



Carl Schmitt

Teologia politica II

**La leggenda della liquidazione
di ogni teologia politica**

GIUFFRÈ

Carl Schmitt

Teologia politica II

Nella forma di una disputa con il teologo Erik Peterson riemergono in *Teologia politica II*, del 1970, l'ultimo libro pubblicato da Carl Schmitt, i temi che ne caratterizzano l'opera intera. L'analogia strutturale dei concetti della teologia e della giurisprudenza, il processo della secolarizzazione, il concetto del politico acquistano nuova luce nell'interpretazione "autentica" che ne dà il loro autore in risposta ad una letteratura stratificata sulla scorta di una pretesa "liquidazione" della sua opera fatta da Peterson in un libro del 1935 su *Il monoteismo come problema politico*, in apparenza dedicato a problemi dei primi tre secoli del cristianesimo ma in realtà determinato dalla crisi del primo dopoguerra e rivolto alla critica della prima *Teologia politica*, pubblicata da Schmitt nel 1922. Tolta dalla ferita la "freccia del parto" infertagli dal vecchio amico Peterson, Carl Schmitt avvia nella parte finale dell'opera un dialogo con Hans Blumenberg sulle incognite che incombono sul nostro presente e futuro prossimo.



CARL SCHMITT nacque a Plettenberg l'11 luglio 1888 e morì nella città natale il 7 aprile 1985. Giurista di rango negli anni di Weimar, la sua lunga vita è particolarmente contrassegnata dagli eventi politici degli anni 1933-36 che lo videro partecipe della vita pubblica del suo Paese con la speranza di poterne influenzare le istituzioni e rapidamente ridotto al silenzio dall'ostilità del regime. Su questo triennio i critici e detrattori del secondo dopoguerra hanno insistito fin troppo, trascurando il fatto di per sé impressionante di un'opera scientifica che si svolge nell'arco di oltre settant'anni, facendo di Carl Schmitt il maggiore pensatore politico di questo secolo ed un suo raro testimone.

OPERE: Sono già apparse in traduzione italiana presso lo stesso Editore le sue opere principali: *Il custode della costituzione*; *Dottrina della costituzione*; *Romanticismo politico*; *Cattolicesimo romano e forma politica*; *Terra e mare*; *Scritti su Hobbes*. Presso altri editori: *Le categorie del politico*; *La dittatura*; *Teoria del partigiano*; *Ex captivitate salus*; *Il nomos della terra*. La più completa Bibliografia di e su Carl Schmitt è pubblicata da Piet Tommissen. Sulla rivista *Behemoth* si trovano il *Colloquio sul potere* e brevi articoli, oltre ad una serie di documenti ed una rassegna della più recente letteratura schmittiana.

civiltà del diritto

collana già diretta da FRANCESCO CALASSO
— curata da FRANCESCO MERCADANTE —

TITOLO ORIGINALE:

CARL SCHMITT

Politische Theologie II.

Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie.

Duncker & Humblot - Berlin, 1984. Testo della seconda edizione che riproduce invariata la prima edizione del 1970.

Traduzione italiana di Antonio Caracciolo.

Carl Schmitt

Teologia politica II

La leggenda della liquidazione
di ogni teologia politica

a cura di
ANTONIO CARACCILO



GIUFFRÈ EDITORE
MILANO - 1992

TUTTE LE COPIE DEVONO RECARE IL CONTRASSEGNO DELLA S.I.A.E.

© Copyright 1992 Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A. Milano

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

INDICE

<i>Presentazione</i>	<i>pag.</i> v
Rinvio ad orientamento del lettore	3
Introduzione.	7

CAPITOLO I

LA LEGGENDA DELLA DEFINITIVA LIQUIDAZIONE TEOLOGICA

1. Contenuto della leggenda	11
2. Critica di Hans Barion alla teologia politica.	21
3. L'attualità presente della leggenda della liquidazione (Hans Maier - Ernst Feil - Ernst Topitsch)	24

CAPITOLO II

IL DOCUMENTO LEGGENDARIO

1. Origine e delimitazione temporale della materia	35
2. Aggiunta teologico-politica: <i>le roi règne et ne gouverne pas</i>	41
3. Delimitazione della materia e formulazione del problema dal lato politico: la monarchia.	45
4. Delimitazione della materia e formulazione del problema dal lato teologico: il monoteismo	51
5. Eusebio come prototipo della teologia politica	55
6. Il confronto Eusebio-Agostino	71

CAPITOLO III

LA TESI CONCLUSIVA LEGGENDARIA

1. Le asserzioni della tesi conclusiva	77
2. La forza espressiva della tesi finale	79
<i>Postfazione</i> - Sulla situazione odierna del problema: La legittimità dell'età moderna	89

PRESENTAZIONE

I testi schmittiani sulla « teologia politica » hanno suscitato una vasta letteratura critica. Se ne è occupato Klaus M. Kodalle con una delle prime monografie (1) che si distaccano dall'interpretazione incentrata su uno Schmitt irrimediabilmente legato all'esperienza nazista (2), vale a dire ad una « concrezione storica dello "Stato forte" e del mito politico » (3). L'opera complessiva di Schmitt viene esaminata

(1) Klaus-Michael KODALLE, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts « Politische Theologie »*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1973. Sulla disputa Peterson-Schmitt si veda Alvaro d'ORS, *Teologia politica: una revisione del problema*, in *Revista de Estudios Políticos*, n. 205, Enero-Febrero 1976, pp. 41-79.

(2) Forse uno dei lavori più rappresentativi di questa linea interpretativa è la dissertazione di Jürgen FIJALKOWSKI, *Die Wendung zum Führerstaat. Die ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, 1958; su cui si veda la recensione di K. SONTHEIMER, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1959, Heft 4, p. 621-24; e dello stesso SONTHEIMER, *Carl Schmitt. — Seine « Loyalität » gegenüber der Weimarer Verfassung*, in *Neue politische Literatur*, 1958, 3. Jahrg., Heft 10 (Oktober), Sp. 758-770. Senza prendere posizione contro queste interpretazioni Kodalle osserva che l'opera di Schmitt resta nondimeno significativa « proprio dal punto di vista di un interesse esistenziale alla realizzazione di uno Stato di diritto sociale e democratico » (*op. cit.*, 24). Pur riconoscendo la necessità di un'analisi della situazione storica della repubblica di Weimar per la comprensione della teoria schmittiana, l'autore — richiamandosi a Schmitt — respinge fermamente quelle concezioni che interpretano le forme di pensiero come « rispecchiamento ». Per l'anno in cui fu scritto, nel 1972, il libro di Kodalle deve definirsi coraggioso.

(3) Così KODALLE, *op. cit.*, 101. L'analisi storica e filosofica — entro cui andrebbe posto il problema costituito dagli intellettuali che vi

sincronicamente da Kodalle sotto il filo conduttore del concetto di « teologia politica ». Tra la Teologia Politica I e II non vengono individuate differenze di un qualche rilievo. La disputa con Peterson — genericamente indicato come un teologo della stessa generazione — appare qui solo come un'occasione che a Schmitt riesce quanto mai opportuna per una precisazione del suo pensiero e per una serie di osservazioni sui problemi più recenti (4). Neppure acquista particolare significato — nella Teologia Politica II — il dialogo avviato con Hans Blumenberg. La teoria politica di Schmitt — osserva Kodalle — mette in luce strutture che ogni democratico e chiunque si trovi impegnato nella teologia politica deve avere costantemente presenti (5).

Alla tesi di Peterson sul monoteismo ed alla sua disputa con Schmitt è stata nondimeno dedicata un'apposita monografia ad opera di più autori, le cui ricerche portano ad un « risultato in certo modo negativo: la tesi petersoniana della liquidazione è insostenibile nella sua forma globale, e precisamente nella sua concrezione storica come pure nella sua generalizzazione sistematica » (6). Tutto il materiale storico e

aderirono — è tuttavia ancora solo agli inizi. Le reazioni vivacissime — in Germania — alle opere di Ernst Nolte, che si è accinto a questo compito, dimostrano quanto sia difficile e pericoloso muoversi in questo ambito di ricerca.

(4) KODALLE, *op. cit.*, 115; e p. 147, nt. 10: « Principalmente Schmitt si dedica in questo libro alla disputa con la teologia di Erik Peterson e con la sua argomentazione, ripresa anche da Hans Maier, contro ogni possibilità di una teologia politica cristiana; da un punto di vista sistematico, quest'analisi non mette in luce aspetti nuovi ». Si veda anche Julien FREUND, *La teologia politica secondo Carl Schmitt*, in *Bebe-moth*, n. 6, luglio-dicembre 1989, pp. 33-40; e recentemente, Günter MASCHKE, *La rappresentazione cattolica. La teologia politica di Carl Schmitt con uno sguardo ai contributi italiani*, in *Trasgressioni*, n. 13, a. VI n. 1, gennaio-aprile 1991, pp. 21-43.

(5) KODALLE, *op. cit.*, 131.

(6) A. SCHINDLER, *Einführung zu Monotheismus als politisches Pro-*

probatorio utilizzato da Peterson è stato riesaminato da singoli studiosi; ne sono state vagliate le tesi ed i documenti. Aristotele e lo pseudo Aristotele, Filone di Alessandria, gli apologeti e Tertulliano, Celso ed Origene, Eusebio di Cesarea, i tre cappadoci, Giovanni Crisostomo ed altri, i teologi latini del IV e del V secolo, Agostino (7) vengono tutti riletti puntualmente seguendo passo passo il testo di Peterson, per giungere infine ad una conclusione contrastante. Avrebbe potuto limitarsi, se ne conclude, ad una trattazione « dommatica » sul significato antipolitico della dottrina della Trinità; invece Peterson ha voluto dare una « cifratura » storica alla sua tesi, facendo sorgere in tal modo la leggenda di cui parla Schmitt e provocando una più ampia discussione.

Ma va pure considerato, del resto, come pochi anni prima una tesi diametralmente opposta a quella di Peterson andasse sostenendo il teologo evangelico Alfred de Quervain, il quale in un volume sui « Presupposti teologici della politica. Lineamenti di una teologia politica » esordiva con la constatazione che « Popolo, Stato, agire politico non possono stare in avvenire fuori o al margine della considerazione teologica » (8). Questo autore introduceva all'interno del dibattito teologico le tesi schmittiane sulla teologia politica, espressamente richiamate nel testo e senza alcuna intenzione liquida-

blem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, hrsg. von A. Schindler, Gütersloh 1978, 11.

(7) Ad Agostino oltre ad un articolo di A. Schindler nel volume collectaneo *Monotheismus*, cit., è dedicato in altro volume collectaneo *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hrsg. von Jacob Taubes, München-Paderborn-Wien-Zürich, 1985 (2^a ed.), un articolo di Hubert CANKIK dal titolo *Augustin als constantinischer Theologe*, pp. 136-152, che Günther KRAUSS, *I miei ricordi di Carl Schmitt. Parte I: 1929-1931*, in *Behemoth*, n. 4, Gennaio-Giugno 1988, p. 13, indica segnatamente accanto alla *Teologia Politica II* come la « liquidazione della liquidazione ».

(8) Cfr. Alfred DE QUERVAIN, *Die theologischen Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie*, Berlin, Fursche Verlag. 1931, p. 11.

toria. È normale supporre che lo scritto di de Quervain fosse noto a Peterson che nel 1930 aveva lasciato la Chiesa evangelica per convertirsi al cattolicesimo. La prima « Teologia Politica » aveva avuto una diffusione tale che ormai bisognava fare i conti con essa anche a prescindere da una disputa diretta con lo stesso Schmitt. Il modo di pensare di de Quervain appare in stridente contrasto con quello di uno scrittore come Peterson assertore di una teologia « pura »: « La teologia ha a che fare con la realtà piena dell'uomo; essa non è l'elaborazione sistematica di verità prive di tempo » (9). Due anni dopo lo scritto di de Quervain, a Breslau, Friedrich Gogarten teneva il 18 gennaio 1933 un discorso sul tema della « Teologia secolarizzata nella scienza politica », che traeva spunto proprio dalla teologia politica di Carl Schmitt (10). Mentre Schmitt tutto sommato volgeva la sua attenzione al processo della secolarizzazione con riguardo, per così dire, alle ricadute dei concetti teologici nel campo della giurisprudenza e del pensiero politico, de Quervain traeva conseguenze sul piano teologico dal teorema schmittiano della secolarizzazione. Ma ciò appare forse ancora più evidente in Gogarten, la cui adesione al nazional-socialismo contribuiva a gettare una luce sinistra sulla teologia politica schmittiana (11). Contro questi sviluppi si può pensare

(9) Ivi.

(10) Cfr. E. ARRIGONI, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten*, Torino, Marietti, 1981, p. 9, 39. Questo studioso considera Gogarten come « il più battagliero nel gruppo di quei teologi-parroci che hanno sconvolto la teologia del XIX secolo e hanno dato inizio ad una nuova teologia » (p. 5) nonché « uno dei protagonisti della teologia protestante del nostro secolo » (p. 11). La secolarizzazione, a differenza del secolarismo — spiega Arrigoni — non ha in Gogarten nessun significato deteriore: « L'essenza dell'uomo è nello stare tra Dio e il mondo; la secolarizzazione è la ricerca dialettica di questo "tra" » (p. 10).

(11) ARRIGONI, *op. cit.*, spiega lucidamente la « simpatia di Gogarten per il nazismo, in cui lo stato prende il sopravvento » con concezioni già maturate nel 1928, per le quali « lo stato è il principale ordinamento della creazione » (p. 30); l'adesione di Gogarten al nazismo è tutta basata su considerazioni teologiche: « Lo stato frena la potenza del male, ha una

che Peterson, in rotta con un ambiente religioso di cui faceva parte ancora pochi anni prima, intendesse schierarsi colpendo il male all'origine, cioè nelle tesi poste dalla Teologia Politica I di Schmitt.

Ricostruendo le fasi del processo di conversione al cattolicesimo di Erik Peterson sarebbe forse possibile trovare spiegazioni ad un comportamento che appare altrimenti «strano» (12). Lo stesso Schmitt — nel testo — sembra dubitare che la conversione sia perfettamente riuscita, quando osserva a proposito della domanda politica sorta negli anni 1925-1935 dalla crisi della teologia protestante: «Peterson credeva di essere sfuggito alla crisi con il ritorno ad un dogmatismo privo di problemi e di aver trovato la sicura purezza di un teologico puro» (13). Ma ciò richiederebbe una non facile analisi della spiritualità petersoniana. Più semplicemente, può anche ravvisarsi nella posizione di Peterson il

funzione mediatrice tra Dio e l'uomo, ed è mezzo indiretto per la salvezza dell'uomo, perché il suo fondamento è Dio stesso. Per queste ragioni teologiche Gogarten credette di identificarsi con lo stato del suo tempo. Lo stato tedesco era in procinto, attraverso il capovolgimento politico del 1933, di realizzare nella propria esigenza di totalità la sua essenza di stato. Questa esigenza veniva assunta in modo così totale, che non c'era più nulla nell'esistenza umana che si potesse sottrarre allo stato. Questa è la novità nel confronto con lo stato della costituzione di Weimar. Lo stato è ora diventato uno stato sovrano. L'uomo appartiene al suo popolo e attraverso il suo popolo allo stato» (p. 31).

(12) Così Günther KRAUSS, *I miei ricordi di Carl Schmitt. Parte I: 1929-1931*, in *Behemoth*, n. 4, cit., p. 12-13, parla dei rapporti fra Schmitt e Peterson: «... L'altro teologo era Erik Peterson, allora ancora protestante, più tardi convertito al cattolicesimo, dopo di che i suoi lavori peggiorarono stranamente ed egli, ancora più stranamente, attaccò perfino il suo amico Carl Schmitt, specialmente la sua *Teologia Politica*, che egli dichiarò «liquidata», dove in questa liquidazione è in ogni caso di durevole importanza l'uso della parola liquidazione a lui risalente». Il primo dei due amici teologi a cui si riferisce Krauss è il cattolico Karl Eschweiler, che aderì in modo entusiastico al nazionalsocialismo fino alla sua morte avvenuta nel 1936.

(13) Cfr. *infra*, p. 68.

rifiuto di una scelta politica — l'adesione al nazionalsocialismo — da parte di due amici cattolici, Eschweiler (14) e Schmitt, con i quali aveva avuto una notevole dimestichezza (15), e la cui successiva scelta egli poteva ritenere derivasse da un errore di dottrina (16). Ai nostri fini può essere qui

(14) Cfr. Ernst L. FELLECHNER (unter Mitarbeit von Michael GERGES), *Zur biographischen und theologischen Entwicklung Petersons bis 1935 — Eine Skizze*, in *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, hrsg. von A. Schindler, cit., 95.

(15) Un'influenza di Schmitt sulla conversione di Peterson — secondo quanto sostiene Salin — sembra allo stato da escludere; cfr. Piet TOMMISSEN, *Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biografie (Periode: 1888-1933)*, in *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, hrsg. v. Helmut Quaritsch, Berlin, Düncker & Humblot, 1988, p. 82; e Michele NICOLETTI, *Trascendenza e Potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990, p. 415, nt. 73, che ha potuto consultare presso l'Archivio Peterson una lettera di Schmitt a Peterson, nella quale si manifestava « sorpresa » per l'avvenuta conversione. Nicoletti sulla base del materiale epistolare consultato parla di un rapporto non « privo di disagio ed imbarazzo per l'« ambiguità » della posizione politica schmittiana ».

(16) Ancora KRAUSS, *I miei ricordi*, cit., parte 3, in *Behemoth*, n. 6, luglio-dicembre 1989, p. 9-10, ci informa su alcune divisioni provocate dall'irrompere del nazismo. Anche se la « maggior parte » degli « amici e discepoli » di Schmitt aderì al regime, vi furono delle eccezioni. Tra queste la più significativa fu per Krauss quella rappresentata da Franz Kramer, al quale egli doveva la prima conoscenza di Carl Schmitt. A Krauss riuscì di combinare un incontro fra Kramer e Schmitt, ma i due nella più grande cortesia e rispetto reciproco rimasero ciascuno sulle proprie posizioni. All'argomentazione di Krauss che ora ci fosse nuovamente uno Stato forte, Kramer rispondeva: « All'errore non auguro la forza! » Da G. SCHWAB, *Carl Schmitt, la sfida dell'eccezione*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 10 allo stesso riguardo apprendiamo su Schmitt che « l'atteggiamento di molti dei suoi vecchi allievi, amici e seguaci, costretti a lasciare la Germania, si modificò. Essi lo videro in una luce fortemente condizionata dalle passioni politiche di quei giorni. Fu il loro radicale dissenso con la decisione di Schmitt che li indusse ad attaccarlo con asprezza, al punto da rendere nei fatti impossibile un discorso spassionato su Schmitt e la sua opera. L'attacco a Schmitt finì per mettere in discussione la sua integrità, condusse a tacere alcune sue

sufficiente rilevare come l'opera di Peterson del '35 rappresenti in ogni caso uno spartiacque nella letteratura sulla teologia politica schmittiana, fornendo a Schmitt l'occasione per pubblicare nel 1970 una *Teologia Politica II*. Prima del 1935 lo scritto più importante sulla « Teologia Politica » del 1922 è l'articolo di Hugo Ball che secondo quanto asserisce lo stesso Schmitt fu il primo autore a porre la « Teologia politica » in connessione sistematica con tutta la produzione schmittiana (17). In questo articolo è innanzitutto sottolineato il cattolicesimo di Schmitt, del quale si dice che « se gli scritti di questo singolare professore (per non dire confessore) servissero solo a far riconoscere e studiare la fisionomia cattolica (universale) del loro autore, ciò basterebbe pienamente ad assicurare loro un rango eminente » (18). Segue a sostegno di questo giudizio una citazione da Chesterton e quindi un confronto dell'opera di Schmitt con quella dei suoi modelli, vale a dire Bonald, de Maistre, Donoso Cortés. All'educazione cattolica ed al temperamento passionale Schmitt deve pure la superiorità stilistica della sua forma rispetto a quella oggettiva, impersonale e astratta dei Kelsen, Krabbe, Preuß.

Non si tratta di un giudizio isolato. Prova ne sia — piccola ma illuminante — quanto sei anni più tardi, nel dicembre 1930, riporta la rubrica di informazioni culturali della rivista *Der Ring*, al fascicolo 51 del 21 dicembre, dove si rileva come « da alcuni anni regna nella teologia una vita

idee, a distorcerne altre, o anche ad appropriarsi di concetti da lui elaborati senza riconoscerlo... ». I « molti » non sono necessariamente la « maggior parte », ma fra essi poteva ben esserci Erik Peterson, che emigrò non in America, ma in Italia, a Roma. La più estesa biografia di Schmitt finora scritta da Joseph W. BENDERSKY, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, University Press, 1983, di Erik Peterson non fa purtroppo neppure il nome.

(17) Hugo BALL, *Carl Schmitts Politische Theologie*, in *Hochland*, 1924, p. 263-85. Assai più recenti in tal senso i lavori di Kodalle, Beneyto, Nicoletti.

(18) Hugo BALL, *op. cit.*, ora in *Der Fürst dieser Welt*, cit., p. 100.

straordinariamente intensa, che esercita la sua influenza assai oltre i confini del mondo degli specialisti ed attira in sua balia anche non teologi, tutti gli intellettuali » (19). Fra i nomi più significativi di questo straordinario rigoglio figurano di parte evangelica Barth, Gogarten, Thurneysen, de Quervain, Tillich e di parte cattolica Guardini, Herwegen, Eschweiler, che trovano tutti espressione nella rivista *Religiose Besinnung*, allora al terzo anno. Più avanti, dando notizia di una conferenza sul tema dello stato totale tenuta da Schmitt il 5 dicembre, si ricorda dei suoi scritti in primo luogo la *Politische Theologie* (20). Tutto il fascicolo è uno specchio della vita intellettuale e politica di quel fine anno 1930. Si apre con una lettera di Moeller van der Bruck su « Il Terzo Reich » (21), con un'altra « sul nazionalsocialismo » (22), è pubblicata una lettera da Vienna sui rapporti fra la Chiesa ed il nazionalsocialismo (23), e dopo articoli di Heinrich Forsthoff su « Fede e teologia nella crisi della vita spirituale » (24) e di Ernst Rudolf Huber sul « Diritto ecclesiastico evangelico » (25) ne appare un altro di Martin Grimm (26) con

(19) Nella rubrica *Umschau*, sotto *Zwischenkirchliche Verständigung*, in *Der Ring. Konservative Wochenschrift*, III. Jahrgang, Heft 51, 21. Dezember 1930, p. 911. Editore della rivista era Heinrich von Gleichen.

(20) *Umschau*, cit., sotto il titolo *Carl Schmitt über den totalen Staat*, p. 912.

(21) *Das Dritte Reich*, in *Der Ring*, cit. 883-84. Si tratta di una lettera del dicembre 1922 indirizzata a Heinrich von Gleichen. Viene pubblicata in ragione della sua attualità e in occasione dell'uscita in edizione popolare del libro di Moeller van der Bruck *Das Dritte Reich* presso la Hanseatische Verlagsanstalt.

(22) *Ueber de Nationalsozialismus*, Lettera di Hans Prinzhorn, in *Der Ring*, cit., 884-885.

(23) *Kirche und Nationalsozialismus*, in *Der Ring*, cit., p. 895-896.

(24) Heinrich FORSTHOFF, *Glaube und Theologie in der Krisis des Geisteslebens*, in *Der Ring*, cit., 897-900.

(25) Ernst Rudolf HUBER, *Evangelisches Kirchenrecht*, in *Der Ring*, cit., 900-903.

(26) Martin GRIMM, *Politische Theologie*, in *Der Ring*, cit. 903-906.

titolo posto fra virgolette « Politische Theologie », che è la seconda parte di una discussione della posizione teologica di Gogarten con forti implicazioni politiche.

Paradossalmente, dopo altri sei anni, lo stesso giudizio di Hugo Ball, da noi riportato testualmente ⁽²⁷⁾, ricorre in un'ottica completamente rovesciata nella serie degli attacchi nazisti contro Carl Schmitt. Secondo la concezione di Alfred Rosenberg espressa nel Mito del XX secolo il cattolicesimo è il maggiore dei mali, ancora più dell'ebraismo e della massoneria, e Carl Schmitt era indiscutibilmente un cattolico. Dall'anonimo estensore di un « dossier » riservato proveniente dall'Ufficio Rosenberg, Schmitt è assimilato insieme al suo modello Donoso Cortés ad uno dei « successori spirituali dei Grandi Inquisitori », il cui fine è di consolidare ed accrescere il potere del cattolicesimo. La qualità cattolica di Schmitt è documentata con la citazione dei giudizi entusiastici di Gundlach, Erich Przywara — entrambi gesuiti — e con ampi brani ripresi dall'Allgemeine Rundschau e dalla Katholische Volkszeitung ⁽²⁸⁾, ma soprattutto con giudizi tratti da Hugo Ball, che fornisce all'estensore nazista per le restanti pagine del « dossier » la chiave di lettura di tutta la produzione schmittiana, sulla quale abbiamo così un intreccio di valutazioni ed interpretazioni contrastanti.

Martin Grimm è uno pseudonimo di Karl Eschweiler: devo l'informazione a Günter Maschke. Per le sue posizioni dottrinali Eschweiler verrà sospeso dall'insegnamento; cfr. Mario BENDISCIOLI, *La Germania religiosa nel III Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista*, Brescia, Morcelliana, 1936, p. 198, nt. 2.

⁽²⁷⁾ Cfr. *supra*, nt. 18. La pagina di *Hochland* citata dal documento è la 263. Il documento — datato 8 gennaio 1937 — è pubblicato in *Behemoth*, n. 5, gennaio-giugno 1989, in traduzione italiana con titolo *Il docente di diritto pubblico Prof. Dr. Carl Schmitt*, pp. 31-38, ed è preceduto da un commento esplicativo di Günter MASCHKE, *L'Ufficio di Rosenberg contro Carl Schmitt*, *ivi*, p. 29-30.

⁽²⁸⁾ Presumibilmente l'estensore intende riferirsi alla *Kölnische Volkszeitung*, che era in effetti un quotidiano cattolico. Cfr. *Il docente*, *cit.*, p. 35.

Peterson ritenne con ogni probabilità che la « Politische Theologie » fosse il prodotto di una certa « tradizione protestante tedesca » ispiratrice di atteggiamenti insieme nazionalistici e militaristici che insieme all'altra « tradizione del razionalismo teologico confluita nella teologia liberale » costituiva il suo principale bersaglio polemico (29). Passando per facili semplificazioni ne venne fuori un'interpretazione della teoria politica di Schmitt in generale e della teologia politica in particolare come ideologia costitutiva del nazismo. Fra i primi che accettarono e divulgarono la « leggenda » petersoniana sulla teologia politica schmittiana fu Jacques Maritain, il cui Umanesimo integrale usciva nel 1936 con una « digressione » volta a distinguere nettamente l'espressione francese théologie politique da quella tedesca politische Theologie, dando alla prima il senso dommatico delle partizioni manualistiche sull'ordine politico — terreno e profano — alla luce della rivelazione ed alla seconda un'accezione autonoma di dottrina che ha per fine ed oggetto la sacralizzazione dell'ordine imperiale terreno. Viene quindi indicato Schmitt, senz'altro assimilato a « un des inspireurs et des conseillers intellectuels du nouveau régime », come il rappresentante della concezione tedesca della teologia politica, mentre più sotto Erik Peterson figura fra i critici della teologia del Sacrum Imperium « de la façon la plus pénétrante et la plus remarquable » (30).

Questa interpretazione del pensiero schmittiano dovuta a Peterson si trascina al punto da indurre Schmitt a scrivere nel 1969 la Politische Theologie II, in cui discute oltre alla « liquidazione » petersoniana anche la letteratura più significativa da essa prodotta. Nelle delucidazioni sull'intricata

(29) Franco BOLGIANI, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1965, a. I, p. 16.

(30) Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1936, 109-111.

materia che fornisce al lettore Schmitt usa con riferimento a Peterson la metafora del guerriero Parto che apparentemente in fuga o in procinto di abbandonare il campo si volta di scatto ed a tradimento scocca il suo dardo. Invero, la metafora è suggerita da Barion, ma Schmitt ne resta impressionato ed estrae la freccia dalla ferita. La stessa metafora della freccia è in certo modo utilizzata da Schmitt intitolando a San Casciano la residenza, in Pasel, non di sua proprietà, dove visse dal 1970 all'anno della morte nel 1985. Non era di Machiavelli che Schmitt parlava ai suoi ospiti, spiegando le ragioni della scritta sui muri esterni dell'abitazione. Narrava invece la storia del martire Casciano, condannato a morire trafitto dagli stili degli allievi che aveva convertito alla fede cristiana. Non può essere una circostanza del tutto casuale ad indurre il cattolico praticante Carl Schmitt a scegliere nel 1926 come suo testimone di nozze il non ancora convertito Erik Peterson. Se invece la metafora della freccia del Parto dovesse riferirsi alla collocazione topografica — ultima pagina, ultima nota — della citazione testuale di Schmitt fatta da Peterson nel suo libro del 1935, mancherebbe o non è evidente l'elemento del tradimento e della sorpresa che rende pregnante l'immagine. La metafora suggerisce un dato che l'analisi testuale conferma. L'opera di Peterson, non è stata per Schmitt una fonte o un modello, come può dirsi — per esplicita ammissione — con riguardo a Hobbes e Bodin. Essa è importante per l'influenza che ha avuto e continua ad avere sull'interpretazione di tutta la produzione scientifica schmittiana. Ma è soltanto una freccia che bisogna estrarre. Se e di quanto Peterson sia invece tributario di Schmitt è un aspetto che deve essere indagato, sulla base dei testi e documenti editi e soprattutto di quelli inediti.

L'argomentazione di Carl Schmitt nella disputa con Erik Peterson fa riapparire quegli elementi di attualità politica che il teologo Peterson per un verso respingeva e per un altro nascondeva nella forma di una ricerca erudita su alcuni

problemi del cristianesimo antico. L'avversario principale e diretto contro cui Peterson si scaglia è l'illuminismo europeo che della fede cristiana avrebbe risparmiato solo il monoteismo per le sue conseguenze politiche (31). *Dal monoteismo alla monarchia alla dittatura ed ad ogni forma di autocrazia personale il passo appare breve. Poiché ognuno di queste forme di potere trarrebbe in qualche modo la sua giustificazione dal monoteismo, Peterson pensa di manifestare la sua opposizione politica nel presente con una rivisitazione della dottrina tributaria dei primi secoli cristiani che escluderebbe qualsiasi relazione con il monoteismo. In tal modo sarebbe stato inferto un colpo mortale alle fonti illuministiche di legittimazione del potere, delle quali Schmitt sarebbe un tardivo e magari inconsapevole rappresentante* (32). *Contro*

(31) Cfr. Erik PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, (ora in *Theologische Traktate*, München, 1951, pp. 45-147) e nella trad. it. di Hedi Ulianich con Editoriale di Giuseppe Ruggieri *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, 1983, p. 29. Il « connubio » fra messaggio escatologico e cultura borghese è da Peterson ravvisato soprattutto nella teologia di Adolf Harnack; cfr. l'Editoriale di Ruggieri, cit., p. 10, e spec. il *Briefwechsel mit Adolph Harnack und ein Epilog*, in *Hochland*, 30, 1932-33, pp. 111-124. Per una biografia intellettuale e spirituale di Peterson si veda BOLGIANI, *op. cit.*

(32) Nel modo e nel rilievo dato alle citazioni si ha l'impressione che Peterson tratti Schmitt con una certa sufficienza. Sappiamo dalla lettera di Becker riportata da Schmitt in una nota del testo (*infra*, p. 16) che tra i due vi fu un'antica amicizia, risalente agli anni di Bonn. Sarebbe interessante ricostruire la « rottura » indagando negli archivi di Schmitt, Peterson e Gurian, anima nera, il cui nome è pure fatto da Becker a proposito di un « passaggio » di allievi da Schmitt a Peterson. Una biografia di Peterson fino al 1935 è data da Ernst L. FELLECHNER, *op. cit.*, 76-120. Secondo una comunicazione epistolare di Schmitt (richiamata in nota *ivi*, p. 95, nt. 98) Peterson fu addirittura testimone alle nozze di Schmitt nel 1926. Gurian è chiamato in causa da Heinrich Oberheid (in P. TOMMISSEN, *loc. cit.*), che ne parla come « padrino » della conversione e « *dunkle Figur* », figura fosca o sinistra. Sul ruolo di Gurian — antico allievo di Schmitt — come ispiratore degli attacchi a Schmitt da parte della rivista delle SS, *Das Schwarze Korps*, cfr. G. MASCHKE, *L'ufficio di*

Peterson Schmitt riafferma invece puntualmente l'assunto sistematico della Teologia Politica I, del 1922, ossia l'affinità strutturale dei concetti della teologia e della giurisprudenza, e la validità scientifica del concetto del politico, ossia la distinzione di amico-nemico, anche all'interno del teologico. Ciò che accuratamente Schmitt evita di fare è una intrusione nel campo proprio della teologia, che avrebbe dovuto essere il solo terreno del libro di Peterson « Il monoteismo come problema politico », da Schmitt analizzato. La straordinaria longevità e lucidità senile di Schmitt, che sopravvive al coetaneo Peterson, morto nel 1960, gli consentono nel 1970 la « risposta » in un dibattito avviato mezzo secolo prima non tanto a Peterson quanto ad una letteratura che si è nel frattempo sviluppata, facendo crescere quella che egli chiama una « leggenda ».

