

Il lungo addio. Su due modalità di congedo dalla teologia politica

Antonio Allegra

“Teologia politica” è espressione che paga una tipica conseguenza dell’eccesso di successo. La centralità del tema appare ormai indiscussa; ma proprio per questo la varietà almeno relativa delle sue accezioni rappresenta un rischio, come nei casi analoghi, ad esempio, di “gnosi” oppure di “religione civile”. Ovvero è possibile avere prospettive anche considerevolmente diverse su cosa sia “teologia politica” e soprattutto su come accostare teoreticamente l’argomento, risalendo a tradizioni critiche assai differenti. Questo, beninteso, per quanto contribuisca a una certa rischiosa variabilità, per altro verso non fa che confermare che il lemma intercetta qualcosa di assai profondo. Non si tratta di rigettarlo, e neanche a mio avviso di rigettarne la variabilità, ma solo di tenere ben presente che le prospettive che si intersecano al proposito sono assai variegate.

Tutto ciò riguarda, inevitabilmente, anche gli studiosi che tentano di *congedarsi* dalla teologia politica. Difatti, se si tratta di un tema cruciale, ciò significa che spesso l’atteggiamento nei suoi confronti è segnato dal rifiuto o dal congedo, avvertito per vari motivi come necessario o addirittura urgente. Ma le motivazioni e le moventi di tali ricusazioni possono essere assai diverse. Nel presente saggio esaminerò le modalità di tale *rifiuto della tradizione della teologia politica* (per usare una formula certo schematica, che ha però il vantaggio di essere lineare e sostanzialmente esatta) da parte delle due più

L’ambiguità intrinseca del concetto di “teologia politica” è ciò che la rende al tempo stesso affascinante, oggetto di una permanente contesa intellettuale e foriera delle più diverse chiavi di lettura. Come dimostra non solo la storia culturale del Novecento (basti pensare ai diversi modi di intendere la teologia politica che ha polemicamente contrapposto, per non fare che un esempio, Carl Schmitt a Erik Peterson), ma anche il dibattito politico-filosofico contemporaneo. All’interno del quale spiccano per originalità soprattutto gli studi recenti sul tema di Massimo Borghesi e Roberto Esposito: due modi diversi per prendere congedo dalla tradizione teologico-politica europea (con la sua idea che l’ordine politico sia, o peggio debba essere, il riflesso dell’ordine religioso e con i suoi meccanismi di esclusione generatori di conflitti violenti) nella consapevolezza tuttavia che debba restare oggetto di un’attenta riflessione il modo con cui la religione – come dimostra la realtà del mondo odierno – continua a orientare l’azione politica e a influenzare i comportamenti delle masse e degli uomini di potere.

importanti opere pubblicate in Italia, almeno negli anni più recenti, sul tema. Opere, appunto, diversissime: per metodi, prospettive teoretiche e anche per conclusioni, pur superficialmente accomunate all'insegna del rigetto. In qualche modo, come vedremo, si tratta perfino di opere agli antipodi, che dunque non possono non far sospettare che "teologia politica" sia concetto intimamente equivoco: e tuttavia, nella nostra lettura potremo individuare un intimo plesso comune.

Si tratta di *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*¹ di Roberto Esposito e di *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'epoca costantiniana*² di Massimo Borghesi: entrambi filosofi assai noti, ma dal profilo assai diverso. In quanto segue esaminerò i lineamenti principali delle rispettive analisi e mostrerò le ragioni disparate che vengono addotte allo scopo di congedarsi dalla teologia politica. Da parte mia non si tratta di una semplice esigenza di analisi o chiarificazione critico-storiografica: ritengo infatti che così facendo sarà più comprensibile l'autentico sfondo teorico della questione e la sua importanza reale. In sede di conclusione, una volta raggiunti questi primi risultati, cercherò, proprio in virtù della polisemia di "teologia politica", di smarcarmi dalle ipotesi critiche, suggerendo in che modo e in quale misura di essa è forse, nonostante tutto, ancora possibile parlare.

