore ordinario di scienze religiose e sociologia dall'Università di Dresda e nella città sull'Elba, allora bellissima e animata da una vita culturale assai intensa, ha iniziato, nel semestre invernale, un corso di lezioni intitolato *Kunst und Religion (Arte e religione)* che concepisce come risposta al clima intellettuale che lo circonda. Per la cultura religiosa e per la chiesa protestante sono anni non meno intensi che travagliati. La fine della guerra sembra aver coinciso con l'esaurimento o, perlomeno, con l'invecchiamento improvviso delle sfide intellettuali ereditate dal XIX secolo. Emblematica è apparsa, a molti e anche a Tillich, la morte di Ernst Troeltsch nel 1923, che sembra aver chiuso la stagione del liberalismo critico in teologia. La necessità di un riorientamento e di un ripensamento dei concetti e delle categorie che hanno dominato la visione del mondo di ieri percorre dall'inizio alla fine il lungo dopoguerra tedesco e gli anni Venti sono, sotto questo profilo, un formidabile laboratorio di esperimenti intellettuali. Tutte le domande rimaste senza risposta nei due decenni precedenti sono sul tavolo e gli impulsi che provengono dalla sociologia, dalla psicologia del profondo, dalla fenomenologia, dalle avanguardie politiche e artistiche pongono le basi per radicali progetti di trasformazione dello scenario culturale della modernità. Una

particolare importanza torna ad avere, per la teologia protestante, la questione del rapporto fra filosofia della storia e metafisica ovvero il problema che aveva già occupato gran parte della riflessione di Troeltsch. Quest'ultimo aveva affermato con decisione l'impossibilità di tornare a una considerazione storica e "sovranaturalistica" del cristianesimo e aveva affermato risolutamente la necessità di ripensare la metafisica a partire dalle realtà della storia. In apparenza la battaglia era stata vinta per il semplice fatto che sarebbe stato impossibile non vincerla. Per fare solo un esempio, nel 1898, in una rigorosa critica del libro di Julius Kaftan *L'autonomia del cristianesimo* (*Die Selbständigkeit des Christentums*, 1896) Troeltsch aveva osservato:

Senza alcun dubbio la specificità e l'autonoma forza del cristianesimo riposano sulla persona del suo fondatore. Ma proprio in riferimento a questa persona le cose stanno in modo tale che una netta distinzione fra ciò che è naturale e ciò che è sovranaturale è impossibile. [...] Noi scorgiamo la personalità di Gesù solo attraverso il velo della tradizione e quest'ultimo nasconde cose fondamentali come la cronologia e la distribuzione spaziale delle azioni di Gesù stesso, i nomi degli apostoli e la data della sua morte. Può mai essere verosimile che a fronte di una tradizione così compiutamente umana e naturale, l'oggetto della tradizione sia un qualcosa di assolutamente sovranaturale?<sup>1</sup>

I fatti sembravano parlare da soli. Tuttavia i limiti della metafisica della storia di Troeltsch e la nuova ondata sovranaturalista seguita alla pubblicazione, subito dopo la guerra, del libro di Karl Barth *sull'Epistola ai Romani* (*Der Römerbrief*, 1919-22) avevano riaperto la partita. Il libro di Barth – ricorda Tillich nelle sue memorie – «aveva salvato la chiesa evangelica»; ma al tempo stesso aveva introdotto in essa un «pathos [...] antiumanistico» del tutto estraneo ai principi del protestantesimo. Del resto, fin dalle prime righe della prima

<sup>1</sup> Ernst Troeltsch, *Geschichte und Metaphysik* (1898), in *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di Friedrich Wilhelm Graf, Christian Albrecht et al., vol. 1: *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888-1902)*, a cura di Christian Albrecht, de Gruyter, Berlin-New York 2009, pp. 623-624.

edizione del suo scritto Barth non aveva lasciato dubbi circa le finalità del suo lavoro:

Il metodo storico-critico della ricerca biblica ha i suoi diritti: rimanda alla mai superflua preparazione dell'opera di comprensione. Ma se dovessi scegliere tra di esso e la vecchia dottrina dell'ispirazione, mi rivolgerei risolutamente a quest'ultima: essa ha diritti maggiori, più profondi e *più importanti*, poiché rimanda al lavoro stesso della comprensione senza il quale qualsiasi preparazione è priva di valore. Sono lieto di non dover scegliere fra le due cose. Ma la mia attenzione è stata rivolta a penetrare *attraverso* la realtà storica per guardare allo spirito della Bibbia che è lo spirito eterno<sup>2</sup>.