I riferimenti a Hitler, a Mussolini, al concordato, al nunzio apostolico Giovanni Roncalli, al prelado Kaas ed all'opera della « Provvidenza » in Italia ed in Germania, al diverso atteggiamento della Chiesa protestante e della Chiesa cattolica in Germania di fronte all'avvento del nazismo, l'accenno alla crisi del protestantesimo negli anni di Weimar alla sua diversa attitudine di fronte all'autorità politica in genere, la conversione di Peterson sono tutti quanti elementi che consentono una lettura del libro di Peterson rapportata all'anno 1935, data della sua pubblicazione, e della « liquidazione » in esso contenuta del libro di Schmitt sulla « teologia politica », giunto nel 1934 alla sua seconda edizione ⁽³³⁾.

Rosenberg, cit., p. 29; e Antonio CARACCILO, *La vita difficile di Carl Schmitt. A proposito del libro di Bendersky*, in *Behemoth*, n. 8, luglio-dicembre 1990, 67-68.

⁽³³⁾ Non riteniamo che la seconda edizione della *Politische Theologie* abbia avuto su Peterson di per sé un effetto determinante. Essa giungeva alla fine di un processo. Alfred SCHINDLER, *Einführung*, cit., p. 11, ritiene « innegabile che la forza e la debolezza della trattazione di Peterson sia assai profondamente impressa dai conflitti e dalle crisi, con le quali egli allora doveva lottare ».

E Schmitt fa ciò in modo egregio, con sollievo del lettore non specialista che altrimenti si sarebbe trovato immerso in una disputa difficilmente decifrabile. Ma Schmitt scrive la sua Teologia Politica II nel 1969 ed è parte in causa. Egli stesso spiega al lettore le ragioni che lo hanno spinto a scrivere il libro. Era allora terminato da pochi anni il Concilio Vaticano II, i cui risultati a giudizio di Barion (34) non avrebbero più reso possibile a Schmitt l'elogio della Chiesa cattolica espresso in Cattolicesimo romano e forma politica. Nuovi fermenti agitavano il cattolicesimo (35). L'edizione italiana che qui presentiamo cade poi nel 1991. Il tempo non ha tolto attualità ai problemi affrontati mezzo secolo prima: a noi tocca ancora riflettere su di essi in una situazione politica caratterizzata dalla fine dell'esistenza politica dell'Europa e dall'improvviso venir meno di uno dei soggetti che in questo secolo avevano potentemente alimentato la « guerra civile europea », facendo ricorso non per ultimo ad una sorta di religione secolarizzata che doveva creare l'« uomo nuovo ».

Schmitt ha descritto in più luoghi ed a più riprese il processo che ha sottratto il monopolio del politico allo Stato trasferendolo in soggetti o àmbiti disparati, che spesso non sono consapevoli della loro natura politica o tendono perfino a negarla. Il divario crescente fra Stato e società nel corso del XIX e XX secolo è nondimeno avvertito da numerosi autori,

(34) Sulla critica di Barion al Vaticano II si veda A. D'ORS, *op. cit.*, p. 55 ss.

(35) René Latourelle nell'Introduzione ai due volumi *Vaticano II. Bilancio & Prospettive. Venticinque anni dopo. 1962/1987*, a cura di René Latourelle, Roma-Assisi, 1987, vol. I, p. 9, osserva come il Concilio avviato da Giovanni XXIII e terminato nel 1965 da Paolo VI rappresenti « certamente la più vasta operazione di riforma mai compiuta nella Chiesa » non solo per l'elevato numero di padri conciliari impegnati (2540 iniziali rispetto ai 750 del Vaticano I ed ai 258 del Concilio di Trento) ma soprattutto per l'unanimità delle votazioni sui temi affrontati. Il Concilio incontra tuttavia l'opposizione dei tradizionalisti e non sembra che la sua conclusione sia stata pari all'inizio.

pur nella diversità delle valutazioni e dei contesti tematici. Certamente, il settore più antico e consolidato che con il politico ha avuto le relazioni più intense sotto l'aspetto sia concettuale sia istituzionale è l'ambito religioso ed è questo con buona approssimazione il campo della teologia politica (36). La pretesa di totalità insita nella dimensione religiosa non può ignorare il concreto agire dell'uomo in quella sfera comunemente individuata come politica. Appaiono possibili due diverse situazioni: il religioso è elemento integrante e perfino determinante del politico oppure esso rivendica a sé un « regno » del tutto autonomo e distinto e perfino ostile al politico. La religione pagana nel declinante Impero romano rivestiva il primo carattere e nella lotta religioso-ideologica dei primi secoli cristiani veniva individuata dai custodi dell'ordine antico proprio nella diffusione dell'empietà cristiana, che respingeva l'intimo ed esclusivo legame della religione con la polis, la ragione profonda della rovina dell'Impero che gli Dei pagani ora abbandonavano (37). I cristiani in buona parte respingevano queste accuse e facevano professione di lealismo, mitigando l'apparente estraneità alle sorti dell'Impero. Eusebio da Cesarea, considerato

(36) Osserva Alvaro d'ORS, *op. cit.*, p. 41: « El problema de las relaciones entre religión y política se presenta desde los albores de la Historia en múltiples formas, pues la analogía entre el gobierno divino y el de los hombres viene dado como algo obvio a la conciencia humana »; e IDEM, *La violencia y el orden*, Madrid, Ediciones Dyrsa, 1987, p. 50 ss.

(37) Dopo la *Premessa*, contenente il riferimento polemico all'illuminismo e l'invocazione a Sant'Agostino, Peterson inizia la sua trattazione teologica con una citazione dell'*Iliade*, dove si dice che « non è bene, vi siano più signori; uno solo sia il signore » (*op. cit.*, trad. it., 31). A duemila anni di distanza Peterson continua la lotta contro i fondamenti dottrinali dell'ordine politico degli antichi, dando in certo modo ragione a quanti indicano nella diffusione del cristianesimo una delle cause della caduta dell'Impero romano. Con un'argomentazione tanto complessa quanto discutibile nei risultati, egli trasferisce nell'armamentario della cultura pagana tutta la materia che va sotto il nome di « teologia politica », ed in questo modo verrebbe attuata la sua liquidazione.

da Peterson come il più rappresentativo, era uno di questi teologi politici, che coniugavano l'escatologia cristiana con la dottrina politica dell'Impero.

L'ambiguità di una religione che per un verso si dichiara « non di questo mondo » e per altro verso non può disinteressarsi di questo stesso mondo ricorre per tutto l'arco dell'evo cristiano fino ai tempi della disputa Peterson-Schmitt. Il teologo Peterson trasferisce problemi teologico-politici dell'anno 1935 nella situazione dell'anno 325 all'epoca del Concilio di Nicea. Egli respinge fermamente ogni contaminazione del teologico con elementi attinti dalla contingenza politica. Vede nel monoteismo una dottrina teologica volta a giustificare la dottrina politica della monarchia e in senso lato la dottrina del Führer. Ad essa oppone la dottrina trinitaria che renderebbe vano ogni tentativo di costruire qualsiasi teologia politica, ossia ogni tentativo — secondo Peterson — di giustificare indebitamente un qualsiasi regime politico sulla base del dogma cristiano. Queste tesi centrali di Peterson non si interrogano sul significato e sulle conseguenze della creazione del dogma, che proprio con il Concilio di Nicea acquista valore vincolante e normativo per la forma ed il contenuto della fede. Hobbes ne distruggerà l'edificio dogmatico contestando ai concili qualsiasi valore normativo e riducendo tutta la fede cristiana al solo principio « Gesù è il Cristo », il cui valore di fede nessun uomo o istituzione può dare o togliere ⁽³⁸⁾.

Se non è di questo mondo, è tuttavia in questo mondo che il messaggio cristiano della Rivelazione si manifesta. È questo l'asse portante dell'argomentazione di Schmitt. E da essa non

(38) Questa opposizione hobbesiana fra fede e teologia è presente in Germania nella teologia protestante della seconda metà del XIX secolo. Franz Overbeck, l'amico fedele che riportò indietro Nietzsche ammalato da Torino, vede addirittura nella teologia « nient'altro che un aspetto della secolarizzazione del cristianesimo »; cfr. Friedrich HEER, *Europa madre delle rivoluzioni*, trad. it., Milano, 1968, vol. II, p. 64, dove è riportato un brano di Overbeck.

possono trarsi elementi volti a presentare Schmitt come il difensore e propagandista di un regime determinato, mentre Peterson con il suo libro ne sarebbe stato l'oppositore⁽³⁹⁾. Tanto più che l'epoca della Teologia Politica I, apparsa nell'anno 1922, alla quale Peterson espressamente si riferisce, è troppo remota per poter essere ricondotta entro l'alveo della politica contingente del nazionalsocialismo. Il problema allora affrontato da Schmitt trascende l'epoca e la latitudine più di quanto non riesca a Peterson nel 1935 con il suo libro. Una prassi politica che si ispiri alla fede religiosa attraversa tutti gli schieramenti; può perfino trasformare la religione nel vessillo della ribellione di un popolo oppresso contro il tiranno o l'ingiustizia ed anche fomentare le più sanguinose rivolte e guerre civili. Peterson non considera questa possibilità della teologia politica di assumere contenuti assai diversi ed anche opposti. Se l'intenzione era di affermare in ogni caso l'estraneità della riflessione teologica dinanzi ad ogni forma di organizzazione politica e mondana, le sue considerazioni dovrebbero valere per tutti i governi anche i più benevoli e benefici. Ma il suo libro venne addirittura inteso come un'opposizione al nazismo, dando origine a quella che Schmitt definisce una « leggenda scientifica »⁽⁴⁰⁾.

(39) È curioso come uno dei motivi tendenti a porre in cattiva luce Schmitt nel fascicolo riservato su di lui redatto dall'Ufficio di Rosenberg sia costituito proprio dalla sua « teologia politica », globalmente intesa come una dottrina volta a sottomettere lo Stato Nazista alla Chiesa romana e non viceversa; cfr. *Il docente di diritto pubblico Prof. Dr. Carl Schmitt, Documento riservato proveniente dall'Ufficio di Rosenberg*, in *Behemoth*, n. 5, 1988, pp. 31-38.

(40) A questa leggenda ha contribuito anche Jacques Maritain, che in una Prefazione del febbraio 1936 scriveva: « Lo stato della nostra civiltà minacciata dalla vergognosa insanità del razzismo e dell'antisemitismo conferisce al saggio di Erik Peterson una speciale attualità »; così in Erik PETERSON, *Il Mistero degli Ebrei e dei Gentili nella Chiesa*, Prefazione di Jacques Maritain. Traduzione di Agostino Miggiano, Edizione di Comunità, s.d.s.l. (ma stampato in Roma, 1946). In questo testo, che è del 1933, Peterson mostra una concezione escatologico-strumentale

L'espressione « Teologia politica » è irta di difficoltà (41). Peterson ne attribuisce la paternità a Schmitt (42). Ma qualcuno la fa risalire ad epoca precedente e più spesso nell'uso scientifico la si utilizza senza citarne la fonte e senza delimitarne il significato o anche per darne un nuovo contenuto (43). Secondo una definizione corrente Teologia Politica

che è tuttavia assai diversa dalla problematica dei diritti umani che ispirerà la critica antitotalitaria, specialmente nel secondo dopoguerra. Secondo Peterson gli ebrei non devono essere sterminati, ma occorre aspettare la loro conversione al cristianesimo, affinché si compia la condizione necessaria per la seconda venuta del Cristo e la fine dei tempi: « La Chiesa di Dio non può certo desiderare la distruzione degli Ebrei, dal momento che la sua perfezione è subordinata alla conversione degli Ebrei, alla quale seguirà la resurrezione universale » (ivi, p. 71). Si spiega così un diverso regime di « dialogo » con gli Ebrei e di « polemica » con i pagani. Siamo ben lontani dall'accettazione incondizionata della diversità che dà il tono all'ideologia politica contemporanea.

(41) Cfr. le osservazioni di Ernst-Wolfgang BÖCKENFORDE, *Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in *Der Fürst dieser Welt*, cit., p. 19 ss.

(42) Cfr. Erik PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, trad. it. di Hedi Ulianich con un Editoriale di Giuseppe Ruggieri, Brescia, 1983, p. 103-4, alla nota conclusiva n. 168, richiamata ed analizzata da Schmitt nel testo: « Il concetto di "teologia politica" è stato introdotto per quanto io ne sappia, da Carl SCHMITT, *Politische Theologie*, München, 1922. Le sue brevi considerazioni da allora non erano impostate sistematicamente. Qui abbiamo fatto il tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l'impossibilità teologica di una "teologia politica" ». In un articolo del 1933 — precedente di due anni l'edizione tedesca sul monoteismo — Peterson pone invece esattamente all'inizio il richiamo alla Teologia Politica di Carl Schmitt: « Le elaborazioni che seguono appartengono ad un ambito che un docente tedesco di diritto pubblico del presente, Carl Schmitt, ha indicato come teologia politica. La teologia politica non è però nella sua essenza un elemento della teologia, ma piuttosto del pensiero politico.... »; cfr. Erik PETERSON, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in *Hochland*, 1933, 30. JG, p. 289, ristampato in *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 174-180.

(43) Hans Maier trova « sorprendente » come nei lavori di Metz sulla teologia politica venga del tutto ignorato il nome di Carl Schmitt;

è una « dottrina politica basata sulla Rivelazione » che rispetto all'accezione schmittiana ha l'inconveniente di far pensare ad elementi giustapposti, la teologia e la politica. La dottrina della sovranità che forma il sottotitolo della Teologia Politica I offre un criterio per una fusione concettuale dei due termini dell'espressione, senza però arrivare all'accezione data da Maritain. Se infatti la sovranità va intesa come secolarizzazione di un referente teologico, la trascendenza, è pure possibile pensare allo stesso modo tutti i principali concetti politici, come avverte lo stesso Schmitt. Ne viene fuori un àmbito scientifico che non ha nulla di confessionale. Esso consente però una consapevolezza critica che non è contraria né alla scienza né alla fede. Il non credente può trovarvi strumenti ermeneutici di prim'ordine ed il credente può riconoscere l'ininterrotta presenza divina nella storia. La

cfr. H. MAIER, *Politische Theologie? Einwände eines Laien*, in *Stimmen der Zeit*, 1969, 183. B., Heft 2, Februar, p. 75 nt. 9. Secondo Metz « il discorso della " Teologia Politica " cerca di reclamare nella teologia la consapevolezza del processo che fa da collegamento fra il messaggio salvifico di Gesù e la realtà politico sociale »; cfr. Johann Baptist METZ, *Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer « politischen Theologie »*, in *Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung*, 1967, 6. Band, p. 10. Metz risponde sulle stesse pagine di *Stimmen der Zeit* alle osservazioni critiche di Hans Maier, continuando ad ignorare Schmitt non solo con riguardo al concetto di « teologia politica » ma financo a quello di « Politico »: « I critici della nuova " teologia politica " mi sembra si mostrino troppo legati al contenuto classico di questo concetto e quindi tengano troppo poco conto di quel mutamento che è toccato proprio alla categoria del Politico stesso in conseguenza dell'illuminismo e che a mio avviso consente una forma nuova, critica di unione di " politico " e " teologico " supposto che, come va dimostrato più avanti, la teologia pure sia aperta a questa trasformazione del Politico... ». Segue un riferimento ad Habermas ed alla distinzione fra Stato e società prodotta dall'illuminismo; cfr. « *Politische Theologie* » in *der Diskussion*, in *Stimmen der Zeit*, 1969, 184. B., p. 289. Tanto le posizioni di Maier quanto quelle di Metz vengono da Schmitt discusse ampiamente nel testo; cfr. *infra*, p. 24 ss.

frattura si avverterà nell'uso di una conoscenza così acquisita, tendendo l'uno alla costruzione di un mondo sempre più deteologizzato e l'altro alla restaurazione del sacro. Si configura così una svolta epocale ed una nuova dimensione del problema che Schmitt aveva riassuntivamente indicato come Teologia Politica III.

La filosofia hobbesiana — da Schmitt richiamata — si colloca al principio del processo della secolarizzazione. Essa non può rimanere estranea in ogni discorso che si faccia sulla teologia politica: è quanto Schmitt obietta ad Ernst Feil. Ciò che resta storicamente indeterminato è il contenuto concreto di ogni teologia politica come pure di ogni decisione politica: l'Uno hobbesiano può essere tanto monarchico quanto democratico. Peterson — osserva Schmitt — avverte ciò, ma non ne trae le conclusioni che contrastano con la sua tesi della liquidazione. Pretendere un contenuto che rimanga nella sua forma immutato e valido per ogni tempo e luogo significa non vedere la realtà della storia umana spesso intessuta di eventi tragici, di distruzioni e ricostruzioni, di momenti dove sembra scomparsa ogni speranza e di altri dove l'ottimismo sconfina in un'empia superbia. Hobbes è un autore sempre presente nell'arco della produzione schmittiana, dall'inizio alla fine, dalla Teologia Politica I alla Teologia Politica II. Schmitt non mostra interesse al quesito se Hobbes stesso fosse un ateo, il cui fine al pari di Eusebio consisterebbe nell'esaltazione e nel consolidamento del potere terreno dei re. Per lui lo Stato moderno è ancora lo Stato cristiano. Schmitt parla di Hobbes, all'indomani del secondo conflitto mondiale, come dell'autore che ancora oggi più di ogni altro offre una chiave per la comprensione del mondo moderno. Hobbes tuttavia fu attaccato negli anni trenta come uno dei precursori del nazismo; su questa interpretazione insisterà ancora nel 1969 Alois Dempf, che attribuisce a Peterson il merito di essere il vero autore del concetto di teologia politica ed a Schmitt l'avidità appropriazione di questo concetto, per

poi avvicinarsi ad Hobbes ed alla dottrina dello Stato totalitario (44).

La tesi di Peterson sull'impossibilità teologica di ogni teologia politica può essere in certo modo rovesciata; vi si può ravvisare una presa di posizione politica che mira a sostenere l'impossibilità teologica di un messaggio salvifico rivolto ad un mondo verso il quale si rimane indifferenti e che a sua volta nulla dovrebbe aspettarsi da parte di un'istituzione che acquista solamente un significato escatologico. Una dissociazione totale fra ciò che avviene nel regno dello spirito e ciò che si verifica nella concretezza del mondo storico contiene in sé una disperazione alla quale mai giunse quella religione pagana che il cristianesimo combatteva. Non per nulla l'uomo uscito dalle rivoluzioni moderne si getterà con incredibile furore nella costruzione del paradiso terrestre, guadagnando l'inferno. La problematica trinitaria, che Peterson assume come argomento forte per negare qualsiasi teologia politica, acquista un senso ed una intelligibilità tutta laica e profana fuori delle sedi conciliari e delle scuole teologiche se si pone la necessità pratica e vitale per il nascente cristianesimo di non confondere la figura del Cristo con quella di un qualsiasi dio o semidio del pantheon pagano, o con un semplice profeta. Nietzsche accenna alle difficoltà che il dio cristiano doveva affrontare per affermarsi nel mondo pagano. La novità che ne risulta di un dio incarnato, vero ed unico dio ed al tempo stesso vero uomo, è la fine di ogni scissione e di ogni disperazione. La volontà umana di stabilire i confini fra l'umano ed il divino è già in sé una pretesa altamente politica, che in ultima analisi ricrea la scissione. La sintesi raggiunta mediante la figura del Cristo è così ampia che ad una formula politica su di essa fondata se ne può opporre un'altra. Allo stesso dio pagano il vinto ed il vincitore e durante la battaglia i contendenti dei contrapposti fronti. Il grande Leviatano

(44) Cfr. *infra*, nel testo, cap. I, nt. 3.

appare allora sullo sfondo con un volto divino e con promesse di pace terrena.

Nell'ampio e profondo dibattito suscitato dalla Teologia Politica I e II di Schmitt l'intervento più notevole in questo dopoguerra rimane probabilmente quello di Hans Blumenberg, che inizia la sua opera principale, La legittimità del mondo moderno, con una critica al concetto di secolarizzazione. Un capitolo della prima parte di questo volume è dedicato alla " Teologia Politica I e II ", ma Schmitt resta interlocutore principale al di là delle citazioni testuali fatte nel libro. « La tesi de este autor — osserva Alvaro d'Ors a proposito di Blumenberg — es de pura immanencia, es decir, de que la realidad nueva se justifica por su misma existencia » (45). Di Peterson nell'opera di Blumenberg non è fatto neppure una volta il nome. E Schmitt non appare a Blumenberg come uno strenuo difensore della conservazione, squalificato politicamente per passate prese di posizione, ma come il critico estremamente acuto e penetrante del « nuovo » e della modernità, con il quale occorre assolutamente fare i conti (46). Contro la critica al concetto di secolarizzazione fatta da Blumenberg si è peraltro espresso anche Hans Georg Gadamer, che ha rivendicato al concetto « una legittima funzione ermeneutica » (47). A ciò Blumenberg replica

(45) Alvaro d'ORS, *Teologia politica*, cit., 63.

(46) Al di là delle differenze dottrinali che occorre ricostruire in tutta la loro complessità il carteggio privato fra Blumenberg e Schmitt che abbiamo potuto consultare fuggacemente all'Archivio di Stato in Düsseldorf mostra una grande deferenza ed un'altissima stima di Blumenberg nei confronti di Schmitt, da questi ricambiata già nelle pagine a stampa della *Teologia Politica II*.

(47) Cfr. Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Zweite Auflage, Frankfurt a.M., 1988, p. 24. Si veda anche Hans BARION, *Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*, in *Epirrhosis*. Festgabe für Carl Schmitt, hrsg. von Barion, Böckenförde, Forshoff, Weber, Berlin, 1968, vol. 1°, p. 17, che ritiene « inconfutabile » la formula schmittiana della secolarizza-

che il concetto « non consente al risultato della secolarizzazione di staccarsi e rendersi autonomo dal suo processo » (48), ossia non produce ciò che propriamente interessa a Blumenberg per stabilire la legittimità del mondo moderno. Ciò che non esiste per forza propria non ha autorità e può essere messo in discussione. È qui che Blumenberg s'imbatte in Schmitt. Alla formula di apertura della Teologia Politica I, per la quale « tutti i concetti pregnanti della moderna Dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati » egli obietta che a suo parere dietro di essa si cela « una tipologia dualistica di situazioni piuttosto che una visione storica », come invece Schmitt pretende quando spiega che questi concetti sono stati trasportati dalla teologia alla dottrina dello Stato e fornisce l'esempio del Dio onnipotente che diventa il legislatore onnipotente (49). Queste sono però analogie, non trasformazioni. Rispetto al carattere prevalentemente metaforico della Teologia Politica I Blumenberg vede l'aspetto più importante della Teologia Politica II nella ripresa del concetto di secolarizzazione, ossia nella sua chiara riduzione « al concetto dell'analogia strutturale » fra teologia e giurisprudenza e nella rinnovata elusione del problema dell'origine. Uno stesso dualismo Blumenberg riscontra in Hobbes che riduce tutta la problematica religiosa al principio secondo cui « Gesù è il Cristo » (50). Blumenberg esamina l'osservazione di Schmitt secondo cui egli — nella prima edizione della Legitimität der Neuzeit, del 1964 — non avrebbe trattato di legittimità, bensì di legalità. Blumenberg respinge la distinzione. La critica schmittiana presuppone

zione. Si veda sul rapporto Blumenberg-Schmitt anche José María BENEYTO, *Politische Theologie als politische Theorie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1983, pp. 125-132; ed i saggi e riferimenti contenuti nel volume collectaneo, *Der Fürst dieser Welt*, cit., ed inoltre NICOLETTI, *op. cit.*, 610-14.

(48) H. BLUMENBERG, *op. cit.*, 25.

(49) H. BLUMENBERG, *op. cit.*, 103.

(50) H. BLUMENBERG, *op. cit.*, 105.

secondo Blumenberg che il razionalismo dell'illuminismo sia una sorta di « codice della ragione ». La legittimità sarebbe così una fondazione di tipo diacronico, che dalla profondità del tempo produce l'inviolabilità degli ordinamenti, mentre la legalità costituirebbe una struttura sincronica qualificata da una norma ad essa sovraordinata. Blumenberg ribadisce che la legittimità del mondo moderno come è da lui intesa costituisce una « categoria storica », vale a dire la legittimazione di un'epoca è da lui intesa come autoaffermazione, non come auto-legittimazione.

*Le tesi di Blumenberg sono ampiamente riprese e discusse nel volume edito da Taubes *Der Fürst dieser Welt*, dove a Blumenberg è contestata l'esatta comprensione delle posizioni di Schmitt. Si sbaglia, quando « insinua » che solo nella Teologia Politica II il teorema della secolarizzazione si riduca all'affinità strutturale dei concetti teologici e giuridici. Questa riduzione all'analogia strutturale, che non implica nessuna affermazione dell'origine di una struttura dall'altra o di entrambi da una forma originaria comune, era già il risultato delle precedenti riflessioni di Schmitt sul problema della sociologia di concetti giuridici (51). Blumenberg si aspettava probabilmente da Schmitt la soluzione di un problema insolubile. La pretesa di racchiudere il tutto entro le strutture del discorso, che di ogni cosa fornisce una spiegazione, è stata avanzata storicamente dall'illuminismo. Il pensiero tradizionale ammetteva il mistero e gli arcaici. Il pensiero classico greco-romano sembra abbia addirittura rifiutato quegli sviluppi tecnologici di cui andrà fiera la modernità ma che nel mondo antico avrebbero invece sconvolto la compagine sociale. L'atteggiamento conoscitivo di Schmitt non è stato di tipo prometeico, ma al contrario è in Epimeteo che se ne può cogliere la figura. Dunque una conoscenza che segue l'evento*

(51) Così Wolfgang HÜBENER, *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne*, in *Der Fürst dieser Welt*, cit., p. 57.

tragico con cui l'uomo tenta la scalata al cielo ed osa sfidare gli dei, o più semplicemente pensa di poterne fare a meno. Certo, qualche risultato di tanto operare rimane, e per niente disprezzabile. Ma l'immagine che più si addice dopo il naufragio infinito è quella dell'uomo su di una zattera, che con la forza della sua volontà e con mezzi scarsi cerca scampo nel mare minaccioso. Negli abbozzi di una « Teologia Politica III » Carl Schmitt già vedeva una nuova situazione catastrofica che occorreva affrontare con strumenti teorici adeguati. Blumenberg affronterà in una nuova opera, dal titolo assai suggestivo, i problemi conoscitivi discussi con Schmitt nei suoi tardi anni: La leggibilità del mondo (52).

Nel Nachlass di Carl Schmitt si trovano alcune lettere di Hans Blumenberg ed abbozzi indecifrabili di una « Teologia Politica III » (53). Le lettere vanno dal 24 marzo 1971 al 7 agosto 1975. Tra i due filosofi non sembra esistesse una conoscenza diretta ed il carteggio appare avviato sulla scorta della pubblicazione della Teologia Politica II. Non si è rinvenuta copia delle lettere di Schmitt a Blumenberg: si spera siano ancora reperibili presso il destinatario e possano essere pubblicate. Nella lettera del 24 marzo '71 Blumenberg riassume, semplificandola in una formula, la differenza di posizioni, scrivendo a Schmitt che « la chiarezza di una situazione per me si delinea nella domanda " come può mantenersi questo? ", per Lei invece nella domanda " Dove si trova lo stato estremo? " ». Ma ciò costituisce per Blumenberg motivo di uno « strabiliante » comune interesse, che egli ritrova alla fine del testo di Schmitt nel motto ripreso da Goethe: nemo contra deum nisi deus ipse. Blumenberg orienta infatti i risultati della sua ricerca verso un'interpreta-

(52) H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M., Zweite, durchgesehene Auflage, 1983 (I. Auf. 1981).

(53) Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv. Nachlaß Carl Schmitt. Bestand RW 265. Le lettere di Blumenberg si trovano nella scatola RW 265-187.

zione politeistica che ha il suo schema nella situazione prometeica. In una lettera a Tommissen del gennaio '72 Blumenberg parla di una « risposta straordinariamente amichevole del Signor Schmitt »; ed in altra lettera a Schmitt del 9 ottobre 1974 richiama alla « nostra corrispondenza » sul collegamento nella « Teologia Politica II » con la « Legittimità dell'epoca moderna » ed annuncia l'invio in omaggio dell'edizione tascabile della Legitimität pubblicata in quello stesso anno. Nella prima parte interamente rielaborata di questa edizione egli si augura di essere stato più giusto che nell'edizione del '64 riguardo al concetto schmittiano di secolarizzazione. La corrispondenza riprende l'anno successivo con una lunga lettera del 7 agosto, di sei pagine, nella quale Blumenberg fa riferimento a due lettere di Schmitt della fine dello scorso anno. Con riguardo alla Legitimität osserva come un simile libro non venga scritto per un lettore determinato, ma nemmeno senza avere davanti agli occhi in uno o più capitoli un determinato lettore. E da quando Carl Schmitt nella Teologia Politica II iniziò con Blumenberg un dialogo, questi non può più scrivere talune cose come le avrebbe scritte in precedenza. Egli spiega il senso del suo lavoro con il tentativo di avvicinarsi al fondo essenziale delle differenze esistenti fra i due. Un aiuto a tal fine gli è stato fornito dallo stesso Schmitt con l'invio di un articolo apparso sulla rivista Universitas, dove è posta la domanda « se fede escatologica e consapevolezza storica sono possibili insieme ». E prosegue: « La domanda è quasi sempre negata. Anch'io rispondo negativamente, ma la mia negazione è del tutto diversa da quella di Löwith ».

ANTONIO CARACCILO

*Ad Hans Barion
per il suo settantesimo compleanno
16 dicembre 1969*

RINVIO AD ORIENTAMENTO DEL LETTORE

Il titolo *Teologia Politica II* si riferisce al mio scritto *Teologia Politica*, che nel 1922 (II ed. 1934) apparve presso la stessa casa editrice. Adesso analizzo una breve trattazione teologica dell'anno 1935, divenuta nel frattempo una leggenda scientifica. La leggenda dice che quella breve trattazione del 1935 ha definitivamente liquidato ogni teologia politica. Qualcosa di simile sostiene anche la tesi conclusiva della trattazione stessa. Non si dovrebbe disturbare una così bella leggenda — non la si può comunque distruggere. La mia analisi riguarda perciò il rapporto interno, che esiste entro la trattazione fra l'argomentazione e la tesi conclusiva. L'opera teologica complessiva del suo autore, il professore Erik Peterson, in particolare lo sviluppo della sua teologia del 1922-60, non fa in più parte del tema della mia singola analisi.

