

Erik Peterson e Carl Schmitt, un'armonia contrastante. L'impossibile liquidazione della teologia politica.

Vincenzo Musolino *

Sommario: 1. Le fonti del conflitto – 2. Il prototipo Eusebio – 3. Contro l'immanentizzazione dell'«eschaton» – 4. La liquidazione della liquidazione – 5. L'abuso che giustifica – 6. Una sorta di litiscontestazione.

1. *Le fonti del conflitto*

Carl Schmitt, nella sua *Teologia politica II*¹, risposta rimandata per più di trent'anni alla “liquidazione” della *teologia politica* concepita da Erik Peterson², definisce l'analisi del teologo cattolico una «teologia del dogma assoluto»³.

La teologia dogmatica si differenzia dalle libere scienze dello Spirito perché è la prosecuzione della rivelazione divina. Una prosecuzione che è possibile nel tempo intermedio, nell'attesa della *Parusia*, solo se è legata all'ortodossia, al dogma della trascendenza d'una verità altra.

In tal modo la teologia non tradisce il proprio compito salvifico: «La teologia è la prosecuzione del *logos* diventato carne; essa è possibile solo tra l'Ascensione e il ritorno del Cristo, tutto il resto è attività di scrittore, fantasticheria e giornalismo teologico»⁴.

Come nota acutamente Schmitt «il teologo cristiano appartiene a un

* Dottore di ricerca in *Metodologie della filosofia*, Università di Messina (vincenzomusolino@libero.it).

¹ C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992.

² E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983. Tale saggio del 1935 costituì il tentativo di dimostrare l'impossibilità teologica della ‘teologia politica’, rappresentando la confutazione delle argomentazioni svolte da C. SCHMITT, nel 1922, nel suo *Teologia politica: Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in G. MIGLIO - P. SCHIERA (a cura di), *Le categorie del ‘politico’*, il Mulino, Bologna 1972.

³ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 15.

⁴ *Ibidem*.

determinato stato ecclesiastico»⁵, non può essere considerato uno scrittore qualunque. In tale *status*, il teologo argomenta concretamente di Dio proprio perché, nel cristianesimo, il *logos* si è materializzato e ha parlato di Dio e del suo regno.

Con l'affermazione di tale concezione vincolata della teologia Peterson, secondo Schmitt, ha superato la crisi che la teologia liberale soffriva dopo la fine della prima guerra mondiale. Una crisi che era, in definitiva, crisi degli esiti mondanizzanti, culturali e conciliativi del protestantesimo tedesco nell'era del crollo dell'istituzione imperiale.

Peterson, in sintesi, vincola il teologico al dogmatico e, dunque, al mistero trascendente umilmente accettato. Rompe il legame tra teologia e istituzione politica statale perché, in definitiva, rompe il legame ritenuto asfissiante tra fede e mondo.

Egli definisce il significato autenticamente cristiano della Storia quale spazio dello svolgimento ulteriore della Rivelazione, attraverso la teologia appunto, ma è risoluto nell'affermare che l'assolutizzazione e iper valutazione del contingente non può inquinare, confondere, attraverso pretese identità legittimanti, due piani che rimangono sostanzialmente distinti.

Il teologo si attiene, in un'ottica chiaramente polemica contro le possibili istanze salvifiche del potere mondano, alla dottrina agostiniana delle *due Città* e sottrae l'ambito teologico all'influenza del politico.

Si realizza una chiara dissociazione dualistica, si afferma una differenza radicale, quella, in definitiva, tra Creatore e creatura.

Schmitt, parte da questa dissociazione per criticare la dotta analisi del teologo cattolico.

Analisi che, nello svolgimento delle tesi del saggio sul *Il monoteismo*, giunge alla liquidazione del monoteismo come problema politico e alla rottura cristiana con "ogni" teologica politica.

Secondo il giurista, invece, lo svolgimento della modernità non consente l'attualità di dualismi così radicalmente rappresentati.

Nel regno della confusione metafisica moderna le dicotomie *spirituale-temporale* e *trascendenza-immanenza* non esprimono più concetti nettamente distinguibili, in quanto sono venute meno, travolte dal proliferare di nuove istanze teologistiche di matrice politico-rivoluzionaria, le istituzioni classicamente rappresentative di tale dualismo metafisico: Chiesa e Stato.

In altre parole, non si può, oggi, definire *il politico* solo partendo dallo Stato, né *il teologico* solo dall'*Assoluto* rappresentato dalla Chiesa.

⁵ Ivi, 16.

L'affermarsi, dunque, di nuove soggettività teologico-politiche ha comportato, secondo Schmitt, la perdita del monopolio della forza da parte dello Stato a favore di comunità salvifiche (partiti, sindacati, nuove "chiese" della razza, dell'*ethos* e dell'*ethnos*) che hanno reso non più delimitabile, alla sfera statale appunto, l'ambito della politica e del conflitto metafisico correlato.

Un ambito che, nell'affermazione del criterio *amico-nemico*, ha travalicato ogni precisa distinzione coinvolgendo anche il messaggio cristiano, sempre più coinvolto nelle diverse interpretazioni politiche.

La trascendenza, quindi, è nella modernità ancora più sideralmente inattintibile e non direttamente operativa nel *secolo* (così come, per altro, era già stato intuito da Hobbes agli albori dell'eone moderno), con un indubbio effetto di pluralismo metafisico e di confusione soggettivistica di matrice romantica:

i due "regni", non sono più ambiti oggettivi chiaramente distinguibili secondo delle sostanze o materie [...] 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 [...] ci si poteva attenere alla finzione di "pure" e "pulite" separazioni fra religione e politica [...], 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 Stato⁶.

Schmitt, giurista e interprete della tragedia del moderno, del "nulla" che fonda il diritto e la politica secolare, riconosce e accetta, quindi, lo sbaraglio metafisico dei tradizionali argini istituzionali e d'ordine.

La modernità ha prodotto una disfatta irrecuperabile grazie alla quale teologia e politica non sono pienamente distinguibili, soprattutto con riferimento agli ambiti di confine a struttura mista (si pensi, ad esempio, alle complesse sfere dell'etica pubblica e politica, della tutela della vita umana o al campo dei diritti umani e della libertà di espressione dell'appartenenza religiosa) nei cui contesti si aprono continuamente conflitti di competenza che ripropongono e attualizzano il dilemma: *chi decide in concreto? Come si distingue il sacro dal profano?*

Proprio per questo Schmitt consegna l'analisi nettamente separatista di Peterson al regno astratto di un'utopia teologica impossibile e, comunque, venata - nonostante l'apparente neutralità - da profonde implicazioni politiche, siano pure di opposizione e rifiuto di ogni potere mondano.

⁶ Ivi, 18-19.

L'approccio di Peterson viene bollato dal giurista come strumentale «evasione nell'edificante teologico puro»⁷.

È bene sottolineare che Schmitt, nel rigettare il *rifugio* nel teologico, non nega il dualismo tra regno di Dio e regni degli uomini ma al contrario estremizza tale dualismo, rende irrecuperabile la frattura.

Schmitt tutela, opponendosi all'ingerenza di forze politico-spirituali indirette (che si rappresentano come “pure”, “vere” e “dogmatiche”), l'autonomia tragica del moderno come vuoto di legittimità e fattore di nuova legalità.

Autonomia che, proprio per l'infondatezza metafisica delle sue norme, svela il baratro di senso, la trascendenza paradossale di ordine, sicurezza e autorità di ogni costruzione politica.

Una caducità strutturale che, nonostante ciò, domanda rappresentazione.

La dialettica irrisolvibile tra immanenza da governare e trascendenza di vero governo e vera pace, infatti, tale autentico dualismo della fede in un Dio non “diffuso” nel mondo ma paradossalmente presente grazie alla Rivelazione e all'incontro con Cristo, non può essere facilmente superata dall'occupazione dello spazio del *teologico* da parte delle istanze metafisiche del *politico*.

Le liste di *valori/disvalori* che promanano dalle ideologie s'impongono sul mondo ma non aprono alcuna breccia sullo (s)conosciuto e intraducibile *niente*, il quale non può essere facilmente obliato e continua a operare come crisi di fondazione e di legittimità del moderno.

La costruzione aggressiva del Leviatano (che tenta la conquista del cielo) è fragile: vince sì, ma non convince!

Fuor di metafora, l'argomentazione schmittiana non contraddice la differenza cristiana perché riconosce il potere mondano come né sacro, né legittimo.

L'analisi del giurista, dunque, si limita ad ammettere la fatale impossibilità della metafisica moderna - piegata sull'immanenza perché orfana di Dio e pronta a sacralizzare i propri idoli – a tenere distinte realtà storico/contingenti e verità metafisiche⁸.

⁷ Ivi, 31.

⁸ Sul senso ‘religioso’ di tale distinzione appare opportuno richiamare il pensiero del filosofo illuminista tedesco G.E. LESSING, il quale, nel saggio *Sul cosiddetto “Argomento dello spirito e della forza”*, in N. MERKER (a cura di), *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, richiamandosi ad una tradizione filosofica che da Pascal prosegue, dopo Lessing, con Kant e Kierkegaard, afferma l'*incommensurabilità razionale di storico ed eterno*. Lessing, interrogandosi sulla possibilità che fatti storici contingenti possano razionalmente fondare, o mutare, verità eterne, denuncia, nel caso si affermasse tale possibilità, un passaggio illegittimo da un tipo ad un altro di verità, una μετάβασις in altro genere, una trasmutazione da verità che ap-

2. Il prototipo Eusebio

Nel secondo capitolo di *Teologia Politica II*, Schmitt affronta l'argomento più famoso del ragionamento liquidatorio di Peterson, quello secondo il quale è l'affermazione dogmatica della Trinità a impedire una teologia politica cristiana.