In campo teologico, e non solo, la contesa fra metafisica e filosofia della storia si era riaperta e aveva posto su basi nuove – rispetto a quelle che avevano mosso il pensiero di Troeltsch – il problema della ricerca di una sintesi fra l'una e l'altra.

Tillich – che per tutta la vita avvertirà come profondamente estranea alla sua la teologia di Barth – non sceglie, inizialmente, la via del confronto diretto, ma in tre scritti su Troeltsch del 1923-24 rivendica la necessità di ripartire dall'atteggiamento critico e interrogativo del teologo berlinese<sup>3</sup>. Solo nel 1929, diventato ordinario di filosofia all'Università di Francoforte, svilupperà, nel suo primo corso di lezioni, una riflessione sistematica sulla filosofia della storia degli ultimi decenni e sull'importanza di pervenire a una sintesi fra storia e metafisica.

La disamina delle trasformazioni conosciute dalla filosofia della storia fino a Heidegger con cui quel corso si apre affonda sicuramente le sue radici negli anni precedenti ed è larga-

<sup>2</sup> Karl Barth, *Gesamtausgabe*, a cura di Hinrich Stoevesandt, vol. II, 8: *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, a cura di Hermann Schmidt, Theologischer Verlag, Zürich 1985, p. 3.

<sup>3</sup> Si tratta dei tre articoli *Zum Tode von Ernst Troeltsch* (1923), *Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung* (1924) e *Der Historismus und seine Probleme. Zum gleichnamigen Buch von Ernst Troeltsch* (1924), in Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, a cura di Renate Albrecht, Evangelischer Verlagswerk, Stuttgart 1959 ss., vol. XII: *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, rispettivamente pp. 175-178, 166-174 e 204-211.

mente presente a Tillich già all'epoca di Dresda. Tale disamina segue il filo del progressivo allontanamento dello storicismo dalla staticità del concetto di struttura posto da Dilthey alla base della sua visione della storia come dominio antime tafisico del significato e fa ancora una volta perno sulla necessità, indicata da Troeltsch, di una visione metafisica e, cioè, non relativistica dei fatti storici: una visione che colga, oltre e attraverso la realtà dei fatti medesimi, la questione del senso e del fine della storia<sup>4</sup>. Il lavoro di Troeltsch, seppure incompiuto (e anche a giudizio di Tillich, destinato a fallire) aveva avuto il grande merito di porre interrogativi fondamentali come quelli relativi alla «dinamica della storia, alla determinazione dei fini, alla periodizzazione, al rapporto fra processo naturale e processo storico, fra economia e spirito», ecc.<sup>5</sup>; interrogativi rimasti aperti che continuavano a rappresentare la vera sfida di ogni metafisica della storia. Tuttavia – ancora ad avviso di Tillich – solo la fenomenologia di Husserl aveva indicato una possibile via di soluzione al problema, facendo delle “essenze” statiche e immutabili il contenuto immediatamente intuibile, ma privo di esistenza, delle cose. «L'apriori della realtà – osserva Tillich – è il mondo statico delle essenze» e «l'apparire storico delle cose non è altro che l'exemplum che permette di contemplare le essenze stesse»<sup>6</sup>. In questo modo Husserl aveva di fatto definito la forma del collegamento fra realtà contingenti e essenze infinite. La conseguenza positiva di questo atteggiamento fondamentale della fenomenologia, osserva ancora Tillich nelle sue lezioni, è la possibilità di considerare i fenomeni della storia come esemplificazioni di essenze e, quindi, contenuti della realtà che trascendono l'apparenza contingente delle cose. D'altra parte, in ragione di questo stesso pensiero, «diventano impossibili la storia della filosofia e, anzi, la storia stessa», poiché ciò che si presenta

<sup>4</sup> Paul Tillich, *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik* (Frankfurt 1929/30), in *Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände*, vol. XV, a cura di Erdmann Sturm, de Gruyter, Berlin-New York 2007, p. 129.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 131.

all'osservazione del filosofo è solo «un'insensata e sempre nuova quantità di esempi» i quali nient'altro permettono che «osservare l'eterno mondo delle essenze»<sup>7</sup>. Questo stallo, conclude allora Tillich, può essere evitato solo da una considerazione che riesca a cogliere l'apriori essenziale come «tensione e dinamismo»<sup>8</sup>, cioè come essenza non già delle realtà della storia ma del divenire storico stesso.