Se io presento questa singola analisi così strettamente delimitata di una trattazione dell'anno 1935 ad un grande teologo, ecclesiologo, canonista e storico del diritto come Hans Barion il 16 dicembre 1969 — data del suo settantesimo compleanno, — devo premunirmi contro alcuni equivoci evidenti. L'opera scientifica complessiva di Barion è troppo grande e vasta, perché possa essere degnamente onorata con la dedica di un piccolo lavoro. Barion è un giurista del rango di Rudolf Sohm, uno dei più grandi ricercatori universali e maestri della scienza giuridica, ed io mi chiedo se con il mio opuscolo non sorga l'impressione di un gesto inadeguato, cosicché sarebbe forse più giusto tralasciare una dedica personale.

Ho molti motivi oggettivi e personali per manifestare ad

Hans Barion la mia deferenza e gratitudine, non solo per le sue pubblicazioni scientifiche specialistiche, la cui esemplare dottrina è per me diventata fruttuosa, ma anche per il suo particolare interesse alle mie fatiche nella scienza giuridica. In tre ampi articoli degli anni 1959, 1965 e 1968 egli si è occupato criticamente delle mie riflessioni (1). L'ultima di queste discussioni si trova nel suo quinto studio sul Concilio Vaticano II ed è pubblicata in *Epirrhosis*, gli scritti in onore del mio ottantesimo compleanno (2). Essa concerne il problema della teologia politica. Barion parla qui anche della trattazione di Peterson, dichiara necessaria una sua discussione e la chiama "un attacco partico". Questa espressione mi ha impressionato e mi diede lo sprone per rammentare una vecchia sfida ed estrarre dalla ferita la freccia del Parto.

Così è sorta la mia analisi particolare. Essa è soltanto un lavoro preparatorio per altri e niente di più che un resoconto su un'operazione catartica, che qui depongo come testimonianza di una lunga, quarantennale compagnia di

(1) Hans BARION, *Ordnung und Ortung im kanonischen Recht*, in: *Festschrift für Carl Schmitt*, hrsg. von Hans Barion, E. Forsthoff und W. Weber, Berlin 1959, p. 1-34; H. BARION, *Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form*, in: *Der Staat*, 1965, a. IV, p. 131-176; H. BARION, *Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Festschrift Epirrhosis*, Berlin 1968, p. 13-59.

(2) Hans BARION, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht I* (in: *Der Staat*, Bd. 3 [1964], p. 221-226); *Bericht II* (in: *Der Staat*, Bd. 4 [1965], p. 341-359); *Bericht III* (in: *Der Staat*, Bd. 5 [1966], p. 341-352). Il *Bericht IV* tratta la dottrina sociale del Concilio e come contributo alla *Festschrift Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, p. 187-233, è apparso con il titolo: *Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des II. Vatikanischen Konzils*; il *Bericht V* tratta la dottrina dello Stato del Concilio e nel contributo alla *Festschrift Epirrhosis für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag*, Berlin 1968, p. 13-59, è apparso con il titolo: *Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*.

viaggio, ricca di esperienze teoriche, pratiche e personali, che ha unito un legista ed un canonista nello spirito del loro *jus utrumque*. La prosecuzione tematico-oggettiva del mio scritto *Teologia Politica* del 1922 corre in una direzione generale, che inizia con lo *jus reformandi* del XVI secolo, trova in Hegel il suo culmine ed oggi è dappertutto riconoscibile: dalla teologia politica alla cristologia politica.

Dicembre 1969

CARL SCHMITT

INTRODUZIONE

Per atei, anarchici e scienziasti positivisti ogni teologia politica — come pure ogni metafisica politica — è scientificamente liquidata da un bel pezzo, poiché teologia e metafisica in quanto scienze sono per essi da molto tempo liquidate. Ormai essi impiegano il termine solo polemicamente come luogo comune ed ingiuria per manifestare una negazione totale, categorica. Ma il piacere della negazione è un piacere creativo; esso è in grado di produrre dal nulla il negato e di crearlo dialetticamente. Se un Dio crea un mondo dal nulla, allora egli trasforma il nulla in qualcosa di assai stupefacente, cioè in qualcosa da cui può essere creato un mondo. Oggi non c'è più nemmeno bisogno di un Dio. Basta un'auto-affermazione, un'auto-attestazione e un autoconferimento di poteri, una delle numerose parole composte con “ auto ”, un cosiddetto autocomposito, per far apparire nuovi sterminati mondi, che producono sé stessi e perfino le condizioni della loro propria possibilità, almeno le condizioni di laboratorio.

La liquidazione di ogni teologia politica, di cui ci occupiamo, nella nostra analisi, non vuole avere niente a che fare con siffatte liquidazioni ateistiche, anarchiche o positivistiche. L'autore di questa negazione polemica di ogni teologia politica, Erik Peterson, non è un positivista come Auguste Comte, un anarchico come Proudhon o Michael Bakunin, e nemmeno uno scienziasta di stile moderno, al contrario un teologo cristiano di grande pietà. Egli premette alla sua liqui-

dazione una dedica “ Sancto Augustino ” ed una preghiera al grande padre della Chiesa come avvertenza preliminare. La sua liquidazione è una liquidazione *teologica* di ogni teologia politica. Questa non può essere l'ultima parola per un ateo e per un osservatore extrateologico. Ciò lo potrebbe interessare solo come un caso di autocritica teologica interna e di autodistruzione, come un involontario superamento di ogni fede in Dio politicamente rilevante e di ogni teologia socialmente rilevante, un caso del quale — a seconda delle circostanze — si prende conoscenza con compiacimento o con spavento.

Parliamo di una trattazione non molto vasta, dotta sotto il profilo storico-filologico, che Erik Peterson ha pubblicato nell'anno 1935 presso Jakob Hegner in Lipsia. Porta per titolo *Il monoteismo come problema politico; un contributo alla storia della teologia politica nell'Impero romano*. Titolo e sottotitolo indicano che la trattazione limita il suo tema al monoteismo e alla monarchia e la sua materia storica ai primi secoli dell'era cristiana. Anche le dotte annotazioni, che occupano più della metà di tutta quanta l'estensione della trattazione, riguardano soltanto questo arco di tempo. Nelle ultime pagine del testo (p. 99/100) la liquidazione di ogni teologia politica è annunciata in tutta la sua asprezza come tesi conclusiva. È posta di seguito alla tesi conclusiva ancora un'annotazione conclusiva nell'ultima pagina delle note (nt. 168, p. 158); essa rinvia assai brevemente ad uno scritto di Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München 1922, che ha introdotto nella letteratura il concetto di teologia politica, e dichiara quindi letteralmente:

« Noi abbiamo qui fatto il tentativo di mostrare con un esempio concreto l'impossibilità teologica di una “ teologia politica ” ».

È questa l'ultima parola della trattazione: la grande liquidazione teologica. Noi dovremo esaminare come la tesi conclusiva (insieme con l'annotazione conclusiva ad essa collegata) sta in rapporto al materiale probatorio che la precede e se da ciò essa risulta come una conclusione coerente.

CAPITOLO I

LA LEGGENDA DELLA DEFINITIVA LIQUIDAZIONE TEOLOGICA

SOMMARIO: 1. Contenuto della leggenda. — 2. Critica di Hans Barion alla teologia politica. — 3. L'attualità presente della leggenda della liquidazione (Hans Maier - Ernst Feil - Ernst Topitsch).

1. *Contenuto della leggenda.*

La tesi conclusiva di Peterson (con l'annessa annotazione conclusiva) è ancora oggi citata in una maniera tale da farne una *res judicata* con valore definitivo ed efficacia giuridica. Basta rinviare ad essa per rendere superflua ogni parola ulteriore e risparmiarsi non soltanto la lettura del mio scritto *Teologia Politica* del 1922, ma persino la più dettagliata analisi della stessa trattazione di Peterson del 1935. Simili liquidazioni forfettarie nelle discussioni di un'attività scientifica articolata secondo il principio della divisione del lavoro sono assai frequenti e difficili da evitare. Alleggeriscono e sgravano la ricerca scientifica in un modo irresistibile. In un tema così poliedrico, complesso ed anche così discusso come la teologia politica sono inevitabili.

Tuttavia, per motivi di esattezza scientifica è di tanto in tanto necessario un riesame critico. Per la tesi conclusiva globalmente negativa secondo cui una teologia politica non ha più ragione di essere, si lasciano oggi citare teologi e antiteologi, cristiani e anticristiani. Davanti alla possibilità di un siffatto accordo in negativo è tempo di opporsi alle formazioni di leggende. Anche delle dotte trattazioni diventano rapidamente leggende, se mettono chiaramente in

risalto e annunciano solennemente una tesi conclusiva accolta da lontano con favore come il risultato della loro dotta ricerca. Trattazioni erudite, che in tal modo si trasformano in leggende scientifiche, vengono allora solo utilizzate — e contrariamente al senso etimologico della parola *leggenda* — non più lette, ma soltanto citate. È questa nel nostro caso la situazione.

La nostra analisi riguarda questioni di storia del concetto e del problema.

Quando nell'anno 1935 in Germania apparve una trattazione sulla formula “ un dio — un monarca ”, essa si cacciò da sé nell'ambito di una pericolosa attualità, tanto più che essa occasionalmente (p. 52) indicava il suo *monarca* anche come un *Führer*. Era sentita come una critica attuale e una protesta, come un'allusione — ben dissimulata e che in modo intelligente si estraniava — al culto del *Führer*, al sistema a partito unico e al totalitarismo. Il suo motto contribuiva a ciò; era una frase di sant'Agostino, che mette in guardia dalla falsa aspirazione all'unità, che nasce dalla bramosia terrena di potere.

Si spiegano così i consensi e le accoglienze entusiastiche all'apparire della trattazione. La rivista cattolica *Gral* la esaltava come « un piccolo libro amico, ma tale che in appena cento pagine divulga nuove conoscenze sui più grandi problemi, che mai abbiano determinato la società degli uomini e delle nazioni ». Il libro — così si dice di seguito nel *Gral* — « senza nessun atteggiamento polemico assesta il colpo mortale alla teologia politica ». Negli *Schweizer Annalen* veniva stabilito che era « compiuta la rottura con qualsiasi teologia politica. In modo sorprendente si rivela qui il senso profondo di queste discussioni » (1).

(1) Illustreremo (sotto I, 3) alcuni esempi dell'attualità presente della leggenda. Come sintomo generale della sua diffusa e quasi atmosferica propagazione sia richiamata l'attenzione su un passo dei *PropyläenWeltgeschichte IV* (1963), in cui William Seston tratta la caduta

Per quanto io sappia, non ci sono ancora monografie storico-contemporanee o biografiche sulla vita e l'opera di Erik Peterson, benché sia questo un tema istruttivo, soprattutto sotto l'aspetto della teologia e della politica teologica. Negli anni della sua attività pubblica, 1925-1960, la sua conversione al cattolicesimo significa una grande cesura, che però non può essere ristretta alla data di calendario 1930. Peterson iniziò come teologo scientifico della scuola di Gottinga durante la prima guerra mondiale 1914-1918 e cadde nell'intensa *crisi*, che per la teologia evangelica tedesca seguì al risultato della prima guerra mondiale. La vasta letteratura sulla crisi di questi anni dal 1914 al 1933 è stata esposta nel 1967 in una ben documentata dissertazione tenuta ad Erlangen da Robert Hepp con l'esatta formulazione: *Teologia politica e politica teologica* (2).

La crisi trasse origine dal fatto che nel 1918 vennero a cadere per il protestantesimo tedesco le garanzie istituzionali (tramandate dal Medioevo e dalla Riforma) che finora avevano sorretto i due regni ed àmbiti della dottrina agostiniana e la cui cooperazione e reciproco riconoscimento soprattutto aveva reso finora concretamente possibile la distinzione tra *Civitas Dei e Civitas Terrena* — religione e

dell'Impero Romano in Occidente, parla della politica ecclesiastica ariana di Costantino e indica quale suo autore teologico Eusebio di Nicomedia, il vescovo, che battezzò Costantino in punto di morte. W. Seston stabilisce quindi (p. 504): " Soltanto dall'arianesimo poteva venir fuori in quest'epoca una teologia politica ". L'espressione " teologia politica " dà qui nell'occhio, purché lo storico Seston non scambi il prototipo del modello creato da Peterson, il liquidato vescovo Eusebio di Cesarea, con il vescovo Eusebio di Nicomedia.

(2) Il sottotitolo della Dissertazione suona: " Studi sulla secolarizzazione del Protestantesimo nella guerra mondiale e nella repubblica di Weimar ". Di questo lavoro sono stati finora riprodotti (scritto tipografato) come Dissertazione della Facoltà di Filosofia dell'Università di Erlangen-Nürnberg (Relatore il Prof. Dr. H.J. Schoeps) soltanto i capitoli I e II con le relative annotazioni; il I concerne la " Guerra mondiale come guerra di religione ", il II " Rivoluzione e Chiesa ".

politica, aldiqua e aldilà —, mentre la Chiesa cattolica lungo tutta l'epoca weimariana (1919-1933) sembrava ancora assolutamente resistente alla crisi e si atteneva saldamente alla dottrina sino allora ufficiale delle due *societates perfectae*, la Chiesa e lo Stato. Tanto la separazione veteroluterana quanto quella liberale moderna fra spirituale e temporale, religione e politica venivano superate dalla scomparsa delle istanze decisive — la Chiesa e lo Stato —, poiché nella separazione di Stato e Chiesa non si trattava di competenze di soggetti giuridicamente istituzionalizzati, né di una distinguibilità di sostanze oggettivamente verificabile. In effetti, come dice Robert Hepp (p. 148), non c'era più nessuno *Stato*, che fosse “ puramente politico ” e nessuna Teologia “ puramente teologica ”. L'ambito della *società* e del *sociale* si impadronisce di entrambi ed annulla la distinzione. Così ebbe origine per il protestantesimo tedesco una situazione, in cui i teologi evangelici riconoscevano la crisi della religione, della Chiesa, della cultura e dello Stato ed infine la *critica* in genere come essenza del protestantesimo, una cognizione di Bruno Bauer, che a partire dal 1848 era stato messo in ombra dal marxismo. In un “ Manifesto politico ” dell'anno 1932, che recava per titolo *Krisis*, il docente di diritto pubblico Rudolf Smend poteva parlare come di cosa ovvia della connessione della “ crisi ” politica con quella religiosa. In Robert Hepp si dice (p. 161 e 162):

« Senza le mura del dogma non era più separabile in modo univoco lo spirituale dal temporale... Quegli stessi teologi, che durante l'Impero avevano chiesto la separazione di Stato e Chiesa e perfino come esperti abati avevano fatto il servizio di un parrucchiere della parrucca teologica del Kaiser — in modo del tutto simile a quello una volta fatto da Eusebio di Cesarea presso l'imperatore Costantino Magno — questi stessi teologi diventavano ora i teologi di corte della democrazia ».

Il teologo di corte di Costantino, il vescovo cristiano Eusebio di Cesarea, è stato posto da Peterson nel punto visibile in lontananza di una falsa teologia politica. In seguito egli ci verrà spesso ancora incontro. La sua discriminazione morale o teologica in quanto “ parrucchiere della parrucca teologica del Kaiser ” venne formulata nel 1919 dal teologo di Basilea Overbeck e doveva colpire in modo distruttivo il famoso professore berlinese Adolf Harnack in quanto teologo di corte prussiano-guglielmino, naturalmente in modo solo “ puramente ” morale e “ puramente ” teologico, senza nessuna confusione con alcunché di politico, confusione che sarebbe *eo ipso* “ sudicia ”. Peterson ha pubblicato con un epilogo il suo carteggio con Harnack dell'anno 1928 (*Hochland*, novembre 1932; *Traktate* 1951, p. 295-321); alla nota 19 di questa pubblicazione egli dice nel 1932:

« Partendo da questo punto di vista si può dire che la disputa confessionale in Germania ha propriamente un carattere ancora in certo qual modo reale solo nel campo della teologia politica ».

Questo carattere ancora nel 1932 riconosciuto *in certo qual modo reale* egli lo ha poi tacitamente ignorato nella trattazione del 1935 in quanto non più presente, benché proprio a causa di Hitler sia diventato in sommo grado acuto per tutte le confessioni cristiane.

Negli anni di Bonn in cui maturava la decisione per la conversione (1924-1930) cade anche la conferenza *Che cosa è teologia?* (Bonn 1925), importante per il nostro contesto. Qui Peterson — allora ancora Ordinario della Facoltà teologica-evangelica dell'Università di Bonn — proclamava una teologia del dogma assoluto. La teologia è la prosecuzione del Logos diventato carne; essa è possibile solo fra l'Ascensione ed il ritorno del Cristo; tutto il resto è attività di scrittore, fantasticheria e giornalismo teologico:

« Solo con il dogma la teologia si scioglie dal suo legame con le più dubbie di tutte le scienze, le cosiddette scienze dello spirito, si libera da questa cerchia di storia universale, storia della letteratura, storia dell'arte, filosofia vitalistica e come altro tutto ciò si chiama ».

Il teologo cristiano appartiene ad un determinato stato ecclesiastico; egli non è un profeta, ma nemmeno uno scrittore. « Non c'è nessuna teologia presso gli Ebrei ed i pagani; c'è teologia solo nel cristianesimo e nel presupposto che la parola diventata carne abbia parlato di Dio. Facciano pure gli Ebrei dell'esegesi ed i pagani della mitologia e della metafisica; la teologia in senso proprio c'è solo da quando quegli che è diventato uomo ha parlato di Dio ». Neppure gli apostoli ed i martiri sono teologi; essi annunciano e testimoniano. La teologia è invece l'elongazione della Rivelazione del Logos che si compie nelle forme dell'argomentazione concreta. C'è teologia solo nel tempo fra la prima e la seconda venuta del Cristo.

Al cospetto di questa tesi sembra priva di senso, se non blasfema, ogni idea di una " Teologia politica " cristiana. Il mio scritto *Teologia politica* del 1922 era ben noto a Peterson per le numerose conversazioni (3). Esso tuttavia non

(3) Solo per annotazione sia indicato l'articolo del Prof. Alois DEMPFF, *Fortschrittliche Intelligenz* nella rivista *Hochland*, del maggio-giugno 1969, dove Peterson è esaltato come il vero autore del concetto di 'teologia politica'. Si dice: « Il docente di diritto pubblico Carl Schmitt fece proprio avidamente il concetto di teologia politica; Thomas Hobbes gli apparve come il teorico esemplare dell'assolutismo per il legame fra potere spirituale e temporale; così egli si avvicinava alla dottrina dello Stato totalitario. I suoi migliori allievi, Waldemar Gurian e Werner Becker, passarono però a Peterson ».

Su ciò mi scrisse Werner Becker, che richiamò la mia attenzione sull'articolo di Dempff, in data 10 giugno 1969 da Roma: « Vorrei però occuparmi anche dell'articolo di Dempff nel fascicolo di maggio-giugno di *Hochland*. Egli descrive sì il nostro comune periodo di Bonn, quando Erik Peterson tenne le due conferenze per lui così decisive. Perché

riguarda nessun dogma teologico, ma un problema di teoria della scienza e di storia dei concetti: l'identità strutturale dei concetti teologici e delle argomentazioni e cognizioni giuridiche. Su ciò ritorneremo ancora (sotto cap. III). In ogni caso con le sue tesi sull'essenza della teologia cristiana Peterson sembrava fosse riuscito a togliersi dalla crisi del protestantesimo tedesco di allora per porsi in una incrollabile certezza teologico-donnatica. Ma nei mutevoli raggruppamenti di amico-nemico della storia mondiale la teologia può diventare politica altrettanto bene in una situazione caratterizzata dalla rivoluzione quanto viceversa in un'altra caratterizzata dalla controrivoluzione. Ciò è proprio delle tensioni incessantemente mutevoli e delle formazioni di fronti polemico-politici ed è una questione di intensità. Erik Peterson stesso sapeva ciò molto bene. Egli giunse perfino al punto in cui ad un lamento sull'odierna mancanza di interesse per le controversie teologiche rispondeva:

« Si abbia il coraggio di vivere nuovamente nella sfera in cui il dogma esiste e si può essere certi che gli uomini si interesseranno di nuovo alla teologia, se ne interesseranno così come a Costantinopoli le donne del mercato si sono interessate alla disputa intorno allo homoiousios e homoousios ».

Ciò suona piuttosto a favore della rivoluzione ed in ogni caso non verso la depolitizzazione della teologia. Veramente non sembra che Peterson si accorga che in queste dimo-

Dempf non le ha analizzate? Cosa significa “ nella imminente lotta ecclesiastica fra l'ortodossia pura e la teologia liberale ” (p. 238)? In questa lotta, che non ha niente a che fare con la successiva lotta ecclesiastica, Barth e Peterson stavano da un bel pezzo insieme! Ed in seguito si deve pure considerare che Peterson e Lei erano amici. Non si poteva quindi *passare* da Lei a Peterson. Nel capitolo in cui appare il suo nome è tutto falso ».

zioni teologico-politiche si trattava allora di rivolte monastiche. Un vescovo della Chiesa cristiana, come il vescovo Eusebio di Cesarea amante della pace e dell'ordine, non stava dalla parte dei tumultuanti e le "donne del mercato" tumultuanti a Costantinopoli o in altre città dell'Oriente non portavano nessun carisma in senso proprio, specificamente teologico.

Ci interessa, come abbiamo detto, la trattazione di Peterson sul "monoteismo politico" dell'anno 1935. Essa si trova già di nuovo in una rinnovata situazione di crisi, che doveva necessariamente verificarsi in seguito alle pretese di totalità del regime nazionalsocialista di Hitler giunto al potere nel 1933. La nuova crisi toccava tutte le confessioni cristiane, protestanti e cattolici, ma in modo diverso, poiché la Chiesa cattolica nel 1933 aveva stipulato con Hitler un concordato. La trattazione del 1935 riguarda la crisi ma non apertamente ed *ex professo*, bensì — si può dire — fra parentesi: estraniamento attraverso un'assai dotta delimitazione, filosofico-storico-teologica, del suo oggetto ai primi secoli dell'*Imperium Romanum*. Per il problema della teologia politica è decisivo il fatto che Peterson si attenga fermamente alla dottrina agostiniana dei due regni, delle due diverse "città" (di Dio e di questo mondo), nell'istituzionalizzazione tramandata dal Medioevo cristiano e dalla Riforma, ed ignori la crisi del moderno problema Chiesa-Stato-Società. I due "regni", non sono più àmbiti oggettivi chiaramente distinguibili secondo delle sostanze o materie. Spirituale-temporale, aldilà-aldiqua, trascendenza-immanenza, idea e interesse, sovrastruttura e sottostruttura tuttavia si possono ancora determinare solo a partire dai soggetti in lite. La totalità si lascia potenzialmente conseguire partendo da qualsiasi punto della disputa o da qualsiasi oggetto di contesa, dopo che le tradizionali "mura", cioè le istituzioni storicamente tramandate delle Chiese e degli Stati, sono state con successo poste in questione da una classe rivoluzionaria.

Fino alla prima guerra mondiale (1914-1918) continuava a valere quantomeno in superficie la struttura delle istituzionalizzazioni tradizionali restaurata dal congresso di Vienna del 1814/15. Ci si poteva attenere alla finzione di “pure” e “pulite” separazioni fra religione e politica anche nel liberalismo del XIX secolo. Religione era o affare di Chiesa o faccenda privata. Ma la politica era faccenda dello Stato. Malgrado incessanti conflitti di competenza, l’una e l’altra restavano cose distinte, fintantoché organizzazioni e istanze potevano agire e apparire effettivamente riconosciute nella pubblicità politica in quanto grandezze visibilmente diverse, territorialmente determinabili. Fintantoché questo era il caso, si poteva definire la religione partendo dalla Chiesa, la politica partendo dallo Stato. Il momento del cambiamento improvviso era giunto e la facciata concettuale tradizionale crollò quando lo *Stato perse il monopolio del politico* e altre grandezze politiche che lottavano effettivamente gli contestarono questo monopolio, soprattutto quando una classe rivoluzionaria, il proletariato industriale, diventò un nuovo soggetto effettivo del politico.

Questo sviluppo io l’ho esaminato nel mio libro *La Dittatura, dagli inizi del concetto moderno di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921). Ma il risultato formulato concettualmente è espresso solo nel 1927 nella trattazione “Il concetto del politico”. Questa trattazione — apparsa dapprima nell’*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (agosto 1927) — perciò inizia con la frase: *Il concetto di Stato presuppone il concetto del politico*. Il libro sistematico che ne seguì divenne pertanto una dottrina della *costituzione* (1928) e non una dottrina dello Stato. In altre parole: non si può più oggi definire il politico partendo dallo Stato, ma ciò che oggi si può chiamare ancora Stato deve viceversa essere inteso e determinato a partire dal politico. Ma il criterio del politico non può ancora oggi essere una nuova sostanza, una nuova “materia” o un nuovo autonomo

ambito oggettivo. Il solo criterio ancora rappresentabile scientificamente è oggi il grado di intensità di un'associazione o di una dissociazione, cioè: la distinzione di amico e nemico.

Chiedo venia al lettore per il fatto che io abbia preteso da lui una rapida sintesi sulla svolta della Chiesa e dello Stato verso il politico. Davanti alla confusione della discussione attuale difficilmente c'è oggi un'altra possibilità di intendersi e di conseguire il grado di riflessione, che rende possibile una discussione fruttuosa. Ernst-Wolfgang Böckenförde ha riassunto lo stato attuale della problematica in un saggio, *Mandato politico della Chiesa?* (*Stimmen der Zeit*, 148, dicembre 1969, p. 361/372):

« L'odierna sinistra politica e la teologia ad essa incline hanno scoperto qualcosa che Carl Schmitt ha visto e formulato già quarant'anni fa, cioè che il politico non ha nessun oggetto delimitabile, piuttosto designa un grado determinato dell'intensità di un'associazione o di una dissociazione, che può ricevere il suo materiale a seconda della situazione e di rapporti dati nella società da tutti gli ambiti oggettivi. Non si sfugge perciò al politico per il fatto che ci si ritiri in una oggettività neutrale, un diritto naturale prepolitico o una pura annunciazione del messaggio cristiano di salvezza. Anche queste posizioni, se cadono nel campo di relazione e di tensione del politico, diventano posizioni politicamente rilevanti. Questo è — partendo dall'esperienza e da un punto di vista analitico — indiscutibilmente esatto e ci si chiede perché né il pubblico generale né il pubblico ecclesiale abbiano finora accolto questa visione ».

Il saggio di Böckenförde è dedicato “ al prof. Barion per il suo settantesimo compleanno ”. Dobbiamo adesso rivolgerci alla presa di posizione di Barion sul problema della teologia politica.

2. *Critica di Hans Barion alla teologia politica.*

Conformemente al rinvio, che precede la nostra indagine, ci atteniamo qui alla critica di Barion alla dottrina progressista dello Stato del Concilio Vaticano II dell'anno 1968. Il quinto dei suoi studi sul Concilio analizza in particolare il § 74 della costituzione pastorale del Concilio *Della Chiesa nel mondo*. Il canonista pone le due domande: La dottrina progressista dello Stato espressa dal Concilio è teologia politica? Ed è teologia?

La risposta di Barion suona:

Essa è « teologia politica, giacché essa vuol prescrivere ex cathedra un modello politico determinato; ma per questo essa non può essere teologicamente legittima, poiché la Rivelazione non contiene nessun modello del genere. Anche il riconoscimento dello Stato romano del primo secolo era un mero riconoscimento di fatto, allo stesso modo di quello di tutti gli altri modelli possibili nel quadro dei dieci comandamenti » (p. 51).

Barion spiega la sua distinzione di teologia e politica con la distinzione dei due regni, che sant'Agostino insegna (p.17). Anche Peterson si richiama per la sua liquidazione della teologia politica alla dottrina di sant'Agostino. I due teologi sembrano qui trovarsi d'accordo. Se Peterson avrebbe di certo accettato la critica di Barion alle tesi progressiste del Concilio, è un'altra questione, che resta fuori della nostra discussione.

Lo studio di Barion contiene accanto alla critica della dottrina sociale progressista del Vaticano II anche un'analisi penetrante del mio saggio *Cattolicesimo romano e forma politica*, pubblicato nell'anno 1923, che è certamente tutt'altro che una dichiarazione fatta *ex cathedra* (4). Il dotto

(4) Il mio saggio è uscito da un'articolo sulla "Visibilità della Chiesa" (nella rivista *Summa*, 1917) e dalle conversazioni con amici di

ecclesiologo e canonista Barion chiama il mio saggio un *Elogium*, ed è anche questo. Esso ha qualcosa di retorico. Vedremo più tardi come Peterson distanziasse dalla teologia il suo modello negativo di una teologia politica, il vescovo Eusebio di Cesarea, il panegirista di Costantino Magno, in quanto retore ed il suo panegirico in quanto *encomio*. L'inquadramento nel seguito di un Eusebio è per me un onore immeritato; la concessione in ciò racchiusa di un'ammissibilità sia pure solo extrateologica io non la disdegnerei assolutamente, tanto più che Barion, a differenza di Peterson, non nega in alcun modo, ma mette in rilievo il contesto temporale, materiale e sistematico del mio saggio con i miei lavori scientifico-giuridici degli anni 1919-1927 (5)

quel tempo e assai diversi fra loro: Theodor Haecker, Konrad Weiß e Franz Blei; fu pubblicato in seguito alle insistenze di Franz Blei e di Jakob Hegner; divenne celebre per la sua prima frase: *C'è un affetto antiromano*, una frase, che l'affetto antiromano all'epoca ancora vivace avvertiva come una provocazione e che il prelado Kaas ha citato contro Ludendorff nel Deutsche Reichstag. Il mio saggio non parla di un'affinità della Chiesa con determinate forme di unità politica (monarchia o democrazia); esso difende la peculiare forma politica della Chiesa romana in quanto rappresentazione visibile nella storia universale dell'uomo diventato Cristo nella realtà storica, che si manifesta nelle tre forme della sua pubblicità: come forma estetica nella sua grande arte, come forma giuridica nello sviluppo del suo diritto canonico e come forma di potere storico universale splendida e gloriosa.

(5) Si tratta qui non soltanto di articoli, ma anche di ampi libri come il "Romanticismo politico" (1919), "La dittatura dagli inizi del concetto moderno di sovranità alla lotta di classe proletaria" (1921) e degli ultimi due capitoli dello scritto sulla "Situazione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo" (1923), che si trovano tutti in connessione temporale, materiale e sistematica con la "Teologia Politica" del 1922. Il solo, che ha tenuto conto di ciò in un'esposizione riassuntiva e che non si è accontentato di una sporadica occupazione, non apparteneva ad alcun ceto e non era di professione né un teologo né un giurista: *Hugo Ball*; il suo articolo "Politische Theologie" è apparso nel 1924 nel fascicolo di giugno della rivista cattolica *Hochland* ed ancora oggi può

Barion stabilisce dunque: questo elogio pubblicato nel 1923 della Chiesa Romana in quanto fenomeno da lungi visibile nella pubblicità della storia universale (6) lo si sarebbe ancora potuto fare nel 1958, l'anno della morte di Pio XII; ma la *sua verità sfumò di colpo*, quando papa Giovanni XXIII introdusse il suo *Aggiornamento*. Il Concilio Vaticano II ha *tolto* allora i *fondamenti* a tutto l'elogio (p. 19). Nel titolo del contributo di Barion l'espressione "forma di potere politico" è di conseguenza provvista di un punto interrogativo. I tempi del trionfalismo ecclesiastico-romano sono passati ed il glorioso splendore di una forma di potere storico-universale, della quale il mio saggio ha parlato, era soltanto « il glorioso splendore di una sbaagliata evoluzione storico-universale » (p. 51).

Così parla il teologo, in particolare l'ecclesiologo ed il canonista. La sua conclusione sembra concordi con quella del teologo ed esegeta Peterson. Entrambi si richiamano alla dottrina di sant'Agostino dei due regni; entrambi rifiutano la tradizione che si richiama alla continuità della Chiesa con l'Imperium Romanum e la contraddistinguono come "teologia politica, ma non: teologia". Il canonista fa su ciò un'esposizione di poche righe, che offre un magistrale sguardo riassuntivo di un millennio e mezzo di negazione di

sorprendere il lettore critico. Ball, che è morto nel settembre 1927, non ha conosciuto la mia trattazione sul concetto del politico (1927).