Non può esservi nessuna corrispondenza mondana tra un rapporto teologico così assurdo, la Trinità appunto, e una qualsiasi realizzazione o teorizzazione politica⁹.

Con ciò Peterson liquida le teologie politiche giustificazioniste di matrice

partengono all'ambito storico a verità che costituiscono un'altra classe e che possiamo definire metastoriche. Kierkegaard nota bene come ciò che Lessing combatte è «il passaggio diretto [razionale] dalla credibilità storica alla decisione per una salvezza eterna». S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia" – composizione-mimico-patetica-dialettica. Saggio esistenziale di Johannes Climacus*, in C. FABRO (a cura di), *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, 309. In sintesi, si nega la possibilità che verità storiche vengano mediate logicamente per giungere ad affermazioni “superiori” all'ordine storico, attuando un'impropria *commistione razionalistica* di storico ed eterno, commistione propria della metafisica dell'Hegel maturo. Solo un “salto” e non un compromesso ragionevole e strumentale, solo il salto mortale ed assurdo della fede può superare l'orrido che separa le due verità. Ciò, però, può avvenire solo “contro ragione”, al di là di qualsivoglia mediazione, contro le regole del mondo e ancorandosi paradossalmente, e contro ogni *verità/certezza*, all'unicità eccezionale di un fatto storico irripetibile e singolare: l'incarnazione di Cristo. Per un approfondimento della questione si rimanda al saggio di I. ADINOLFI, *Le ragioni della virtù. Il carattere etico-religioso nella letteratura e nella filosofia*, Il melangolo, Genova 2008, 203-226.

⁹ In verità, una qualche *corrispondenza analogica* sarebbe individuabile nell'ambito politico creaturale, per esempio nel contesto del *triumvirato*: «Quando i soldati di Bisanzio, costituiti nell'anno 660, pensavano, in aggiunta all'imperatore già esistente, di eleggere due nuovi imperatori, procedevano in modo trinitario: “Noi crediamo nella Trinità; noi incoroniamo tre imperatori”». P. KOSLOWSKI, *Monoteismo politico o dottrina della Trinità? Possibilità ed impossibilità di una teologia politica cristiana*, in R. PANATTONI (a cura di), *La comunità. La sua legge, la sua giustizia*, il Poligrafo, Padova 2000, 48. O ancora, nel tentativo di limitare l'onnipotenza dello *stato sovrano*, per Kelsen l'essenza della Trinità sta nell'autolimitazione del Cristo-Dio che si sottomette all'obbedienza del Padre, nell'obbligo, dunque, verso se stesso di Dio stesso: «Ad essa [l'obbedienza *intra-trinitaria*] corrisponde esattamente la celebre dottrina dell'obbligo dello Stato verso se stesso, che forma il nocciolo della teoria del diritto statuale. Lo stato di diritto, essenzialmente diverso dal potere onnipotente, e perciò Stato ‘sovrano’, assoluto, la cui essenza non è vincolata da alcuna norma, deve tuttavia alla fine diventare stato di diritto, trasformandosi in esistenza legale, in persona giuridica. Lo stato stabilisce un ordine legale – anche per lui è essenziale stabilire un ordine legale – e, dopo averlo posto, sottomettere spontaneamente se stesso a quest'ordine legale». H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit. in P. KOSLOWSKI, *Monoteismo politico o dottrina della Trinità*, cit., 57.

radicalmente monoteista, cioè quelle *dell'arianesimo subordinazionista* (nel quale Cristo è subordinato al Padre) e della *monarchia divina unitarista*. Ora, Peterson, secondo Schmitt, compie la sua analisi liquidatoria attraverso l'enfatizzazione di un esempio storico, l'impero romano, e di un caso concreto, l'insegnamento di Eusebio di Cesarea.

Schmitt, infatti, considera non rigoroso tale approccio e limitato il materiale probatorio raccolto dal teologo, domandandosi, conseguentemente, se il caso specifico di teologia politica analizzato da Peterson, quello di Eusebio nel suo nesso giustificativo con l'impero romano, non sia altro che «un esempio illustrativo»¹⁰, come tale di certo non esaustivo della realtà teologico-politica del cristianesimo.

Si tratterebbe, dunque, solo di un prototipo negativo costruito ad arte e strumentale a una tesi: «Lo straniamento della formulazione odierna del problema [la teologia politica] 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»¹¹.

Nel merito della svalutazione operata da Peterson circa il significato della teologia politica, Schmitt denuncia, inoltre, la mancata considerazione del valore pubblicistico della *theologia civilis* degli antichi greci e romani e la riproposizione di tale significato in ambito cristiano.

Per Schmitt, infatti, non può non cogliersi, anche in ambito cristiano, la valenza pubblicistica della fede vissuta e professata, il suo essere, appunto, teologia della *polis*, di un fenomeno che esce dalle angustie del culto privato e della fede interiore.

Una teologia del carattere pubblico e del *nomos* che supera la fede individuale incarnandosi nell'ecclesia, nel mondo:

essa [la teologia politica] fa parte dell'identità e continuità politica di un popolo

¹⁰ C. SCHMITT, *Theologia politica II*, cit., 38.

¹¹ Ivi, 71. Peterson, dunque, compie un'affermazione dogmatica, con un'indiscutibile ricaduta politica, per mezzo di un singolo caso storico che viene generalizzato: «Poiché nel IV secolo il problema politico [del monoteismo] era teologicamente liquidato, cioè non era più possibile un'analogia immediata tra sovrano celeste e terrestre, esso è impossibile anche per la storia successiva della teologia politica e può ancora soltanto rappresentare un abuso dell'annuncio cristiano. Ora, nello stesso Peterson, nella sua liquidazione di ogni teologia politica, è riconoscibile un interesse politico e nel suo trattato del 1935 è riconoscibile una polemica contro la teologia politica dei Cristiano-Tedeschi, per cui si deve vedere nella posizione dello stesso Peterson un pezzo di teologia politica». P. KOSLOWSKI, *Monoteismo politico o dottrina della Trinità*, cit., 46.

[...]. 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 pubblicità¹².

È evidente che in tale valorizzazione della contestualizzazione storica del cristianesimo, il contingente assume il ruolo cardine di spazio pubblico coessenziale alla fede, oggetto della capacità formativa del religioso.

La fede, attraverso il culto, il sacrificio, il memoriale, l'istituzione, ma anche il rimando analogico a un ordine sostanzialmente inattingibile, fornisce direzione e governo all'immanenza anche se la squalifica.

Di contro, l'utopia del teologico puro nell'esaltazione di rapporti teologici intraducibili mondanicamente e di un'escatologia intima, riduce l'immanenza a mera occasione di testimonianza di una *fede totalmente altra* e la storia umana diviene indifferente alla storia della Salvezza.

Secondo Peterson lo spazio pubblico del religioso non coincide con quello storico-mondano e converge verso la realtà ecclesiale in movimento, diretta all'uscita dalla Storia e verso una politica orientata all'eterno esclusivo e irripetibile.

Tale impostazione fornisce un senso estremo alla verità secondo la quale *la Chiesa di Cristo è in questo mondo*: ci sta, infatti, sta nella Storia, come ci è stato, appunto, Cristo: *segno di contraddizione*, strumento salvifico di sacralizzazione dell'uomo e non del suo tempo e del potere.

In tale differenza di prospettive non può non scorgersi una differente risposta al mistero della presenza/assenza di Dio nel tempo intermedio.

Sia Schmitt che Peterson fanno proprio l'insegnamento di Kierkegaard: *la verità eterna nasce nel tempo attraverso il paradosso di Cristo*, ma ciò che, a nostro parere, li divide è la conseguenza di tale epifania paradossale e illogica.

Per Schmitt, ciò significa che il tempo è la dimensione di possibile spiritualizzazione dell'umano.

Una spiritualizzazione che si attua attraverso la mediazione e il governo dell'autorità.

Attraverso il riconoscimento – necessario per sfuggire alla tentazione autonomistica e autoassolvente tipica dell'anarchismo, vero *spirito negativo* del moderno – dell'analogia di funzioni tra teologia e politica, nell'ottica della salvaguardia “dall'alto” dell'autentico umano.

Per Peterson, invece, è l'*eterno* il punto di partenza e di arrivo di ogni riflessione sulla presenza/assenza di Dio nella Storia e, per ciò, la pretesa di governo della teologia politica, nella sua impossibile commistione di sacro e

¹² C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 40.

di profano, è da rigettare *in toto* quale deviazione dalla purezza della verità.

In ciò, Peterson sembra seguire Barth nel declinare in senso nettamente metastorico il pensiero di Kierkegaard: «se ho ‘sistema’, esso consiste in ciò, che io mi tengo davanti agli occhi, con tutta la tenacia possibile, quella che Kierkegaard ha chiamato ‘l’infinità differenza qualitativa’ del tempo e dell’eternità, nel suo significato positivo e negativo»¹³.

Nel senso di Barth, infatti, la relazione (*im*)possibile tra Dio e uomo è pensata in un verso prettamente teocentrico, cioè essa è istituita solo dall’atto sovrano di Dio che, affermando la realtà della Storia e del mondo, nello stesso tempo nega caratteristiche salvifiche al reale.