Il dispositivo della persona e la teologia politica

Premetto, anzitutto, che una conseguenza dell'approccio appena spiegato è inevitabilmente un'assai drastica selezione dei contenuti che posso esporre. La tesi fondamentale del testo di Roberto Esposito è il radicarsi della teologia politica in una «procedura di assimilazione escludente [...] separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra»³. In questo modo viene individuato il nucleo profondo che fa della teologia politica un dispositivo ubiquo. Tale nucleo è, in altre parole, la costituzione della persona attraverso *il processo di esclusione di ciò che persona non è* (che è pertanto anche inclusione al suo interno della non-persona, come ombra inaggrabile). La definizione assiologicamente carica della persona si fonda sulla possibilità di riconoscere ciò che essa non è, sia esso l'animale o la cosa, oppure la parte corporea o affettiva dell'individuo, che non è propriamente personale. Sub-persona, non-persona, in una parola cosa, sono il doppio ineliminabile della persona. Il punto è abbastanza evidente già alle origini, tanto nella riflessione romana che distingue tra liberi e schiavi, quanto nel dualismo tra spirito e corpo che attraversa la riflessione filosofica classica e il cristianesimo⁴.

Ogni unificazione si basa sull'esclusione: tale è in fondo lo snodo che riassume la civiltà alla quale apparteniamo. Questo dualismo viene individuato da Esposito come la premessa della teologia politica proprio in quanto genera la persona, e questa funge da presupposto in una riflessione come quella di Schmitt, in quanto capace di quella decisione in cui consiste il politico. Ovvero: il Dio personale del cristianesimo è la condizione di possibilità della riflessione teologico-politica, che funziona secondo lo stesso schema di esclusione e inclusione, rifiuto e integrazione.

Tale funzione del dispositivo persona si articola poi in tre filiere convergenti, in qualche modo rese canoniche dall'opera di filosofi paradigmatici⁵. La prima

1. Einaudi, Torino 2013.

2. Marietti 1820, Genova-Milano 2013.

3. R. ESPOSITO, *Due*, cit., p.

4. Dunque la «resistenza al lessico teologico-politico» implica la decostruzione del dispositivo della persona: «Il riferimento a una filosofia dell'impersonale costituisce una prima approssimazione allo smontaggio della macchina teologico-politica», p. 90.

4. A dir vero sarebbe possibile una diversa esegesi, che viene accennata dallo stesso autore, in particolare della riflessione cristiana all'insegna dell'unità fondamentale anziché del dualismo. Ma per i benefici dell'esposizione restiamo per ora su un piano tendenziale.

5. Cfr. ESPOSITO, *Due*, cit., p. 165 ad es.

non può che essere quella incentrata sulla nozione di sovranità (Hobbes). La decisione sovrana e l'appropriazione sono le coordinate potenti che agiscono a questo livello. La persona si caratterizza per la propria sovranità, forse relativa ma vigorosa almeno entro alcuni ambiti tra cui anzitutto quello dell'appropriazione del sé. Seguono il plesso di giudizio-responsabilità-imputazione (Kant); e infine la stessa partizione di personalizzazione e depersonalizzazione, di persona e "cosa", che si riproduce potenziata ad ogni tornante storico, nel senso che si innerva man mano più in profondità fino a coinvolgere lo spazio della vita e morte dell'umano: si pensi alle attuali, aggressive discussioni su inizio e fine vita⁶.

In questo modo la critica della teologia politica non è che una tappa della generale critica della persona che Esposito, come noto, conduce con coerenza e penetrazione ormai da svariati anni⁷. Essa coinvolge, in profondità, l'ipotesi dell'inerenza di pensiero e soggetto, privilegiando al suo posto la tesi per cui la «relazione tra pensiero e individuo non sia essenziale e permanente ma potenziale e contingente»⁸. Può valere la pena osservare che l'assetto intellettuale è forse messo in crisi solo parzialmente: il pensiero è infatti una «potenza collettiva» che appartiene alla «specie umana nel suo complesso»⁹, e in ogni caso una proprietà qualificante ed elevata, solo che non inerisce al soggetto se non nello spazio di un'intermittente contingenza (secondo linee che dichiaratamente si ispirano ad Averroè, Bruno, Spinoza, più recentemente alla filiera Nietzsche-Bergson-Deleuze, e forse possono trovare un riferimento pertinente anche in Feuerbach, più che Marx)¹⁰.