(6) Per il problema oggi (1969) attuale della pubblicità è di non diminuito interesse il passo seguente tratto dall'articolo "Politische Theologie" di Carl Eschweiler nella rivista "Religiose Besinnung", Stuttgart 1931/32, quaderno 2, p. 78: « *Il regno di Gesù che non consiste nel potere delle armi, ma soltanto nell'autorità del testimone da e per la verità non è stato in nessuna epoca una mera faccenda privata. L'Impero pagano non ha infuriato per 250 anni contro pensieri e sentimenti interiori. La Chiesa dei martiri era una comunità, la cui indipendenza di principio dallo Stato non è spiegabile né mediante l'esenzione fiscale dei pensieri né mediante la segretezza di pratiche rivoluzionarie; essa era già nelle catacombe vera e propria Chiesa, cioè una sfera particolare di ordinamento pubblico insopportabile per lo Stato assoluto pagano* ».

ogni possibilità di una teologia politica cristiana (p. 17); la strada passa attraverso “ la dottrina neotestamentaria dei due regni, che nella Chiesa antica Agostino ha rappresentato nel modo migliore e che Lutero ha condotto al suo culmine ”; dall’illuminismo e dalla legge dei tre stadi di A. Comte con l’aiuto di una deteologizzazione — “ cosa che la teologia progressista avrebbe considerato come secolarizzazione ” — la negazione è stata portata alla chiara separazione di spirituale e temporale, di teologia e politica (*Epirrhosis*, p. 17). Con ciò sembra corrispondere in Peterson il confronto dello storico della Chiesa Eusebio, il panegirista di Costantino Magno, con il padre della Chiesa latino Agostino. Il nome di Lutero tuttavia Peterson non lo avrebbe qui indicato contemporaneamente con quello di sant’Agostino.

Eppure Barion nel suo studio parla soltanto del mio saggio *Cattolicesimo romano*, mentre l’annotazione conclusiva (connessa con la tesi conclusiva) di Peterson si volge contro uno scritto del tutto diverso, puramente giuridico, cioè solo contro la mia *Teologia Politica* del 1922. Barion è di ciò ben consapevole; egli ritiene nondimeno necessaria una discussione della trattazione di Peterson, benché essa — come egli allora (1968) riteneva — divenga “ oggi oramai solo raramente considerata ” (p. 54). Nel frattempo si è però visto che la leggenda è ancora oggi viva e che Barion rispetto alla sua opinione dell’anno 1968 si ricredeva già nel febbraio 1969.

3. *L’attualità presente della leggenda della liquidazione (Hans Maier - Ernst Feil - Ernst Topitsch).*

In un articolo “ Politische Theologie ” delle *Stimmen der Zeit* del febbraio 1969 l’eminente politologo monacense Hans Maier si volge tanto contro “ la parola d’ordine della teologia politica, che oggi circola ” quanto contro le numerose teorie e programmi di azione dei teologi evangelici e cattolici che oggi predicano una “ teologia della rivolu-

zione". La sua polemica critica si rivolge soprattutto contro ciò che il teologo cattolico J.B. Metz presenta apertamente con questo termine come la sua teologia politica. Nel libro *Sulla teologia del mondo* (1968) aveva auspicato una forma pubblica, deprivatizzata di realizzazione e annunciazione della fede e chiesto una critica ecclesiastica, istituzionalizzata della società, una critica sgorgante dalla riserva escatologica del cristianesimo. Metz usa espressamente il termine teologia politica per questa sua cosa. Hans Maier chiama questo un "tentativo fatto con un concetto inservibile" perché il concetto di una teologia politico-cristiana a causa della dottrina della Trinità sarebbe diventato in sé stesso impossibile. "La storia della teologia politica in epoca cristiana è perciò al tempo stesso la storia della sua continua distruzione" (p. 76). L'autorità teologica ed il principale teste scientifico di Maier è Erik Peterson. L'articolo nelle *Stimmen der Zeit* del febbraio 1969 chiude con una citazione della tesi conclusiva di Peterson. La citazione è introdotta con il rinvio al fatto che Peterson aveva scritto le sue proposizioni nei primi anni del nazionalsocialismo con riferimento a Carl Schmitt. Alla tesi conclusiva di Peterson testualmente citata Hans Maier aggiunge ancora:

« A queste proposizioni (cioè di Peterson) anche oggi non c'è nulla da aggiungere — tranne l'accento alla loro perdurante attualità. Proprio la nuova teologia politica è solo una variante dialettica secolarizzata della vecchia. Indicare di fronte ad essa la legittima autonomia, la non-confondibilità di spirituale e temporale, di Chiesa e società è il compito legittimo dei credenti cattolici — ma specialmente dei laici cattolici, che nell'attuale crisi religiosa ed ecclesiale si sono conservati la capacità di distinzione degli spiriti. Per essi io ho qui parlato ».

Rispetto a ciò il teologo cattolico Ernst Feil difende la teologia politica di G.B. Metz e prende in esame il cammino dalla teologia politica alla teologia della rivoluzione in un

articolo del volume *collectaneo* (da lui e da *Rudolf Weth* edito nel 1969) “ Discussione sulla teologia della rivoluzione ”. Egli è però cauto di fronte al tentativo di vedere nella rivoluzione come tale (*in concreto* naturalmente si intende sempre la Rivoluzione francese e la sua continuazione marxista) una manifestazione di Dio nella storia. Se mette in guardia davanti ad ogni “ dottrina dei due regni falsamente intesa ”, sottolinea al tempo stesso che non ogni rifiuto della “ teologia della rivoluzione ” significhi di per sé il rifiuto della rivoluzione in ogni caso ed in tutte le circostanze, mentre rifiuta senz’altro una teologia politica della *controrivoluzione*, della *restaurazione* e della *tradizione*. Anch’egli si richiama alla leggendaria liquidazione petersoniana di ogni teologia politica. È sorprendente come egli nella sua sintesi storica faccia il nome di Thomas Hobbes senza indicare l’essenza specificamente teologico-politica della Riforma protestante e di tutte le rivoluzioni e controrivoluzioni confessionali del XVI e XVII secolo. Non avverte nemmeno in quale misura lo *ius revolutionis* della Rivoluzione francese rappresenti una conseguente continuazione deteologizzata dello *ius reformandi* della Riforma protestante. La sola cosa che nella sua esposizione accuratamente ponderata stia ferma è il verdetto sulla teologia politica della controrivoluzione. Non si accorge del pericoloso parallelo fra controriforma e controrivoluzione. Non diventa nemmeno consapevole di non potersi sottrarre alla domanda hobbesiana che decide tutto: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?*

Anche Ernst Feil si richiama alla leggendaria liquidazione petersoniana di ogni teologia politica. Egli si limita però alla “ teologia politica della Restaurazione ”. Il risultato è “ molto semplice ”: la teologia politica della controrivoluzione (de Maistre, Bonald e Donoso Cortés) era terminologicamente quanto oggettivamente un ristabilimento dell’antica teologia politica pagana; “ essa serviva al mantenimento di forme politiche nel frattempo già distrutte ”. In altre parole: *Vae Victis!* Per colmo di sventura il vinto perde finanche

la possibilità di una teologia politica. “ Dal tempo della valutazione positiva (almeno originariamente) del concetto di teologia politica ad opera di C. Schmitt non si è più trovato nessuno che abbia voluto aderire a questa valutazione ”.

In questa argomentazione di Feil non abbiamo a che fare (come nel teologo protestante J. Moltmann) più o meno con categorie ‘teologiche interne’, ma con una valutazione di reali avvenimenti storico-politici come la rivoluzione e la controrivoluzione. Il termine *valutazione* è qui particolarmente istruttivo. Le contrapposizioni fra rivoluzione e reazione, futuro e passato, nuovo e antico diventano valutazioni e i due regni di S. Agostino si trasformano in àmbiti di validità dei valori nel senso della filosofia dei valori. Allora veramente non ci si può più stupire, se degli antigallicani, pensatori cattolico-romani come de Maistre, Bonald e Donoso capitano tra gli eusebiani, i cesaropapisti e gli ariani. Senso e significato, valore ed essenza del valore è la sua convertibilità. Ciò che oggi è nuovo, domani è vecchio. Qui Feil cade in una vicinanza sospetta con teologi progressisti del XIX secolo come *David Friedrich Strauss*. Per costoro il cristianesimo rispetto al politeismo e pluralismo pagano era il Nuovo allora rivoluzionario; il monoteismo cristiano era progresso rispetto al politeismo e pluralismo pagano. Giuliano l’Apostata passava per romantico e reazionario, sant’Atanasio invece per rivoluzionario. Oggi le cose stanno al contrario. Oggi è il cristianesimo ecclesiastico tradizionale l’antico ed il reazionario ed il progresso è il nuovo. D.F. Strauss fornisce il caso classico di una sorta di ideologia della novità e della modernità ed anche, se si vuole, di una “ teologia politica del nuovo ”, che — a differenza della teologia politica di Bruno Bauer — si deve però indicare come “ non critica ” (7).

(7) Lo scritto di D.F. Strauss su Giuliano l’Apostata, il “ Romantico sul trono di Cesare ”, è apparso nel 1847 a Mannheim; cfr. su ciò nel mio libro “ Romanticismo politico ” l’excursus sul “ Romantico sul trono

Il rapporto in cui i tre pensatori controrivoluzionari cattolico-romani si trovavano rispetto agli sviluppi politici e sociali del loro tempo, Feil lo chiama “ non critico ed identificante ”. Identificante lo era come ogni onesto *engagement*, giacché i tre pensatori erano esistenzialmente legati con ciò che rappresentavano e difendevano. Non critici lo erano in un senso determinato di fronte all'autorità ecclesiastica ai loro occhi legittima, ed alla quale si sottomettevano, come anche Peterson ha fatto espressamente. Per il resto essi erano critici molto intelligenti e buoni teologi; possono perfino essere considerati come padri della socio-

di Cesare ” (III ed., p. 210-221); per il nostro contesto particolarmente illuminante la p. 221: « *Occorre solo chiarire che cosa erano propriamente le parti che qui si fronteggiavano come vecchio e nuovo per riconoscere subito la differenza delle argomentazioni religiose di Giuliano da quelle del romanticismo della Restaurazione. L'imperatore stava di fronte al suo nemico, una fede religiosa, con argomenti religiosi; il romantico teologizzante davanti ad una discussione politica scantonava in dimostrazioni religiose, e la teologia gli serviva come un alibi romantico...* ». Inoltre il mio libro: Donoso Cortés (del 1950), p. 97/98 (articolo del 1927): « *Il ragionamento di Strauss diventa qui così primitivo da assumere tutte le possibilità di una fede delle masse: il vecchio muore, il nuovo vive; il cristianesimo è il vecchio; ciò che noi oggi crediamo, il progresso, la libertà della scienza, ecc., è il nuovo. La conseguenza pratica finale è chiara. Il Tutto deve stare come un pezzo raro nel museo paretiano delle derivazioni pseudologiche. Renan, accanto a Strauss l'altro mitologo della vita di Gesù, è di un gusto infinitamente migliore, ma anche più pessimista. Le diversità di buono e cattivo gusto sono però in questo caso solo sfumature secondarie. Più importante è il mito, al quale i due mitologi stessi credono. La lotta del nuovo contro il vecchio è un tema dei miti di tutti i tempi: Cronos contro Urano, Zeus contro Cronos, Eracle contro Zeus ed il gigante Thurius, il germanico Thor, il Drago verde contro il Drago rosso. Nei due critici progressisti della Bibbia ciò assurge alla banalità di una modernità che si compiace di se stessa. Naturalmente Strauss è anche qui il più grossolano. In lui il nuovo è straordinariamente contento di se stesso e del suo tempo. Egli (cioè D.F. Strauss) gode con raggianti piacere della dilazione concessa per la salita al patibolo, potendo fra essi egli apparire nel ruolo del nuovo. Primitivo, abbiamo detto, ma proprio per questo predestinato al mito di massa di un secolo positivista ».*

logia moderna. Auguste Comte porta l'impronta non solo di Saint-Simon, ma anche di De Maistre; su Bonald è apparso un interessante lavoro, che anche Feil cita (p. 124, nt. 45) e che ha per titolo *La nascita della sociologia dallo spirito della Restaurazione* (8), e l'escatologia cristiana di Donoso è pensabile solo come rigetto della filosofia della storia del conte Henri de Saint-Simon, dal quale lo spagnolo da giovane era rimasto soggiogato. Un controrivoluzionario come Burke appare retorico e la sua argomentazione è una semplice arringa in confronto all'acume critico di ciascuno dei tre pensatori cattolici; neppure il genere fortemente retorico di Donoso cambia nulla a questa constatazione.

Già oggi — pensa E. Feil — si mostrerebbe che “ la questione del rapporto della fede e dell'agire politico con il naufragio di una teologia politica tradizionale non soltanto non è liquidata, ma si pone nuovamente ”; perciò a ragione J.B. Metz cercherebbe “ di riflettere in modo sempre di nuovo critico-distanziante sulla base dell'orientamento escatologico della fede ” il rapporto della fede cristiana con la società. L'orientamento escatologico cerca “ di formulare il messaggio escatologico nelle condizioni della nostra attuale società ”. Cosa significa ciò in concreto? La nostra attuale società è progressista nel senso di un progresso scatenato, che unisce in sé scientificità avulsa dai valori, libertà di sfruttamento industriale e crescita del libero consumo umano; essa è inoltre un pluralismo dei gruppi sociali, in cui tutto diventa plurivalente. Il suo genere di escatologia può quindi essere soltanto una escatologia dell'*homo-homini-homo*, nel migliore dei casi una utopia con

(8) Robert SPAEMANN, *De Bonald und die Philosophie der Restauration*, Dissertation 1952, apparso con il titolo: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, München 1959. Da Bonald deriva la frase: la realtà è nella società e nella storia; cfr. il mio “ Romanticismo politico ” nel capitolo: *La recherche de la Réalité* (p. 89).

principio di speranza di un *homo absconditus* che produce sé stesso ed in più ancora perfino le condizioni della sua propria possibilità.

Per il nostro contesto è di particolare interesse il fatto che anche E. Feil nella sua risposta ad Hans Maier assume la leggendaria tesi conclusiva di Peterson, anche se solo per liquidare gli antigallicani in quanto cesaropapisti e per concedere alla teologia politica della rivoluzione alcune possibilità teologiche prudentemente dosate. Tuttavia, Feil ha avvertito in certo qual modo la fondamentale debolezza della trattazione di Peterson: la limitazione alla parola d'ordine non meditata della *monarchia divina* (invece dell' "unità politica") e l'esclusione in essa tacitamente contenuta di ogni altra problematica sul lato politico del tema, in particolare l'esclusione di ogni democrazia. Ma non ne segue, come vuole Feil, che la parte esclusa possa essere salvata dalla liquidazione; con ciò è dimostrato solo che il materiale incompleto di Peterson non regge una conclusione generale e la sua tesi conclusiva forfettaria diventa uno scheck, che ha mandato allo scoperto il suo conto materiale.

Il teologo cattolico Ernst Feil cerca di limitare la liquidazione della teologia politica, escludendo la democrazia dal verdetto sommario di Peterson. Il neopositivista *Ernst Topitsch* spinge la liquidazione dell'ambito monoteistico-monarchico nella dissoluzione di ogni concreta teologia in una cosmologia comparata in generale. In un articolo "Cosmo e potere, origini della teologia politica" nella rivista cattolica *Wort und Wahrheit* (1955, Heft 1, p. 19-30) egli stabilisce che sulla cerchia di problemi, nota con la parola d'ordine "teologia politica", non sembra "agire nessuna buona stella"; l'articolo di Hans Kelsen "Dio e Stato" nel *Logos* XI, 1923, avrebbe trovato poca attenzione, e "il più fortunato scritto di Carl Schmitt è tuttavia solo un arguto schizzo". Allora, nel 1955, Topitsch non era ancora il ben definito sciamanomacho di oggi. Nella minimizzazione del mio scritto del 1922 egli si imbatte nell'annotazione finale di

Peterson, che parla di “ brevi e non sistematiche elaborazioni ”, per estrarre ed isolare lo scritto dalla loro connessione temporale, materiale e sistematica con più estese pubblicazioni. Topitsch elogia Erik Peterson, che ha chiarito in modo esemplare il rapporto dell’idea della monarchia divina con il dogma della Trinità ed ha “ chiaramente distinto ” la religione cattolica dall’ideologia imperiale ariana. Tuttavia, egli critica al tempo stesso la limitazione di Peterson alla teologia pagana, che resterebbe “ la velina ed il fondo ” della teologia politica ed in questo modo può essere liquidata in quanto pagana ed eretica.

Con questa osservazione critica sulla pretesa di Peterson di aver liquidato una volta per tutte ogni teologia politica cristiana Topitsch si avvicina al nocciolo del nostro problema. Egli nota cioè l’effettiva debolezza della trattazione di Peterson, il suo errore strutturale, la sproporzione fra il materiale probatorio e la tesi conclusiva, e rifiuta l’evasione nell’edificante teologico puro. Invece di ciò egli neutralizza — e ciò qui significa: deteologizza — la richiesta specifica di un teologo cristiano e si diffonde in comunicazioni molto interessanti sul rapporto generale fra cosmo e potere presso gli antichi cinesi ed indiani, gli assiri e i persiani. Così giunge ad un risultato che elude la scottante questione politico-teologica:

« Il problema della Trinità infine rende a suo modo impossibile proprio la disgregazione sociologica dell’idea di Dio e ne impedisce l’abuso nella legittimazione di uno Stato universale cesaropapista, e tuttavia non consente nessuna derivazione e spiegazione delle norme sociali ».

Questa osservazione è di una totale confusione. Per un verso egli sembra dia ragione a Peterson; per un altro fa valere una riserva e non si sbaglia sul fatto che la vittoria — da Peterson esposta in modo così esemplare — del dogma della Trinità sul monoteismo ariano stesso era “ certamente

di eminente portata politica ” (p. 26). Tutto infine si perde nel normativismo, parlandosi improvvisamente, invece che di *nomos*, di *norme* e nemmeno di dogmi e concetti, i cui ordinamenti storicamente concreti si strutturano concettualmente per giungere a decisioni legittime, interpretare queste stesse decisioni e tenere in pugno il controllo dell'esecuzione.

Topitsch non ha soltanto riconosciuto la debolezza interna della tesi conclusiva di Peterson; egli ha inoltre l'ulteriore merito di aver trovato una plausibile suddivisione degli intricati fenomeni dello sterminato ambito del problema. Le complesse alterne connessioni verticali e orizzontali della realtà politica con concezioni ed immagini religiose egli le ha ridotte a tre categorie. Il groviglio di simboli e allegorie, paralleli e analogie, metafore, di proiezioni e reiezioni da una sfera nell'altra è sociomorfo, biomorfo o tecnomorfo. Con ciò non è data nessuna soluzione del problema della connessione stessa, ma una morfologia del metaforizzare, una prima catalogazione che ordina i fenomeni entro i numerosi “rispecchiamenti” e “controrispecchiamenti”, con i quali noi abbiamo qui a che fare. Fin tantoché l'uomo è un'essenza antropomorfa, cioè somigliante all'uomo, egli intenderà se stesso ed i rapporti con i propri pari entro siffatte ‘immagini’. L'instirpabile antropomorfismo di ogni pensiero umano può presentarsi come bio, tecno o sociomorfismo. Il re può apparire come un dio e Dio stesso come un re. Ma Dio può essere pensato anche come una sorta di elettromotore del mondo e l'elettromotore come una sorta di motore universale, ed infine anche l'uomo stesso si serve per la sua propria autocomprensione di tutte queste immagini e *comprende* scientificamente se stesso insieme con il suo apparato psico-fisico come una capsula spaziale. Tutto ciò si può combinare in metafore polimorfe. Il grande Leviatano, lo Stato di Thomas Hobbes, è tetramorfo: esso è tanto il grande, ma mortale Dio quanto una grossa bestia, inoltre un grande

uomo e una grande macchina. Proiezioni ingenue, fantasie numinose, riduzioni che riflettono l'ignoto su qualcosa di noto, analogie dell'essere e dell'apparire, sovrastrutture ideologiche su di una infrastruttura, s'incontrano tutte nell'ambito sterminato e polimorfo della teologia politica o anche della metafisica. La classificazione in *socio*, *bio* o *tecnomorfo* registra senza fatica ed al primo sguardo il materiale illustrativo e informativo delle incessanti alterne meta, ana e catamorfosi. Un essere vivente biologico come l'uomo non scambierà se stesso in quanto essere vivente con una macchina o con un gruppo sociale in quanto tale. I tre tipi illustrativi o figurativi, biomorfo, tecnomorfo, socio-morfo, sono tre ventagli di registrazione, tre segnali stradali di carreggiate scientifiche, che già funzionano quasi come prodotti di una precisione da computer. Non occorre nessuno sforzo teoretico-concettuale per distinguere un automobilista da un'auto e tutte e due da un un automobilclub.

L'errore strutturale, che indebolisce la trattazione di Peterson, rende facile al positivista trasformare una liquidazione puramente teologica della teologia politica in una liquidazione scientifica della teologia stessa. Sotto questo punto di vista rincresce che Topitsch non prenda in considerazione l'articolo "Monarchia divina", che Peterson pubblicò nel 1931 (nella *Theologischen Quartalschrift*, 1931). Questo articolo offre l'intero strumentario probatorio storico-teologico di Peterson senza rivestirlo con l'assolutizzazione in una tesi conclusiva generale. Un teologo come Peterson non ha bisogno di aspettare la risposta definitiva alle questioni preliminari critico-gnoseologiche, teoretico-scientifiche e metodologiche prima di fare la sua asserzione puramente teologica. Non gli si rende giustizia, se si converte la sua — riuscita o fallita — liquidazione di una teologia politica monarchico-monoteista in una sociologia globale delle immagini cosmologiche e la si risolve in una scienza comparata della religione, in una sociologia

generale della religione o in una scienza positivista delle norme.

I tre articoli di Hans Maier, Ernst Feil ed Ernst Topitsch sono, ciascuno nel suo genere, di grande interesse per la nostra indagine. Essi mostrano in quali diverse e perfino opposte direzioni la tesi liquidatoria di Peterson è ancora oggi attiva. Maier accoglie senza esaminarla la tesi conclusiva di Peterson insieme con l'annotazione finale *taliter qualiter*; Feil l'ammette per la teologia politica della contro-rivoluzione; Topitsch loda la critica del cesaropapismo e la trasforma da un'asserzione specificamente teologica in un pezzo di scienza generale della religione.

Ci volgiamo adesso all'origine ed al documento proprio della leggenda, alla trattazione di Peterson dell'anno 1935 sul " Monoteismo come problema politico ".

CAPITOLO II

IL DOCUMENTO LEGGENDARIO

SOMMARIO: 1. Origine e delimitazione temporale della materia. — 2. Aggiunta teologico-politica: *le roi règne et ne gouverne pas*. — 3. Delimitazione della materia e formulazione del problema dal lato politico: la monarchia. — 4. Delimitazione della materia e formulazione del problema dal lato teologico: il monoteismo. — 5. Eusebio come prototipo della teologia politica. — 6. Il confronto Eusebio- Agostino.

1. *Origine e delimitazione temporale della materia.*

Ci concentriamo sul documento leggendario, la trattazione di Peterson sul monoteismo del 1935, per comprendere l'esatto contenuto della sua tesi conclusiva. La principale opera scientifica di Peterson, il suo scritto di abilitazione dell'anno 1926, tratta il tema del Dio Uno, *Heis Theos*, e si trova con la trattazione del 1935 in uno stretto rapporto oggettivo. Essa nasce dalla dissertazione tenuta da Peterson a Gottinga nel 1922, fu accettata come scritto di abilitazione dalla Facoltà teologica evangelica dell'Università di Gottinga e apparve nel 1926 come libro (nelle "Ricerche sulla religione e la letteratura dell'Antico e Nuovo Testamento" edita da R. Bultmann e H. Gunkel) con il titolo: "*Heis Theos*. Studi epigrafici, storico-formali e di storia della religione".

Questo ampio libro del 1926 è di grande importanza per il problema scientifico del monoteismo, soprattutto per la prova che la formula del Dio Uno può essere considerata come un'acclamazione pubblica, come un grido o la dimostrazione di un Dio determinato o di un determinato imperatore o re e non ha bisogno di contenere nessuna profes-

sione di monoteismo. Di teologia politica ancora non se ne parla; nessuna questione è posta da questo punto di vista. Il libro non mette in evidenza nessun punto di vista dogmatico e resta neutrale o avalutativo nel senso del riserbo dogmatico e assiologico proprio della scientificità di una teologia liberale. Un materiale enorme in fonti letterarie e testimonianze epigrafiche viene esposto con perfetta oggettività; non si avverte nessuna presa di posizione di alcun genere a favore o contro una qualsiasi tendenza teologica né una professione dogmatica determinata.

Nell'anno 1925 Peterson pubblicava la sua sensazionale conferenza, sopra (p. 15) citata, *Cosa è teologia?* Anche adesso, nel 1925, non si sente ancora il termine "teologia politica". Restando nell'argomento e con questo termine Peterson parla di teologia politica solo in un articolo del 1931. Con il titolo *Monarchia divina* ha qui letteralmente anticipato nella *Theologischen Quartalschrift* (1931, Heft IV, p. 537-564) la maggior parte della sua trattazione del 1935. Egli inizia, allo stesso modo che nella successiva trattazione, con la "teologia aristotelica" e la "monarchia divina" degli Ebrei alessandrini ed analizza *Filone*, le cui interpretazioni giudeo-ellenistiche egli caratterizza come *politiche* (p. 543). Monoteismo come problema politico, questo è per lui nient'altro che il problema della trasformazione ellenistica della fede ebraica in Dio. Anche l'attigua esposizione di Tertulliano corrisponde alla successiva trattazione sul monoteismo. Il vescovo Eusebio, il panegirista di Costantino Magno, appare già qui come un caso di una teologia politica inammissibile, ma non ancora come il prototipo esemplificativo e generalmente valido per tutti i tempi. Di lui è detto che ha intrapreso la *politicizzazione* dell'idea della monarchia di Dio, dopo che Tertulliano ebbe tentato di *giuridicizzarla* (1). A tutti questi tentativi è con-

(1) La conferenza *Cosa è teologia?* (pubblicata nel 1925) contiene una annotazione piuttosto lunga sul fatto che dogma e sacramento sono

trapposto il dogma del Dio uno e trino della teologia cristiana. Gregorio di Nazianzo è citato alla fine dell'articolo (p. 563), per porre la riflessione generale sul suo "vero ordine sottostante a tutto il disordine indicato con i concetti di anarchia, poliarchia e monarchia". In modo corrispondente lo stesso padre della Chiesa greco Gregorio di Nazianzo entra in scena verso la fine della trattazione del 1935 (p. 96/97) come il grande teologo, la cui dottrina ortodossa della Trinità pone termine alla teologia politica degli ariani. Il risultato suona: non può esserci nessuna realizzazione politica della monarchia divina. "Chi avesse voluto tentare una simile realizzazione, assomiglierebbe all'Anticristo, del quale Gregorio di Elvira dice: *ipse solus toto urbe monarchiam habiturus est*" (p. 563, nt. 1). Questa citazione dell'Anticristo, che nell'articolo del 1931 appare verso la fine, è appena posta in rilievo nella trattazione del 1935 (p. 70), benché l'Anticristo e lo "Stato mondiale" nell'anno 1935 non fossero meno attuali che nel 1931 o al tempo della *Pax Romana* nel 325 oppure oggi nel 1969.

La differenza fra le due pubblicazioni del 1931 e del 1935 non si trova nel materiale scientifico di prova o nell'argomentazione. Prescindendo dal materiale integrativo nel testo e nelle note, da alcuni brevi squarci sui più tardi dottori della Chiesa e da alcune sfumature nell'accento, di nuovo la trattazione del 1935 porta soltanto un'aggiunta di tipo teologico-politico, che discuteremo particolarmente più avanti (II 2). Essenzialmente e decisamente nel 1935 di nuovo si aggiunge un confronto del vescovo Eusebio di Cesarea con sant'Agostino come passaggio alla tesi conclusiva con annotazione finale. Con il suo concetto cristiano della "pace" Agostino deve aver fornito ciò che i padri della Chiesa greci, in particolare Gregorio di

essenziali per il Nuovo Testamento e "non casualmente termini del linguaggio giuridico" (p. 31, nt. 21). Su questa osservazione ritorneremo verso la chiusura della nostra esposizione (*infra*, III, 2).

Nazianzo, avevano fornito con il loro concetto di Dio e la dottrina della Trinità: la liberazione della fede cristiana “ dal concatenamento con l’Imperium Romanum ”. Ciò è formulato in alcune proposizioni dalla forma di tesi. Tutte e due, tesi conclusiva e annotazione finale, sono quindi semplicemente gettate sopra il materiale scientifico.

Il materiale probatorio di un breve articolo del 1931, che si limita ai primi secoli cristiani fino al tempo di Costantino, senza un’essenziale ampliamento del materiale storico o concettuale come poteva servire da motivazione sufficiente per il verdetto sommario su ogni teologia politica? La trattazione stessa dà in tal senso solo un singolo ed assai breve accenno. Essa si qualifica nel sottotitolo, certo modestamente, come un “ contributo alla storia della teologia politica nell’Imperium Romanum ”; ma il titolo principale suona in generale “ Monoteismo come problema politico ”, e la tesi finale con l’annotazione finale respinge infine *ogni* teologia politica. La motivazione consiste solo nel fatto che l’epoca dell’Imperium Romanum e il caso di Eusebio di Cesarea devono essere *esemplari* per l’intero problema della teologia politica.

“ In un esempio storico si deve far vedere la problematica interna di una teologia politica che si orienta sul monoteismo ”; così è detto proprio all’inizio nell’Avvertenza preliminare. “ Noi abbiamo qui fatto il tentativo di dimostrare in un esempio concreto l’impossibilità teologica di una *teologia politica* ”; così è detto nell’ultima frase alla fine del libro. È con ciò inteso soltanto un esempio illustrativo? Un siffatto esempio non sarebbe in grado di sopportare un convincente *cambiamento delle parti* nelle numerose svariate forme fenomeniche della teologia politica. Nel caso di Costantino Magno si trattava del rapporto della Chiesa cristiana con un potente *monarca* cristiano o almeno amico dei Cristiani e di una disputa quasi interna al cristianesimo, le cui impostazioni e risposte non possono essere trasferite né al rapporto teoretico né a quello politico della Chiesa

cristiana con partner conflittuali non-cristiani, anticristiani o perfino areligiosi e completamente deteologizzati. Costantino si considerava egli stesso — anche senza battesimo cristiano — come un *vescovo* ed una specie di tredicesimo *apostolo*, ed Eusebio lo ha riconosciuto come il vescovo *ton ekton* (cioè o di quelli che stanno fuori, ossia dei non-cristiani; oppure di ciò che sta fuori, ossia dell'ambito politico). La tipicità di una figura siffatta e di tutto ciò che è proprio della sua situazione è assai limitata, e di conseguenza anche la confrontabilità di Costantino Magno per esempio con Hitler o Stalin. Dall'anno 325 cogliere con paralleli storici l'attualità dell'anno 1935 non è scientificamente ammissibile, nemmeno da un punto di vista teologico-scientifico, in ogni caso non senza una spiegazione dell'esemplarità intesa *in concreto* del materiale probatorio.