In tale visione è ovviamente abolita la dialettica all’interno della relazione uomo/Dio proprio per l’assoluta preminenza accordata al termine divino della relazione, tanto da escludere, con la dialettica, anche il paradosso tragico della relazione stessa, con esiti, evidentemente, poco kierkegaardiani.

Di contro la posizione di Schmitt sembra, invece, alimentare la complementarietà dei termini della relazione e si appalesa, in definitiva, come squisitamente tragica perché, appunto, paradossale e non garantita da alcuna verità/certezza.

Tragico non è l’esito dell’analisi che non è nichilistico, tutt’altro, ma il presupposto, ossia la riconosciuta impossibilità dell’*eone* moderno – comunque coinvolto attraverso il paradigma della secolarizzazione nel rapporto/relazione con un Dio/assenza – di pervenire a un facile e definitivo rifugio nella mistica e nel puro dogmatico.

Per Schmitt, negare spazio pubblico e politico alla fede significherebbe, in un mondo nel quale teologia e metafisica sono liquidate come *non scienze*, abbandonare l’ultimo fortino che si oppone alla degenerazione dell’autentico umano (irrisolto rapporto di tempo e di eterno) e alla resa al dominio della precisione tecnico-scientifica di una modernità autistica che si autolegittima come novità:

per ateti, anarchici e scienziati 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 e ingiuria per manifestare una negazione totale, categorica. [...] 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 producano sé stessi e perfino le condizioni

¹³ K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962, 145.

della loro propria possibilità, almeno le condizioni di laboratorio¹⁴.

Per Peterson, invece, è necessario pervenire alla liquidazione definitiva della metafisica politica che giustifica lo *status quo* e per questo si serve del concetto di *monarchia divina* e, dunque, della coincidenza di monoteismo e monarchia, dell'unico Signore, in cielo come in terra, venerato tra i pagani e tra gli eretici cristiani.

Il problema della teologia politica, quindi, è per lui essenzialmente il problema di tale impropria commistione che, dati gli effetti politici giustificativi di una data situazione di potere, viene meno una volta affermato il dogma della paradossale dinamica trinitaria che non può essere tradotta mondanicamente.

Secondo Schmitt, invece, il punto nodale della teologia politica non è il problema della relazione binaria un Dio-un re (o, almeno, non è solo questo il problema) ma, più compiutamente, è il problema della relazione tra ordine divino, assente e rappresentabile giuridicamente (nella *fictio* dunque) solo dalla Chiesa, e unità politica di una comunità: «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»¹⁵.

L'unità politica statuale, infatti, come tale può realizzarsi non solo attraverso la rappresentazione del monarca, ma anche attraverso il simbolo unitario del *popolo sovrano*, magari in un'ottica costituente di ribellione contro lo stato di fatto, orientando, così, l'ambito politico della teologia verso la democrazia.

Peterson, secondo il giurista, fa male ad escludere dalla sua analisi questi importanti significati del nesso teologia e politica quali, appunto, la metafisica democratica, ma anche quella rivoluzionaria o controrivoluzionaria.

Non si possono escludere dall'ambito della teologia politica e limitarla alla relazione un Dio - un re, con l'effetto, segnalato da Schmitt, che la presunta *rottura* non possa estendersi a "ogni" teologia politica, ma, al massimo, a quella caratterizzata dall'analogia *unico Dio e unico monarca*:

l'unità del monarca è vista come produzione, rappresentazione mantenimento dell'ordinamento esistente e come un'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 [de *Il monoteismo*], che fanno menzione della ribellione dei giganti e dei Titani contro Zeus. Ma ciò è apparente, poiché la mitologia pagana è

¹⁴ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 7.

¹⁵ Ivi, 47.

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 Trinità¹⁶.

Analogia tra Dio e monarcha che è propria di una teologia cristiana eretica che vuole sacralizzare un certo dominio.

Un dominio che rappresenta, nell'esercizio assoluto del potere, un'identità strutturale con il rapporto teologico di riferimento (il monoteismo).

Nello specifico - nei primi secoli della Chiesa – le deviazioni verso tale impropria commistione-giustificazione sono state dovute, secondo Peterson, agli insegnamenti apologetici ancora legati alla tradizione didattica ebraica, all'interno della quale si abusava del concetto di *monarchia divina* per spiegare, per volgarizzare il monoteismo e per legittimarsi politicamente di fronte al mondo.

Successivamente, in un Impero oramai cristianizzato, tale “deviazione” si strutturerà in maniera originale nel pensiero di Origene.

Origene, difendendo il cristianesimo contro Celso, stigmatizzò il paganesimo pluralista, politicamente pericoloso e confuso e esaltò l'unità metafisica cristiana così rapportata all'unità politica dell'Impero.

Ciò condusse al pensiero *escatologicamente immanentista* di Eusebio di Cesarea e all'apologia di Costantino quale protagonista della storia ecclesiastica e, quindi, della Salvezza.

Schmitt rimprovera all'*excursus* storico del teologo, oltre la sua accennata distorsione del concetto, in sé avalutativo, di teologia politica, il fatto che la confutazione della teologia politica di Eusebio sia stata operata attraverso la demolizione morale del vescovo cristiano che giunge fino alla diffamazione.

Egli, infatti, viene bollato come «cesaropapista, servitore del principe»¹⁷ senza contestualizzare il suo pensiero.

Secondo Schmitt, quello di Eusebio, non si differenzia da altri casi legittimi di giustificazione della politica nei quali è stata riconosciuta l'opera misteriosa della Provvidenza.

Si tratta di valorizzare i protettori della Chiesa, scoprendo nel successo o nelle disfatte di tali signori terreni un significato provvidenziale.

La critica di Peterson, dunque, è ideologica ed esclusivamente finalizzata alla affermazione pervicace della tesi circa la separazione assoluta dei due ambiti, separazione che disconosce come:

¹⁶ Ivi, 50.

¹⁷ Ivi, 55.

innumerevoli padri e dotti 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 la 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 nuove¹⁸.

Tale ubiquità della produzione metafisica contraddice ogni netta separazione, come ogni facile condanna di eterodossia perché, al fine di un corretto inquadramento del *caso prototipo*, del *caso esemplare* di distorsione del messaggio evangelico, non si può prescindere dalle ragioni storiche che hanno generato le presunte deviazioni:

«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»¹⁹.

Il teologo dogmatico, invece, combattendo la correlazione impropria di fede e potere si oppone in definitiva alla mondanizzazione dell'escatologia cristiana, alla identificazione tra la pace garantita dall'imperatore e la *Pace* propria del compimento trionfante dell'eone cristiano.

Lungi dal contestare l'assoluta differenza delle sostanze religiose e politiche, Schmitt non crede che l'escatologia cristiana possa essere negata dalla relazione di storico ed eterno, intesa come riconoscimento dell'analogia di funzioni, di passaggio di competenze e mutazione di ruoli tra le Istituzioni coinvolte.

Nella Storia, infatti, la radicale distinzione proposta dal teologo non può che apparire astratta e proprio a partire dall'ambito metafisico cristiano e dalla dinamica trinitaria, nella quale la *seconda Persona* è allo stesso tempo – ecco di nuovo l'ubiquità – *vero uomo e vero Dio*, partorito, umanamente dalla Santa madre «nella realtà storica in una data determinata della storia di questo mondo terreno»²⁰.

¹⁸ Ivi, 58.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, 58. Proprio questa *contingenza storica* costituisce la speciale paradossalità del cristianesimo che deduce la riflessione teologica non dall'astratta conoscenza metafisica, ma da un fatto storico che diviene condizione essenziale per la fede e non *mera occasione*, con ciò sacralizzando non solo l'uomo ma anche la sua storia nell'ottica della *sequela* e della *contemporaneità* a Cristo: «Si vede allora facilmente [...] che la fede non è conoscenza; ogni conoscenza o è conoscenza dell'eterno e ciò che è nel tempo e nella storia ne rimane fuori come indifferente o è pura conoscenza storica; e nessuna conoscenza può avere per oggetto questo assurdo che l'eterno è un fatto storico. [...] L'oggetto della fede non è la dottrina ma il maestro». S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, Queriniana, Brescia 2001, 122-123. L'obiezione di Schmitt suggerisce quello che potremmo definire un particolare materialismo o storicismo proprio del cristianesimo e del suo peculiare fenomeno dell'*incarnazione storica*

Come è evidente il giudizio di Peterson nei confronti della teologia (eretica?) di Eusebio, parte dalla teoria della *monarchia divina*, dalle incertezze ariane antitrinitarie, per colpire innanzitutto l'interpretazione della storia della salvezza del vescovo cristiano.

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'umanità²¹.

3. Contro l'immanentizzazione dell'«eschaton»

L'antitrinitarismo di Eusebio, dunque, consente un'interpretazione politica della fede che però, da sola, non può bastare a fondare la teologia politica dell'impero cristiano.