Un primo punto da notare è che sarebbe riduttivo fare della tradizione del soggetto, pur indubbiamente la linea dominante della modernità, un progetto schiacciato sulle linee del possesso dispiegato della ragione. Almeno Leibniz e Locke certificano l'esistenza di spunti meno monolitici. Le intermittenze della coscienza o le piccole percezioni indicano che entro il soggetto non tutto è ragione e che essa lascia spazio al suo contrario.

Ma più in profondità agiscono alcuni dubbi sostanziali che attengono alla prospettiva stessa messa in campo da Esposito, ossia il rifiuto della tradizione della persona cui viene ascritta la genesi profonda della teologia politica. È davvero possibile avviare all'unificazione come separazione¹¹, ovvero neutralizzare l'impianto di esclusione/inclusione? Il dualismo attiene in realtà alla capacità generale di definire concetti. Questi non hanno modo di prospettarsi senza una cartografia assiologica e un orientamento essenziale. Esposito è talmente insistente e convincente nel ribadire il nesso di demitizzazione e mito, incanto e disincanto, e in generale, schmittianamente, l'impossibilità di uno spazio, politico e non, propriamente neutrale, che risulta poco plausibile l'opzione metafisica monista che predilige. Anche le potenze della progressiva personalizzazione istituzionale moderna, che coincide con la spoliticizzazione, da un lato possiedono i tratti di una paralizzante deriva burocratica; ma dall'altro, lasciano ancora inevitabilmente riapparire il ruolo della decisione politico-personale. E dunque la persona sembra da un lato ciò che è assai difficile escludere in tale ruolo; dall'altro ciò che opportunamente rettifica un anonimato burocratico che è complicato apprezzare.

Il punto è che l'unificazione che caratterizza tanto la persona quanto il suo antenato logico, l'individuo, ha bisogno della separazione da ciò che quell'individuo non è (ed è questo il principio che Schmitt ha certamente colto, *sub specie* politica). Ma questa situazione logicamente implicata non è il segno di

6. Per la prima presentazione di questi concetti cfr. *ivi*, pp. 9-11, e *passim*.

7. Cfr. ad es. tra i testi più recenti *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

8. ESPOSITO, *Due*, cit., p. 12. Dove sarà necessario, comunque, evitare una batteria di equivoci sulle nozioni di «essenziale e permanente».

9. *Ivi*, p. 13.

10. *Ivi*, 159 ss.

11. L'alternativa che Esposito propone, suggerita da Spinoza, appare insufficiente perché confonde l'unificazione con la contiguità, cfr. p. 181.

un crudele atteggiamento di dominio: è probabilmente vero che è ciò da cui dipende il dominio, ma nel senso che da esso dipende *qualsiasi* cosa posta in essere dall'individuo (compreso il rapporto con le proprie fonti vitali e corporee¹²), perché senza tale situazione non avremmo anzitutto l'individuo. L'atteggiamento di Esposito nasconde una radice gnostica di questo tipo: ciò che infrange l'unità indifferenziata dell'impersonale è male. A mio avviso invece la differenziazione dell'impersonale è la condizione per lo sviluppo di quell'appropriazione imputabile del sé che, prima ancora di ricadute etico-giuridico-politiche facilmente identificabili, segna la dinamica stessa della crescita del soggetto dalla propria infanzia, oltre che un'essenziale condizione logico-ontologica.