Quando formula queste riflessioni Tillich ha peraltro già dato forma alla sua filosofia della storia. In un saggio del 1922 ha iniziato una riflessione sul concetto di *kairós* su cui incenerà pressoché tutti i suoi successivi lavori filosofico-storici; fin dal 1920 ha riunito intorno a sé un gruppo di teologi berlinesi di ispirazione socialista che assume presto il nome di *Kairoskreis* e pubblica i suoi testi principalmente nei «Blätter für religiösen Sozialismus»; e nel 1926, con alcuni di questi teologi, ha pubblicato un primo volume di studi che ha preso il titolo *Kairos. Zur Geisteslage der Geistewendung* (*Kairós. Sulla situazione spirituale e il mutamento spirituale*). Le sue tesi hanno fortuna e vengono intensamente dibattute. L'idea di fondo è che lo storicismo possa essere superato a partire da una prospettiva che non consideri il tempo come «forma vuota» e disponibile ad accogliere qualsiasi contenuto, ma a partire dalla coscienza di un *kairós*, appunto, cioè di un attimo decisivo e colmo di senso, in cui l'eterno si mostra “orientando” la storia e conferendole direzione e qualità. Tale *kairós* nella sua forma universale si identifica quasi di necessità, per la teologia di Tillich, con l'apparizione di Cristo; ma quest'ultima costituisce il presupposto e l'archetipo di ogni apparizione dell'eterno nella storia e il criterio a partire dal quale diventa possibile riconoscere l'irrompere di una nuova legge divina nel tempo desacralizzato<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Paul Tillich, *Kairos I*, in *Tillich-Auswahl*, a cura di Manfred Baumotte, 3 voll., Mohn, Gütersloh 1980, vol. III: *Der Sinn der Geschichte*, p. 43: «Kairós nel suo significato *unico* e universale è, per la fede cristiana, l'apparizione di Gesù, il “Cristo”. Kairós nel suo significato *generale* e specifico è, per il filosofo della storia,

Per almeno due decenni questa concezione del *kairós*, che si propone come una soluzione del nesso fra metafisica e storia entra nelle discussioni che animano prima la teologia di Dresda e poi, pur con significativi distinguo, le riflessioni filosofico-storiche della scuola di Francoforte. Quando ad esempio, nel 1941, Adorno si accinge a pubblicare le benjaminiane *Tesi sul concetto di storia* nella silloge *Walter Benjamin in memoriam*, scrive a Max Horkheimer:

Se dovessi indicare un punto in cui differiamo dalle tesi di Benjamin sceglierei forse la XIII. Poiché tanto è certo che l'immagine conformistica della storia implichi la rappresentazione del tempo come continuum omogeneo, quanto poco essa è ridicibile all'esperienza del tempo stesso. Tale esperienza è assai più derivata dal *contenuto* permanente della tradizione del potere di quanto non ne costituisca il presupposto ontologico. Qui Benjamin mi sembra prevenuto idealisticamente, sebbene la domanda sul tempo come realtà sui generis abbia un suo perché [...]. Non è un caso che, subito dopo, la XIV tesi non sia troppo dissimile dal *kairós* del nostro Tillich<sup>10</sup>.

In effetti, se si muove dal *kairós* il pensiero filosofico-storico di Tillich appare singolarmente vicino a quello di Benjamin, non fosse altro che per il presupposto teologico-politico di entrambi.

Ma il contributo più significativo di Tillich alla filosofia della storia contemporanea e al dibattito tedesco sul superamento dello storicismo nasce, quasi clandestinamente, nel contesto delle citate lezioni di Dresda su *Arte e religione* o, per coì dire, da un loro inatteso sviluppo. Nelle lezioni infatti, per quanto il manoscritto superstite lascia intendere, Tillich appare più interessato a riprendere e rettificare alcuni grandi

ogni punto di svolta della storia stessa in cui l'eterno giudica e trasforma la realtà temporale. *Kairós* nel suo *senso specifico per noi*, nel suo carattere decisivo per la nostra situazione attuale è l'irrompere di una nuova teonomia nella sfera di una cultura profana, svuotata e autonoma».