E' l'*escatologismo immanentista*, la scorretta interpretazione della *vera pace* a consentire la deviazione definitiva che rischia di obliare la trascendenza del teologico, 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

*della verità eterna, ma anche della paradossale vicenda storica della Chiesa, la cui continua presenza rappresentativa “allontana” la Parusia salvando, con ciò, il senso cristiano della vicenda umana. Ciò, evidentemente, non può giungere a significare, pena l'oblio dell'alterità del regno di Dio, l'identificazione di eterno e tempo ma, al contrario, radicale ultimità del Regno. Questo può fondare una teologia consapevole dell'esistenza di res mixtae di difficile demarcazione. Una teologia delle penultime cose, dei tempi intermedi che, accettando come essenziale alla fede una piena *storicizzazione* del cristianesimo, possa considerare l'alone mondano non come ostacolo alla riflessione teologica pura orientata alla ‘fine dei tempi’, ma come spazio pubblico di un’azione politica necessaria (stante il prolungamento dell'attesa della fine imminente). Una politica che si assume il compito epocale di sciogliere, nella scelta, anche attraverso la creazione di precise istituzionalizzazioni, la miscela di spirituale e temporale realizzatasi nel corso della ‘lunga attesa’: «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 e 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. [...] 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”. C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 60.*

²¹ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 64.

diventa il prototipo di una teologia politica impossibile»²².

La distanza che separa, dunque, il cristianesimo dalle sue possibili declinazioni analogiche e giustificazioniste dipende, essenzialmente, dalla differenza tra regno di Dio e Storia. Ed è per questo che al centro della posizione di Peterson sta Agostino e il suo concetto di Pace così alternativo e lontano dalla *pax romana*²³.

La pace Augustea, infatti, per Peterson interprete del *De civitate Dei*, non rientra nella dinamica provvidenzialistica sostenuta da Eusebio e, in seguito, anche da Ambrogio e Orosio, ma esprime una funzione storica di ordine, laica e desacralizzata, che non contraddice la verità per la quale, nonostante le momentanee tregue, la *civitas terrena* è, comunque, nonostante i regni cristiani, un luogo di conflitto fino alla fine dei tempi.

La pace che il cristiano brama non è appannaggio di nessun impero, di nessun potere con pretese salvifiche, ma è solo il “dono finale”, *ultimo*, di Colui che è più in alto di ogni ragione.

Il modello agostiniano delle *due Città*, dunque, serve a Peterson per scongiurare, attraverso la tensione dialettica e politicamente inafferrabile della pace escatologica, qualsiasi sacralizzazione degli ordinamenti politici esistenti che vengono ridotti, per quanto riguarda le loro pretese di ordine e sicurezza, ad ordini strumentali, secondari e, soprattutto, caduchi e transitori.

Schmitt dal canto suo problematizza tale dualismo e evidenzia come la trascendenza, nel tempo presente, sia declinabile, innanzitutto, come oblio e assenza.

Un oblio e una assenza di Verità che “inquina” - per fortuna - la auto posizione legale del moderno.

Schmitt, infatti, lamenta che il teologo, attraverso il richiamo all'autorità indiscussa di Agostino, si sia strumentalmente cullato nell'astrattezza di una «conclusione edificante»²⁴, senza comprendere davvero ciò che è significativo.

E ciò che è significativo sta nella paradossale e confusa combinazione di teologico e politico, di trascendenza e immanenza, di aldilà e aldi là che si manifesta nella modernità che sconta l'assenza di Dio.

Una combinazione che giunge a sempre più pericolose conseguenze di *iperpolitizzazione* dei conflitti ideali, economici e sociali, in un'epoca in cui trionfa l'oblio di ogni autorità mitigante.

Non accettare tale tragedia del moderno e rifugiarsi nel puro teologico, in tal senso, non può che contribuire paradossalmente a scatenare le velleità

²² Ivi, 60.

²³ Cfr. E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, cit., 71.

²⁴ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 60.

sostitutive dei poteri mondani, pronti a occupare uno spazio pubblico qualificato come “impuro” e indifferente per la vera Fede.

Di contro, ammettere l'esistenza di linee di confine instabili e l'operatività cogente di una trascendenza assente ma davvero inestinguibile come fonte di crisi e di destabilizzazione d'ogni potere, significa mitigare la scientificità di un progresso inteso come inarrestabile e automatico e “salvare” lo stesso concetto di autorità, di tradizione, di Storia.

Per Peterson, invece, non c'è spazio nella storia della Salvezza per l'autorità mondana, fosse anche l'ordine di un impero cristiano.

In quanto tale autorità politica appartiene alla *civitas terrena* e non a quella *divina* nella quale la politica, il conflitto, è superato dall'unanimità di giudizio e dall'identità di volere delle Persone divine che si riverbera nella fede dei credenti.

La miscela di temporale e spirituale è solo il destino ineluttabile di un ambito non cristiano e cozza con l'ultimità di una speranza escatologica che, in quanto tale, è intraducibile nel tempo.

Schmitt, di converso, così si esprime:

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 e 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 e alle guerre civili. La pace di Agostino della *Civitas Dei* ha potuto fare ciò? Il millennio di papi e imperatori e di una teologia della pace agostiniana riconosciuta da entrambi fu parimenti un millennio di guerre e di guerre civili²⁵.

Il giurista tedesco, quindi, dispone polemicamente sullo stesso piano la pace augustea e quella di Agostino, chiedendo conto anche a quest'ultima del suo fallimento mondano.

Neanche quella agostiniana, dunque, sarebbe vera pace?

Il dubbio schmittiano, dubbio strumentale alla tesi dell'erroneo rifugio nella mistica, sembra, però, disconoscere il valore della fede nonostante tutto, nonostante il millennio cristiano di guerre e di sangue, nonostante il paradosso dell'apparente inefficacia storica del cristianesimo, anche perché - come ha giustamente precisato Lettieri - «proprio la traducibilità della pace cristiana in ordine storico politico è quanto Peterson denuncia come del tutto

²⁵ Ivi, 74.

fuorviante»²⁶.

Per Schmitt, invece:

l'argomentazione di Peterson si muove in una separazione di puro-teologico e impuro-politico, in una disgiunzione assolutamente astratta, nella cui conseguenza egli può trascurare ogni realtà concreta, commista di spirituale-temporale, del concreto accadere storico²⁷.

Il giurista, in aggiunta, vede nella posizione teologica di Peterson tutt'altro che una presa di posizione apolitica ma, a conferma della duttilità metafisica del paradigma teologico-politico, proprio «una risposta politica a una domanda politica»²⁸, ossia un ritorno ideologico alla teologia per rispondere alla crisi d'identità del protestantesimo tedesco acuita dall'avvento di Hitler.

La rigida separazione propagandata da Peterson, dunque, è spiegabile - per Schmitt - a partire dal contesto storico in cui è emersa, comprendendosi, in definitiva, come strumento di opposizione al nazismo, come netto rifiuto della legittimazione metafisica del potere emergente, espresso attraverso l'utilizzazione di un mito politico negativo: il cesaropapismo e il bizantinismo²⁹.

²⁶ G. LETTIERI, *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, in P. BETTIOLI - G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, 248, nota 72. Lettieri ancora osserva: «Malgrado Agostino consideri originariamente la conversione del *saeculum* al cristianesimo come provvidenziale realizzazione allegorica del millennio apocalittico, la contestualizza soltanto in ambito ecclesiastico, e niente affatto politico-imperiale. Non si dà affatto, per Agostino, una *res publica* ovvero un *imperium christianum* di tipo eusebiano o orosiano, come Peterson afferma e come lo stesso Schmitt sa benissimo e riconosce apertamente, essendo costretto, nel *Nomos della terra*, a tener fuori Agostino – dato della massima importanza – dalla *traditio* dell'ideologia sacrale patristico-medievale della *respublica cristiana*. Per Agostino, con l'assoggettamento dei demoni al potere trionfante di Cristo, l'impero, lo Stato diviene ormai una realtà del tutto secolare, neutralizzata». Ivi, 236. Per Agostino, dunque, l'irriducibilità del sacro a qualunque struttura storico-politica non potrebbe essere più netta. La stessa realtà politica secolare così intesa, alla luce dell'escatologia cristiana trascendente, perde ogni legame con il teologico ed il nesso si scioglie nella consapevolezza dell'errore dottrinale. Lo stesso impero romano cristianizzato, finalizzato al mantenimento dell'ordine mondano, si mostra, quindi, come realtà totalmente immanente, slegata da qualsiasi provvidenzialità salvifica proprio perché legata alla realizzazione di un bene, l'ordine temporale appunto, del tutto limitato e transeunte.

²⁷ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 66.

²⁸ Ivi, 68.

²⁹ Secondo Nicoletti: «Che a Peterson stesse a cuore un chiaro obiettivo politico e cioè l'opposizione al nazismo, è testimoniato dal saggio *Existentialismus und protestantische Theologie* in cui cita Heidegger come esempio di una teologia secolarizzata che ha trasposto

Peterson, in effetti, in produzioni pressoché coeve al saggio su *Il monoteismo* – ma politicamente lontane dal contesto polemico *contra Schmitt* e il nazismo – riconosce come vera e per niente liquidabile la relazione di senso tra cristianesimo e mondo politico.

Nesso, ad esempio, che si sviluppa in ambito cultuale:

avendo il culto della Chiesa questa relazione originaria con la sfera politica avverrà che ceremonie del culto imperiale potranno venir accolte nella messa. Annovero fra queste la processione durante la messa (sia col Vangelo, sia con le specie eucaristiche), con agitar di turibolo e con accompagnamento di candele. In tutto questo ritengo molto verosimile un influsso delle ceremonie del culto imperiale³⁰.

Lo stesso, per altro, si potrebbe dire dell'uso cristiano del concetto di *vittoria*: chi vince, nel cristianesimo, è, paradossalmente, il sangue dell'Agnello immolato.