Anche nel caso estremo, da Schmitt espressamente rifiutato e da Esposito rivendicato¹³, dell'unità universalistica e sovrastatuale del genere umano, ancora il dualismo non sarebbe davvero eliminato, come conferma il fatto che, mentre si fanno man mano più forti le voci che chiedono di estendere alcune sfere di diritti (il che significa, inevitabilmente, la sfera della personalità) ad alcuni ambiti della vita animale, altri ambiti animali restano esclusi anche nelle rivendicazioni più estreme; e nel contempo, e con necessario parallelismo, la cesura tra persone e non persone riattraversa l'ambito della vita *umana*, tagliando progressivamente fuori sfere man mano più estese di essa (fino ad arrivare entro lo spazio dell'infanticidio, secondo alcune tesi estremiste ma in via di diffusione, ricordate da Esposito¹⁴). Nessuna definizione di persona infatti può operare senza questa dinamica di esclusione; ma il fatto è che nessuna definizione in generale può operare fuori di essa. Senza dubbio occorre ragionare sui luoghi esatti dell'inevitabile distinzione tra persona e non persona, in modo tale da sottrarsi a conseguenze inaccettabili. Ma per evitarle, ipotizzare di potere fare a meno di questo assetto è a sua volta impraticabile.

C'è infine uno snodo cruciale che permette di localizzare con precisione un'ambiguità di Esposito. Nell'analizzare le posizioni di Singer ed Engelhardt costruite sullo schiacciamento del *bios* individuale sulla nuda *zoé*¹⁵, appare evidente che il polo assiologicamente positivo risiede nel *bios* – il che spiega il tono nettamente critico assunto dall'autore italiano nei confronti dei due bioeticisti. Ma il fatto è che il valore del *bios*, anzi il fatto stesso che ci sia *bios*, è possibile, a mio avviso, solo all'interno della prospettiva della persona. *Bios* significa il riconoscimento di un'individualità irriproducibile e unica, quella che viene difatti descritta da una *biografia* anziché da una *zoologia*¹⁶, una storia segnata inscindibilmente dalla propria autocoscienza e dalla prospettiva di prima *persona*. È proprio la prospettiva impersonale a condurre in direzione della *zoé*. Per utilizzare il lessico delle altre opere di Esposito, è vero che la *communitas* è dimensione essenziale, ma una ipotetica (perché probabilmente contraddittoria) sfera della pura *communitas* senza *immunitas* svuoterebbe il soggetto.

Vi è ancora un ultimo punto che sarà opportuno sottolineare nell'analisi fornita da Esposito della teologia politica, ma esso richiede preliminarmente la lettura dell'opera di Massimo Borghesi. Esso come detto consentirà di rivedere unitariamente i due testi, e più ancora di procurare una nozione più ricca e precisa di cosa sia "persona". È innegabile infatti che in quanto finora accennato mi sono limitato a fornire una cornice formale a tale nozione.

170

12. *Ivi*, p. 198.13. *Ivi*, p. 45.14. *Ivi*, p. 139 ss.15. *Ivi*, p. 143.

16. Come osserva lo stesso Esposito, pur con lessico parzialmente diverso, il limite cruciale (che li avvicina alla prospettiva nazista!) di Engelhardt e Singer è la «parziale indistinzione tra antropologia e zoologia», p. 144.

Tra Schmitt e Agostino

Ci spostiamo dunque in un ambito ben diverso. Dalla teoresi di ascendenza averroista e deleuziana ad un'opera innervata nella rivendicazione, al contrario, delle libertà del soggetto, oltre che assai più storicamente centrata della precedente.

Passo dunque a riassumere le tesi di *Critica della teologia politica* – richiamando però quanto detto sopra, ovvero l'esigenza di una drastica selezione. Ciò è particolarmente vero e doloroso nei riguardi del volume di Borghesi, che, come d'abitudine nell'autore, è ricchissimo di analisi storiche e culturali di grande finezza, che una descrizione più completa e meno focalizzata della presente non potrebbe trascurare¹⁷.