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno - Max Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, Band II: *1938-1944*, a cura di Christoph Gödde e Henri Lonitz, Suhrkamp, Ff. a.M 2004, p. 145. La numerazione delle *Tesi* segue qui il manoscritto di Hannah Arendt. Le due tesi citate da Adorno corrispondono, nell'edizione a stampa, alla XV e XVI.



motivi dell'estetica kantiana e schilleriana per determinare il nesso fra religione e arte che a riprendere la riflessione sulla metafisica della storia. A tal fine egli muove dall'idea che l'arte costituisca quella specifica espressione della cultura attraverso cui l'uomo sperimenta il significato profondo delle cose depurato da ogni «impedimento vitale» e da ogni «arbitrio» accidentale<sup>11</sup>. Essa è cioè la conseguenza di una «esigenza assoluta» a immergersi in quella profondità libera da ogni determinazione essenziale o strumentale delle cose che è il loro significato più profondo e che l'artista porta alla luce, in virtù della sua capacità formativa, in «simboli del significato i quali colgono realmente la cosa ovvero il suo significato stesso»<sup>12</sup>. L'«esigenza assoluta» dell'arte (come, del resto, di ogni espressione della cultura) è posta però dalle cose medesime, o meglio è una richiesta di comprensione che la profondità delle cose rivolge alla profondità dell'individuo. E poiché questa profondità delle cose è il loro carattere «intangibile» e, dunque, sacro<sup>13</sup>, l'arte è propriamente ciò che porta alla luce nei suoi simboli il sacro delle cose, il loro significato più profondo e, propriamente, divino<sup>14</sup>.

Questa visione dell'arte ha altresì il suo aspetto più originale nella descrizione dei modi attraverso cui l'artista permette all'atto religioso di portare alla luce il significato profondo e sacro delle cose. Innanzitutto perché Tillich descrive l'azione artistica come risultato di una capacità (*Können*) che si sottomette all'esigenza assoluta dell'immersione nella sfera dei significati. Ma poi, e soprattutto, perché da questa premessa egli passa ad analizzare le diverse manifestazioni della capacità artistica nel tempo, cioè il suo divenire come storia degli stili. Lo stile, scrive ancora Tillich, «è comprensione del significato come libertà e destino» ovvero «stile è la forma generale che dà a ogni forma particolare la sua impronta

<sup>11</sup> Paul Tillich, *Dresdner Vorlesungen (1925-1927)*, in *Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände*, cit., vol. XX, a cura di Erdmann Sturm, p. 12.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>14</sup> *Ibid.*

destinale»<sup>15</sup>. Ciò significa che gli artisti, nel corso della storia, colgono il significato profondo delle cose in modi di volta in volta diversi, ma non del tutto arbitrari poiché determinati dalla storia, dalla società e dalle specifiche scuole:

In ogni tempo ha sempre suscitato la massima attenzione il mutare storico degli stili. E questo è legittimo; poiché lo spirito è storico e diventa reale attraverso il no a un altro spirito. Inoltre lo stile storico è stile di un'intera società. Scaturisce dallo strato pre-estetico della comprensione del significato di cui tutti sono parte e può quindi dispiegarsi come stile di scuole, di singoli, addirittura come stile di singole opere<sup>16</sup>.

In ragione di questo ancoraggio alle puntuali determinazioni delle espressioni artistiche nel tempo Tillich sviluppa una caratterizzazione di alcune fasi salienti della storia degli stili; e la prima parte di questa disamina (di cui il manoscritto conserva solo una traccia) è dedicata alle fasi di sviluppo dell'arte greca. Qui – probabilmente perché Tillich riprende per le sue finalità le considerazioni svolte in proposito da Nietzsche nella *Nascita della tragedia* – emerge per la prima volta il problema di intendere l'orrore (*Grauen*) come «espressione dell'abisso distruttivo» nell'arte arcaica<sup>17</sup> e di comprenderlo a partire dal suo fondamento religioso. Tale fondamento appare allora – proprio come in Nietzsche – riconducibile al rapporto primitivo-originario dell'uomo con la natura e con il terrore che ne costituisce la cifra psicologica di fondo<sup>18</sup>. Tale terrore, osserva ancora Tillich in una serie di pensieri appena accennati, nasce dal confronto con una realtà

<sup>15</sup> Ivi, p. 15.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Ivi, p. 24.