Tale concetto teologico, pur analogo nel significato di trionfo e nella struttura sistematica a quello politico, è trasfigurato nel suo contenuto e solo in tal modo può fondare una nuova *polis*.

Sempre sullo stesso tema Peterson³¹ si richiama all'autorità del capitolo quinto dell'*Apocalisse*.

In esso si narra di Giovanni che scoppia in lacrime convinto che nessuno, né in cielo, né sulla terra, avesse il potere di aprire i sigilli del volume che sta in mano al Re eterno.

A consolarlo interviene un vegliardo che dice: «Non piangere; ecco il leone della tribù di Giuda, il discendente di Davide, ha vinto per aprire il libro e i suoi sette sigilli» (*vs. 5*).

Ora, il fatto che la *vittoria di Cristo* conservi solo un legame analogico (ma comunque un legame) con il significato delle vittorie terrene lo dimostra ancora meglio il successivo *vs. 6*: il leone di Giuda è un «Agnello immolato», uno sconfitto mondano, dunque, a cui proprio in virtù di questo paradosso

la decisione per Dio nella decisione per il Führer». M. NICOLETTI, *Il problema della «teologia politica» nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in L. SARTORI - M. NICOLETTI (a cura di), *Teologia politica*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1991, 60, nota 116. In tal senso, la stessa asserita separazione di teologia e politica assumerebbe una precisa valenza politica contingente e così, in definitiva, la presunta *teologia pura* non potrebbe compiere nessuna rottura con la *teologia politica*, in quanto, in fondo, la riproporrebbe nella consequenziale scelta politica.

³⁰ E. PETERSON, *Il libro degli Angeli. Situazione e significato dei santi Angeli nel culto*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2008, 44, nota 31.

³¹ Cfr. *ivi*, 45.

della ragione appartiene il potere *altro* del cielo.

La *polis* celeste, dunque, trascende la *polis* terrena, come il potere della vittoria dell'Agnello trascende e sconfessa, negando ogni legittimità, il potere mondano che, per ciò, è cristianamente desacralizzato.

Ciò che si salva è l'analogia, l'espressione storica di un simbolismo politico-religioso.

Ovviamente, quello che è profondamente diverso – sia per Peterson che per Schmitt – è il centro di riferimento spirituale cui il simbolo analogo rimanda: è lo scacco escatologico che si contrappone nettamente a ogni sapere e volere mondano.

La cognizione escatologica della Chiesa, infatti, non s'identifica con la sapienza politica, in quanto quest'ultima dipende esclusivamente dalla situazione concreta e particolare mentre la prima è «cognizione ultima (suprema)».³²

Nel saggio del 1937 *I testimoni della verità*³³, ancora, Peterson conferma il nesso teologico politico e tratta della scelta politica radicale dei cristiani incarnata dalla figura dell'apostolo martire: «essi sono mandati come pecore tra i lupi: dal che si desume, come sottolinea sant'Agostino in una delle sue prediche, che i lupi sono la maggioranza; per questa ragione sono le pecore a essere mandate tra i lupi, e non i lupi in mezzo alle pecore»³⁴.

Il martirio cristiano, così come analizzato dal teologo, non è la difesa estrema di una opinione politica, né è comprensibile solo come zelo umano verso la propria fede: è, più propriamente, una chiamata divina nel nucleo indisponibile da parte dell'umano.

E', paradossalmente, una scelta indipendente da funzione o volontà: «è Cristo stesso che chiama al martirio, è lui che ne fa una grazia speciale»³⁵.

Tale atto di testimonianza, dunque, è frutto della fede in Cristo e, come tale, non può per sua natura essere relegata nel privato ma vive appunto della confessione pubblica di appartenenza ad un altro mondo: «il martire manifesta l'esigenza della Chiesa di Gesù Cristo ad affermarsi pubblicamente»³⁶.

4. *La liquidazione della liquidazione*

Schmitt intende evidentemente operare una *liquidazione della liquidazione*

³² Ivi, 47.

³³ E. PETERSON, *I testimoni della verità*, Vita e Pensiero, Milano 1954.

³⁴ Ivi, 13.

³⁵ Ivi, 22.

³⁶ Ivi, 24.

ma – nonostante le tante ragioni – la sua teologia politica non può imporsi sull'insegnamento di Agostino emergente dalla pagine di Peterson.

Abbiamo avuto modo di sottolineare, infatti, come il richiamo che quest'ultimo fa all'escatologia di Agostino non è peregrino e la pace veramente cristiana, cioè la pace definitiva che riposa in Cristo, non trova davvero corrispondenze mondane negli effetti del potere terreno³⁷.

Se è vero che in molti testi Peterson non nega la commistione storica di teologia e politica, senz'altro si preoccupa di neutralizzarla, di scorporarla dall'ordine dell'*essere*, consegnandola completamente a dato mondano.

Parafrasando Rosenzweig³⁸, potremmo dire che anche per Peterson tra l'epifania del Cristo-nuovo Sinai e gli ultimi giorni messianici non potrebbe

³⁷ Ratzinger, sensibile alla lezione di Peterson, nell'affrontare il pensiero di Agostino così si esprime: «[per Agostino] tutti gli Stati di questa terra sono "Stati terreni", anche quando sono retti da imperatori cristiani e abitati più o meno completamente da cittadini cristiani. Sono Stati su questa terra e quinti "terreni" e nemmeno possono divenire di fatto qualcosa d'altro. In quanto tali, sono forme di ordinamento necessari di quest'epoca del mondo ed è giusto preoccuparsi del loro bene». J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1992, 96. Ciò che conta è però che tale "preoccupazione" non giunga come in Eusebio all'identificazione di cristianesimo ed impero romano: «[Eusebio] equivoca l'universalismo cristiano con quello romano, abbassa quindi il primo al livello politico e così gli toglie la sua vera e propria grandezza». Ivi, 104-105. La posizione di Agostino, per Ratzinger, dunque, desacralizza l'ordine politico, lo priva di ogni rivendicazione di impossibile mediazione tra immanenza e trascendenza senza, però, destituirlo del significato suo proprio e necessario: la custodia dell'ordine mondano. All'opposto di Eusebio, Agostino mantiene l'elemento di novità paradossale del cristianesimo: la *Civitas Dei* non è né comunità puramente ideale, né teocrazia terrena, è «un'entità sacramentale escatologica che vive in questo mondo quale segno del mondo avvenire». Ivi, 106. Elemento di trasformazione che nella Storia supera la storia e le sue logiche attraverso la fede in Cristo. Una fede che relativizza tutte le realtà immanenti.

³⁸ Rosenzweig, ne *La stella della redenzione* cercò, da parte sua, di esprimere il *personale ritorno* ad una fede ebraica autentica, fondata sulla rivelazione divina e non sull'intelletto conciliante, compiendo, con ciò, una *rivolta concreta* contro la totalità *ideal-panteistica* dello storicismo di Spinoza e di Hegel. Per il filosofo ebreo, in tal modo, il mondo è *insensato* in questo senso: la Verità non è della Storia, non è conoscibile razionalmente, ma è rivelata nella Storia come condizione per la fede. «Di Dio non sappiamo nulla. Ma questo non-sapere è un non-sapere di Dio. Come tale è l'inizio del nostro sapere di lui. L'inizio, non la fine [...]; noi cerchiamo Dio, ed in seguito il mondo e l'uomo, non già come un concetto tra gli altri concetti, bensì per sé, sul solo fondamento di se stesso, nella sua assoluta attualità [...] quindi proprio nella sua "positività"». F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 23. Anche in tale contesto, che possiamo ben definire ebraico-cristiano, risulta impossibile qualsiasi relazione *razionalistica* (con ciò suscettibile di una precisa giustificazione logica) di teologico e politico.

succedere nulla di davvero significativo per la fede.

L'eterno è definitivamente espulso dalla vicenda storica che, così, diviene sacra non nell'*evento* ma solo nell'attesa della Chiesa.

La Storia, in sintesi, non è il luogo privilegiato dell'autorealizzazione dello spirito, ma parentesi di penitenza ed incertezza.

Lo stesso Schmitt accetta interamente tale contesto di penuria e di fatica allorquando rappresenta l'ōne cristiano come lunga attesa, come lunga marcia, come tempo intermedio faticoso, “aperto” all'eccezionalità dell'intervento divino³⁹.

Schmitt, però, coltiva l'(im)possibile speranza tragica un governo efficace e cristianamente orientato dell'*interim*, rivestendo l'autorità politica un ruolo decisivo nell'opposizione alla deriva tecnica dell'autonomismo moderno.

In tal senso, il diritto, la politica, l'ordine, possono essere interpretati cristianamente come “bene”, come *beneficium magnum*, anche come contingenza provvidenziale.

E lo sono quando pongono freno allo scatenarsi degli idoli sostitutivi e al tentativo gnostico di edificazione di un nuovo Eden.

Tale concezione, comunque, non può rendere patria il tempo mortale.

Il Potere non può assorbire, insieme all'escatologia, ogni attesa di *Altro*, la realizzazione della Promessa.

La distinzione dei *due regni*, il mantenimento della duplice cittadinanza del cristiano, nel tempo della crisi fatale di ogni forma istituzionale rappresentativa, deve essere mantenuta con la speranza e la fede paradossale.