Resta inosservata anche la *theologia politica* o *civilis* degli antichi greci o romani, la cui tradizione è stata fornita da Terenzio Varrone e da capitoli accuratamente interpretati della *Civitas Dei* (XII 1) di sant'Agostino. Varrone, al quale Agostino si rivolge con superiorità piena di umorismo chiamandolo *Marce astutissime*, va messo nello speciale settore di Peterson; nel libro *Heis Theos* del 1926 egli è citato due volte (p. 245, 306), anche se solo brevemente e non per il nostro tema. L'antica polis era una comunità di culto. Varrone distingue la teologia mistica (fabulosa) dei poeti, che aveva il suo luogo nel teatro, dalla teologia naturale (fisica) dei filosofi, il cui luogo è il mondo, e dalla teologia politica, il cui luogo è la polis o urbs (2). Questa

(2) Basta uno sguardo nella *Storia della religione romana* di Kurt Latte (*Manuale di scienza dell'antichità*, V, 4), in particolare il cap. XII "La religione della lealtà nell'epoca imperiale", per vedere quanto al riguardo e su punti di vista essenziali per una "teologia politica" è escluso per il fatto che Varrone è ignorato. Sulla restaurazione augustea della pietà italico-pagana messa in risalto — in contrapposizione a Latte — da Franz Altheim nella sua *Storia della religione romana* io qui non

teologia politica fa parte del Nomos e costituisce la pubblicità attraverso il culto degli dei, il culto dei sacrifici e le cerimonie. Essa fa parte dell'identità e continuità politica di un popolo, cui sono essenziali la religione dei padri, le festività ufficiali e il *deum colere kata ta nomina*, per identificare un erede, una successione legittima e se stessi. Qui si pone la questione, che E.W. Böckenförde ha così formulato:

« La religione cristiana nella sua struttura interna è una religione come anche le altre religioni e perciò la sua forma valida è quella del culto (della polis) pubblico, oppure la fede cristiana trascende le religioni che si sono finora avute, la sua efficacia e la sua realizzazione consiste proprio nell'abbattere le forme sacrali della religione ed il dominio del culto pubblico e nel condurre gli uomini all'ordine temporale del mondo, determinato dalla ragione, all'autoconsapevolezza della loro libertà? (Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien, Festschrift für Ernst Forsthoff, 1967, p. 91) ».

A causa della sua disgiunzione alternativa io ritengo questa formulazione del problema troppo angusta, ma la domanda è inevitabile. È vero che la Chiesa di Cristo non è di questo mondo e della sua storia, ma essa è in questo mondo. Ciò significa: essa prende e dà spazio, e spazio qui significa: impermeabilità, visibilità e pubblicità. Peterson lascia tutto questo fuori del suo materiale, della sua argomentazione e di conseguenza anche fuori dell'asserto della sua tesi conclusiva. Neppure nel suo articolo *Monarchia divina* del 1931 aveva citato Varrone, ma questo articolo del 1931 non pretendeva ancora nessuna liquidazione generale di ogni teologia politica. L'ignoranza di Varrone dimostra che nel 1935, rispetto all'articolo del 1931, non si giunse ad

entro, benché fossi amico di Peterson ed ammiratore di Theodor Haecker, un estimatore cristiano di Virgilio.

un approfondimento della spiegazione, ma soltanto alla tesi conclusiva.

La teologia politica è un àmbito estremamente polimorfo; inoltre essa ha due diversi aspetti, uno teologico ed uno politico; ciascuno si orienta verso i suoi specifici concetti. Ciò è dato già con il vincolo lessicale del termine. Ci sono molte teologie politiche, poiché da un lato ci sono numerose e diverse religioni, e dall'altro numerose specie e metodi diversi di politica. In un campo così duplice e bipolare una discussione oggettiva è possibile solo quando le asserzioni sono univoche e le domande come le risposte sono chiaramente precisate. Esaminiamo perciò tanto il lato politico quanto quello teologico riguardo alla delimitazione del suo materiale probatorio e alla delimitazione con ciò data alla sua formulazione del problema. Ma prima occorre ancora mettere in evidenza una curiosa aggiunta teologico-politica, che Peterson ha accolto nella sua trattazione del 1935.

2. *Aggiunta teologico-politica: le roi règne et ne gouverne pas.*

La teologia politica è per Peterson liquidata. Non lo ha tenuto occupato neppure la grande importanza, che i suoi propri risultati di ricerca nel libro *Heis Theos* hanno per la sociologia di Max Weber della "legittimità carismatica" (poiché l'acclamazione tocca tipicamente al capo carismatico) ⁽³⁾. In ultima analisi essa è anzi solo un derivato della

⁽³⁾ Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4^a ed., 1956, p. 662-673. Io ho posto in rilievo la grande importanza del libro di Peterson per la dottrina della democrazia plebiscitaria nel mio scritto: *Volksentscheid und Volksbegehren* (Berlin 1927), p. 34. Sul testo summenzionato cfr. l'affermazione di Peterson nella sua conferenza monacense del 1929 sulla Chiesa (*Traktate*, p. 419): *Paolo non fa parte dei dodici, si trova in ciò il limite non della sua efficacia apostolica ma della sua legittimità*

teologia secolarizzata protestante (che deriva da Rudolf Sohm), la deformazione di un archetipo teologico. Ebbene la legittimità carismatica neotestamentaria dell'apostolo Paolo sta all'origine teologica di tutto ciò che Max Weber da un punto di vista sociologico ha detto sul tema del *carisma*: l'apostolo Paolo, il *Triskaidekatos*, il tredicesimo di fronte ai dodici (Lettera ai Galati, cap. 2; Atti degli Apostoli, cap. 15), non potrebbe legittimarsi davanti al loro ordinamento stabilito concretamente non altrimenti che per il carisma.

Per contro, un esempio del tutto diverso, non biblico, di teologia politica emerge nel 1931 nell'articolo della *Theologischen Quartalschrift* (p. 540). Appare qui improvvisamente il detto proverbiale in lingua francese: *le roi règne, mais il ne gouverne pas*. Proprio questo inciso in questo contesto io ritengo il contributo più interessante, che Peterson — forse inconsapevolmente — ha dato alla teologia politica. Esso riguarda la filosofia di Aristotele e quella dell'ellenismo giudaico o pagano ed è oggettivamente centrale nell'impostazione concettuale della trattazione, benché esso appaia nell'esposizione come un'inserzione. Infatti, il monoteismo è “venuto fuori come problema politico dalla trasformazione ellenistica della fede giudaica in Dio” (p. 98).

Il teologo Peterson si serve qui di una formula francese del secolo XIX, che modernizza una formulazione latina più antica, a lui certamente non ignota — *rex regnat sed non gubernat* — rivolta nel 1600 contro il re polacco Sigismondo III. Il teologo vuole interpretare la forma specificamente pagana o giudaico-ellenistica di una teologia politico-monoteista, la quale teologia come tale non è in realtà una teologia, ma pura metafisica o anche soltanto filosofia sincretistica della religione. La formula stessa non è intesa

apostolica. Ed è proprio questo il motivo per cui l'apostolo Paolo è così completamente diverso nella Chiesa da come ad esempio è Pietro.

originariamente in senso politico-teologico. Essa divenne una trovata politico-partitica della borghesia liberale del XIX secolo deteologizzato. Un tipico portavoce del regno borghese, Adolphe Thiers, che ha poi abbattuto nel sangue la Comune parigina del 1871, annunciava la formula nel 1829 e nel 1846 come parola d'ordine di una monarchia parlamentare, in favore di un regime capitalistico del *juste-milieu*. Nell'articolo su rivista di Peterson del 1931 essa appare una sola volta appena, nel passo citato (p. 540), senza altro commento o introduzione che la formula-chiave per ciò che Werner Jaeger ha chiamato la "teologia aristotelica" e per il monoteismo del giudeo alessandrino Filone. La retrocessione di una simile formula da un'epoca liberale postcristiana all'antichità dei primi secoli cristiani è strabiliante. Ma essa mostra quanta riflessione e lavoro intellettuale può essere investito in una formulazione utilizzabile in senso teologico-politico o metafisico-politico.

Donoso Cortés ha riconosciuto esattamente il suo carattere teologico-politico-deistico e lo ha trattato nel suo Saggio eccessivamente laico-teologico del 1851 su "cattolicesimo, liberalismo e socialismo". La stessa formula francese è attentamente analizzata sotto il profilo teologico-politico in una lettera che Donoso Cortés ha indirizzato il 19 giugno 1852 da Parigi al cardinale Fornari a Roma. La sua formazione concettuale corrisponde alla struttura di un razionalismo politico-monoteista, che vuol tener fuori dalla lotta dei partiti il vertice del potere, per razionalizzare la stessa lotta per il potere (cfr. la mia *Verfassungslehre*, p. 287) (4). Il parallelo fra il monarca di un regime parlamentare (che non interviene nelle decisioni del suo governo, ma dal di fuori di una certa trascendenza attraverso un governo parlamentare, attraverso un gabinetto, regna e però non governa) e la raffigurazione dell'essenza di una più alta sfera che non interviene nel corso del mondo è impressionante.

(4) Trad. it. *Dottrina della costituzione*, Milano, 1984, p. 378.

Per altro verso è grottesco fare dei paralleli fra *Luigi Filippo* e i detentori del potere ellenistici, i cesari romani o i gran re persiani. Il gran re persiano, che governa attraverso luogotenenti, visir, satrapi, funzionari e ambasciatori, ha tuttavia un parallelo metafisicamente e politicamente illuminante con Dio, che non è pensato similmente al Dio del mondo stoico come una forza che domina l'universo, ma governa attraverso sottodei, angeli e messaggeri, da una più alta e suprema sfera, come un *arché* (un principio), che non esclude, semmai richiede, una maggioranza o molteplicità di ulteriori *archai*, poiché ciò corrisponde alla sua inavvicinabile, altissima, sacrosanta dignità personale ⁽⁵⁾. Spostare in simili sfere un *roi-bourgeois* come Luigi Filippo è caratteristico delle concezioni che ha Peterson della teologia politica.

A Peterson la formula francese ha fatto chiaramente profonda impressione. Nell'articolo della *Theologischen Quartalschrift* del 1931 essa appare — come abbiamo detto — soltanto una volta e solo del tutto incidentalmente. Nella trattazione del 1935 invece è sviluppata e messa in evidenza in modo vistoso. Essa domina veramente tutta quanta la discussione del monoteismo giudaico ed ellenistico-pagano. Non meno di sette volte è citata espressamente (p. 19, 20, 49, 62, 99, 117, 133), come un'idea, “ nella quale ci siamo sempre imbattuti ”, anche “ nella sua particolare svolta: il sommo Dio regna, ma le divinità nazionali governano ”. Siamo perfino avvertiti: “ Ciò verrà accuratamente esaminato ” (p. 133). In un passo importante il concetto è ripetuto ancora una volta, anche se senza la formula, davanti all'argomentazione pagana che un Dio può regnare solo su eguali, dunque solo su altri dei, e non su uomini o bestie, allo stesso modo in cui dell'imperatore Adriano si

⁽⁵⁾ Su questa logica del potere supremo: Carl SCHMITT, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, 1954 [trad. it. in *Behemoth*, n. 2, 1987, p. 47-57].

dice che regnava solo sugli uomini e non sulle bestie (p. 52 fino a 53). La formula diventa in tal modo una chiave del paganesimo monoteista (6).

Simili esempi di teologia politica sono per Peterson ammissibili, poiché qui non si tratta del monoteismo cristiano della Trinità. In connessione con la teologia politica di Aristotele egli afferma addirittura espressamente “ che l’ultima formulazione dell’unità di un’immagine metafisica del mondo è sempre con- e predeterminata dalla decisione per una delle possibilità politiche dell’unità ” (p. 19). Nell’annotazione a questo passo è posta la domanda “ se Aristotele nella formulazione del suo ideale monarchico entro l’ordine metafisico non abbia preso la decisione preliminare a favore del tipo di monarchia ellenistica creato da Alessandro Magno ” (nt. 14, p. 104). Questo coincide con la tesi della mia *Teologia politica* del 1922 e della *sociologia* ivi abbozzata del *concetto di sovranità*, che (p. 60, II ed. 1934) cita una frase di Edward Cair (dal suo libro su Auguste Comte) secondo cui “ la metafisica è l’espressione più intensa e chiara di un’epoca ”. Il verdetto della tesi conclusiva non si riferisce chiaramente a questi casi di una metafisica o teologia politica, monoteistica-non-trinitaria.

3. *Delimitazione della materia e formulazione del problema dal lato politico: la monarchia.*

Dal lato politico la delimitazione sembra sia chiara: soltanto la monarchia nel senso del potere e del dominio di un

(6) L’imperatore romano Adriano si interessò dell’unificazione di tutti gli dei in una universale unità; su ciò Bruno Bauer ha osservato: “ Ma questa semplificazione della nomenclatura pagana favorita dal sistema stoico corrispondeva alla centralizzazione del potere terreno nell’imperatore. In Atene da secoli una schiera di tiranni e signori assoluti aveva lavorato ad un tempio per il Zeus olimpico come divinità centrale della grecità ” (*Christus und die Caesaren*, 1877, p. 283).

solo uomo è oggetto di discussione e materia dell'adduzione di prova. Ciò sembra sia un limite di per sé dato insieme con la delimitazione al monoteismo e corrisponde alla formula: un dio — un re. *Monarca* è nell'impero romano l'Imperator, Caesar, Princeps e Augustus. L'Uno dal lato politico della teologia politica è quindi un *arché* in quanto persona singola, non ancora in quanto 'persona giuridica', piuttosto un individuo umano. Appena vi si aggiunge una seconda persona, come nel doppio principato dell'imperatore romano (p. 47), la formula perde la sua evidenza. Non sorge la possibilità di una triade dal lato politico. Il concetto di monarchia non si lascia trasferire semplicemente alla Trinità, al cui interno l'*arché* e la *potestas* "hanno un loro proprio significato" (*Göttliche Monarchie*, p. 557).

Entrano poi nell'argomentazione anche unità politiche capaci di azione, composte da una molteplicità di uomini o gruppi. In particolare, i pagani sono sempre i *popoli* come unità politica al plurale. Nel mondo pagano al politeismo corrisponde un pluralismo politico dei popoli nel senso di unità politiche (non soltanto di gruppi sociali). Il mondo pagano nel suo complesso è considerato un pluriverso politico di nazioni diverse, che diventano un universo politico solo per via di un solo signore del mondo. Anche il "popolo di Dio", il popolo ebraico, è una unità politica, egualmente l'ecclesia, la Chiesa cristiana, il nuovo popolo di Dio. Il concetto di monarchia dell'ebraismo alessandrino era "ultimamente un concetto teologico-politico risolto nell'addurre ragioni a sostegno della superiorità del popolo ebraico" (p. 63). Lo storico ebreo Giuseppe Flavio *non* parla di "monarchia divina". I cristiani, il nuovo "popolo di Dio", che succede agli Ebrei, hanno ripreso e continuato per la loro ecclesia questa concezione dell'unità politica. La loro utilizzazione del concetto di monarchia è secondo Peterson innanzitutto solo "propaganda" ebraica o giudeo-cristiana. Presso i cristiani egli la spiega con lo "stretto collegamento dell'attività scolastica cristiana con quella

ebraica. La letteratura di propaganda cristiana ha utilizzato in modo simile a quella ebraica il concetto teologico-politico di monarchia per addurre ragioni a sostegno della superiorità del popolo di Dio che si riunisce nella Chiesa Christi di fronte alla fede politeistica dei popoli (dei pagani) ” (p. 37).

Diventa qui riconoscibile il fatto che il concetto centrale sistematicamente corretto per il problema teologico-politico, che Peterson si pone, deve essere orientato non sulla monarchia, ma sull'*unità politica* e la sua presenza o rappresentazione. Thomas Hobbes nel suo *Leviatano* (1651) lo ha sistematicamente così elaborato: il Supremo, il Sovrano, può essere un uomo singolo o anche un'assemblea o una maggioranza di uomini capaci di azione (7). Se non si dice più: un dio — un re; ma: un dio — un popolo, e se il lato politico della teologia politica non si orienta più su un monarca, ma su di un popolo, ciò diventa allora democratico. La plausibile coincidenza di monoteismo e monarchismo viene meno e non è più giusta. La discordanza non è sfuggita all'acume di Peterson. “ *Un popolo e un Dio*, questa è proprio la soluzione ebraica ” (p. 23). Ciononostante l'ebreo alessandrino Filone, che del resto per primo in questo contesto accenna alla “ monarchia divina ” (p. 22) e pone l'unità cosmico-metafisica dell'universo contro la poliarchia, oligarchia e oclocrazia pagana, *non* parla di “ *democrazia divina* ”. Del resto, Filone è “ un amico degli ideali democratici... ma è chiaro che la fede in Dio ebraica gli impediva di parlare in questo contesto di una democrazia metafisica, divina ” (p. 29). Secondo la teologia cristiana gli

(7) Per Hobbes il popolo romano verso l'estero era “ una persona ”, e al tempo di Cristo in Palestina a *monarch*; esso era il Sovrano; ad esso Cristo non ha opposto nessuna resistenza: *Leviatano*, II, cap. XIX. Se un potere politico, che ha in sé una costituzione democratica, tiene occupato un territorio straniero, allora il popolo del territorio occupato è secondo Hobbes *suddito* di una *monarchia*, poiché l'unità politica organizzata all'interno democraticamente appare all'esterno come *una* persona.

Ebrei dalla comparsa del Cristo non hanno più nessun re e neppure profeti.

La questione teologico-politica intorno alla monarchia si complica per il fatto che Origene ed i teologi alessandrini, anche sant'Atanasio, non usano la parola monarchia, ma parlano della divina *Monàs*. Nella parola mon-archia si trova l'aristotelico *mia arche*, il *principio* Uno; la parola monas porta invece all'unità platonico-pitagorica del *numero*. Peterson elogia il papa Dioniso (259-268), che “ sostiene la sacra annunciazione della monarchia, supera il duale gnostico e scorge nella Trinità un singolo *arche* di tre persone, che non possono essere disfatte o divise e sono Unità e Triade al tempo stesso ” (p. 56-57). Ma stranamente anche Eusebio, l'allievo fedele di Origene, impiega la parola monarchia; questa è però in lui intesa come arianesimo ed opinione eretica, quindi come teologia politica, poiché a lui manca il concetto ortodosso della Trinità del papa Dioniso. Non vogliamo approfondire ciò ulteriormente, poiché per la monarchia dal lato politico del problema in Peterson il monarca del monoteismo ellenistico, ossia tipicamente una persona singola, è “ il potere Uno del principio ultimo Uno con l'Essere-Potente dell'ultimo titolare Uno di questo potere ”.

Nella parola *monarchia* non si dovrebbe tralasciare di osservare che il principato di Cesare Augusto è rimasto fedele alla sua legittimazione repubblicana. La continuità del dualismo di *Senato e Popolo* romano, di *Patres conscripti* e *populus*, cioè di cittadinanza riunita, di *auctoritas* e *potestas*, resta riconosciuta malgrado tutte le modifiche e le catastrofi per secoli, cosicché il papa romano Gelasio ancora alla fine del V secolo (494) poteva collegarsi a ciò per rivendicare per sé in quanto vescovo della Chiesa romana l'*auctoritas* e richiamare l'imperatore cristiano all'*imperium* ed alla *potestas* (8). Del millennio di disputa fra *Sacerdotium*

(8) “ In questa immagine cristiana del mondo governato dal potere di Cristo l'antica idea romana della *auctoritas* trova il suo nuovo conte-

cristiano e *Imperium* cristiano si è informati solo in una nota e non più, perché il verso dell'Iliade (2,204): uno deve essere re “ recita una parte anche nella controversia medievale fra imperatore e papa ” e perché è citato nel *Monarchia* di Dante I,10 (ann. 63, p. 120) ⁽⁹⁾. Questo è tutto ciò che udiamo su un millennio di medioevo teologico-cristiano. La monarchia plebiscitaria moderna non compare, probabilmente perché essa non si legittima in senso monarchico-assoluto, ma in senso democratico-plebiscitario attraverso la volontà del popolo e non per grazia di Dio. Per teologi e

nuto e la sua realizzazione. Ogni potere viene da Dio, perché davvero in Dio è interamente ed eternamente racchiusa *l'auctoritas* assoluta. Ma questo dualismo determinato ancora da una unità di significato trascendente è un dualismo effettivo, un dualismo delle strutture della vita in comune, di una convivenza nella grazia e nella fede — comunità dei santi — e convivenza nell'ordinamento morale cristiano del mondo e dentro di esso nell'ordinamento di Cesare, da una parte l'Ecclesia, dall'altra l'Imperium. Anche questo dualismo si colloca sullo schema del concetto politico romano, determinato dall'*auctoritas* e dalla *potestas*. Ma veniva posto nell'atmosfera trascendente di tutta quanta la concezione cristiana e riempito di un nuovo contenuto ”; così J. FUEYO nel suo contributo *Die Idee der auctoritas: Genesis und Entwicklung*, nella Festschrift *Epirrhosis*, 1968, p. 226/227. Fueyo richiama anche la *theologia politica* di Terentius Varro (p. 223).

⁽⁹⁾ Nelle lezioni *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburg 1933), p. 71 nt., è indicato come “ perfettamente fondato dal punto di vista teologico, se ad esempio il Ludus de Antichristo fa entrare in scena nei giorni dell'Anticristo le figure della Sinagoga e dell'Ecclesia ”. *Il Ludus de Antichristo* è un poema altamente politico del tempo di Federico Barbarossa e della sua crociata, cfr. la nuova edizione commentata di Gerhard GÜNTHER, *Der Antichrist; der staufische Ludus de Antichristo*, mit der deutschen Übertragung von Gottfried Hasenkamp, Hamburg, Friedrich Wittig Verlag, s.a. [1969]. Nella conferenza monacense *Die Kirche* del 1929 Peterson spiegava “ che gli Ebrei con la loro incredulità impediscono il ritorno di Cristo. Ma impedendo il ritorno del Signore, essi ostacolano l'avvento del Regno e favoriscono necessariamente la perpetuazione della Chiesa. Ciò che Paolo espone in Rom. 11 non è più un'escatologia concreta, ma una dottrina delle cose ultime, quale può esserci necessariamente solo nella Chiesa delle genti ” (*Traktate*, p. 413).

non-teologi l'esempio più vistoso della più recente teologia politica, la "legittimità carismatica" di Max Weber, l'abbiamo ricordato poc'anzi (II 2); per Peterson era soltanto una deformazione, un caso di teologia secolarizzata sociologicamente e teologicamente non importante, ma ciononostante fa parte del lato politico del fenomeno complessivo ed avrebbe potuto tenere occupato l'autore del libro *Heis Theos* già per la connessione di legittimità carismatica, dittatura ed acclamazione. Nella trattazione di Peterson (p. 52) *il capo* è annoverato fra i monarchi; legittimità carismatica e dinastico-ereditaria confluiscono, sicché alla fine Adolf Hitler e Kurt Eisner si scontrano con gli imperatori Francesco Giuseppe e Guglielmo II in una stessa categoria teologico-politica di "monarchi". Qui un metodo strettamente teologico produce neutralizzazioni peggiori della scientificità avulsa dai valori di Max Weber.

Si forma un restringimento tematico dalla limitazione oggettiva ad una "monarchia", che in fondo è soltanto la costruzione ellenistica dell'unità della *monarchia divina*; esso però agisce di gran lunga più in profondità di quanto non sia riconoscibile al primo sguardo. Non solo esclude l'ambito tematico e materiale "democrazia". Vengono meno tutti i problemi di "rivoluzione" e "resistenza". L'unità del *monarca* è vista come produzione, rappresentazione e mantenimento dell'ordinamento esistente e come una unità della pace. Il fatto che dal lato politico della teologia politica ci sia anche così qualcosa come la ribellione, è visibile per un istante in alcuni passi, che fanno menzione della ribellione dei giganti e dei Titani contro Zeus (p. 30/31, 114/144). Ma ciò è apparente, poiché la mitologia pagana è priva di significato per un teologo cristiano della Trinità, benché ci siano state anche speculazioni teologico-cristiane sulla ribellione degli angeli e la sua connessione con l'Incarnazione della seconda Persona nella Trinità. Oggi forse ci si sbarazza di ciò in quanto gnosi orientale della Trinità. L'argomento decisivo, che san Gre-

gorio di Nazianzo adduce per la Trinità — il fatto che in essa non sarebbe più pensabile nessuna *stasis* —, non è affatto in una Teologia Politica esattamente intesa così liquidante come lo presenta Peterson (cfr. su ciò sotto III nella Postfazione, la nota 3 sulla *stasis*, p. 95).

Nel frattempo — a partire dal 1935 — i due complessi esclusi, la democrazia e la rivoluzione, si sono presi a fondo la propria vendetta. L'intensa discussione, che teologi tanto cattolici quanto evangelici conducono circa una "rivoluzione cristiana", non si sente in nessun modo toccata dal verdetto di Peterson. Il salto, con cui dal lato storico-politico sono tolti di mezzo millecinquecento anni, per arrivare alla tesi conclusiva, è troppo generico e repentino. Partendo dall'altro lato, quello teologico, esaminiamo adesso l'oggettiva conclusione della tesi conclusiva, nella misura in cui è permesso ciò a noi non-teologi. Lasciamo del tutto da parte il problema teologico della *Analogia Entis* quanto quello della *Analogia Fidei*, che del resto è ignorato anche da Peterson, e occupiamoci solo del tema e della formulazione della sua trattazione del 1935.

4. *Delimitazione della materia e formulazione del problema dal lato teologico: il monoteismo.*

Dal lato teologico del duplice tema si trovano tre religioni monoteistiche. Queste non sono all'incirca le tre religioni dei tre portatori di anello nella celebre parabola di Lessing: ebrei, cristiani e maomettani. Per Peterson il monoteismo dei tre anelli falsi è una speciale, quarta specie di anelli, cioè il monoteismo illuminato del XVI secolo, del quale egli prende nota solo con una sprezzante occhiata di traverso (nella Premessa). Ma non intende nemmeno le due religioni, che sono trattate nella dichiarazione del Concilio Vaticano II del 28 ottobre 1965 (sul rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane), i musulmani e gli Ebrei. L'Islam, la cui rilevanza politica è grande e la cui conside-

revolezza teologica indiscutibile, è del tutto assente, benché il suo Dio più che questo nome meriti quello dell'*Uno* della metafisica aristotelica o di quella ellenistica.

“ Monoteismo come problema politico ” non significa in Peterson niente di più e niente di altro che la trasformazione ellenistica della fede ebraica in Dio. Le tre religioni monoteistiche, esaminate per la loro teologia politica, sono: l'ebraismo, il paganesimo e — in una posizione fra due fronti — il cristianesimo del Dio uno-trino. La questione della confrontabilità del monoteismo trinitario-cristiano con altre religioni (cfr. la citazione dall'articolo di E.W. Böckenförde sulla nascita dello Stato come evento della secolarizzazione, sopra II 1) si pone qui di nuovo in forma acuta. Tutti i tentativi di rendere comprensibile alle altre concezioni monoteistiche l'unità di Padre, Figlio e Spirito Santo sono naufragati. Una fallita costruzione dell'unità teologica venne indicata come *monarchianismo*; non veniva presa sul serio e, come ritiene Peterson dopo Harnack (p. 123, nt. 75), si faceva dell'ironia su questa designazione. Il monarchianismo in tutte le sue forme — identità dinamistica e modalistica del Padre e del Figlio, adozione del Figlio da parte del Padre e altre costruzioni — è stato condannato come eresia. Nella trattazione di Peterson si affaccia una volta la domanda inquietante se fosse giusto “ vedere nella fede cristiana solo il monoteismo? ” (così su Orosio, p. 94). Per il resto, la dottrina della triplicità del Dio Uno gli serve senz'altro per dichiarare impossibile qualsiasi teologia politica.

Un uso indebito è comunque sempre possibile, ma ciò entro il cristianesimo sarebbe qualcosa di diverso che nelle altre religioni, e precisamente quelle monoteistiche ma non trinitarie. A queste è concesso espressamente la possibilità di una teologia politica. In quale misura le religioni non-cristiane abbiano una vera teologia, non è chiaro; il Vecchio Testamento ebraico ha la profezia, non una teologia; presso i pagani c'è solo una filosofia metafisica o forse una cosid-

detta teologia “ naturale ”; forse Peterson ha qui concesso alle religioni non-trinitarie la teologia solo *ad hoc* e solo ipoteticamente, nel senso che una religione non-trinitaria — se e nella misura in cui innanzitutto possa avere una teologia — sviluppa di per sé una teologia politica. L’aldilà di ogni politica, l’assoluta inafferrabilità, irraggiungibilità e intangibilità del politico, è negato al monoteismo non-cristiano, cioè non trinitario. Il verdetto contro il monoteismo dell’illuminismo è breve e apodittico; quello contro il monoteismo giudaico-cristiano è categorico: i diversi popoli non si uniranno mai in una sola “ legge ”, “ e perciò l’effetto del monoteismo giudaico-cristiano sulla vita politica può essere fondamentalmente sempre solo distruttivo ” (p. 63).

La teologia non-cristiana è, come sembra, addirittura il terreno vero e proprio, per non dire il focolaio del fenomeno problematico, che si chiama “ teologia politica ”. Se Peterson nota qualcosa di simile in autori cristiani dei primi secoli, egli lo attribuisce a influssi ebraici o pagani. Ebrei e pagani devono compiacersi del fatto che le loro speculazioni sulla “ monarchia divina ” siano caratterizzate come teologia *politica* e ciononostante vengano loro approvate come *teologia*. Presso i cristiani dei primi secoli cristiani c’era anche qualcosa di simile alla teologia politica, ma questa non era purtroppo una teologia *cristiana*. L’annunciazione della “ monarchia di Dio ” era tuttavia un “ elemento fisso nel piano di studi dell’insegnamento battesimale cristiano ” (p. 35, 117). Sappiamo ciò dalle catechesi di Cirillo di Gerusalemme; ma ciò dipendeva solo dal fatto che i maestri e apologeti vecchio-cristiani erano ancora impacciati nella tradizione didattica ebraica, per cui sono scusati. Se un pagano come Celso o un filosofo come Porfirio danno impulso alla teologia politica, ciò — considerato dal punto di vista del loro monoteismo non-trinitario — è loro buon diritto. Ci sono anche come Peterson ha mostrato nel suo libro *Heis Theos* — pagani, che in modo sincretistico parlano di una *Triade* del Dio *Uno*; essi non compaiono più

nella trattazione di Peterson del 1935. E nemmeno la loro specie di *monoteismo* sarebbe — perché pagano — *eo ipso* liquidata in quanto teologia politica, allo stesso modo in cui un tentativo cristiano sarebbe per così dire liquidato automaticamente dal dogma trinitario.

Nella nostra precisazione del tema trattato da Peterson non c'è tuttavia un'obiezione critica o addirittura un rimprovero. Al contrario, si deve mettere in evidenza che in tal modo si ha una chiara delimitazione e quindi anche una formulazione univoca del problema. Al tempo stesso nondimeno si ricorda con ciò che le conclusioni terminali di Peterson non possono portare a opinioni valide in generale su *la* teologia politica nel suo complesso. La limitazione al monoteismo metafisico delle tre forme di religione indicate è chiaramente sottolineata nella Premessa alla trattazione di Peterson, nell'invocazione solenne di sant'Agostino, ed è resa nota in piena forma di tesi nel riepilogo dei risultati alla fine (p. 97-100).

Non vogliamo certo confutare o anche solo criticare il colto conoscitore dei primi secoli cristiani. Vorremmo soltanto determinare la portata della sua tesi conclusiva della liquidazione di ogni teologia politica. Purtroppo non c'è nessuna definizione positivamente circoscritta del termine centrale, onniprevalente delle sue esposizioni: la *teologia politica*. Peterson trova esempi di teologia politica non solo in Eusebio di Cesarea, ma anche nei grandi teologi e santi della Chiesa cristiana, nei padri e dottori della Chiesa, in sant'Ambrogio e in san Geronimo. Per i primi inizi della teologia cristiana egli giustifica ciò con un vincolo ancora non completamente superato rispetto alla tradizione ebraica, come nel caso prima citato della catechesi di Cirillo di Gerusalemme. In Origene diventano visibili i primi inizi ed avvii di una "riflessione propriamente teologico-politica". Peterson spiegava ciò attraverso la disputa con la teologia del pagano romano *Celso*; il pagano ha spinto a ciò il cristiano, potremmo forse dire dialetticamente dal lato

pagano (p. 67 fino a 71). Solo l'allievo di Origene Eusebio di Cesarea ha sviluppato i primi passi in Origene " verso le diverse direzioni" (p. 71-81) ed ha " avuto un effetto storico immane ", che si estende fino ad Ambrogio, Geronimo e Orosio (p. 82-96).