<sup>18</sup> Più precisamente le lezioni di Tillich sembrano qui derivare direttamente dal terzo capitolo della *Nascita della tragedia* la rappresentazione di un rapporto originario con la natura che Nietzsche esemplifica, come si sa, nella saggezza del Sileno. Ma soprattutto esse fanno tesoro della descrizione offerta dal secondo capitolo della stessa *Nascita della tragedia*, in cui è specificamente il nuovo valore simbolico attribuito al corpo per l'espressione della visione dionisiaca del mondo del cantore diti-rambo, cfr. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie in Kritische Studienausgabe*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, de Gruyter, Berlin-New York 1980, vol. 1, pp. 23-24.

percepita come carica di forza distruttiva che nella mistica arcaica (e nell'arte in quanto rappresentazione simbolica di tale mistica) acquista identità demoniaca. «Il demoniaco», chiosa Tillich, è «espressione della paura dell'abisso» e, cioè, dell'energia negativa che si rivela come il sostrato portante (*tragend*) delle cose.

Nelle lezioni di Dresda la riflessione sul demoniaco non va molto oltre questo stadio. Ma nell'analisi del divenire storico degli stili la paura arcaica dell'abisso si rivela una costante non emendabile che condiziona ogni espressione artistica dello spirito umano. È infatti l'addomesticato contenuto tracio della tragedia<sup>19</sup>; è il fondamento segreto cui si oppongono la teologia di Epicuro e, quindi, l'arte ellenistica e romana<sup>20</sup>; è l'implicito antagonista dell'arte cristiana come si mostra in architettura (in particolare nella basilica) e in pittura; ed è infine la negatività che l'arte gotica contiene nella tensione dei suoi elementi costitutivi<sup>21</sup>. Nelle lezioni di Dresda il demoniaco appare insomma a Tillich ancora solo come il contenuto negativo-distruttivo cui l'arte sempre si contrappone esaltando la propria creatività, il proprio senso della forma e della misura.

Deve essere dunque elaborando questa idea che Tillich giunge alla tesi del suo breve ma intensissimo saggio sul demoniaco. Questa tesi muta sostanzialmente l'assunto delle lezioni da cui deriva: il demoniaco, infatti, non vi appare più come l'elemento negativo-distruttivo opposto a quello creativo-costruttivo dell'arte, ma come il contenuto stesso di ogni realtà artistica e di ogni espressione dello spirito umano nella storia. E non appare più come espressione terrificante di un'energia negativa cui lo spirito umano contrappone la sua forza creativa, ma come l'espressione stessa di questa forza: la quale, non potendo essere né completamente creativa al pari di quella divina, né totalmente distruttiva, poiché in quanto contrapposta a quella divina dovrebbe altrimenti apparire come

<sup>19</sup> Ivi, p. 28.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Ivi, pp. 35-36.

satanica, rappresenta il risultato reale della tensione dialettica fra i due poli antagonisti. In altre parole il demoniaco non è pura negazione né pura distruzione, ma negazione creativa, distruzione formatrice. È l'elemento distruttivo che è sempre, inevitabilmente presente in ogni creazione dello spirito umano; il fondamento negativo che crea le condizioni per la creazione, restando però sempre presente in essa come elemento corrosivo e potenzialmente devastatore.

Anche nel suo saggio Tillich inizia a circoscrivere il proprio concetto di demoniaco a partire da una serie di considerazioni che hanno per oggetto la creatività umana così come si manifesta nelle forme dell'arte. Ma ben presto il discorso si allarga alla totalità delle creazioni dello spirito nella storia, le quali altro non sono se non il terreno di scontro del principio divino e del principio satanico. Il demoniaco è l'elemento distruttivo che risiede nella forma e che la minaccia dall'interno, la negatività che lo spirito doma nelle sue creazioni restando purtuttavia esposto al suo riaffiorare. In ogni creazione umana il demoniaco è l'implicita minaccia di cui ogni forma è portatrice poiché rappresenta ciò che nell'energia creativa spirituale è più prossimo alla pura distruttività satanica. E in quanto inseparabile dalla creazione costituisce la sua parte oscura, l'abisso sempre pronto a riaffiorare dalle profondità della forma.