Consapevole di ciò, Schmitt, argomentando *a contrario*, afferma in un passo illuminante circa il limite contro cui si frange l'arroganza umana: «Alla pretensione di un'assoluta purezza del teologico manca poi la fede»⁴⁰.

Cristo è *uomo e Dio* e Cesare non è Dio come non è di Dio il regno di questo mondo. La Storia acquista senso divino solo per l'innesto di *eterno* proprio dell'unicità dell'Incarnazione.

Fuori da questo innesto è solo buio: la luce non è confusa nel mondo, forse è solo assente, temporaneamente assente.

5. *L'abuso che giustifica*

Nel capitolo terzo, *La tesi conclusiva leggendaria*, Schmitt focalizza il suo argomentare sul temine “abuso” utilizzato da Peterson con valore centrale nella sua celebre *tesi conclusiva* del saggio su *Il monoteismo*:

³⁹ Cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 60.

⁴⁰ Ivi, 70.

ma la dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l'interpretazione della *pax augusta* di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni 'teologia politica', che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica⁴¹.

Schmitt così interpreta tale affermazione:

è fondamentalmente realizzata la rottura con ogni – cioè adesso a quanto sembra con ogni non-monoteistica – teologia politica, quando essa abusa dell'annuncio cristiano. [...] Essa [la rottura] *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 politiche⁴².

Limitando la *rottura all'abuso che giustifica*, si rispetta il significato della tesi di Peterson? Se intendessimo in senso radicale la liquidazione – l'opposizione tra cristianesimo e teologia politica – non potremmo salvare alcun tipo di teologia politica per il solo fatto che la teologia politica sarebbe sempre *abuso* in quanto giustificazione di una data situazione politica, fosse anche rivoluzionaria⁴³.

Non ci sarebbe, dunque, un discriminare preciso tra una teologia politica giustificazionista e piegata sugli interessi del potere e una teologia politica critica/dialettica. Nessuna distinzione, dunque, tra giustificazione e *ribellione/reazione* rispetto a un dato *status quo*, in quanto il discriminare sussisterebbe solo tra teologia cristiana, ancorata al dogma trinitario e a un'escatologia avulsa

⁴¹ E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, cit., 72.

⁴² C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 78.

⁴³ È quanto sostiene un acuto interprete di Peterson, il politologo H. Maier, che, in un contributo del 1969, richiamato dallo stesso Schmitt congiunge nella stessa "rottura" sia la *teologia politica dell'ordine* di Schmitt che la *nuova teologia politica critica* di J. B. METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica (1967-1997)*, Queriniana, Brescia 1998: «Ancora adesso non c'è nulla da aggiungere a queste frasi [si intende la tesi di Peterson] nemmeno l'accenno alla loro permanente attualità. Anche la nuova teologia politica infatti è solo una variante 'dialettica' e secolarizzata dell'antica. Di fronte ad essa è compito legittimo del cattolico credente richiamare alla legittima autonomia, all'impossibilità di mescolare lo spirituale e il mondano, la chiesa e la società. Questo è particolarmente il compito di quei laici cattolici che, nell'attuale crisi religiosa ed ecclesiale, hanno conservato il dono della *discretio spirituum*. Io ho parlato per loro». H. MAIER, 'Teologia politica?' *Obiezioni di un laico*, in G. RUGGERI (a cura di), *Dibattito sulla 'teologia politica'*, Queriniana, Brescia 1971, 60.

dal mondo, e teologia politica *tout court* intesa, per ciò, sempre e comunque, abuso strumentale del cristianesimo e funzionale agli interessi di qualsivoglia posizione politica.

Tale interpretazione radicale e onnicomprensiva della liquidazione petersoniana, però, non sembra giustificabile proprio alla luce dell'argomento centrale dell'analisi di Peterson: il suo rifarsi, cioè, al significato della escatologia cristiana quale realtà di fede che impedisce la identificazione della Promessa cristiana con precise situazioni politiche mondane che si qualificano come salvifiche.

Tale assurda autoaffermazione, infatti, sprona il cristiano all'impegno politico, a prendere parte!

Di contro, il rifugiarsi nella purezza mistica contraddice la riserva escatologica che desacralizza come transitorio e caduco qualsiasi stato della politica e della società.

La Salvezza cristiana, infatti, è una salvezza che si misura nello spazio sociale, nel mondo.

Tale annuncio salvifico, tale radicale alterità del Regno, non può distaccarsi da una *con-seguente* responsabilità sociale di critica alla realtà mondana dominante che magari si presenta come legittimata da una metafisica idolatratica di specie immanentista⁴⁴.

È chiaro, dunque, che difficilmente la *rottura* con la teologia politica possa riguardare una teologia politica “critica” e dialettica.

Il concetto di teologia politica⁴⁵, infatti, mantiene la sua validità, e sfugge ogni

⁴⁴ Questa, ad esempio, è l'interpretazione di Voegelin che, nel riproporre esplicitamente la tesi di Peterson della “fine” della teologia politica come *riduzione della sfera teologica al potere mondano*, lungi dal pretendere il rifugio del cristianesimo nel privato delle coscienze, connette autenticamente il senso spirituale della rappresentanza pubblica/politica cristiana all'azione spirituale ecclesiastica. Attualizza, così, il nesso teologico-politico nel senso dell'opposizione – non solo polemica ma dogmatica – contro la teologizzazione idolatratica della politica mondana, contro l'*eresia gnostica moderna*. Un'eresia che porta avanti il tentativo di annullare il *dualismo cristiano* nell'affermazione totalitaria (anti metafisica e obliante ogni nesso con la trascendenza) di una società *autisticamente* razionale. «Così [come dimostrato dall'analisi di Peterson] finisce la teologia politica nel cristianesimo ortodosso. Il destino spirituale dell'uomo nel senso cristiano non può essere rappresentato sulla terra dall'organizzazione di potere di una società politica; esso può essere rappresentato solo dalla chiesa. La sfera del potere è sottoposta ad una de divinizzazione radicale: è diventata temporale. La duplice rappresentanza dell'uomo nella società, attraverso la chiesa e l'impero, durò per tutto il medioevo. I problemi moderni della rappresentanza sono connessi con il processo di ridivinizzazione della società». E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Roma 1999, 139.

⁴⁵ Maier, al contrario, tratta tale tentativo di *teologia escatologica del conflitto* come di un'e-

semplicistica liquidazione, allorquando è declinabile non come “giustificazione” ma come “impegno” politico/concreto fondato paradossalmente su un dato trascendente il mondo.

Ciò è valido non solo per le teologie politiche di liberazione e/o rivoluzionarie ma anche all'interno di un contesto storicamente “perdente” e inattuale come quello controrivoluzionario e antigostico (qui facciamo riferimento non solo ai controrivoluzionari ‘classici’ quali De Maistre e Cortés ma anche al pensiero di Voegelin e di Strauss).

Difendere “reattivamente” il rinvio *ad alterum*, il concetto stesso di autorità e “dipendenza” a fronte di un autonomismo destoricizzato che decreta *scientificamente* l'irrilevanza del Sacro non significa, di certo, lusingare il potere, né giustificarlo ma, senz'altro, criticare il reale potere di questo mondo, alla luce della dialettica cristiana che si oppone alla deriva atea del moderno.

Anche tale teologia, infatti, lo ribadiamo, ha implicazioni pubbliche e tali implicazioni sono ben evidenziate e accettate, come autentiche e legittime, da Peterson stesso nei saggi già analizzati su *I testimoni della verità* e su *Gli Angeli*: sono nessi metafisici e politici che conducono a conseguenze e scelte storiche di impegno politico del cristiano.

La dinamica teologico-politica è, infatti, una dinamica propria del discorso storico/umano, dell'identità - individuata per primo da Schmitt - tra coscienza metafisica epocale e struttura e forma della costruzione politica di un dato gruppo.

Identità metafisica che, se indagata secondo un metodo che Schmitt definisce di *concretualità radicale*, non può che far emergere ciò che è generalmente obliato nel moderno: il legame esistente tra l'opzione teologica, genealogicamente prioritaria, e le forme giuspubblicistiche e politiche.

Nel prosieguo della sua replica, Schmitt assesta ulteriori critiche alla leggenda della liquidazione della teologia politica, opponendo, all'(ab)uso petersoniano del termine teologia politica, il carattere in sé avalutativo e scientifico (nel senso delle scienze giuridiche) del concetto.

La teologia politica, infatti, acquista al meglio il suo significato (di certo, come abbiamo dimostrato, non solamente giustificativo e legittimante una data situazione di potere) se applicato alla dinamica sociologica e giuridica della secolarizzazione moderna, del trapasso di funzioni pubbliche dalla Chiesa agli stati-nazione.

In tale trapasso, si è manifestata - tra teologia e diritto - l'esistenza di «concetti

sperienza condivisibile, ma realizzata con un concetto, la teologia politica appunto, *inservibile ed equivoco*. Cfr. H. MAIER, ‘Teologia politica?’ Obiezioni di un laico, cit., 36.

fondamentali strutturalmente congruenti»⁴⁶ nell'ambito di una divisione di competenze scientifiche (stante l'emergenza di plurime *res mixtae*) che non può essere tale 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»⁴⁷.

Quando Schmitt argomenta in tal modo non fa riferimento alla (presunta) teologia pura o al puro politico ma, evidentemente, fa riferimento a discipline, a materie di confine, a precise e sempre conflittuali istituzionalizzazioni della divisione di ruoli tra teologo e politico:

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. 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-giuridica⁴⁸.