5. *Eusebio come prototipo della teologia politica.*

Eusebio è una figura controversa della stessa storia della Chiesa, della quale egli è stato indicato come *padre in Cristo*. In una moderna " società senza padri " già questa metafora di *padre* lo rende sospetto. Essa pone il titolare sotto il sospetto di autorità, che incontra anche il nome della prima persona della Trinità divina. Eusebio era un amico di Costantino Magno ed era profondamente coinvolto nei conflitti teologici e politici del Concilio di Nicea. Con Ario egli era personalmente amico e non ha mai perso l'odore di eresia ariana. Noi non lo difendiamo e non tentiamo nessuna specie di riabilitazione. Non lo accusiamo neppure. Vorremmo solo sapere che cosa Erik Peterson intende propriamente sotto la teologia politica, di cui la sua tesi conclusiva annuncia una definitiva liquidazione teologica ed il cui modello Eusebio giudicato negativamente a quanto pare deve rimanere immutato fino alla fine dei tempi.

I rimproveri, ai quali il vescovo cristiano di Cesarea è esposto, riguardano dal punto di vista morale il suo carattere, sotto il profilo teologico-donnatico la sua ortodossia. Le imputazioni morali caratteriali vanno lontano, fino alla sua completa diffamazione come cristiano e uomo e storico. La sua ammirazione per Costantino Magno è utilizzata per farlo passare come cesaropapista, come un bizantino nel senso più cattivo della parola, un servitore del principe, o — secondo l'espressione da noi già citata del teologo di Basilea Overbeck — come " parrucchiere teologico di corte della parrucca imperiale ". Il patriarca delle scienze dello spirito di Basilea, Jakob Burckhardt, gli disconosce perfino l'onestà

storica. Il passo dal libro di J. Burckhardt “ Il tempo di Costantino Magno ” (1853, II ed. 1880) è importante abbastanza, per essere citato *in extenso*:

« Eusebio non è certo un fanatico; egli conosceva l'anima profana di Costantino e la sua fredda, spaventosa avidità di potere assai bene e sapeva senza dubbio esattamente quali fossero le vere cause della guerra; ma egli è il primo storico dell'antichità completamente disonesto. La sua tattica, che per quel tempo e per tutto il medioevo gli procurò un brillante successo, consisteva nel fare ad ogni costo del primo grande protettore della Chiesa un ideale per i principi futuri. È così andata persa per noi l'immagine di un uomo grande, geniale, che in politica non sapeva nulla di esitazioni morali e considerava la questione religiosa interamente solo dal lato dell'utilità politica ».

L'autorità di Jakob Burckhardt è grande e — come vedremo — anche per Peterson stesso è diventata infine determinante. Arnold Gehlen, uno studioso molto apprezzato come antropologo scientifico-naturalista, filosofo e sociologo, si è incondizionatamente identificato ancora recentemente con questa liquidazione del vescovo Eusebio (*Moral und Hypermoral, eine pluralistische Ethik*, 1969, p. 35). Eppure il tanto diffamato perfino recentemente ha trovato difensori, e addirittura da una parte specialmente critica riguardo al cesaropapismo. Nel capitolo conclusivo “ Costantino ed Eusebio ” della *Politischen Metaphysik* (vol. II: La rivoluzione cristiana) Arnold A.T. Ehrhardt (1959) ha fatto al vescovo cristiano una bella ed efficace riabilitazione. Appare senz'altro chiaro che cosa significa per il problema della teologia politica, se il prototipo della teologia politica si trova insieme in modo identico con il prototipo di un bizantinismo privo di carattere.

Sotto il profilo teologico-donnatico si rimprovera al vescovo Eusebio di essersi impegolato in modo ambiguo

nella dottrina della Trinità con l'eresia di Ario. Di fronte agli ariani Eusebio sottolineava che il Logos in quanto figlio del Padre era della stessa natura del Padre; ma egli sottolineava al tempo stesso la differenza del *Figlio* (generato dal Padre) di fronte alla *Creazione* (prodotta, cioè fatta dal nulla ad opera del Padre), e quindi la diversità del *Genitum* dal *Faktum*. Egli voleva evitare l'identificazione eretica monarchianistica di Padre e Figlio e fece un passo troppo lontano nell'accentuazione della non-identità del Padre e del Figlio ed in una subordinazione del Figlio al Padre. I rimproveri teologici, che qui lo colpiscono, lasciamoli pure rimanere così come stanno. Peterson nella sua trattazione sul monoteismo politico del 1935 non vi presta ascolto. Ma è cosciente della straordinaria problematica; solleva perfino la questione se il monoteismo cristiano della Trinità sia ancora confrontabile soprattutto con il monoteismo ebraico o ellenistico-pagano (cfr. sopra II 4, p. 52 s.). La pietra di paragone è qui la dottrina della monarchia divina, che d'altra parte è anche la pietra dello scandalo, tanto per Peterson quanto per Arnold Ehrhardt. " Tutta la Chiesa puzzava allora di monarchianismo ". Una simile formulazione di A. Ehrhardt (II, p. 285) lascia riconoscere il penetrante risentimento politico, che è qui attivo su entrambi i lati, presso i teologi come pure presso i politici. " Fondamentalmente Ehrhardt intende già la metafisica come teologia e con ciò la politica come un fenomeno essenzialmente religioso " (così Franz Wieacker, nella Prefazione al Bd. III, 1969, p. IX). Peterson vuole rimanere nella separazione assoluta dei due àmbiti, ma proprio nel dogma della Trinità la separazione assoluta è possibile solo in modo astratto, se la seconda persona della divinità rappresenta in perfetta unità le due nature di dio e uomo e Maria, umanamente la madre, ha partorito il bambino divino nella realtà storica in una data determinata della storia di questo mondo terreno. Eusebio usa (a differenza del suo maestro Origene) l'espressione " monarchia

divina". Ma lo hanno fatto anche irreprensibili padri della Chiesa. Visto dal suo difetto dogmatico-trinitario, Eusebio non è un modello assolutamente convincente di teologia politica. Per questa ragione Peterson sposta il centro di gravità sul secondo difetto dogmatico, sulle idee erranee di Eusebio riguardo la storia della salvezza e l'escatologia, specialmente sull'inserimento di Costantino e dell'Impero romano nella dottrina dell'apparizione storica del Redentore e dell'unità del mondo alla fine dei tempi.

Ciò significa: Peterson sradica il suo modello Eusebio dalla concretezza storica del Concilio di Nicea e gli toglie in tal modo l'evidenza storico-ecclesiale, che è propria di una convincente esemplarità. Il Concilio di Nicea, il luogo peculiare del vescovo Eusebio, riguardava la dottrina della Trinità, più esattamente: la dottrina del rapporto del Padre Divino con il Figlio Divino. Non si trattava di questioni dogmatiche dell'escatologia. Queste erano allora nella Chiesa orientale meno attuali che in Occidente. Ma un impenetrabile groviglio e confusione di fervore dogmatico-teologico con intrighi alla corte dell'imperatore, di rivolte monastiche e masse popolari sobillate, azioni e controazioni di ogni specie, fanno di questo Concilio di Nicea un caso di prova del fatto che è impossibile nella realtà storica separare con precisione motivi e scopi religiosi come due ambiti oggettivamente determinabili. Innumerevoli padri e dottori della Chiesa, martiri e santi di tutti i tempi fuori della loro fede cristiana hanno preso parte con zelo alle lotte politiche del loro tempo. Perfino il cammino nel deserto o alla colonna dello stilita può diventare stando così le cose una manifestazione politica. Dal lato temporale si impone l'ubiquità potenziale del politico, da quello spirituale l'ubiquità del teologico in forme sempre nuove.

Se in una situazione siffatta un vescovo cristiano del IV sec. in sospetto di eresia ci risulta nel XX sec. il prototipo della teologia politica, sembra esserci una connessione concettuale fra politica ed eresia: l'eretico appare *eo ipso* come

il teologo politico, mentre l'ortodosso è il teologo puro, quello non-politico. Ebbene, quando in situazioni simili la teologia politica diventa " abuso della Rivelazione cristiana a giustificazione di una situazione politica " (come è detto nella tesi conclusiva di Peterson)? Solo nel caso in cui si tende a una deviazione eretica del dogma trinitario e si cerca di farla valere? Se così fosse, allora un *animus dogmatizandi eretico* dovrebbe far parte dell'essenza della teologia politica. Sarebbe stato meglio se Peterson avesse posto accanto al suo modello negativo Eusebio un modello positivo di teologia trinitaria-non politica, che fosse del tempo proprio di Costantino e di Eusebio e rendesse evidente un irreprensibile ortodosso della dottrina della Trinità come il chiaro controtipo di una teologia pura e non-politica. Si pensa qui subito all'impetuoso avversario di Eusebio, a sant'Atanasio, che è diventato un simbolo dell'ortodossia trinitaria ed il cui nome ancora nel XIX sec. (1838) è servito ad un grande pubblicista politico, Joseph Görres, come parola di combattimento nella lotta della Chiesa contro lo Stato prussiano. Atanasio passa per un irreprensibile teologo ortodosso della Trinità cristiana. Questo uomo combattivo non sarebbe tuttavia, malgrado la sua ortodossia, un contro-esempio convincente di teologia non-politica, non particolarmente, se l'Eusebio che mira alla pace è additato come il teologo politico. In caso contrario dovrebbe sorgere l'impressione che per Peterson gli intrighi di corte e le dimostrazioni per strada degli ortodossi fossero teologia pura e le stesse azioni degli eretici *eo ipso* fossero invece pura politica. Come contro-esempi di Eusebio interesserebbero piuttosto i tre grandi cappadoci: Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. Gregorio di Nazianzo appare tanto nell'articolo di Peterson del 1931 quanto nella sua trattazione del 1935 come il teste principale e decisivo di una Trinità ortodossa, dogmaticamente irreprensibile. Oggi (1969), poiché siamo sotto l'impressione delle discussioni marxiste-teologiche, i tre grandi cappadoci non sono più

testes idonei, perché essi possono subito essere posti sotto il sospetto di ideologia. Essi erano infatti tutte e tre gente ricca, si potrebbe oggi dire proprietari terrieri, chulachi, ed a un critico marxisticamente addestrato non sarebbe difficile “intendere” le loro costruzioni teologiche come un chiaro esempio di ideologia di classe e di sovrastruttura sopra la loro posizione economico-sociale.

A questo Peterson probabilmente non ha pensato. Egli ha preferito rimanere nell'astratto e dopo i teologi greci del concetto di Trinità alla fine della sua trattazione fa apparire ancora rapidamente il grande padre latino della Chiesa Agostino come il teologo del concetto escatologico della pace, al quale egli ha dedicato la sua trattazione e che ha invocato nella forma di una preghiera. In questo modo la trattazione trova una conclusione edificante, per quanto pure assai affrettata, che fa sparire ed occulta la vera problematica — la miscela di spirituale e temporale, aldilà e aldiqua, teologia e politica da rendere distinguibile solo mediante precise istituzionalizzazioni —, dal momento che non tanto come ariano sospetto per la sua scorrettezza dogmatico-trinitaria, ma come falso escatologo per la sua eccessiva valutazione dell'impero romano nella storia della salvezza Eusebio diventa il prototipo di una teologia politica impossibile.

L'Eone interamente cristiano non è insomma una lunga marcia; è un'unica lunga attesa, un lungo interim fra due con-temporaneità, fra la venuta del Signore al tempo dell'imperatore romano Augusto ed il ritorno del Signore alla fine dei tempi. Entro questo grande interim si formano ininterrottamente numerosi nuovi, più grandi o più piccoli interim terreni, che sono tempi *intermedi*, anche per questioni dogmatiche controverse dell'ortodossia e che spesso per generazioni restano in sospeso. L'interpretazione escatologico-cristiana degli avvenimenti attuali non la si può certo proibire ed in tempi di catastrofe assume un'inattesa forza di formulazione. Peterson era pienamente consape-

vole delle difficoltà in ciò insite. Infatti, per mezzo della Chiesa cristiana si prolunga l'attesa ravvicinata della fine imminente che paralizza l'attività diretta, tutta terrena, e l'escatologia si trasforma in una "dottrina delle cose ultime". Nella conferenza *La Chiesa* dell'anno 1929 egli dice:

«È esatto che alla Chiesa è con ciò attaccata una certa ambiguità. Essa non è un'univoca formazione politico-religiosa come il regno messianico degli Ebrei. Ma essa non è nemmeno una formazione puramente spirituale, in cui concetti in genere come politica e potere non potrebbero assolutamente trovarsi, e che dovrebbe piuttosto limitarsi a servire. L'ambiguità, che sta attaccata alla Chiesa, si spiega con l'intreccio di Regno e Chiesa. Questa ambiguità, che ha sempre eccitato contro tutti i concetti cristiani un moralista come Nietzsche, è causata dall'incredulità degli Ebrei» (Traktate, p. 423/4).

"Ambiguità, che sta attaccata alla Chiesa" è una parola gravida di conseguenze, specialmente in un contesto, che riguarda la teologia politica e la separabilità intramondana dei due àmbiti dello spirituale e del *temporale*. Ci si chiede subito chi dunque all'interno della Chiesa cristiana possa essere un soggetto adatto della teologia politica, se questa teologia politica deve essere liquidata teologicamente.

Se un cristiano pio come laico teologo scorge negli avvenimenti dell'attualità politico-contemporanea il dito di Dio e riconosce l'opera della Provvidenza, questo non è secondo Peterson teologia politica, poiché ciò è irrilevante da un punto di vista dogmatico-teologico. In realtà, non c'è mai stato un popolo cristiano, che non fosse spinto in questa accezione di teologia politica, che non abbia mai esaltato gli antesignani di Cristo ed i protettori della sua Chiesa e financo onorato come santi o che nei successi o disfatte terrene della sua Chiesa non abbia mai trovato un signifi-

cato provvidenziale, ossia in qualche modo teologico. Una Chiesa non è fatta soltanto di teologi.

«La teologia non ha però solo se stessa per tema, ma rispecchia una fede data, che essa stessa non può nemmeno suscitare. Parimenti la Chiesa non fa riferimento solo a se stessa come ambito rigidamente delimitato della vita ecclesiale, ma a quello ampio della vita cristiana in genere, anche dei cosiddetti abitanti periferici della Chiesa, che vedono la chiesa da dentro solo in occasione del battesimo, della cresima, del matrimonio e della morte. Anche questi legami, che dal lato ecclesiale sono liquidate così facilmente e con disprezzo, hanno il loro fondamento nell'essere raggiunto dall'annunciazione cristiana. La Chiesa non può ora in alcun modo vedere il suo rapporto con quest'ambito come un richiamo all'invio missionario, ma essa è l'istituzione che rappresenta questo cristianesimo». (così Claus v. BORMANN, Die Theologisierung der Vernunft; Neuere Strömungen in der evangelischen Theologie [Entmythisierung], Studium Generale Vol. 22, Fasc. 8, 1969, p. 768, in una risposta a T. RENDTORFF, Kirche und Theologie, 1966).

La Chiesa cattolica proprio sotto questo riguardo ha praticato un magnanimo *tolerari potest*. Non si è lasciata istruire dai suoi nemici sul concetto ed i limiti di questa tolleranza. Dal ragionamento di Peterson si potrebbe ritenere che anch'egli ammetta una certa libertà dei laici circa la teologia politica, poiché non importa così tanto tutto ciò che i non-teologi si immaginano. Se ad Ebrei e pagani concede una teologia politica, la potrebbe ben permettere — anche se solo in un senso improprio — pure a devoti cristiani, tanto più che il laico cattolico normalmente non ha nessuna ambizione dogmatica e di rado un ostinato *animus dogmatizandi*. Il pericolo era l'irruzione di un animus ribelle nella storia della Chiesa cristiana nell'epoca moderna; la provocarono solo i predicatori protestanti dell'epoca della

Riforma con il loro carisma dell'annunciazione del Verbo, che poi in ultimo è divenuto secolarizzato ed avulso dai valori, per Max Weber " il potere rivoluzionario della storia " per antonomasia (*Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 666).

In un'altra situazione totalmente teologico-politica come il laico cattolico agisce un dignitario o prelado della Chiesa cattolica, che diventa politicamente attivo d'ufficio e professionalmente nell'interesse della Chiesa, senza diventare teologicamente dogmatico. In un mondo deteologizzato e svincolato dalla Chiesa la sua posizione non è più confrontabile con quella di un partecipante al Concilio di Nicea. L'impenetrabile " miscela " di politica e religione, di politico e teologico ha davanti ad una libertà religiosa come pure antireligiosa radici diverse ed effetti diversi che non al tempo di Costantino, allorquando un potente imperatore garantiva ai vescovi cristiani uno spazio protetto per pacifiche riunioni e li proteggeva dai tumulti di folle teologizzanti, fomentati dai monaci ed ammirati da Peterson (*Cosa è teologia?* 1925). Cerchiamo di spiegare le forme meno rivoluzionarie di questa teologia politica o politica teologica con un esempio a noi più vicino, i patti lateranensi, che la Santa Sede ha stipulato a Roma l'11 febbraio 1929 con il regno d'Italia — nella situazione politica concreta con Mussolini ed il regime fascista —.

Questi patti lateranensi furono allora per milioni di pii cristiani cattolico-romani un evento di significato provvidenziale. Il futuro papa *Giovanni XXIII* scrisse il 24 febbraio 1929 da Sofia alle sue sorelle: " Lodiamo il Signore! Tutto ciò che la massoneria, cioè il diavolo, ha fatto in 60 anni contro la Chiesa ed il papa in Italia, è fallito ". Questa era certamente l'opinione politica di un cristiano pio e più tardi papa; essa non era intesa teologicamente nel senso del dogma e dell'infallibilità; essa non cade perciò sotto il verdetto di Peterson. È dunque politico-non teologico tutto ciò che non avanza nessuna pretesa di verità dogmatica o di infallibilità? Che cosa praticamente resta allora come teolo-

gia politica? Il prelado Ludwig *Kaas*, a quell'epoca la guida politica dei cattolici tedeschi, protonotaro pontificio e professore di diritto canonico, pubblicò all'inizio del 1933 nel vol. 3 della *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* (edito in comune con Kaas e altri dal professor Victor Bruns, a Berlino) un articolo " Il tipo di concordato dell'Italia fascista ". Egli esaltava Mussolini come uno " statista di intima vocazione ", che il dono della distinzione, il *donum discretionis*, ha guidato in modo tale che per lui — un ex marxista e libero pensatore — venissero adempiute *quelle correzioni della storia*, " che il credente può chiamare *provvidenziali*, ma ognuno logiche ". Il dono della distinzione, che qui è attribuito a Mussolini, è tuttavia probabilmente più il dono della distinzione politicamente esatta fra l'amico ed il nemico che il dono teologico della distinzione fra ortodosso ed eretico, che secondo Peterson conferisce un diritto all'intolleranza. L'articolo di Kaas era un'opzione politica per Mussolini ed il fascismo, anche se solo *tant que cela dure?* Esso non era ovviamente inteso in senso dogmatico e non è quindi toccato dal verdetto di Peterson. Si potrebbe certamente essere dei partecipanti al concilio semplicemente dalla parte sbagliata, come l'infelice vescovo Eusebio di Cesarea, per avvicinarsi al caso esemplare.

Il decisivo rimprovero dogmatico-teologico, attraverso il quale Eusebio è costituito come prototipo di una teologia politica impossibile da un punto di vista cristiano, riguarda meno il dogma della Trinità quanto la dottrina storica della salvezza sulla fine dei tempi e sulla vera pace, che nessun imperatore e nessun impero terreno può dare, ma solo il secondo avvento di Cristo nel mondo e nell'umanità. Come panegirista di Costantino ed esaltatore dell'Imperium Romanum Eusebio è andato assai lontano. Egli ha confrontato Costantino con Cesare Augusto, che era agli occhi del vescovo cristiano il vincitore del pluralismo politico delle nazioni pagane, vincitore anche della guerra civile, fonda-

tore della pace e signore del mondo Uno, infine pacificato dopo spaventose guerre civili. Nell'esposizione di Eusebio Costantino ha terminato ciò che Augusto ha iniziato: la monarchia di Augusto significa "la cessazione della statualità nazionale" ed "è in rapporto provvidenziale con la venuta di Cristo"; ma solo la vittoria del cristianesimo porta a termine la vittoria dell'unità sulla molteplicità, la vittoria della fede nel Dio vero ed uno sul politeismo e sulla *superstizione della polis* dei popoli pagani. L'Imperium Romanum è la pace, la vittoria dell'ordine sulla ribellione e la divisione in partiti nella guerra civile: *un dio — un mondo — un impero*. Questa sorta di monarchia divina è per Peterson il caso tipico di una teologia politica inammissibile sotto il profilo cristiano-teologico-escatologico, anche se questo Dio Uno deve essere il Cristo, il dio-uomo della Trinità cristiana. Infatti, solo il ritorno di Cristo alla fine dei tempi porta la vera pace e la reale unità del mondo.

Se un vescovo cristiano come Eusebio, che aveva tollerato la persecuzione cristiana di Diocleziano, loda con parole entusiastiche l'imperatore romano Costantino, che pose termine a queste persecuzioni, è questo un comportamento naturale e non un motivo per liquidazioni teologiche, fintantoché il vescovo non scambia l'imperatore con Dio o con Cristo. Questo Eusebio non lo ha certamente fatto. Egli non poteva nemmeno considerare l'imperatore come l'Anticristo. Sarebbe interessante conoscere più esattamente le concezioni di Eusebio ed in particolare avere maggiori informazioni sulla sua idea dell'impero romano come freno dell'Anticristo, il *Kat-Echon* della Lettera di Paolo (2^a Tess. 2,6). Ma a noi qui interessa solo solo l'esatto contenuto dell'asserzione della tesi conclusiva di Peterson. Che cosa il dotto filologo ed esegeta Peterson abbia pensato del *Kat-Echon*, lo sappiamo: l'incredulità degli Ebrei, il loro rifiuto continuato fino al giorno di oggi di diventare cristiani, trattiene la fine dell'Eone cristiano (cfr. sopra, p. 49, nt. 9).

Nella speculazione eusebiana la persona di Cesare Au-

gusto appare tanto “ necessaria quanto oltremodo significativa per il cristianesimo stesso ” (p. 83). In fondo Eusebio, che fa inaugurare il monoteismo da Augusto, ha “ optato politicamente in favore dell’Imperium Romanum ” (p. 80) e nella sua trattazione teologica della storia “ si intersecano motivi politici e retorici ” (p. 84). Ciò degrada il teologo cristiano al teologo politico. Dove cessa la falsa teologia politica ed inizia la corretta teologia cristiana assolutamente non-politica, diventa riconoscibile solo attraverso alcuni brevi accenni. In sé l’imperatore romano Augusto appartiene senz’altro alla storia cristiana della salvezza, e riconoscere negli avvenimenti storico-politici il dito di Dio e la sua Provvidenza non mi sembra non-cristiano. Solo che ciò non può portare ad una “ opzione politica ”, perché in tal caso cessa di essere teologica. L’argomentazione di Peterson si muove in una separazione di puro-teologico ed impuro-politico, in una disgiunzione assolutamente astratta, nella cui conseguenza egli può trascurare ogni realtà concreta, commista di spirituale-temporale, del concreto accadere storico.

In realtà nella dura critica di Peterson ad Eusebio non si tratta di una critica teologico-donnica approfondita delle opinioni di Eusebio. Una simile critica è appena abbozzata. Dottrine evidenti e vistose dell’amico dell’imperatore, come la sua concezione del vescovato di Costantino (non ancora battezzato cristianamente) o della sua pretesa apostolica non sono neanche menzionate. Numerosi problemi della Trinità monoteistica e dell’attesa finale terrena-ultraterrena rendono più difficile nelle questioni teologiche la plausibile semplificazione, che solo rende possibile una condanna univoca di ogni teologia politica in genere. La liquidazione teologico-donnica di Eusebio deve liquidare la teologia politica; la sua costruzione come del prototipo della teologia politica consente però di liquidarlo moralmente ed intellettualmente anche personalmente e come carattere. Si spiega così come Peterson giunga infine ai giudizi di condanna di Jacob Burckhardt e di Overbeck,

benché egli si guardi dal citare questi autori liberali e dall'infliggere ad Eusebio espressioni come cesaropapismo o bizantinismo.

Il dotto teologo tedesco ha in mano una serie di categorie discriminanti per cacciare il teologo politico Eusebio dalla soglia della teologia pura. Innanzitutto egli lo dichiara un *ideologo*. Ad ogni modo un ideologo cristiano. È vero che la denominazione "ideologia cristiana" ricorre solo una volta (p. 82); ma essa è decisiva e non sta ad esempio fra virgolette; essa piuttosto deve trovare distruttivo il caso vero e proprio e l'archetipo della teologia politica entro l'ambito cristiano. Al tempo stesso il *theologumenon di Eusebio* così gravido di conseguenze è fatto risalire al pagano Celso "che probabilmente in ultimo ha dato l'avvio all'elaborazione di questa ideologia cristiana". Una seconda graduazione, teologicamente discriminante è la *propaganda*. Fanno propaganda specialmente gli autori cristiano-giudei, che continuano Filone l'Alessandrino e la tradizione scolastica dell'ebraismo ellenistico; con la loro "monarchia divina" essi fanno proseliti presso il paganesimo politeista (p. 31). Gli autori cristiani di origine pagana soffrono di un terzo difetto: essi fanno volentieri *retorica* nell'antico stile di pensiero e di linguaggio; essi si attengono ai *topoi* tradizionali della loro arte e non si alzano ancora alla "riflessione" teologica. La caratterizzazione come mero retore colpisce con tutta la forza il panegirista di Costantino e lo storico della Chiesa Eusebio. Il suo cenno alla sicurezza stradale dell'impero romano, che facilita ai cristiani la predicazione del Vangelo, è "codeterminato dal topos retorico degli encomi a Roma, secondo il quale l'Impero romano avrebbe reso possibile la libertà del traffico; anche la sua idea che nell'Impero dei Romani tutti siano diventati Una famiglia, deriva dalla retorica".

Peterson ritiene che il *retore Eusebio* richieda una speciale trattazione e lo scritto contro Hierokles mostri che "Eusebio domina addirittura la lingua della seconda sofi-

stica” (p. 145, nt. 136). Infine — naturalmente senza citazione dell'autorità basiliense — è recepita la diffamazione fatta da Jacob Burckhardt nei confronti dello storico Eusebio per il fatto che lo “storico” Eusebio è posto tra virgolette (p. 140). Perfino come teologo politico nel senso di una teologia ebraico-pagana egli era allora già “invecchiato” (p. 563 dell'articolo del 1931). Se questo archetipo della teologia politico-cristiana era teologicamente invecchiato già un millennio e mezzo prima, allora a stento può ancora immaginarsi il grado odierno della sua arcaicità. La liquidazione scientifica dell'autore cristiano segue poi la liquidazione politico-morale dal lato del carattere. A Origene, al maestro di Eusebio, è attestata “sincerità di pensiero” (p. 65); era infatti l’“Origene fundamentalmente *non-politico*” (p. 70), e così dovette soggiacere all'influenza del teologo politico-pagano Celso (p. 70). Per il suo fedele allievo Eusebio non ci sono queste circostanze mitiganti; malgrado il suo amore per la pace e l'ordine, egli era evidentemente una natura politica, e ciò lo predestina esemplarmente verso tutto ciò che dobbiamo intendere con l'espressione teologia politica.

In questo modo si realizza l'assai dotta liquidazione scientifico-storico-filologico-esegetico-teologica di un partecipante al concilio dell'anno 325, il politicizzante Eusebio, ad opera di un teologo tedesco dell'anno 1935 a quel che si dice non-politico. La liquidazione fatta *ad personam* del prototipo deve liquidare una cosa, la teologia politica in quanto tale. Questo è il senso di una così totale diffamazione di un vescovo cristiano, che per un millennio e mezzo era stato rispettato come padre della storia della Chiesa. Abbiamo qui a che fare con una risposta politica ad una domanda politica che era sorta negli anni 1925-1935 dalla crisi della teologia protestante. Peterson credeva di essere sfuggito alla crisi con il ritorno ad un dogmatismo privo di problemi e di aver ritrovato la sicura purezza di un teologico puro. Una più minuta considerazione della sua argo-

mentazione rende però chiaro che la sua adduzione di prove dommatico-teologica trova la sua forza di penetrazione solo nella liquidazione del prototipo Eusebio. Solo in tal modo sono toccati concretamente i nemici degli anni 1925-1935. Tuttavia Peterson non è andato oltre ad una disgiunzione assolutamente astratta fra teologia pura e politica impura. Egli si era ritirato dalla crisi della teologia protestante in una rigorosa negazione del non-teologico e vi si è trincerato contro tutto ciò che con l'aiuto di un nuovo concetto del politico, conforme alla situazione, poteva servire a riconoscere scientificamente la situazione odierna della Chiesa, dello Stato e della società. Egli però non divenne neppure in un certo qual modo apocalittico. Egli non dichiarava giunta la fine dei tempi, o Hitler uno strumento dell'Anticristo e si manteneva in ogni caso anche nella sua trattazione del 1935 su di un piano prudentemente teologico. Alla problematica interna della sua argomentazione puramente teologica tratta dai dogmi della Trinità e dalla dottrina dei due regni abbiamo fatto menzione in precedenza. Da lì non veniva nessuna forza concreta di penetrazione. Tutto questo si trovava già anche nell'articolo del 1931. Solo lo straniamento del nemico attuale del 1935 attraverso la figura storica del famigerato cesaropapista Eusebio era in generale convincente; non solo per l'avversario cristiano di ogni assolutismo statale e di ogni totalitarismo nazionale o popolare; con essa poteva essere senz'altro d'accordo anche ogni liberale, anticlericale e infine ogni umanista educato in modo classico.

Una polemica ben programmata era nel 1935 buon diritto di Peterson. Con questo il grosso problema della teologia politica e del concetto del politico non poteva essere eliminato. Il vero effetto della trattazione di Peterson, il suo *pointe*, se si può dire così, non era la liquidazione di quel grosso problema, ma l'efficace utilizzazione di un mito politico. Il mito del cesaropapismo e del bizantinismo è da Peterson tacitamente ammesso ed al tempo stesso sottoli-

neato. Jakob Burckhardt aveva lanciato nella metà del liberale secolo XIX il mito negativo di Eusebio e sotto l'influenza della sua enorme autorità lo aveva reso irresistibile. L'autorità di Burckhardt era un prodotto scientifico e culturale di quelle stesse scienze dello spirito, che il teologo Peterson nella sua conferenza del 1925 *Cosa è teologia?* in modo così sprezzante aveva allontanato da sé. La stessa identica autorità scientifica di Jacob Burckhardt procurava allo stesso teologo Erik Peterson anonimamente l'effetto più forte a favore della sua trattazione dell'anno 1935, diventata leggendaria ed a quel che si dice puramente teologica. Il teologo ha saputo sfruttare l'effetto scientifico come un effetto di estraniamento altamente teologico, co-niarlo in modo storicamente attuale e procurarsi in questo modo la rivalutazione politicamente più efficace della sua celebre trattazione del 1935.

Se l'ambito religioso non è più determinabile in modo univoco partendo dalla Chiesa ed il politico partendo dall'Impero e dallo Stato, vengono meno le separazioni oggettivo-contenutistiche dei due regni ed àmbiti, cui in epoche di istituzioni riconosciute siffatte separazioni sono applicate praticamente. Crollano allora le pareti e gli spazi prima separati si attraversano ed irradiano come nei labirinti di una illuminazione architettonica. Alla pretensione di un'assoluta purezza del teologico manca poi la fede. Il verdetto di Peterson diventa vano. Un'estensione del suo verdetto al pensiero extrateologico ne rende ancora più evidente la vacuità. In un articolo dell'anno 1947 "Esistenzialismo e teologia protestante" Peterson dice con riferimento alla filosofia di Heidegger che in essa si è "visto chiaramente a quali conseguenze conduce la trasformazione di concetti teologici in concetti generali"; vale a dire:

« ad una deformazione tale che la decisione per il dio, che nel tempo è diventato uomo, si trasforma in una decisione per il Führer, che è l'incarnazione del suo tempo ».