L'argomentazione sviluppata da Tillich nel suo saggio lascia, a questo punto, alle testimonianze dell'arte il solo compito residuale di illustrare i modi in cui l'umanità, nel corso del tempo, ha cercato di rappresentare la distruttività negatrice, ma non trova in questa illustrazione il proprio punto d'arrivo. A differenza che nelle lezioni di Dresda il saggio si incentra infatti sulle forme che il demoniaco assume nella storia e nella storia dello spirito. Tillich ha cioè abbandonato la prospettiva nietzscheana delle sue lezioni, ha sciolto l'evidente collegamento di demoniaco e dionisiaco su cui esse si basavano e ha conferito al demoniaco stesso un autonomo significato rivelatore. Il quale, però, non si dimostra in riferimento alla riflessione teologico-estetica di Dresda, ma alla metafisica della storia concepita ai tempi di Marburg. Quest'ultima in quanto

ambiva a indagare, come si è detto, i fondamenti di ogni accadere storico, aveva individuato nel *kairós* il principio a partire dal quale tale accadere poteva essere interpretato e ordinato in termini qualitativi. Ma il demoniaco riconduceva il divino dentro la storia come unità di misura dello spirito e come pietra di paragone dell'agire umano. L'ambivalenza demoniaca delle creazioni e delle istituzioni dell'uomo riposava infatti sulla coesistenza del principio divino e del principio satanico, ovvero rivelava indirettamente proprio la persistente presenza del divino nella storia. L'eccezionalità del *kairós* coincidente con la venuta di Cristo non si ripeteva cioè, in scala ridotta, nei ripetuti istanti decisivi di una storia non più leggibile come un continuum indifferenziato – come la kairologia marburghiana aveva troppo semplicemente affermato – ma echeggiava nelle creazioni impure dello spirito umano minacciate dall'abisso satanico della distruzione. Demoniaci è in altri termini, per il Tillich di Francoforte, la storia dell'uomo in quanto storia di un'imperfetta ambivalenza in cui creatività e distruttività possono sussistere solo congiuntamente ma, proprio in forza della loro dialettica intrinseca, testimoniare il persistere del divino nella storia. Se è vero che la minacciosa «profondità del demoniaco è la dialettica», è vero anche che tale dialettica ne è pure il risvolto luminoso.

Non c'è tuttavia dubbio che il saggio ha nella rappresentazione dell'ambivalenza demoniaca il suo tema più suggestivo e che essa ne determinerà la fortuna. Una fortuna non appariscente, forse, ma tanto più significativa. Né è un caso che gli argomenti del saggio saranno acquisiti e riformulati da alcune opere capitali della cultura tedesca degli anni Quaranta, quando la concezione tillichiana del demoniaco sembra fornire una straordinaria chiave di lettura della storia europea nel momento della sua crisi più profonda. È probabilmente al demoniaco tillichiano che si può ricondurre la concezione dialettica dell'illuminismo di Horkheimer e Adorno. Ed è certamente il saggio a suggerire a Thomas Mann la concezione del demoniaco che attraversa il *Doktor Faustus*. Ma lo scritto che più esplicitamente accoglie la concezione tillichiana della storia è

il libro di Gerhard Ritter *Machtstaat und Utopie*, ripubblicato dopo la fine della guerra con il titolo *Il volto demoniaco del potere* (*Die Dämonie der Macht*) in cui il grande storico conservatore, sfuggito a una lunga prigionia nei carceri del Terzo Reich, si appropria del concetto tillichiano per tracciare una teoria dello stato moderno muovendo da un'analisi comparata degli scritti di Machiavelli e Thomas More. È in questo capolavoro della storiografia contemporanea che il demoniaco rivela l'efficacia della sua forza euristica. La quale, va osservato, si rivela proprio nelle considerazioni di Ritter sulle forme della rappresentazione del demoniaco nella teoria politica: l'abisso affiora in esse come nelle espressioni artistiche dell'orrore e diventa lo specchio delle ambiguità di un potere in cui la violenza ha preso il sopravvento sul diritto. Nel demoniaco si riflette il *kairós* della storia come continuo riapparire del divino nello spirito umano, come forza creativa eternamente minacciata dalla negatività satanica e, ancora, come ineluttabile pericolo del prevalere della forza sulla giustizia, della sopraffazione sull'equilibrio, della volontà distruttiva sull'esercizio costruttivo del potere. Il demoniaco, scrive Ritter,