La tesi del volume è chiara fin dal titolo. Si tratta di congedarsi dalla tradizione della teologia politica, intesa nella formulazione classica fornita da Carl Schmitt ma anche riapparsa, con comprensibile pudore sulle proprie origini, negli anni '60-'70 di Metz e Moltmann¹⁸; a cui viene opposta la rilettura delle tesi di Erik Peterson, a loro tempo formulate proprio in contrapposizione a Schmitt. Per Peterson, l'autentica posizione agostiniana (su questo cfr. subito qui sotto) consente di emancipare la tradizione cristiana dalla tentazione teologico-politica: ossia il dualismo tra città di Dio e città dell'uomo rende impraticabile la trasposizione del teologico nel politico. In realtà, anzi, la novità cristiana si installa proprio a partire dalla differenza con la *religio* romana, ove il rapporto di teologia e politica è assolutamente intimo e per così dire architettonico. Viene difatti rifiutato, in nome della trascendenza monoteistica, il culto dell'imperatore entro il quadro della complessiva *pax deorum* (quella compagine che viene spesso superficialmente equivocata quale «tolleranza pagana»). Parallelamente, è ben documentata l'insistenza di numerosi autori (anche dopo Costantino, e fino al caso ben noto di Tommaso¹⁹) per un'adesione alla nuova religione in termini assolutamente volontari e non forzati, in modo da evitare cattolici «finti» o «ipocriti e falsi», come si esprime lo stesso Agostino²⁰.

Ora, se è innegabile che Agostino sia alle radici anche della teologia politica medievale ossia del cosiddetto agostinismo politico, a causa del suo ripensamento sul tema soprattutto nella polemica antidonatista (come noto, acquista valore esemplare il paradigma della conversione di Paolo, ove Dio avrebbe forzato quasi coercitivamente il cambiamento dell'apostolo delle genti), la prospettiva escatologica consente di mettere in subordine, per così dire, le tentazioni teocratiche condivise nel corso dei secoli dalle confessioni cristiane. Il fatto è che nella lettura che Borghesi valorizza (e che ha precisi antenati nelle posizioni, oltre che di Peterson, di esegeti quali Gilson o Cotta) le due città, per quanto *permixtae*, restano reciprocamente irriducibili. Lo stato possiede così una sua autonomia non solo fattuale, il che significherebbe almeno teoricamente reversibile, ma di diritto e dunque irriducibile. Esso ha, inoltre, un certo margine di differenza rispetto alla città dell'uomo (così come la città di Dio la mantiene rispetto alla Chiesa) e dunque ha un'origine e una legittimazione autonoma anche sotto questo profilo.

Tutto ciò vale, più in profondità, come immunizzazione nei confronti delle istanze millenaristiche e perfettiste che agiscono quale movente profondo dei modelli teocratici, e che traggono la propria legittimazione dalla visione di un'età dello spirito ove teologico e politico vengono a compenetrarsi. L'e-

17. Mi riferisco, ad esempio, a M. BORGHESI, *Critica della teologia politica*, cit., alle pp. 89 ss. sulla natura marcionita dell'antisemitismo luterano e della sua sequela; o 139 ss. sulla storia non univoca del cattolicesimo democratico in Italia, tra De Gasperi e Dossetti. Alla scuola di Del Noce Borghesi ha ben chiaro che l'analisi storica ha bisogno della comprensione filosofica (metafisica perfino) delle motivazioni dei protagonisti.

18. Le pagine 203 ss. di *Critica della teologia politica*, cit., dedicate in particolare all'analisi di Metz, sono tra le più utili del libro, mostrando efficacemente, tra altre cose, la transizione all'insegna dell'integralismo tra destra e sinistra teologiche. L'integralismo a sua volta dipende dalla compenetrazione tra statale e divino, religione e politica.

19. *Ivi*, p. 71.

20. Sono passi dalle epistole, citati da Borghesi alle pp. 38-39.

21. Cfr. p. 81 n. 52 e p. 82, con riferimento a *Teologia politica II*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 73-74 e alle considerazioni di G. LETTIERI, *Riflessioni sulla teologia politica di Agostino*, in P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 236, 238, 248 n. 72. In qualche misura tale è anche la posizione di C. SCHMITT in *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano 1986 (su cui cfr. le pp. 169 ss. di Borghesi)

22. BORGHESI, *Critica della teologia politica*, cit., p. 80.

23. *Ivi*, p. 86. È la stessa posizione che Ratzinger esprime efficacemente osservando che «il nuovo Testamento conosce un ethos politico, ma nessuna teologia politica» (cit. *ivi*, p. 88). Cfr. anche p. 213.