Di conseguenza anche la filosofia consapevolmente non-teologica di Heidegger deve essere colpita dal verdetto e smascherata come teologia secolarizzata. La discrepanza, in cui l'argomentazione di Peterson si trova rispetto al suo verdetto assoluto, diventa adesso manifesta. Lo straniamento della formulazione odierna del problema è riuscito a Peterson mediante uno straniamento storico ottenuto con l'aiuto del prototipo Eusebio; esso tuttavia non può salvare il suo verdetto apoditticamente vacuo. A questa constatazione non può modificare nulla nemmeno il tentativo fatto da Peterson di un confronto con sant'Agostino.

6. *Il confronto Eusebio-Agostino.*

L'argomentazione teologica di Peterson è sorretta da alcune frasi sulla storia della salvezza. Eusebio aveva detto con riferimento ad una profezia veterotestamentaria (Micha 4,4): "Ma tutto questo si è avverato solo quando i Romani ebbero il potere, dai giorni della venuta del nostro Salvatore fino al presente" (p. 77). Per questo l'esegeta Peterson si indigna. Egli imputa al vescovo di Cesarea di considerare "senz'altro tutte le profezie della pace dei popoli come avveratesi nell'Impero Romano" e perciò lo rimprovera aspramente con le parole: "La mancanza di tatto esegetico è sorprendente" (p. 77). A ciò si aggiunge immediatamente un confronto con sant'Agostino: "Qui Agostino nella *Civitas Dei* III 30 si è però espresso in modo diverso". Il salto dal mondo di Costantino Magno al re vandalo Alarico nel declinante Impero romano-occidentale è enorme, anche se facilmente effettuabile per un osservatore storico dell'anno 1935. Da un punto di vista storico-politico e storico-donnatico la situazione di un padre della Chiesa greco del Concilio di Nicea non è confrontabile con quella di un padre della Chiesa latino dell'epoca dei Vandali. Perché dunque il rimando proprio al libro III capitolo 30 del *Civitas Dei*? Questo capitolo contiene forse l'argo-

mento teologico decisivo? C'è nella straordinaria opera di sant'Agostino qualche capitolo di stupefacente attualità e forza probatoria; come esempi indico soltanto il I 11, con la sua elevazione sul lamentarsi umanitario davanti alla morte in massa delle emigrazioni dei popoli, che Karl Marx potrebbe citare come documento classico, quando egli dice della religione che sia " il sentimento di un mondo senza cuore "; oppure il IV, 15, con il suo sarcasmo sulle " guerre giuste " delle potenze imperialistiche.

Il lettore, che si dia la pena di controllare in base a ciò il capitolo III 30, rimane piuttosto deluso. Trova nel III libro una descrizione delle guerre civili romane. Questo è un topos della retorica antica, che porta con sé simili descrizioni di orrore e che Peterson stesso segnala in Eusebio, Ambrogio e Geronimo (p. 148, nt. 145). Agostino lo adopera per far vedere ai pagani che i loro dei sono impotenti, poiché non possono impedire un tale orrore. Nel citato capitolo 30 egli indica i nomi di Silla, Cesare ed Ottaviano; quest'ultimo egli lo rimpicciolisce — a differenza dell'esaltazione fattane da Eusebio — come il nipote adottivo del grande Cesare. In aggiunta a ciò il capitolo contiene una lamentazione per la disgrazia particolare, che nella guerra civile ha colpito l'infelice *Cicerone*. Si deplora che Cicerone sia stato così folle da venire a patti con Ottaviano per salvare da Antonio la libertà della repubblica, mentre Ottaviano veniva a patti con Antonio, per uccidere Cicerone e la libertà; a tal punto " cieco ed ignaro del futuro " — *usque adeo caecus atque improvidus futurorum* — era questo pagano Cicerone, dice Agostino. Durante il quarto secolo Cicerone era popolare in Occidente (Arnold Ehrhardt, III, p. 39) e particolarmente adatto come topos.

Ignaro e cieco riguardo al futuro. Forse nel rinvio in Peterson al destino di Cicerone c'è un'allusione storico-contemporanea e non appariscente a situazioni del periodo del 1935. Ciò sarebbe interessante come contributo sulle possibilità di una manifestazione delle proprie opinioni in

tempi di censura politica e di pubblicità manipolata. Come argomento teologico in un confronto Eusebio-Agostino ciò è assai poco e, se deve spiegare la superiorità teologica di sant'Agostino, è solo un'abuso dell'incomparabile autorità del grande padre della Chiesa latino. Nessuno pone in dubbio la superiorità teologica di sant'Agostino. Solo che proprio questo capitolo III 30 con il suo rincrescimento per il "cieco davanti al futuro" Cicerone non dimostra niente di più che la superiorità di uno che è nato dopo e giudica ex-post sugli uomini agenti di epoche passate. Ciò che per l'uomo di epoche passate era futuro buio ed impenetrabile, chi vive tanto tempo dopo per poterlo vedere può considerarlo come uno sviluppo storico del tutto evidente e meravigliarsi quindi per la "cecità verso il futuro" degli uomini prima viventi. Il futuro di domani è, come dice giustamente *Julien Freund*, solo il passato di dopodomani. Retrospective immaginarie non sono terreno per argomenti teologici. Nel caso di Agostino rispetto a Cicerone si dimostra la superiorità di un teologo cristiano dell'epoca dell'emigrazione dei popoli su un filosofo pagano dell'epoca della guerra civile di Ottaviano. Nel confronto Eusebio-Agostino costruito da Peterson entra in azione invece la superiorità di un teologo cristiano, che fa in tempo a vedere il tramonto dell'Impero Romano d'Occidente, su di un teologo cristiano di cento anni più antico dell'epoca di Diocleziano, di Costantino Magno e del Concilio di Nicea, una superiorità si noti bene, che ad esempio Agostino stesso non fa valere nei confronti di Eusebio: un teologo cristiano dell'anno 1935 se ne serve contro il padre della storia della Chiesa cristiana, per provare la colpevolezza della sua teologia politica.

La pace mondiale dell'Imperatore Augusto, che Eusebio glorifica, non ha posto termine agli orrori delle guerre e delle guerre civili. La pace mondiale di Costantino Magno non è neanche durata a lungo. Per questo né l'una né l'altra è vera pace. Peterson chiama "discutibile" una pace siffatta ed oppone alla pace di *Augusto* la pace veramente

cristiana di *Agostino*, che porterà solo il Cristo che ritorna alla fine dei tempi. Né Cesare né Augusto né Costantino Magno erano in grado di porre fine alle guerre ed alle guerre civili.

La pace di Agostino della *Civitas Dei* ha potuto fare ciò? Il millennio di papi ed imperatori cristiani e di una teologia della pace agostiniana riconosciuta da entrambi fu parimenti un millennio di guerre e di guerre civili. La dottrina delle due spade — delle quali una è spada *spirituale* — resta fuori dell'orizzonte. Le guerre civili confessionali dell'epoca della Riforma nel XVI e XVII secolo cristiano interessano lo *jus reformandi* della Chiesa cristiana; esse riguardano controversie teologiche interne, perfino cristologiche interne. Il *Leviatano* di Thomas Hobbes è il frutto di un periodo in modo specifico teologico-politico ⁽¹⁰⁾. A ciò seguì un'epoca di *jus revolutionis* e di secolarizzazione totale. La frase di Hegel secondo cui è “ da considerare una follia dei tempi più recenti ” l'aver fatto una rivoluzione senza una riforma ed il pensare che possa trovare in sé requie ed armonia una costituzione dello Stato contrapposta alla vecchia religione ed alle sue sacralità (*Enciclopedia*, § 552), deve essere intesa come un'asserzione teologico-politica ⁽¹¹⁾, e la teologia della storia di Gioacchino da Fiore

⁽¹⁰⁾ Carl SCHMITT, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in: *Der Staat*, 4, 1965, p. 51-69,

⁽¹¹⁾ Nelle sue “ Osservazioni su una teologia della rivoluzione ” (nella *Festschrift Epirrhosis*, 1968, p. 628) Günther ROHRMOSER ricorda questa frase di Hegel e aggiunge: « *Hegel ha inteso il cristianesimo, cioè l'apparizione di Dio nella storia, e la Riforma in quanto appropriazione di questo evento mediante la soggettività credente come due eventi rivoluzionari fondamentali per la storia universale della libertà* ». In questo contesto si trova anche la frase di Hegel: « *Si può dire che in nessun luogo si sia parlato in modo così rivoluzionario come nei Vangeli* ». Se Peterson rifiuta fortemente ogni compromesso della filosofia dell'idealismo tedesco con la teologia protestante tradizionale, può essere esaminata la “ mediazione ”

è un'interpretazione teologico-politica del dogma della Trinità ⁽¹²⁾.

Peterson non vede in ciò nessun problema nuovo. Ripete la sua critica a Eusebio, come egli l'aveva espressa nell'articolo "Monarchia divina" del 1931, aggiunge materiale integrativo filologico-scientifico della stessa epoca dei primi secoli cristiani, ma non chiude poi come nel 1931 con il riferimento escatologico all'Anticristo, aggiunge però al suo materiale un'invocazione di sant'Agostino, ed annuncia infine come tesi conclusiva che dalla dottrina trinitaria cristiana dei padri greci e dalla teologia della pace di sant'Agostino sarebbe liquidata fino alla fine dei tempi ogni teologia politica. Cosa dice dunque veramente questa tesi conclusiva?

di Schleiermacher o di Hegel; cfr. sopra p. 70-71 alla conclusione del capitolo su Eusebio come prototipo della teologia politica.

⁽¹²⁾ Carl SCHMITT, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, 1950, loc. cit., p. 10/11 (Introduzione).

CAPITOLO III

LA TESI CONCLUSIVA LEGGENDARIA

SOMMARIO: 1. Le asserzioni della tesi conclusiva. — 2. La forza espressiva della tesi finale.

1. *Le asserzioni della tesi conclusiva*

Alla conclusione della sua trattazione Peterson ripete che l'annunciazione cristiana del Dio uno-trino sta aldilà dell'ebraismo e del paganesimo, perché il segreto della Trinità è attuabile solo nella divinità stessa, ma non nella creatura, ed anche la pace, che il cristiano cerca, non può essere concessa da nessun imperatore, ma è soltanto un dono di quegli che "è più alto di ogni ragione".

Una simile confessione non poteva naturalmente diventare una leggenda scientifica. La precede la tesi conclusiva capace di suscitare la leggenda e segue la corrispondente annotazione conclusiva. La tesi conclusiva consta di tre proposizioni e recita letteralmente:

1. La dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l'interpretazione della pax augusta di fronte all'escatologia cristiana.
2. In tal modo non soltanto è liquidato teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'Impero romano, ma si è anche fundamentalmente realizzata la rottura con ogni "teologia politica", che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica.
3. Soltanto sul terreno del giudaismo e del paganesimo può esistere qualcosa come una "teologia politica".

La *proposizione 1* è come asserzione in sé chiara; essa si riferisce al materiale probativo storico ed all'argomentazione della trattazione precedente e della quale formula il risultato. Questo sarebbe un tesi in sé discutibile. La *proposizione 2* è in sé confusa e combina *quattro* diverse affermazioni: in primo luogo si sostiene che per la *proposizione 1* sia "liquidato teologicamente il monoteismo come problema politico"; se è questo il caso, i teologi dovrebbero accordarsi fra di loro, se vogliono liquidare teologicamente i problemi politici; in secondo luogo si dice che la fede cristiana sia "stata liberata dal suo legame con l'Impero romano", che è una ripetizione della tesi della *proposizione 1*; in terzo luogo è fundamentalmente realizzata la rottura con ogni — cioè adesso a quanto sembra con ogni non-monoteistica — teologia politica, quando essa abusa dell'annuncio cristiano: sarebbe una rottura a partire dal lato teologico e materia dei teologi; in quarto luogo con la parola *abuso* irrompe improvvisamente una nuova oscurità nell'asserzione, poiché è introdotta una riserva indistinta: *abuso* è un concetto indeterminato, suscettibile di interpretazione; la rottura "fundamentalmente" realizzata non deve essere ancora nessuna rottura concretamente realizzata, *ipso facto* perfetta rottura, ma è legata all'accertamento dei presupposti dello stato di fatto e della situazione giuridica; essa quindi *non* vale per *ogni* teologia politica in quanto tale, ma precisamente solo per l'*abuso*; essa nemmeno tocca le implicazioni direttamente politiche, forse assai forti di una teologia pura, che *non abusa* dell'annuncio cristiano per la giustificazione di situazioni politiche, ma porta con sé una giustificazione (o anche una condanna); in ogni caso questa quarta asserzione, inserita nella *proposizione 2*, diventa degna di essere presa in esame solo allorché lascia riconoscere chi qui decide in *concreto* sull'esistenza o non-esistenza di un *abuso*; a quanto pare questi deve essere il teologo.

La *proposizione 3* pone il termine "teologia politica"

tra virgolette e lascia in tal modo intendere delle riserve; prescindendo da ciò essa è come tesi priva di contraddizioni e pertanto come tesi da discutere.

2. *La forza espressiva della tesi finale.*

Che lingua parlano queste tre proposizioni? Probabilmente solo il linguaggio della teologia, per lo meno non nel senso pretensioso che Peterson le ha dato nel suo scritto "Cosa è teologia?" del 1925. *Liquidazione* non è un termine teologico. Se doveva essere intenzionalmente una dichiarazione di anatema o di eresia, la sua autorità sarebbe stata messa in pericolo dal tipo scientifico-argomentante di esposizione. Lo stile linguistico e concettuale scientifico colloca le tre proposizioni nell'ambito delle controversie di scuola, delle quali Peterson peraltro ('Hochland' 33, ottobre 1935, p. 6) dichiara che opinioni erranee di questo ambito non sono ancora eresie. Altrettanto poco una constatazione potrebbe essere intesa *ratione peccati*.

Il punto chiave si trova nella formulazione: *teologicamente* è liquidato il monoteismo *come problema politico*. Ciò può significare: liquidato, perché è un problema politico e non teologico e per questo motivo non riguarda affatto il teologo; oppure: liquidato, *anche se* è un problema politico, ma tuttavia è anche soggetto al giudizio teologico (come *res mixta*) e per questo motivo da un punto di vista teologico può essere liquidato (anche) come problema politico. Nel primo caso ciò sarebbe teologia di puri teologi, qualcosa come *l'art pour l'art* di teologi, che si sbarazzano dell'interloquio dei non-teologi in quanto "teologia politica" nel senso di teologia dei laici, ideologia, pubblicistica politica, retorica o propaganda. Nel secondo caso deve significare un argomento scientifico e dovrebbe riconoscere come possibile un'argomentazione scientifica su entrambi i lati — sul lato teologico come su quello politico —. Questo presuppone di nuovo in entrambi i lati un concetto di scienza —

reciprocamente compatibile — e concetti fondamentali strutturalmente congruenti. Non c'è nessuna divisione di competenza scientifica senza concetti in certo qual modo egualmente strutturati. Nessuno sosterrà che la dottrina teologica della Trinità possa liquidare un problema numerico matematico, e l'affermazione inversa che la matematica possa liquidare la dottrina della Trinità sarebbe parimenti insensata, a meno che essa non voglia solo dire che la teologia non è assolutamente una scienza. Di fronte ai concetti oggi correnti di scienza e scientificità i teologi hanno conseguito già molto, se si difendono da queste intromissioni di scienze estranee alla teologia; si tratti qui pure di puntellamenti utilizzabili apologeticamente.

L'espressione *liquidare* non corrisponde propriamente alla lingua teologica di Peterson, come egli la parla, se non nega in modo polemico-sfavorevole o ricade nel linguaggio della filosofia dei valori. Liquidato non è soltanto un enorme ambito oggettivo ed un intero mondo di immagini e di riflessi, di analogie verticali (se vanno da sotto a sopra), di simboli e paragoni, ma inoltre anche il rappresentante "esemplare" di questa attività inammissibile, il vescovo Eusebio di Cesarea in quanto teologo cristiano, esegeta, storico ed un carattere "politico". Ma liquidato è inoltre ancora rapidamente con una frase conclusiva *nominatim* il mio scritto scientifico giuridico-pubblicistico "Teologia Politica" dell'anno 1922, il cui sottotitolo "Quattro capitoli sulla teoria della sovranità" è taciuto allo stesso modo che la premessa del novembre 1933 alla seconda edizione dell'anno 1934 con l'accento alla formula "le roi règne et ne gouverne pas". Tutto ciò lo si deve deplorare per un motivo oggettivo, poiché in tal modo è spostato un importante problema, sollevato dallo stesso Peterson nel suo scritto "Che cosa è teologia?" del 1925: il rapporto fra teologia e scienza giuridica come di due scienze, che lavorano in ampia misura con concetti strutturalmente compatibili.

Peterson sa distinguere in altri casi le liquidazioni teologiche da quelle scientifiche. Così egli ha liquidato il libro di *Edgar Salin*, *Civitas Dei*, 1926, in una recensione (*Schmolters Jahrbuch*, Bd. 50, 1926, p. 175), dicendo: “ A stento si trova nel libro una frase, sulla quale o il teologo o lo ‘scenziato’ non debba dichiarare la sua obiezione ”. Qui egli sottolinea anche che il teologo, “ che infine è pur sempre al tempo stesso un avvocato ”, non è capace dell’interesse imparziale di uno “ scenziato ”. Qui ci interessa la struttura concettuale della sua antitesi fra teologia e *politica*. La teologia non è la stessa cosa che la religione o la fede o il tremore numinoso. La teologia vuole essere una scienza e lo rimane anche fintantoché ad un altro concetto di scienza totalmente diverso non riesce di spostare la religione e la sua teologia nei sotterranei della sua specie di terrenità e di liquidarla psicoanaliticamente come nevrosi ed anacronismo. Il concetto opposto e compatibile contro la teologia come scienza non è un’altra scienza che debba essere più di una mera scienza sussidiaria o metodo.

Quale? La politica non è una scienza, la sociologia o la politologia non sono in quanto metodo “ esatto ” una scienza compatibile con la teologia. Il rapporto fra teologia e metafisica resta confuso. Di scienza storica dei primi secoli cristiani, come nella recensione di Salin appena citata, non si può trattare. Nemmeno di ciò che Peterson ha chiamato “ le più dubbie di tutte le scienze, le cosiddette scienze dello spirito ” (*Cosa è teologia?*, 1925, p. 23). Resta quindi probabilmente solo la scienza sorella della teologia, la — non ancora dissolta in storia — scienza del diritto, quale nel medioevo cristiano è stata sviluppata da mera casistica in una scienza sistematica. Un docente protestante di diritto canonico, Rudolf Sohm, fu uno dei suoi ultimi grandi rappresentanti. Hans Barion, il canonista, l’ecclesiologo, lo storico del diritto ed il giurista costituzionale, che al centesimo anniversario di Sohm (*Deutsche Rechtswissenschaft*, 1942, p. 47-51) ha di questi dato una valida interpretazione,

è per noi legittimo successore di Sohm dal lato cattolico-romano. Il contesto storico-giuridico non ha qui bisogno di essere esposto. Barion vede nel *Codex Iuris Canonici* un “ordinamento interno della Chiesa del diritto giunta di già ad un avvicinamento esemplare al diritto divino della Chiesa” (*Säkularisation und Utopie*, Ebracher Studien 1967, p. 190). Del resto, basta qui la citazione di una tipica asserzione di *Max Weber*, alla quale io ho pensato, quando indicai il suo nome nel mio saggio del 1923 sul cattolicesimo romano. Max Weber ricorda che fu il diritto della Chiesa romana ad aver creato “come nessun altro diritto sacro un *canone razionale*”, quale neppure il diritto romano seppe fare; quindi prosegue:

« Un'analogia con i muftì, i rabbini ed i geonimi era rappresentata solo dai confessori controriformatori e directeurs de l'âme — e nelle chiese veteroprotestanti — dai pastori, la cui casistica pastorale infatti, almeno in campo cattolico, mostra talune lontane somiglianze con i prodotti talmudici. Ma tutto qui sottostava al controllo dell'autorità centrale della curia e solo mediante le sue disposizioni assai elastiche si aveva il perfezionamento di norme etico-sociali vincolanti. In tal modo è qui sorto il rapporto, che del resto non esiste in nessun altro luogo, fra il diritto sacro e quello profano: il fatto che il diritto canonico divenne per il diritto profano addirittura una delle guide sulla via per la razionalità. E precisamente a causa del carattere di “istituto” razionale della Chiesa cattolica, che peraltro non si ritrova in nessun altro luogo » (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 4ª ed., p. 480/481).

Mi devo guardare dal non cadere qui di nuovo nell'*e-logium*. Teologia e giurisprudenza hanno trovato la loro istituzionalizzazione in due Facoltà spesso l'un l'altra ostile e nella rivalità di canonisti e legisti hanno dato una prestazione scientifica di importanza secolare, uno *ius utrumque*.

Di ciò si parla nelle mie asserzioni sulla Teologia Politica (1). La formazione concettuale scientifica di queste due Facoltà ha creato concetti confrontabili e trasponibili e campi concettuali sistematici comuni, fra i quali diventano ammissibili e sensati perfino scambi enarmonici. Questo è soltanto una questione di giusto temperamento degli strumenti. Politico — è in questo contesto — il legista, come ceto di un ordinamento concreto che fa parte dello *Stato*; teologico è qui il canonista, che come chierico si trova nell'ordinamento concreto della *Chiesa*. Ma il prototipo della teologia politica, che Peterson pone in risalto, il vescovo Eusebio di Cesarea sospetto di arianesimo, è una figura teologico-ecclesiale in una situazione, nella quale la Chiesa sta di fronte non ad uno Stato, ma ad un *imperium* ancora pagano, che si sforza di diventare cristiano.

Prima ancora della sua conversione al cattolicesimo, in una nota alquanto lunga della sua conferenza *Che cosa è teologia?* (1925), Peterson ha attribuito al linguaggio giuridico un'importanza del tutto insolita per la teologia, ponendo il linguaggio del Nuovo Testamento in uno stretto rapporto con

(1) Tutto ciò che ho espresso sul tema della teologia politica sono opinioni di un giurista su di un'affinità di struttura sistematica dei concetti teologici e giuridici, che si impone sul piano teorico-giuridico e pratico-giuridico. Ciò si muove nell'ambito della ricerca sociologica e storico-giuridica. Auguste Comte non riconoscerebbe in ciò nient'altro che una pezza d'appoggio per la sua tesi che il legista sia succeduto al canonista come il metafisico al teologo. Da Comte in poi abbiamo però fatto molte nuove esperienze, che riguardano l'instirpabile bisogno di legittimazione di ogni uomo. Il mio scritto "Teologia Politica" del 1922 reca il sottotitolo "Quattro capitoli sulla sociologia del concetto di sovranità"; ne sono apparsi i primi tre capitoli negli 'Scritti in memoria' di Max Weber nel 1922, tra cui il secondo con il suo sviluppo del decisionismo sull'esempio di Thomas Hobbes, ed il terzo con la sua intitolazione Teologia Politica. Non vorrei rischiare da non teologo di entrare in discussione con teologi su questioni teologiche della Trinità. Cosa accade a teologi laici con le loro fatiche riguardo a ciò, ce lo insegna il triste caso di Donoso Cortés.

il diritto. Dogma e sacramento, egli dice, sono termini del linguaggio giuridico, perché essi sono l'*esecuzione* della parola incarnata di Dio e più che solo predica ed esegesi. Ciò è indicato come un " elemento essenziale nel carattere della Rivelazione neotestamentaria ". Dogma e teologia non sono soltanto una conclusione, così come l'Incarnazione fu una conclusione dell'Antico Testamento, ma " al tempo stesso qualcosa ancora che *non* fu tutta parola profetica, una esecuzione ". L'" univocità concettuale " del dogma esprime anche il " carattere definitivo ed univoco della rivelazione del Logos ". In breve, è stupefacente con quale chiarezza è qui riconosciuto e reso manifesto che decisionismo e precisionismo fanno parte dell'esecuzione della parola di Dio e che l'uomo mediante un rifiuto della giuridificazione con ciò richiesta trasforma l'immediatezza del carisma in una irrazionalità in sé stessa distruttiva. In un'annotazione al carteggio con Harnack (*Hochland*, novembre 1932, *Traktate*, p. 321) Peterson dichiarava che la disputa confessionale in Germania aveva — nel 1932 — " propriamente carattere in certo qual modo ancora reale solo nell'ambito della teologia politica. Lo specificamente Nuovo e cristiano (di fronte al diritto 'sacro') è contenuto certamente nel diritto canonico e non nel diritto sacro " (ann. 14 alla conferenza sulla Chiesa del 1929). Questo sapere intorno al carattere giuridico dell'esecuzione e questo aperto riconoscimento di un *medium* che ubbidisce a leggi proprie è in effetti stupefacente. Ancora più stupefacente è che simili dichiarazioni in una trattazione che segue in breve tempo sulla teologia politica possano essere fatte passare tranquillamente sotto silenzio. Nell'articolo scientifico-specialistico " Monarchia divina " del 1931 (p. 562) — a differenza dell'Eusebio che fa politica — si dice di *Tertulliano* che ha *giuridicizzato* l'idea della monarchia divina. Qui traspare forse una critica del giuridico, ma si resta in una nota, anche se fugace, nella quale è ancora riconosciuta l'autonomia dell'esattezza giuridica, rivolta all'esecuzione di fronte alla scientificità teologica.

Tertulliano è il prototipo per una riflessione sulle possibilità teologiche del pensiero specificamente giuridico. Egli è ancora menzionato nella trattazione di Peterson del 1935, ma non più come il teologo giuridicizzante a differenza del teologo politicizzante Eusebio, bensì solo con una critica alla sua interpretazione “ pubblicistica ” teologicamente difettosa della dottrina della Trinità. Per un quadro complessivo del rapporto fra teologia e giurisprudenza resta però come test di importanza del tutto prevalente il fatto che il giurista Tertulliano, nell’istante decisivo della istituzionalizzazione, sia rimasto fedele al *carisma del martire* e si sia opposto alla piena trasformazione del carisma in un carisma dell’ufficio. Questo fu l’istante nella storia del mondo e della salvezza in cui venne formulato da san Cipriano l’“ *extra ecclesiam nulla salus* ”. L’opera in tre volumi di Arnold T. Ehrhardt, che reca il titolo complessivo “ *Metafisica politica da Solone ad Agostino* ”, tratta questo momento nel secondo volume (Tübingen 1959) con il titolo “ *La rivoluzione cristiana* ”. Alla teoria giuridica della Chiesa, che Tertulliano aveva trovato, solo Cipriano diede la formulazione che rendeva “ perfetta ” un’organizzazione giuridica (così Arnold T. Ehrhardt nel capitolo: *La Chiesa africana*, II, p. 134-181), mentre proprio il giurista Tertulliano si opponeva a questa specie di perfezione giuridica, mantenendosi fedele al carisma non ufficiale del martire, che Cipriano negava in favore del carisma sacerdotale dell’ufficio. Ehrhardt osserva (II p. 165) che la parola *clerus* a cominciare da Cipriano conteneva il significato “ tecnico ” di distinzione del clero ordinato dal popolo, *laos*, i laici:

« *Derivata dall’uso della parola in Acta I, 17 questa evoluzione linguistica indicava l’introduzione della dottrina della successione apostolica in senso stretto nella consapevolezza del laicato cristiano. Con ciò era allora compiuta anche la piena organizzazione giuridica della Chiesa nella parte occidentale dell’Impero.* »

Merita attenzione il fatto che Arnold Ehrhardt, benché egli nella sua evoluzione scientifica provenga dalla storia del diritto, adoperi qui la parola “ tecnico ” e non dica “ giuridico ” — forse per una sfiducia che poteva svilupparsi in connessione con il suo passaggio dalla scienza giuridica alla teologia.

Solo alla luce dell'antitesi: *teologico-giuridico* la frase “ il monoteismo politico è liquidato teologicamente ” ha un preciso significato scientifico. Una teologia, che si distacchi risolutamente dalla politica, come fa a *liquidare* teologicamente una grandezza politica o una pretesa politica? Se il Teologico ed il Politico sono due àmbiti oggettivamente separati — *toto coelo* diversi —, allora una questione *politica* può essere liquidata solo *politicamente*. Il teologo potrebbe pronunciare considerevolmente la sua liquidazione di affari dell'àmbito politico solo stabilendo se stesso come una grandezza politica con pretese politiche. Se egli dà ad un problema politico una risposta teologica, allora ciò è o una semplice rinuncia al mondo ed all'àmbito del politico, oppure invece un tentativo di riservarsi nell'àmbito del politico influssi o ripercussioni dirette o indirette. È quindi o una rinuncia a qualsiasi competenza teologica riguardo le questioni politiche: il teologo si mantiene puro nel suo puro elemento; o è invece l'apertura di un conflitto di competenza, una sorta di litiscontestazione. La frase “ il monoteismo politico è liquidato teologicamente ” implica allora delle pretese a poteri di decisione del teologo anche in àmbito politico ed una pretesa di autorità di fronte al potere politico, una pretesa, che diventa tanto più intensamente politica quanto più in alto l'autorità teologica pretende di stare sopra il potere politico. In questo caso di apertura di un conflitto di competenza il lato teologico fa valere il carattere dell'uomo quale doppia essenza composta di spirito e materia, di anima e corpo, la mescolanza di due nature. Ciò presuppone fundamentalmente comuni concezioni teologico-cristiane dell'essenza dell'uomo e una diver-

sità delle possibilità d'intesa fra i popoli ed i governi cristiani e gli altri. La possibilità di un "concordato" rimane sempre un problema specifico, poiché ogni parte conflittuale può rimproverare all'altra "impure" commistioni di teologia e politica e di politica e teologia. Il conflitto in tal modo si acutizza soltanto e diventa solo più intensamente politico. Se dunque il teologo rimane sulla sua decisione politica, allora egli ha deciso teologicamente una questione politica ed ha rivendicato a sé una competenza politica.

La forza espressiva del verdetto pretensioso ed in apparenza così superiore non va oltre una marcata, ma solo astrattamente assoluta dichiarazione di competenza o incompetenza. Tutto il resto è equivocazione. Un conflitto è sempre una disputa di organizzazioni e istituzioni nel senso di ordinamenti concreti, una disputa di *istanze* e non di *sostanze*. Le sostanze devono prima aver trovato una *forma*, devono essersi in qualche modo *formate*, prima di potersi contrapporre l'un l'altra in genere come soggetti capaci di disputa, come *parties belligérantes*. La distinzione di *sostanza* e *istanza* può dare l'impressione di ilomorfismo aristotelico; essa ha comunque il suo significato pratico e la sua giustezza teorica. Se le due parti conflittuali non "concordano" fra di loro su una reciproca co-determinazione, il conflitto di competenza deve finire così come lo hanno portato a termine le guerre civili confessionali del XVI e XVII secolo: o con una risposta precisa al grande *Quis iudicabit?* oppure con una egualmente precisa *itio in partes*, cioè: con una delimitazione spazialmente chiara, territoriale o regionale, un *Cuius regio eius religio*. Nel tempo e nella situazione intermedia della "impura commistione" le due parti conflittuali si riconducono reciprocamente ed incessantemente nei limiti delle loro facoltà e si gridano: *Silete in munere alieno!* Con ciò inizia una nuova epoca della scienza del diritto internazionale, la salvaguardia razionale ed umana della guerra degli Stati nello *Jus publicum Europaeum*.