Nel senso di Schmitt, il teologo è, evidentemente, il *canonista*, il cultore del diritto canonico, dell'ordinamento interno della Chiesa, e il politico è il *legista*, fattore dell'ordinamento giuridico civile.

In tale contesto, nel contesto del conflitto di competenza relativo a scienze umane limitrofe, aventi a che fare con *res mixtae* indecidibili in assoluto perché incarnate nell'identità metafisica generale di una data epoca, neanche il liquidatore Peterson avrebbe nulla da obiettare sul riconoscimento dell'esistenza di «concetti strutturalmente compatibili»⁴⁹.

Compatibilità che nulla ha a che fare con una impossibile unità di sostanze divina ed umana, la quale è chiaramente rigettata da Schmitt impegnato nel confronto con l'assenza di fondazione sostanziale del moderno.

⁴⁶ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., p. 80.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, 82-83. Tale inquadramento della questione all'interno esclusivo dell'ambito giuridico è stato pure considerato come *strumentale* alla propaganda apologetica di una teologia politica come categoria squisitamente scientifica e, per ciò, non polemica. In sintesi, un rifugio nel «puro giuridico» opposto al rifugio nel puro teologico di Peterson: «la riduzione della *Politische Theologie* al puramente giuridico [...] sa troppo di Kelsen per un autore che nel corso di tutto il testo rimprovera a Peterson di volersi ritrarre “nell'edificante teologico puro”». M. RIZZI, Il «*Monotheismus als politisches Problem*» di Peterson, in P. BETTIOLI - G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale*, cit., 419.

⁴⁹ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., 80

È lo stesso Schmitt a chiarirci la posizione di Peterson su, appunto, tale compatibilità/permeabilità metafisica, posizione espressa in una conferenza del 1925, dal titolo *Che cos'è teologia?*, antecedente, quindi, alla peculiare temperie storico-politica in cui si generò il saggio su *Il monoteismo*: «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»⁵⁰.

Il decisionismo giuridico insito nel dogma, quindi, dà esecuzione concreta e storica alla rivelazione.

Per Schmitt, tale constatazione è prova di un chiaro riconoscimento, nel Peterson del '25, dell'autentico significato giuridico e sociologico della teologia politica e dell'analogia concettuale di teologico e giuridico.

Tale giuridificazione e formalizzazione cogente dell'esecuzione della rivelazione divina fino a dove può spingere l'analogia concettuale? L'istituzionalizzazione può spingersi fino all'*abuso*? Superando, con ciò, i confini di competenza delle materie limitrofe, superando i confini della mera esecuzione giuridica della Parola?

L'analisi di Peterson, com'è evidente, combatte la confusione tra *logos* e *giuridificazione dogmatica*, limitando il compito di quest'ultima all'espressione storica della definitività e univocità della parola di Dio. Ciò che relaziona i due termini, quindi, è il *decisionismo* che traduce, umanamente, la definitività della Rivelazione.

Il giuridico, ciò appare evidente, è sempre strumentale al *logos*, e solo in ciò può fondarsi un'analogia di funzioni e non di sostanze: nella distanza/vicinanza che lega Spirito a lettera.

Ogni identità, lo ribadiamo, è negata, sia per Peterson che per Schmitt, dall'assoluta alterità dell'autentico cristiano, che rimane, nella sostanza, una verità inacquisibile dal linguaggio e dal normativismo giuridico.

L'affinità di teologico (inteso come metafisica del *decisionismo dogmatico*) e politico (inteso come movimento di *formalizzazione* del reale) è limitata alla fase, appunto, dell'esecuzione, della mondanizzazione, comunque necessaria, dell'autorità e dell'ordine.

Assolutamente altro ed incomprensibile, a tale livello, rimane il *carisma del martire*, l'immediata ed assurda relazione del fedele chiamato alla testimonianza di Dio.

⁵⁰ Ivi, 84.

6. Una sorta di litiscontestazione

A questo punto, la condivisibile *rottura* realizzata da Peterson con la teologia che si asservisce al potere mondano, *rottura cristiana* compiuta attraverso l'affermazione della differenza di sostanze tra rapporti teologici rivelati ed esecutività giuridica, va distinta, a noi pare, dalla non riuscita *liquidazione teologica del monoteismo come problema politico*.

Questa asserita liquidazione teologica di un fattore politico, infatti, comporta da sé sola, come ha bene intuito Schmitt, una rinnovata apertura (ed implicita conferma) del conflitto di competenza tra teologico e politico circa la risoluzione delle questioni “di confine”.

Un conflitto che, nello specifico, implica pretese teologiche in ambito politico e, quindi, una politicizzazione del teologico che conferma il paradigma teologico-politico definito da Schmitt:

una teogia, 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 ambiti oggettivamente separati – *toto coelo* diversi –, allora una questione politica può essere liquidata solo politicamente. [...] Se egli [Peterson] dà ad un problema politico una risposta teologica, allora ciò è o una semplice rinuncia al mondo ed all'ambito del politico, oppure invece un tentativo di riservarsi nell'ambito 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 ambito 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 religiosa pretende di stare sopra il potere politico⁵¹.

Tale litiscontestazione, tale conflitto, è, per sua natura, irrisolvibile una volta per tutte dall'autorità moderna mondana e rimane aperta, così, alle plurime risposte epocali alla domanda hobbesiana chi giudica? chi decide in concreto?

Nella storia dei rapporti tra teologia e politica è possibile, quindi, riconoscere simultaneamente operanti sia la dialettica conflittuale nella commistione decisiva di materie limitrofe⁵², sia la distanza siderale dei due centri identitari, distanza legittimata dalla radicale alterità del messaggio cristiano di salvezza.

⁵¹ Ivi, 86.

⁵² «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!*». Ivi, 87.

La difficoltà di una risoluzione conciliativa del problema, attraverso il superamento della dialettica nell'affermazione di un *terzo superiore*, magari attraverso il *medio* della ragionevolezza storica del cristianesimo e della mondanizzazione delle sue speranze, è pienamente riconosciuta da Schmitt.

Il giurista, infatti, - e lo abbiamo più volte ripetuto - lungi dal negare la trascendenza della fede in Cristo la assolutizza maggiormente allorquando lascia fuori le dispute metafisiche *sostanziali* e prospetta come possibile soluzione solo la *decisione storica concreta* e formale che si assume la responsabilità dell'interpretazione *mortale* della verità nella delimitazione, anche spaziale, della stessa:

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. [...] 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 judicabit?* Oppure con una egualmente precisa *itio in partes*, cioè: con una delimitazione spazialmente chiara, territoriale o regionale, un *Cuius regio eius religio*⁵³.

Rimarrebbe cristianamente escluso o, almeno, certamente problematico, l'abuso dell'annuncio cristiano per giustificare e includere nella storia della Salvezza una determinata situazione mondana di potere che si qualifichi, idolatricamente, come salvifica e fatale: una mescolanza "pacifica", perché monistica e non tragica, di trascendenza ed immanenza.

Una mescolanza nella quale il primo termine, scaduto a *mito legittimante*, potenzia l'immanentizzazione dell'*utopia politica*.

A questo punto, giunti al termine dell'analisi sulla liquidazione del monoteismo come problema politico, occorre di nuovo tornare al trionfo dogmatico della dottrina *dei due regni* di Agostino.

Schmitt, come abbiamo avuto modo di sottolineare, non sfugge al confronto con Agostino e, proprio attraverso la critica alla purezza astratta di tale distinzione, giunge a tematizzare la *necessaria decisione epocale* sulle questioni aperte dal rapporto innegabile tra teologia e diritto:

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 interpretabitur?* Chi decide in concreto per l'uomo che agisce nell'autonomia creaturale la questione di che cosa è spirituale e cosa temporale e

⁵³ *Ibidem*.

come ci si regola nelle *res mixtae*, che ormai 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?⁵⁴.

Il conflitto che si realizza nelle *res mixtae* è, dunque, concreto e politico e in quanto tale impone un *incontro/scontro* nel quale non hanno più senso le sottili distinzioni sostanziali di confine mentre sorge la necessità della *decisione formale e sovrana* che, almeno temporaneamente e in relazione ad una precisa comunità storica, si incarichi di interpretare, anche teologicamente, la verità⁵⁵.

⁵⁴ Ivi, 88.