24. Il punto è colto da Esposito, che cerca di assumerlo all'interno del proprio schema parlando della fondamentale "Binità" (tra Padre e Figlio) del cristianesimo, cfr. *Due*, cit., pp. 6 ss., 52 ss. (Alle pp. 60 ss. si confronta con l'opera di Peterson, non a caso privilegiando la lettura di Schmitt, che vede prevalere il dualismo sulla triade). È vero d'altronde che una certa difficoltà a pensare la differenza *entro* l'unità, unità e separazione *insieme*, è tipica dell'intellettualismo moderno extracristiano. Non a caso la ripresa del modello di unità e separazione, in relazione alla struttura dialettica dell'autocoscienza, avviene entro un canone generato in una sfera essenzialmente teologica come quello dell'idealismo tedesco, che Esposito tendenzialmente svaluta nonostante considerazioni puntuali e molto interessanti su Hegel e Schelling, specie pp. 30 ss., 132 ss., 182 ss.

scatologia propriamente cristiana mantiene, invece, una trascendenza che la immunizza nei confronti delle tentazioni teocratiche. La compenetrazione di teologia e politica è tolta laddove la prospettiva è quella di una realtà statuale e politica definitivamente autonoma dalla visione di un'età dello Spirito: il giacchimismo è la vera chiave della teocrazia. È questo il punto che Schmitt non coglie nella sua critica di Peterson, laddove fa leva sulle più ovvie considerazioni sulla distanza, nei mille anni di *respublica christiana*, tra la teologia della pace professata e le guerre civili praticate: gli sfugge che il punto di Peterson implica l'intraducibilità del piano teologico su quello storico-politico, cosicché sarà più corretto parlare di imperatori (o re) cristiani, individualmente pii, o di società cristiane ossia permeate di quella fede, piuttosto che di vera e propria *respublica christiana*; o di un impero cristianizzato meglio che di un impero cristiano organicamente volto a perseguire fini di quella ispirazione²¹. La ragione di questa differenza è in fin dei conti il binomio nominale: ciò che qui è "cristiano" è un "impero", ovvero una realtà volta legittimamente a fini per definizione mondani (e transeunti).

Ciò non toglie che la «differenza escatologica di Regno e Storia»²² sia ben altro rispetto alla reciproca estraneità. Il significato degli ordinamenti politici non va smarrito: essi hanno un *proprium* che nell'ambito di loro pertinenza è legittimo e indispensabile. In qualche modo, come osserva Borghesi al seguito di Ratzinger, Agostino si colloca in una posizione intermedia, proprio pertanto di ardua individuazione e ancor più arduo mantenimento, entro le due opposte filosofie e visioni della storia di Eusebio ed Origene²³. Si tratta di mantenersi refrattari al sogno dell'*unica città*, che caratterizza ogni utopismo, ma assieme di non disgiungerle irrimediabilmente sotto l'egida di un'ineluttabile separatezza.

La finezza della posizione individuata da Borghesi si ritrova infine anche nell'altro nucleo della critica di Peterson alle tesi schmittiane. Oltre che nella separazione delle due città, il teologo tedesco coglieva anche nella dinamica trinitaria l'immunizzazione nei confronti delle tentazioni assolutistiche. Contrariamente ad ogni facile trasposizione del monoteismo, entro il monoteismo propriamente *cristiano* infatti l'articolazione interna delle persone indica una relazione dialettica anziché seccamente dualistica. È questo il punto che permette di recuperare e rileggere sotto una medesima luce anche l'opera di Esposito. Difatti, se questo è il nucleo relazionale di ciò che nella tradizione ha significato essere persona (come qualcosa di differente anche se non contraddittorio rispetto all'individuo inteso in senso logico), è evidente che la dinamica interna di ciò che propriamente è persona possiede un'articolazione interna e un'integrazione che non si lascia ricondurre alla decisa cesura dualista pensata da Esposito²⁴.