La dottrina agostiniana dei due diversi regni si troverà fino al giorno del giudizio sempre di nuovo davanti a questo doppio punto della domanda che resta aperta: *Quis judicabit? Quis interpretatur?* Chi decide *in concreto* per l'uomo che agisce nell'autonomia creaturale la questione di che cosa è spirituale e cosa temporale e come ci si regola nelle *res mixtae*, che oramai nell'*interim* fra la venuta ed il ritorno del Signore formano tutta quanta l'esistenza terrena di questa doppia essenza spirituale e temporale che è l'uomo? È la grande domanda di Thomas Hobbes, che nel mio scritto "Teologia Politica" del 1922 è già posta al centro dell'esposizione ed ha ivi condotto ad una teoria del decisionismo e dell'autonomia dell'esecuzione. È, come si vede, la questione della legittimazione della Riforma e della Rivoluzione, dello *jus reformandi* e quindi, nello stadio seguente, la questione strutturalmente diversa dello *jus revolutionis*. Hans Barion (nella *Savigny-Zeitschrift*, Kan. Abt., 46, 1960, p. 500) ha fatto notare che la dottrina della sovranità statale di Thomas Hobbes corrisponde in modo esattamente antitetico alla dottrina ierocratica di Giovanni di Salisbury. Nel mio articolo su Hobbes "Die vollendete Reformation" (*Der Staat*, [1965], p. 63) ho richiamato l'attenzione sul fatto che con ciò è aperto un nuovo orizzonte storico per l'interpretazione di Hobbes.

POSTFAZIONE

Sulla situazione odierna del problema:
La legittimità dell'età moderna

La liquidazione di ogni teologia politica fatta da Erik Peterson e diventata leggendaria vuole essere una negazione teologica, da parte della teologia di una religione monoteista-trinitaria, che si pone in modo assoluto. La nostra analisi della sua trattazione del 1935 sul monoteismo politico si è limitata al rapporto della sua argomentazione oggettiva con la sua tesi finale. L'orizzonte di Peterson abbraccia solo il monoteismo politico della filosofia ellenistica, cioè solo una metafisica o una filosofia della religione. Il grande ed attuale tema in sé, la teologia metafisica e la metafisica politica, non è ancora affrontato dal nostro singolo esame di una leggenda scientifica. Noi attendiamo quella disputa con Peterson che Hans Barion nel suo contributo in *Epirrhosis* (1968) ha dichiarato necessaria e tentiamo a conclusione della nostra presente speciale ricerca di tracciare alcune linee che consentano di riconoscere l'orizzonte del problema nella situazione odierna.

Ciò è fatto nel modo migliore con riferimento al libro "La legittimità dell'età moderna" di Hans Blumenberg (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a.M. 1966). Questo libro pone assolutamente la non-assolutezza ed avvia una negazione scientifica di ogni teologia politica, scientifica nel senso di un concetto di scienza, che non ammette effetti ulteriori o cambiamenti delle parti tratti dalla dottrina della salvezza di una religione che pone se come assoluta. Simili cambiamenti delle parti sono per lui solo tragiche ipoteche di epoche passate. La loro totale liquidazione fa parte della

terrenità di un'epoca moderna deteologizzata e resta il suo "ufficiam critico permanente" (p. 61).

Un simile ammonimento non può essere fatto passare come se nulla fosse. Le chiare tesi ed il materiale sconvolgente dell'insolito libro ci servono da impulso per fare da parte nostra, dal lato giuridico, alcune affermazioni sulla situazione odierna del problema. Da parte di Blumenberg la globale commistione delle mie tesi con tutti i possibili confusi parallelismi di concezioni religiose, escatologiche e politiche (a p. 18) può dare occasione ad equivoci. Avrebbe meritato attenzione il fatto che il mio sforzo intorno alla teologia politica non si svolge in una qualsivoglia diffusa metafisica, ma riguarda il caso classico di un cambiamento delle parti con l'aiuto di concetti specifici, che si sono delineati entro il pensiero sistematico delle due strutture d'impiego storicamente assai sviluppate ed elaborate del "razionalismo occidentale", cioè fra la Chiesa cattolica con tutta la sua razionalità giuridica e lo Stato — ancora presupposto nel sistema di Thomas Hobbes come cristiano — dello *Jus publicum Europaeum*. A questo Stato è riuscito il "progresso" razionale più grande fino ad oggi dell'umanità nella dottrina internazionale della guerra, cioè la distinzione fra nemico e criminale e con ciò l'unico fondamento possibile per una dottrina della neutralità di uno Stato in guerre di altri Stati. Ciò fa parte per me e la mia teologia politica della svolta epocale dell'evo moderno. Sulla "soglia epocale" di questa svolta risuonava il *Silete Theologi!* di Alberico Gentile, di un contemporaneo, compatriota e compagno di destino del nolano Giordano Bruno.

Per Blumenberg è la "secolarizzazione una categoria dell'ingiustizia storica". Egli cerca di smascherarla in quanto tale e spera di superare le sue traduzioni e cambiamenti delle parti in una legittimità dell'epoca moderna. Con il suo titolo di libro "Legittimità dell'epoca moderna" ha alzato una bandiera giuridica. La sua sfida sembra tanto più grande, perché la sua parola "legittimità" fu per cento anni

un monopolio della legittimità dinastica, cioè a favore di una giustificazione per durata, età, discendenza e tradizione, a favore di una giustificazione "storica" a motivo del passato ed a favore di una "scuola storica del diritto", alla quale i suoi avversari progressisti e rivoluzionari muovevano il rimprovero che giustificava il torto di oggi con il torto di ieri. Adesso sembra che ciò sia semplice da capovolgere attraverso una giustificazione partendo dal nuovo. La non comune prestazione di Blumenberg potrebbe essere trasferita da frettolosi utilizzatori nelle trivialità di David Friedrich Strauß, che abbiamo sopra (I 3, p. 27-28) ricordato.

È perciò ovvio contraddistinguere una giustificazione mediante una sentenza accentuatamente razionale e "conforme alla legge" (p. 313) non come legittimità, ma come *legalità*, cioè con riguardo alla sua stretta inviolabilità di "legge", che non ammette eccezioni o trasgressioni. Ma purtroppo proprio sul concetto di legge grava un'ipoteca tragica del tutto particolare di antichissime antitesi teologiche e metafisiche, che in seguito ad una "legge di natura" scientifico-moderna ormai sembra diventi ancora più impenetrabile, poiché il diritto nel senso di libertà si oppone alla legge come mezzo di obbligo. Ricordo l'opposizione teologica fra Antico e Nuovo Testamento, che pone la legge contro l'*Evangelo*, la diversità del concetto di legge prima e dopo l'esilio entro l'Antico Testamento, la confusione che nasce dal fatto che si è presa l'abitudine di tradurre la parola greca *nomos* con *legge* (1).

Nell'odierno uso linguistico legittimità significa *conforme al diritto*, legalità *conforme alla legge*. Legalità è un

(1) L'affermazione di Filone di Alessandria secondo cui la parola *nomos* (con l'accento sulla penultima sillaba) non compare in Omero, è ripetuta ancora da Jean Bodin e Blaise Pascal; su ciò Carl SCHMITT nel contributo *Nomos - Nahme - Name*, nella Festschrift für P. Erich Przywara, S.J. "Der beständige Aufbruch", edita da Siegfried Behn, Nürnberg (Glock und Lutz), 1957, p. 92-105.

modo di funzionamento della burocrazia statale o di altro genere, che funzioni in modo calcolabile. Per il modo di funzionare conforme alla legge di un iter processuale potrebbe interessare solo la legalità come modo compatibile di giustificazione dell'epoca moderna. La legittimità porterebbe con sé tutta una controbando di vecchi concetti e di cambiamenti delle parti e potrebbe celare la tradizione, l'eredità, la paternità e la necromanzia del Vecchio. Certamente queste distinzioni risalgono in ultima analisi alla sociologia di Max Weber, che nel libro di Blumenberg non compare.

Ciononostante egli rimane uno dei principali rappresentanti delle secolarizzazioni che hanno avuto più successo, non solo ad esempio con la sua celebre dottrina della legittimità carismatica irrazionale quale fonte peculiare di ogni giustificazione rivoluzionaria in contrapposizione alla legalità. Per la Rivoluzione francese del 1789 la *legalità* era una nuova e razionale, più alta e più valida *forma di legittimità*; essa era un messaggio della dea ragione, il Nuovo di fronte al Vecchio. Nel frattempo esperienze politiche e spiegazioni pedagogico-popolari, fornite da Bert Brecht, hanno contribuito, affinché la legalità venisse intesa solo come parola da gangster. Chi oggi vuole sottolineare che ha *diritto* e che le sue pretese sono giustificate, impiega a tal fine per lo più la parola *legittimo*, e non *legale*, perfino quando si è procurato il suo fondamento giuridico con una legge da lui stesso emanata e controlla tutte le condizioni della possibilità di una legge — consenso, opinione pubblica, dispositivo di comando dei fattori del procedimento legislativo, cosicché la sua autorizzazione può essere indicata anche scientificamente come una reale autolegittimazione.

Se ciò avviene in modo strettamente legale, se le eccezioni sono abborrite, le mutazioni sospette, i miracoli addirittura atti di sabotaggio, allora è ovvia la domanda da dove in una simile legalità debba venire l'incessantemente Nuovo. Tuttavia questa domanda non coglierebbe il senso del rifiuto del miracolo, dell'eccezione, del volontarismo e

del decisionismo. A Blumenberg interessa fondamentale-
mente l'autolegittimazione dell'uomo e la sua febbre di
sapere. Di questa egli dice espressamente che è "fonda-
mentalmente *non* bisognosa di giustificazione" (p. 393).
"La conoscenza non ha bisogno di nessuna giustificazione,
essa si giustifica da sé; deve ringraziare se stessa, non Dio;
non ha niente di più che un'illuminazione ed un benevolo
lasciar partecipare, ma poggia sulla sua propria evidenza,
alla quale Dio e gli uomini non possono sottrarsi" (p. 395).
È così. L'autismo è immanente all'argomentazione. La sua
immanenza, che si rivolge polemicamente contro una tra-
scendenza teologica, non è nient'altro che autolegittima-
zione. Certamente anche Blumenberg parla il linguaggio
della filosofia dei valori, la cui logica porta con sé non solo
trasvalutazioni, ma anche svalutazioni, dichiarazioni senza
giudizio di valore e perfino dichiarazioni di mancanza di
valore ed in tal modo può diventare il veicolo di un'aggres-
sività alquanto forte. Questioni come la legittimità o la
legalità si perdono in tal modo nella convertibilità generale
dei valori. Questo lato del problema, la "tirannia dei
valori" e la loro giustificazione dell'annichilimento della
mancanza di valore, può essere qui tratteggiata solo con un
accenno (cfr. la *Ebracher Festschrift für Ernst Forsthoff*,
Stuttgart 1967, p. 37-63; qui anche l'importante articolo
riguardo l'antinomia fra pianificazione e progresso di Hans-
Joachim Arndt, *Die Figur des Plans als Utopie der Bewah-
rung*, p. 119 ss.). Partendo da una novità che si legittima da
sé, il rifiuto di ogni necessarietà della giustificazione è del
tutto conseguente. Perché il veramente Nuovo dovrebbe
giustificarsi davanti al Vecchio esistente, che è d'impaccio al
Nuovo? Questo Vecchio non è più nemmeno reale. Le
aporie interne della contraddizione fra pianificazione e
novità sono veramente grosse e devono aumentare ed acuire
ancora l'aggressività immanente del Nuovo scatenato. In
questa situazione del problema la parola latina *curiositas*
funge da contrassegno della febbre di sapere in modo

addirittura minimizzante. Forse la parola greca *tolma* (cfr. *Legitimität der Neuzeit*, p. 269) sarebbe più giusta, perché implica la non necessarietà della giustificazione in quanto espressione di audacia e di gioia del pericolo. Mentre invece la vecchia parola della modernità *hybris* non sarebbe più attuale, ma solo una lamentela impotente con impronta teologica.

Non vorrei dare l'impressione di voler entrare con questi accenni in disputa con un libro il cui sapere teologico, antropologico e cosmologico apre nuovi e stupefacenti orizzonti ed i cui insegnamenti sono stati per me fruttuosi. L'inizio o il tentativo di una simile disputa non sarebbe nemmeno opportuno qui dove ci si propone solo una postfazione ad una singola analisi di una trattazione teologica, che separa il problema della teologia politica con un confronto Eusebio-Agostino ed ha avuto in tal modo gran successo. Non posso neppure iniziare con una relazione sui passi del libro per me più importanti, ad esempio su Tertulliano (*Legitimität der Neuzeit*, p. 282/283) e sul suo decisionismo teologico-specifico (cfr. la mia conferenza sui 'Tre tipi di pensiero scientifico giuridico', 1936, p. 25/26) e non posso qui nemmeno entrare nel problema centrale per il nostro contesto, la cui esposizione significa un punto di particolare elevatezza nella critica di Blumenberg: il rapporto di sant'Agostino con la gnosi. Dovrei discutere l'interpretazione del libro 21, 1-8 della *Civitas Dei* (p. 309) ed inoltre tentare di interpretare esattamente il difficile passo *tanta novitas* nel libro 12, cap. 21 della *Civitas Dei*, con tutte le sue implicazioni dell'eterno ritorno e della felicità eterna dell'individuo umano, predestinazione infallibile e divina onnipotenza (2). Mettere tutto questo in una post-fazione sarebbe già come idea assurdo.

(2) Qui è della *liberatio nova* che si parla, della beatitudine eterna, che tocca ai predestinati da Dio e che non può volere nessun rientro nei cicli dell'eterno ritorno, perché altrimenti la felicità non sarebbe real-

Al contrario vi è ancora bisogno di un accenno al criterio del politico e della teologia politica, cioè alla distinzione di amico e nemico. Peterson si richiama per la dottrina della Trinità in modo decisivo ad un passo di Gregorio di Nazianzo (*Oratio theol.* III, 2), nel cui nocciolo si trova la seguente formulazione:

« *L'Uno — to Hen — è sempre in rivolta — stasiatson — contro se stesso — pros heauton* ».

In mezzo all'inequivocabilissima formulazione del difficile dogma ci capita la parola *stasis*, nel senso di *rivolta*. La storia della parola e del concetto di *stasis* merita in questo contesto di essere accennata; essa si estende da Platone (*Sofista* 249-254, e *Politeia* V, 16, 470) attraverso i neoplatonici ed in particolare Plotino ai padri e maestri greci della Chiesa; in essa si sviluppa una contraddizione con avvincente dialettica. *Stasis* significa in primo luogo: quiete, situazione di quiete, posizione, status; il concetto contrario è *kinesis*: movimento. Ma *stasis* significa in secondo luogo anche *disordine* (politico), movimento, rivolta e guerra civile. La maggior parte dei lessici della lingua greca mettono i due opposti significati semplicemente l'uno accanto all'altro, senza tentativi di spiegazione, che a ragione non si può nemmeno pretendere da essi ⁽³⁾. Anche il solo accostamento

mente la vera, nuova *liberatio*. *Si autem in natura immortalis fit tanta novitas nullo repetita, nulla repetenda circuitu: cur in rebus mortalibus fieri non posse contenditur?* Walter Benjamin, che ha posto in rilievo questa frase come un motto, pensa con questo ad uno scritto pessimistico di Blanqui; cfr. su ciò Rolf TIEDEMANN, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie Nr. 16, Frankfurt 1965, p. 103 s. e p. 151, dove è indicato erroneamente come luogo il libro XII c. XX (invece di c. 21).

⁽³⁾ Fa un'eccezione degna di nota il *Thesaurus Linguae Graecae*, 7, 1848/54, colonne 656/665. Tenta di spiegare il sorprendente mutamento dalla quiete al movimento interpretando la nascita e formazione di una

dei numerosi esempi di una simile contrapposizione offre una miniera per la conoscenza di fenomeni politici e teologico-politici. Qui ci si fa incontro una vera stasiologia teologico-politica nel nucleo della dottrina della Trinità. Il problema dell'inimicizia e del nemico non si può quindi nascondere. Per l'uso linguistico del mondo odierno va

fazione o partito come rapporto di una posizione o di un punto di vista, attraverso cui sembra sia trovato il ponte dalla quiete al movimento senza complicate evoluzioni dialettiche (c. 660 sotto), e senza alcuna prepotenza aggiunge: *Viderit tamen lector an aptiorem aliquam hujus signif. rationem excogitare possit*. Rinvia anche all'esempio del coro che si introduce sulla scena e si muove intorno al corifeo. Lo stesso esempio è utilizzato dialetticamente in *Plotino* (cfr. Maurice de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, 1952, p. 185, nel capitolo *Deux en Un*). Nel Nuovo Testamento stasi significa rivolta o tumulto (un'eccezione solo *Ebrei* 9,8, dove si parla di primo tabernacolo). La stasis nella storia della passione di Gesù — *Marco* 15,7 e *Luca* 23,19.25 — è riferita dai teologi cristiani non al precedente ingresso in Gerusalemme, ma ad una baruffa non altrimenti nota ed ostile a Roma o giudaico-interna. Il teologo protestante Jürgen Moltmann in una conferenza sul tema *Teologia politica* (congresso di perfezionamento per medici in Regensburg svoltosi il 15 maggio 1969) ha interpretato da un punto di vista teologico-politico il fatto della crocifissione di Cristo ad opera dei Romani, dicendo: “ Comunque Gesù non nacque provvidenzialmente nell'era della pace di Augusto, ma fu crocifisso da Ponzio Pilato in nome della Pax Romana. Questa era una pena politica ” (p. 12). Quindi prosegue: “ Certamente Gesù non era un combattente della libertà giudaica, come lo erano stati i due zeloti, che furono crocifissi insieme con lui. Ma il fatto che in un senso più profondo egli abbia portato la rivolta come tale nella religione politica di Roma, non lo si può negare. I martiri cristiani, che vennero mandati nell'arena, lo sapevano ancora ” (p. 12). Ciò è esatto. L'idea di una “ crocifissione in nome della Pax Romana ” mi sembra invece che sia un abbaglio retrospettivo anacronistico o un rigetto della moderna Pax Americana nel tempo di Pilato. La crocifissione era una misura politica contro schiavi e messi *hors-la-loi*; essa era il *supplicium sumptum de eo in servilem modum*. Io mi sono espresso al riguardo nel mio libricino *Ex Captivitate Salus*, 1950, p. 61. Per il resto Moltmann ha ragione, quando mette in rilievo il significato intensamente politico, che indistritibilmente contiene in sé l'adorazione di un Dio in tal modo crocifisso e che non si lascia sublimare nel “ puramente teologico ”.

ancora aggiunto attualmente un fatto linguistico assai significativo entro l'ambito linguistico anglo-americano: la parola *foe*, che dal tempo di Shakespeare passa per antiquata e solamente "retorica", si è destata a nuova vita a partire dalla seconda guerra mondiale. Nel suo contributo alla Festschrift *Epirrhosis* (1968) George Schwab ha esaminato sotto il titolo *Enemy or Foe, ein Konflikt der modernen Politik*, questo evento sintomatico.

Diventa così per noi inevitabile uno sguardo sul destino del concetto di nemico in una nuova realtà conseguentemente deteologizzata e solamente umana. C'è qui tuttavia ancora un nuovo pericolo: se non quello di una inimicizia manichea fra Dio e Diavolo, di certo però quello del "recidivo gnostico", come lo chiama Blumenberg. Egli si è difeso dal rimprovero di creare un legame fra gnosi ed epoca moderna, rovesciando la connessione: per lui l'epoca moderna è il secondo — ma questa volta riuscito — superamento della gnosi, dato che non era riuscito il primo superamento, soprattutto quello agostiniano (p. 78). Il medioevo cristiano e l'"unità della sua volontà di sistema razionale" può di conseguenza essere inteso questa volta a partire dal superamento della controposizione gnostica.

La deteologizzazione contiene in tal modo una depolitizzazione nel senso che il mondo cessa di essere "politomorfo". Con ciò cessa anche la distinzione fra amico e nemico come criterio del politico (4). Il dualismo gnostico pone un Dio dell'amore, un Dio estraneo al mondo, come il Dio redentore contro il Dio giusto, il signore e creatore di questo mondo cattivo. Entrambi agiscono se non in un'ini-

(4) Julien FREUND, *L'Essence du Politique*, Paris, Ed. Sirey, 1965, non utilizza la distinzione di amico e nemico (come in me avviene) in quanto criterio, ma come uno di tre *présupposés* (le tre coppie concettuali: comando-obbedienza, privato-pubblico, amico-nemico), questi considerati come presupposti essenziali per una teoria sistematicamente strutturata del politico; cfr. su ciò il mio articolo *Clausewitz als politischer Denker*, nella rivista *Der Staat*, 6 (1967), p. 500.

micizia che lotta in modo reciprocamente attivo, di certo in un'inconciliabile estraneità, una sorta di pericolosa guerra fredda, la cui inimicizia può essere più intensa di una inimicizia, che si manifesta ed è attiva nell'ingenuità di un'aperta battaglia campale. La tenacia e l'inconfutabilità del dualismo gnostico poggia meno sull'evidenza delle antiche immagini mitiche e metaforiche della luce e della tenebre; essa consiste piuttosto nel fatto che un Dio creatore onnipotente, onnisciente, e infinitamente buono verso il mondo da lui creato non può essere identico con un Dio redentore. Agostino sposta la difficoltà dalla divinità alla libertà dell'uomo creato da Dio e fornito di libertà, cioè in una creatura che in forza della libertà concessale rende più che mai bisognoso della redenzione divina il mondo che non ha bisogno di salvezza. La creatura, che a ciò è atta, l'uomo, dà prova della sua libertà non con atti, ma con misfatti. La dottrina della Trinità avvolge l'identità del Dio redentore nell'unità del Padre e del Figlio, che non sono tutte e due assolutamente identici, ma tuttavia sono "Uno", per cui il dualismo delle due nature, uomo-dio, diventa unità nella seconda Persona.

Ma il problema strutturale essenziale del dualismo gnostico del Dio creatore e del Dio redentore non domina soltanto ogni religione della salvezza e della redenzione. Esso è dato in modo inseparabilmente ed inestirpabilmente immanente in ogni mondo bisognoso di cambiamento e di rinnovamento. Non si può eliminare l'inimicizia fra gli uomini, vietando le guerre fra Stati di vecchio stile, propagando una rivoluzione mondiale e cercando di trasformare la politica mondiale in polizia mondiale. La rivoluzione, a differenza della riforma religiosa, della riforma amministrativa, della revisione e dell'evoluzione, è una disputa ostile. Il Signore di un mondo da cambiare, cioè sbagliato (al quale è imputata la necessità del cambiamento, poiché egli non vuole piegarsi al cambiamento ma vi si oppone) ed il liberatore, il produttore di un mondo cambiato, nuovo non

possono essere buoni amici. Essi sono per così dire nemici *di per sé*. *En temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi* (Mignet). Anche la Riforma della Chiesa cristiana nel XVI e XVII secolo partendo da un conflitto cristologico-politico attraverso lo *jus reformandi* è diventata infine una rivoluzione teologico-politica. Il celebre motto di Hegel su Riforma e rivoluzione (*Enciclopedia*, § 552) riceve dalla Teologia Politica la giusta formulazione del problema.

In un articolo sulle nuove interpretazioni del Leviatano (*Der Staat* 4 [1965], p. 51-69) ho mostrato che Thomas Hobbes ha raggiunto in modo sistematico-concettuale la chiara alternativa statale al monopolio ecclesiastico-romano della decisione ed ha in tal modo *completato la Riforma*. Ciò era il frutto di un'epoca, che dal medioevo era determinata ancora dalla concezione di uno *jus reformandi*, dallo "Stato", legato all'epoca, che così nasce solo adesso, già dal diritto alla sovranità. Blumenberg ha mostrato magistralmente in un'osservazione corrispondente la "soglia epocale" in un confronto Nicola Cusano — Giordano Bruno (p. 435 ss.). La mia esposizione su Thomas Hobbes chiude con le parole che il suo *Leviatano* in quanto frutto di un'epoca era "il frutto di un periodo in modo specifico teologico-politico". In un successivo articolo "Clausewitz come pensatore politico" (*Der Staat*, 6 [1967], p. 494) ho indicato i diversi tipi di inimicizia verso Napoleone, ho distinto l'inimicizia ideologica di Fichte verso Napoleone dall'inimicizia di Clausewitz ed ho ricordato una frase di Goethe, che durante l'ultima guerra 1939-1945 è stata citata ed interpretata in numerose conversazioni non-pubbliche dai conoscitori di Goethe: il celebre motto latino prima del IV libro di "Poesia e Verità": *nemo contra deum nisi deus ipse* (5).

(5) *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, in *Der Staat* 6 (1967), p. 494. Hugo Ball cita il motto di Goethe nelle sue annotazioni del 17 giugno 1919 (*Die Flucht aus der Zeit*, 1931, p. 253) senza ulteriore tentativo di interpretazione come prova del fatto che la

L'idea stessa è antica. Se ad ogni unità è immanente una dualità e quindi una possibilità di rivolta, una *stasis*, allora la teologia sembra diventare "stasiologia". Il motto di Goethe — che probabilmente egli stesso ha formulato in lingua latina — è di origine cristologica. Deriva, come ho accertato, dai frammenti "Caterina da Siena" di Jakob Michael Lenz, nei quali Caterina, in fuga davanti a suo padre, si lamenta:

*Mio padre mi guardava minaccioso,
come un Dio offeso che ama.
Ma egli avrebbe teso tutte e due le mani —
Dio contro Dio
(ella trae un piccolo crocifisso dal suo seno e lo bacia)
Salvami, salvami,
mio Gesù, che seguo, dal suo braccio!...
Salvami, salvami da mio padre
e dal suo amore, dalla sua tirannide.*

Io sono sicuro che l'enigma assai trattato di quel motto di Goethe trovi qui la sua decifrazione. Blumenberg dà esempi così numerosi di visione cristologica che forse non è

religione per Goethe è un desiderio umano, non un desiderio di Dio, e il *demoniaco* è da lui considerato non come un potere che nega, ma che contrasta. Il demoniaco non sarebbe allora equiparato con il diavolo; la parola avrebbe piuttosto nell'antico significato un senso che non esclude l'eroismo e la venerazione di se stesso. — La questione circa l'origine ed il senso di questo motto fu sollevata dopo il 1945 per primo da Adolf Grabowsky (*Trivium Jahrg.* III, Heft 4) e poi discussa in una serie di articoli del *Goethe-Jahrbuch* della Goethe-Gesellschaft. Eduard Spranger (*Goethe-Jahrbuch* XI, 1949) suppone che o Goethe o Riemer abbiano coniato l'espressione e l'abbiano fatta passare per antica, cioè derivante dagli Zingrefs Apophthegmata. Dalla serie ulteriore di tentativi di interpretazione che seguono nel *Goethe-Jahrbuch* (Christian Janentzky, Siegfried Scheibe, Momme Mommsen) ci interessa qui particolarmente quello di M. Mommsen nel XIII volume, p. 86-104, per la connessione con Napoleone. Mommsen cita anche (p. 99) l'annotazione dal diario di Goethe su Fichte e Napoleone dell'agosto 1806, da me chiamata nell'articolo su Clausewitz.

erroneo porre il problema della teologia politica sotto la questione del nemico ed orientare alcune tesi sul motto di un poeta che non è sospetto di nessuno zelo teologico, ma che in una conversazione con il cancelliere Friedrich von Müller (10 ottobre 1823) tuttavia disse: La dottrina della divinità di Cristo è assai necessaria al dispotismo, proprio una necessità.

Le nostre tesi seguenti non cercano neppure di fissare in alcun modo le tesi di Blumenberg; esse abbozzano soltanto un'immagine speculare che mi appare adesso chiara, per riconoscere più chiaramente la mia propria posizione. La questione principale, che per me risulta dal politico, riguarda la realtà di un nemico, la cui reale possibilità io pure riconosco ancora in un'immagine speculare completamente deteologizzata. Il suo cambiamento di parte dall'antica teologia politica in una nuda terrenità, a quanto si pretende totalmente nuova ed un'umanità umana da osservare esattamente in modo critico, resta in effetti un ufficio permanente di ogni sforzo di conoscenza scientifica.

Una liquidazione scientifico-moderna, del tutto deteologizzata di ogni Teologia Politica potrebbe muoversi conformemente nella serie seguente di pensieri:

1. Per una conoscenza scientifica al modo delle scienze esatte non c'è nessuna teologia intesa come scienza che discuta con categorie scientifiche specificamente proprie; non c'è nemmeno una nuova teologia politica nel senso di una ri-sistemazione di precedenti posizioni teologiche, nessuna teologia politica democratica (in luogo di quella precedente monoteistica) e nemmeno rivoluzionaria (in luogo della precedente controrivoluzionaria); tutti i concetti deteologizzati trascinano con sé l'eredità della loro origine scientificamente impura; non è più possibile costruire nuovamente per così dire *ab ovo* una teologia politica; non c'è più assolutamente nessun *ovum* in un'accezione antica o

rinnovabile; c'è solo ancora un *novum*; vengono a mancare tutte le deteologizzazioni, depolitizzazioni, degiuridificazioni, deideologizzazioni, destoricizzazioni e le ulteriori serie di espressioni con de- nel senso di una *tabula rasa*; si *de*-tabulizza perfino la *tabula rasa*, che cade insieme con la *tabula*; la nuova scienza, puramente umana-terrena è un incessante progresso-processo di un rinnovamento ed ampliamento di conoscenza nient'altro-che-umano-terrena, continuamente fatta da una curiosità umana incessante.

2. L'uomo nuovo che in questo processo produce se stesso non è un nuovo Adamo, nemmeno un nuovo pre-adamita ed ancora meno un nuovo Cristo-Adamo, ma il prodotto di volta in volta non pre-strutturato del progresso-processo da lui, cioè da sé stesso posto e mantenuto in funzione.

3. Il progresso-processo non produce solo se stesso e l'uomo nuovo, ma anche le condizioni della possibilità delle sue proprie innovazioni della novità; ciò significa il contrario di una creazione dal nulla, cioè la creazione del nulla inteso come condizione della possibilità dell'autocreazione di una mondanità sempre nuova.

4. La libertà dell'uomo è il valore più alto; condizione della possibilità della libertà dell'uomo è la libertà *di valore* propria della scienza e della conoscenza umana; condizione dell'attuazione della libertà di valore propria della scienza è la *libertà di utilizzazione* dei suoi risultati in una libera produzione; ciò che dà un senso alla libertà di utilizzazione della produzione è la *libertà di valutazione* nel libero consumo. La sindrome irreversibile della libertà di valore, di utilizzazione e di valutazione è la società libera, industriale tecnico-scientifica, progressista.

5. L'uomo nuovo che produce se stesso in un progresso-processo di tre libertà, ossia della libertà di valore, di

utilizzazione e di valutazione, non è un nuovo Dio e la nuova scienza a lui attribuita non è una nuova teologia, né una divinizzazione di se stesso antidivina, e nemmeno una nuova “ antropologia religiosa ”.

6. L'uomo nuovo è aggressivo nel senso del progresso incessante e di incessanti riassetamenti; egli rifiuta il concetto di nemico e ogni secolarizzazione o cambiamento delle antiche concezioni del nemico; egli supera il vecchio attraverso ciò che è scientificamente-tecnicamente-industrialmente nuovo; il vecchio non è il nemico del nuovo; il vecchio liquida se stesso e da sé nel progresso-processo scientifico-tecnico-industriale, che o recupera il vecchio — nella misura di una nuova utilizzabilità — o lo ignora in quanto inutilizzabile o lo annulla in quanto fastidiosa mancanza di valore.

7. Eripuit fulmen caelo, nova fulmina mittit
Eripuit caelum deo, nova spatia struit.
Homo homini res mutanda
Nemo contra hominem nisi homo ipse.

Chiudo con la domanda: quale di quelle tre libertà è l'aggressività più intensa da un punto di vista immanente: quella della libertà di valore scientifica, quella della libertà di produzione tecnico-industriale o quella della libertà di valutazione del libero consumo umano? Se questa domanda dovesse essere scientificamente inammissibile, perché nel frattempo anche il concetto di aggressività è diventato libero dal valore, allora la situazione sarebbe chiara: stat pro ratione Libertas, e Novitas pro Libertate.

STAMPATO CON I TIPI
DELLA TIPOGRAFIA
«MORI & C. S.p.A.»
VARESE