non è la pura negazione del bene; non è la sfera della piena oscurità contrapposta alla luce, bensì quella del crepuscolo, dell'ambivalenza, dell'incertezza, delle cose profondamente perturbanti. Il demoniaco è possessione. E il demoniaco del potere non è altro che quella possessione della volontà senza la quale nessuna grande struttura di potere può prendere forma, ma che al contempo racchiude in sé pericolose forze distruttive. Che la costruzione politica non sia quasi mai possibile senza grandi distruzioni di valori umani e morali, che nella volontà di potere del combattente politico – se vuole avere successo – si uniscano il massimo altruismo (ad esempio al servizio di un'idea) con il massimo egoismo: tutto questo appartiene al volto demoniaco del potere<sup>22</sup>.

Questa coscienza della modernità è la coscienza del demoniaco. Per questo il breve e difficile scritto di Tillich appartiene di diritto ai grandi testi saggistici del Novecento.

<sup>22</sup> Gerhard Ritter, *Machtstaat und Utopie*, Oldenbourg, München-Berlin 1940, p. 9.

# **Il demoniaco**

*Contributo a un'interpretazione  
del senso della storia*

Scrivo questo saggio con riluttanza. L'autentica conoscenza consiste sempre nell'amare e nell'unirsi al proprio oggetto che, in tal modo, smette di essere esclusivamente un oggetto. Ma al demoniaco ci si può unire solo a prezzo della propria stessa distruzione: o viene risvegliato il demone che abita in ognuno di noi e che è pronto a corromperci. Oppure si svela quel che di creativo c'è nel demoniaco, che è poi la ragione per cui, in generale, si può parlarne, trarlo dall'abisso e in tal modo svuotarlo. È un'esperienza singolare: a un discorso sul demoniaco fanno seguito sfrenatezza, senso di svuotamento o entrambe le cose; il demone si vendica per essere stato definito. Solo il profeta che lo vince può nominarlo senza patire danno.

Tuttavia né qui né in altri contesti ho rifuggito queste conseguenze: confidando che quanto per il singolo individuo non profetico è dannoso, possa invece rafforzare lo spirito profetico del tempo che al singolo individuo è superiore. E che questo spirito profetico abbia bisogno di rafforzarsi è quanto si dirà nella breve conclusione sulle forme attuali del demoniaco. A tutto ciò si unisce la speranza che dalla definizione del demoniaco possa sorgere una nuova comprensione dello spirito profetico del passato e, più ancora, la comprensione della storia intera a partire da questo stesso spirito profetico.

In nome di questa duplice speranza ho osato parlare di ciò di cui non si può parlare rimanendo impuniti, cioè del demone.



# I.

## Realtà e essenza del demoniaco

### 1. *L'immagine del demoniaco*

L'arte dei popoli primitivi e degli abitanti dell'Asia, le figure delle loro divinità e i loro feticci, i prodotti del loro artigianato e le maschere che adoperano nelle danze si sono fatti per noi più familiari, nell'ultimo decennio, non solo come materiale etnologico, ma anche come realtà artistiche e religiose. Abbiamo notato che queste cose in qualche modo ci riguardano, che in esse si esprimono abissi del reale svaniti in verità dalla nostra coscienza, i quali però nelle stratificazioni del subcosciente non hanno mai smesso di determinare la nostra esistenza. La storia dell'arte, la storia delle religioni e la psicologia dell'inconscio hanno aperto la strada, congiuntamente, a queste realtà, le quali naturalmente hanno appena cominciato a esser fatte oggetto di descrizioni, interpretazioni e valutazioni che nel loro progresso dovranno necessariamente influenzare in modo decisivo la nostra situazione spirituale.

C'è una peculiare tensione in questi oggetti ed è stata proprio questa tensione ad averli resi tanto a lungo inaccessibili alla nostra coscienza occidentale: essi posseggono forme umane, animali, vegetali che come tali noi intendiamo e di cui siamo in grado di afferrare anche la norma artistica. Ma a questi elementi formali organici se ne legano altri i quali mandano invece in frantumi la realtà organica che siamo capaci di comprendere. Noi non possiamo considerare questi elementi come inadeguatezze della forza formatrice dell'arte o come primitivismi, in virtù di una qualche idea di evoluzione, oppure ancora come prodotti di una capacità plasmatrice limitata, sminuendo il valore di queste grandiose creazioni dell'umanità.