⁵⁵ «Hobbes ha riconosciuto che ogni conflitto fra una competenza ecclesiastico-spirituale e una politico-temporale diviene un conflitto politico nel momento stesso in cui ascende fino a porre una questione di autoconservazione concreta; così, quel conflitto non può essere più deciso con sottigliezze che distinguono lo spirituale, il temporale e il genere misto delle *res mixtae*, ma solo formalmente, rispondendo cioè alla domanda formale “*quis judicabit?*” [...] Il significato epocale di Thomas Hobbes sta nell'aver riconosciuto, in forma concettualmente chiara, il valore puramente politico della pretesa dell'autorità spirituale alla decisione. Con incomparabile sicurezza egli ha posto la questione da un punto di vista formale [...]. Tutti i generi misti e tutti i metodi indiretti sono stati da lui riconosciuti come mascheramenti o come semplicemente dilatori». C. SCHMITT, *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in C. SCHMITT (a cura di), *Sul Leviatano*, il Mulino, Bologna, 156-157. Ora, è necessario chiarire il senso della *risposta formale alla domanda formale: Chi giudica? Chi decide?* Nel senso di Hobbes, tale *formalismo* non significa ‘radicale chiusura dell’immanenza’ nella neutralizzazione di ogni sostanza conflittuale ma, al contrario, proprio la necessità di una *risposta formale e personale*, cioè *cogente e storicamente determinata*, ad una domanda epocale di governo e ordine, manifesta l'*apertura* del sistema *hobbesiano* alla criticità ‘politica’ della *decisione statuale* che si pone sì come *onnipotente* ma solo in uno *spazio* determinato dall’unità comunitaria rappresentata e per un tempo limitato. Rimane così impregiudicato il *ruolo della trascendenza* che viene enucleato nell'enunciato *destabilizzante* ogni potere mondano: “Gesù è il Cristo”. Tale Verità non è più interpretabile *univocamente* dalla Chiesa come potere mondano e, così, si desacralizza la mediazione storica tra finito e infinito. L'intervento “assoluto” del Leviatano e il suo *monopolio mortale* della “verità” conserva del nesso teologico-politico, al di fuori di facili derivazioni legittimistiche, la funzione necessaria di ordine, strumentale alla sicurezza dell'individuo. La forza rappresentativa (rappresentazione che presuppone sempre l'assenza del rappresentato) del *personalismo giuridico* che mette in discussione la totale immanenza del sistema. L'assenza di Dio, la Trascendenza del significato ultimo, mitiga la deriva *tecnicistica* e automatica: «A questa radicale chiusura dell’immanenza, che costituisce il principio fondamentale dell’epoca moderna [...] non è tuttavia possibile ridurre la dottrina di Hobbes [...]. Mentre infatti l’ideale della neutralizzazione è quello di trasformare l’intero ordinamento giuridico in una procedura in grado di decidere ogni caso per automatismo, la questione del “Chi giudica?” domina tutta la dottrina di Hobbes e costruisce un potente antidoto contro la riduzione a tecnica. Nonostante la ricerca di precisione matematica, il suo sistema non può infatti essere risolto

Tale conflitto ha prodotto, per Schmitt, tanto la profonda *razionalità giuridica* del diritto canonico, quanto il *decisionismo* proprio dell'unità politica statuale.

Entrambi gli approdi sono, come tali, commistioni profane di spirituale e temporale, di trascendenza e immanenza.

Tali approdi costituiscono, però, l'ultima parola possibile?

Sicuramente ricadono nell'ambito delle *penultimate cose*, dell'*interim*, e come tali costituiscono risposte decisive a precise istanze storiche di ordine e di sicurezza.

Le vicende storiche umane, interpretate come bisognose di ordine e rappresentazione politica, sono, per ciò, "risolte" dall'intervento sovrano? Si appagano nella posizione della *norma/normalità*?

Da un punto di vista autenticamente cristiano, cioè dialettico, dualistico e consci del vuoto di senso proprio delle costruzioni umane, non potremmo rispondere altro che no.

La formalizzazione giuridica non basta a pacificare il conflitto; altrimenti argomentando, infatti, le *due città* si somiglierebbero *in toto* (come vorrebbe l'Eusebio petersoniano) nel rispecchiamento affine delle due Gerusalemme.

L'analogia, invece, è tale solo nella *periferia impura* che segna il loro vicinato destinato al conflitto di competenza fino alla fine dei tempi.

Da un punto di vista prettamente teologico *pacificare* il conflitto nella accettazione "culturale" della confusione totale degli ambiti, risolvibile dall'espressione cogente di decisioni interpretative, significherebbe disconoscere che il divino resta sempre *al di là*, presente nella coscienza e nella Rivelazione, ma non pienamente fuso con il mondo:

fra questi estremi della coscienza molteplice o ridotta, dell'amicizia o dell'odio e dell'indifferenza per il mondo, fra questi estremi che si trovano all'interno dell'opposizione fra Dio e il mondo, fra divino e vita, la chiesa cristiana ha continuamente oscillato; ma è contrario al suo carattere essenziale trovare pace in un viva impersonale bellezza, ed è suo destino che chiesa e stato, culto e vita, pietà e virtù, agire spirituale e agire mondano giammai possano fondersi in uno⁵⁶.

né in scientismo né in naturalismo né in funzionalismo, ma conserva una forte impronta di "personalismo giuridico" [...]. Ma ciò significa che il sistema giuridico, per quanto largamente autosufficiente, riposa su un punto archimedico extragiuridico, nel quale il diritto fuoriesce da se stesso e si apre a una dimensione ulteriore, con il che anche la soluzione di Hobbes si dimostra essere "frutto di un'epoca specificatamente teologico-politica"». M. SCATTOLA, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, 168-169.

⁵⁶ G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo ed il suo destino*, in E. Mirri (a cura di), *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1977, 479.

Questa “impossibile fusione” rispecchia, nell’analisi del giovane Hegel, la perdurante doppia natura, irriducibile a sintesi, del *Maestro risorto* nella sua speciale singolarità che contiene, per il fedele, la contraddizione della commistione del Gesù glorificato e del Gesù storico: la contraddizione di finito ed infinito, di singolare e universale.

In tale contesto esperienziale della relazione con il divino rappresentato dalla *seconda Persona*, dal *Dio-uomo*, la separazione dei due ambiti acquista una doppia valenza che lo Hegel maturo declinerà nel senso *dell’infelicità della coscienza religiosa*.

E’ fortificato, quindi, l’aspetto della trascendenza e la *singolarità effettuale* in cui si è posto il divino non è comprensibile come conciliazione di finito e infinito ma si contrappone con ancora maggior forza – con la forza del paradosso potremmo dire – alla singolarità mondana del credente:

in effetti, avendo l’intrasmutabile *assunto una figura*, il momento dell’al di là non solo è rimasto, ma anzi è addirittura rafforzato; giacché se, da una parte, mediante la forma dell’effettività singola questo momento sembra sia stato avvicinato alla coscienza singola, esso, d’altra parte, le sta di contro come un impenetrabile *Uno* sensibile con tutta la crudezza di una *realtà effettuale*⁵⁷.

Riassunto:

Sia Schmitt che Peterson fanno proprio l’insegnamento di Kierkegaard: *la verità eterna nasce nel tempo* attraverso il paradosso di Cristo. Ciò che divide i due pensatori cattolici è la conseguenza di tale verità: per Schmitt, l’incarnazione significa che il tempo è la dimensione di possibile spiritualizzazione dell’uomo, una spiritualizzazione che si attua – nell’assenza ed in attesa della Parusia - attraverso la mediazione e il governo dell’autorità; per Peterson, invece, è l’eterno il punto di partenza e di arrivo di ogni riflessione sulla presenza/assenza di Dio nella Storia e, per ciò, la pretesa di governo della *teologia politica*, nella sua commistione eterodossa di sacro e di profano, è da rigettare quale deviazione dalla purezza del *puro teologico*. In ciò, Peterson declina in senso nettamente metastorico il pensiero di Kierkegaard, affermando “l’infinità differenza qualitativa” del tempo e dell’eternità mentre la posizione di Schmitt riconosce la complementarietà dei termini della relazione che si appalesa, comunque, come relazione di forme e non di sostanze e, quindi, squisitamente tragica. Una vera e propria *frattura* che richiede un “salto” non garantito da una verità/certezza razionale. La distanza, la frattura, trova comunque – per entrambi i pensatori – una (im)possibile e contingente soluzione nell’ambito di quelle *res mixtae*, negli ambiti di confine tra immanenza e trascendenza, nelle quali entra in gioco – di fatto – la decisione umana, la responsabilità personale: è la scelta politica radicale del cristiano - incarnata dalla figura dell’apostolo martire che decide di discriminare tra *Káysar e Kýrios* - a confermare il nesso teologico politico e a “salvare” il mondo, la concretezza, dal flusso escatologico.

⁵⁷ Id, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, 2 voll., I, 165-166.

Parole chiave:

Teologia politica – Leviatano - secolarizzazione – monoteismo – ortodossia – autorità - eschatologia

Summary:

Both Schmitt and Peterson make Kierkegaard's teaching their own: *the eternal truth is born in time* through the paradox of Christ. What divides the two Catholic thinkers is the consequence of this truth: to Schmitt, the incarnation means that time is the dimension of man's possible spiritualization, a spiritualization that takes place – in the absence and while waiting for the Parousia – through the mediation and government of the authority; to Peterson, instead, the starting and objective point of any reflections on God's presence/absence in History is the eternal and, therefore, *the political theology's* claim to govern, in its heterodox mixture of sacred and profane, should be rejected as a deviation from the purity of the *pure theological*. In this, Peterson interprets Kirkegaard's thought in a markedly meta-historical sense, by affirming "the infinite qualitative difference" between time and eternity, while Schmitt's perspective acknowledges the complementarity of the terms of this relation which, however, reveals itself as a relation of forms and not of substances and, therefore exquisitely tragic. A real and proper *fracture* that requires an unsecured "jump" from a rational truth/certainty. The distance, the fracture, however, finds – for both thinkers – an (im)possible and contingent solution under those *res mixtae*, in the border context between immanence and transcendence, in which – in fact – the human decision, the personal responsibility comes in: it is the Christian's radical political choice – incarnated in the figure of the martyr apostle who decides to discriminate between *Káysar* and *Kýrios* – which confirms the theological-political link and which "saves" the world, the concreteness from the eschatological flow.

Key words:

Political theology – Leviathan - seculatisation – monotheism – orthodoxy – authority – eschatology.