In questo modo le riflessioni dei due autori possono essere lette unitariamente: il tema esplicito di Esposito è quello implicito di Borghesi. Peterson aveva mostrato l'irriducibilità della forma politica alla dinamica rigida che Schmitt aveva colto, e che Esposito riprende – sia pure per criticarla. La persona, in quanto pensata secondo modelli divergenti è al nocciolo tanto della dinamica di esclusione che Esposito rifiuta, quanto della *resistenza* al dominio, esercitata in suo nome (resistenza propriamente antitotalitaria, nel suo nucleo storico, nel caso di Peterson).

Se la persona, secondo quanto abbiamo sopra cercato di difendere, non può essere senza alcune fondamentali discriminanti logiche che ineriscono alla

separazione da ciò che essa non è, è pure vero che, proprio in quanto intesa come biografia, essa neanche può essere *senza* l'articolazione delle relazioni. Lo spazio della trascendenza a sua volta può essere concepito come ciò che articola ulteriormente tale sistema di relazioni, in quanto apre l'individuo a ciò che lo supera e libera la politica dall'ipoteca teocratica.

Sui vari sensi di “teologia politica” (ancora)

Il ragionamento condotto fino ad ora implica infine la proposta di una precisazione concettuale. Occorre distinguere, se non altro per una maggiore chiarezza, tra due tipi o accezioni di teocrazia (e conseguentemente di “teologia politica”)²⁵. Da una parte sta l'esercizio del potere da parte di un assetto governativo ed ideologico guidato, o derivato, da una matrice religiosa più o meno lontana. Lo spazio dell'effettiva pratica delle antiche monarchie cristiane (compreso quell'unicum che fu lo Stato della Chiesa, che almeno fin dalla rivoluzione alboroziana nel secolo XIV si configura non diversamente da una realtà consapevolmente mondana) ma anche della secolarizzazione “liberale” si colloca senza dubbio entro questo primo senso, più innocuo anche se fatalmente non privo di rischi. Dall'altro lato sta un assetto ben diverso e più impegnativo nel quale il governo progetta esplicitamente o implicitamente una realizzazione di traguardi di tipo religioso (ovvero assoluti e non mediabili) nello spazio secolare, in virtù della propria azione politica, e sullo sfondo della congiunzione, pur a rigore assurda, tra escatologia e storia. Qui trovano la propria matrice le prospettive della teologia politica di ispirazione gioachimita o di tipo gnostico: con diversi gradi di radicalità, dal chiliasmo medievale, alle prospettive müntzeriane e anabattiste, e alcune di quelle calviniste e puritane, fino alle religioni politiche del XX secolo. Solo questa distinzione, chiarendo due sensi di teologia politica, è in grado di evitare fenomeni di sovrapposizione e ambiguità. Va notato che non necessariamente Stati indirizzati da prospettive del primo tipo hanno un atteggiamento ispirato, almeno quali principi guida, a tolleranza e pluralismo, valori che vengono riconosciuti soltanto in epoca relativamente recente. Ciò non toglie che esista una evidente differenza rispetto al perfettismo chimerico, per lo più combattuto dalle istituzioni ufficiali nel Medioevo e nella prima età moderna, delle prospettive gioachimite.

In questo senso è possibile affermare che la teologia politica, pur correttamente rifiutata da chi ne colga la pericolosità oltre che, agostinianamente, la discutibilità teorica, resta attiva nel senso più ristretto dell'originaria formulazione schmittiana. Si trattava, in effetti, “soltanto” di ciò: che i concetti politici hanno la loro origine, e il loro spazio di legittimazione, entro più fondamentali (più che più “antichi”) concetti teologici²⁶. Anche Voegelin ritiene che «ogni ordine politico è di per sé connesso con un ordine religioso»²⁷. Era questa una lettura pregnante della secolarizzazione, che da un lato la accettava fino in fondo (Schmitt è autore modernissimo, che dei teorici della Restaurazione è propenso ad accettare l'aspetto decisionista più di quello legittimista); dall'altro, però, ne squadernava le compromissioni genealogiche con un'istanza teologica accuratamente camuffata.