## II. Il demoniaco e la storia dello spirito

### 1. *Mito e storia*

Il mito riconduce le grandi catastrofi dell'accadere cosmico alle lotte fra gli dèi e i demoni. La più significativa considerazione del mondo come storia, quella persiana, fa del dualismo di potenza divina e potenza demoniaca il principio fondamentale del suo tempo primo e del suo tempo escatologico. Il pensiero mitico è consapevole del fatto che solo *l'accadere* può ambire ad avere importanza ultima, poiché vi è in questione l'assoluto e il suo apparire nel tempo. Questo principio fondamentale vale però per ogni storiografia, anche per quella non mitologica o, meglio: ogni storiografia che possa esser presa sul serio deve possedere in sé questo elemento mitico che la innalza al di sopra della descrizione di mere realtà finite e separate. La stessa cosa vale per le interpretazioni razionali della storia, siano esse utopiche, progressiste o conservatrici. Tutte comprendono in sé il mito del tempo primo e del tempo escatologico ovvero il mito del tempo perfettamente compiuto e della caduta al di fuori di esso. Purtuttavia esse indeboliscono l'elemento mitico togliendo all'assoluto la sua trascendenza e indirizzandosi unicamente alla sua realizzazione terrena. Il mito è appiattito dalla ragione. Gli oggetti della storia perdono la loro trascendenza e la loro forza simbolica. L'utopia perde di vista la realtà del demoniaco in termini di elemento di ogni creazione storica. Essa considera un mondo tutto terreno privato dell'elemento demoniaco. Nulla sa del nesso fra umanità e natura e dell'ambiguità e avversione all'esistenza di ciò che è. Il progresso però, che è in un certo senso l'utopismo rivoluzionario resosi mansueto, priva di valore

### III.

## Il demoniaco contemporaneo

La via profana all'eliminazione del demoniaco – legata per differenza e comunanza a quella profetico-protestante – ha fatto svanire quasi completamente il demoniaco medesimo dalla coscienza generale del presente. La forma bidimensionale del pensiero è diventata un'ovvietà. Quando si parla di demoniaco, se ne parla nel senso indebolito di forza dominante o addirittura di piccante nota erotica. Meno che mai vi è coscienza del demoniaco nella *sfera sociale*. In quest'ambito si individuano, in verità, problemi, condizioni di bisogno, povertà o, anche, peccaminosità e corruzione, ma non si vede la peculiare dialettica delle grandi potenze che reggono la realtà sociale. Tuttavia, solo se questa dialettica viene compresa, è possibile un atteggiamento fondamentalmente corretto nella società. In caso contrario si resta all'alternativa fra la volontà di miglioramento dei progressisti e la volontà di preservazione dei conservatori. La prima scorge ovunque la materia che, prima o poi, prenderà forma adeguata all'ideale, la seconda vede invece da ogni parte l'insuperabile peccaminosità che rende impossibile un cambiamento decisivo. La comprensione della dialettica del demoniaco conduce al di là di questo contrasto e al riconoscimento di una positività negativa che non può essere superata per mezzo del progresso e neppure per mezzo di una semplice rivoluzione, ma mediante creazione e grazia – e la medesima comprensione conduce pure ad afferrare, definire e combattere lo specifico carattere demoniaco di ogni situazione sociale. La battaglia contro il demoniaco di un'epoca diventa un inderogabile dovere politico-religioso. *La politica consegue la profondità di un agire religioso. La religione acquista la concretezza di una lotta contro "spiriti e poteri"*.

## Indice

Cronologia	5
Introduzione	9

### **Il demoniaco**

*Contributo a un'interpretazione  
del senso della storia*

I. Realtà e essenza del demoniaco	25
1. L'immagine del demoniaco	25
2. La profondità del demoniaco	29
3. Il luogo del demoniaco	31
4. Demoniaci e peccato	37
II. Il demoniaco e la storia dello spirito	41
1. Mito e storia	41
2. La lotta contro il demoniaco nella storia delle religioni	43
3. Profanazione e liberazione dal demoniaco	49
III. Il demoniaco contemporaneo	57

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di maggio 2018