Entro questo senso, delimitato rispetto alle conseguenze discutibili che ne traeva Schmitt, mi pare che una teologia politica resti plausibile²⁸. Sarebbe,

25. Una posizione terza nel dibattito Schmitt-Peterson, pur diversa da quella qui prospettata, fu proposta anche ad esempio da Alois Dempf, su cui cfr. le pp. 103 ss. del libro di Borghesi.

26. Così Esposito osserva perfettamente: «Tutte le categorie di volta in volta impiegate per venire a capo della relazione tra teologia e politica – come quelle di disincantamento, secolarizzazione o profanazione – risultano esse stesse di origine teologico-politica [...] se senza un qualche incanto non potrebbe darsi disincanto, senza qualcosa di sacro non vi sarebbe nulla da profanare», *Due*, cit., p. 3. C'è sempre qualcosa di sacro che è illecito profanare, anche se la sua fisionomia è sottoposta a trasformazioni anche assai rilevanti.

27. Così M. NICOLETTI, *Il problema della «teologia politica» nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in AA. VV., *Teologia politica*, a cura di L. Sartori e M. Nicoletti, il Mulino, Bologna 1991, p. 43.

28. La formula è ancora più minimalista e di per sé lascia impregiudicato l'ordine delle precedenze (e dunque ammetterebbe anche la lettura di Jan Assmann); ma ciò non implica che non sia ancora altamente significativa.

28. Il limite profondo di Schmitt sta nella difficoltà o impossibilità di pensare propriamente la trascendenza – questo il motivo per cui la sua riflessione sulla teologia politica, da un'intuizione condivisibile slitta irresistibilmente in una direzione pericolosa. È difficoltà anche di Esposito in quanto, come abbiamo visto, nell'ottica di rifuggire ogni riproposizione dello schema duale che è il suo nemico teorico, non può non rifiutare metodicamente ogni trascendenza o ulteriorità.

ad esempio, impensabile un liberalismo che non parta da un'affermazione, originariamente religiosa, sulla libertà primariamente ontologica dell'uomo; così come proprio la prospettiva dell'ulteriorità della *civitas Dei* rispetto allo spazio mondano, che è ciò che Agostino insegna, non sarebbe pensabile senza la comprensione viva di ciò che significa trascendenza. Infine, come per un verso l'intuizione antiperfettista di un fondamentale legno storto dell'umanità è legata ad una nozione teologica di male radicale o peccato originale, così per un altro verso la prospettiva di una politica non completamente assoggettata alla geniale ma tremenda formula schmittiana sulla dicotomia amico/nemico, diventa forse possibile nella misura in cui un'ipotesi trascendente, extramondana, viene messa in campo²⁹.

Non a caso Borghesi riconosce la legittimità di una teologia *della* politica³⁰, in maniera che almeno in parte mi sembra concordare con queste osservazioni. Ernst Böckenförde pensa su linee non dissimili quando osserva che «sembra impossibile che una teologia politica possa venir meno o essere 'liquidata', almeno fino a che esiste una teologia e fino a che resta ferma una Rivelazione cristiana (intesa come tale) il cui contenuto comprende anche il comportamento dei cristiani nel mondo»³¹. Si tratta d'altronde di una posizione classica nel senso non solo di Agostino, ma di Tommaso – e dello stesso Lutero³². È proprio a partire dall'uomo peccatore che viene implicata la frustrazione dei progetti assolutizzanti e l'istituzione, pur variamente costituita, della separazione tra *lex aeterna* e legge civile. Al contrario, è l'assolutismo fatale, la *reductio ad unum* di «teologia, etica, diritto, politica»³³, il lascito drammaticamente pernicioso (e sempre di nuovo a rischio di riattualizzazione) della teologia politica.

174 29. Che entrambi i versi possano essere tenuti *insieme*, è quanto la riflessione etico-politica cattolica ha storicamente cercato di mostrare.

30. Ad es. BORGHESI, *Critica della teologia politica*, cit., pp. 135 e 137, a proposito di Maritain.

31. E. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 349.

32. BORGHESI, *Critica della teologia politica*, cit., p. 300.

33. *Ivi*, p. 301.