

FRANCESCO GHIA

UNA RINNOVATA «LIQUIDAZIONE» DELLA TEOLOGIA POLITICA

Note a margine su Assmann

Nel 1935 il teologo tedesco Erik Peterson pubblicava a Lipsia un saggio, destinato a diventare celebre, sul «monoteismo come problema politico». L'obiettivo polemico, in un contesto teologico drammaticamente dominato dalla identificazione tra *Reich Gottes* e *Drittes Reich*¹, erano, da un lato, i *Deutsche Christen*, ma, dall'altro lato, soprattutto Carl Schmitt, che, nel 1933 – un anno certo non qualsiasi nella storia tedesca... – aveva dato alle stampe la seconda edizione della sua *Politische Theologie*. La critica di Peterson in *Monotheismus als politisches Problem* si appuntava sulla pericolosità di Cristo e Cesare: il concetto di monarchia, sorto in ambito greco e “riattualizzato” dal giudaismo ellenistico di Filone Alessandrino, sarebbe stato assunto dall'apologetica cristiana (Eusebio e Orobio su tutti), con la cauzione di una analogia strutturale tra l'unicità del monarca celeste e l'unicità del monarca terreno e quindi con la mera finalità strumentale di legittimare teologicamente la pretesa mondana dell'impero romano. Smantellare e liquidare l'impianto teologico-politico alla base del processo di indebita “mondanizzazione” del cristianesimo doveva dunque essere, agli occhi di Peterson, il compito verace di una nuova apologetica che si sapesse consapevole, con Agostino, della insopprimibile matrice trinitaria della fede cristiana. Eloquente in tal senso la *Premessa* apposta al volume:

«L'illuminismo europeo», scriveva Peterson, «ha risparmiato, della fede cristiana in Dio, soltanto il monoteismo, il quale è tanto problematico nel suo contenuto teologico, quanto nelle sue conseguenze politiche. Per il cristiano, l'agire politico può esistere solo alla luce della fede nel Dio trinitario. Questa fede si pone al di là del giudaismo e del paganesimo, del “monoteismo” e del “politeismo”. La problematica interna a una “teologia politica” che si ispira al “monoteismo” va chiarita ricorrendo a un esempio desunto dalla storia. Sant'Agostino, che si incontra a ogni crocevia spirituale e politico dell'Occidente, aiuti, con le sue preghiere, i lettori e l'autore di questo libro!»².

¹ Per una rassegna sul tema si veda l'ancor oggi imprescindibile studio di K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, Fink, München 1969.

² Cfr. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Kösel, Leipzig 1935, p. 3.

Humanitas 68(5/2013) 783-789

Per la replica di Schmitt alle tesi petersoniane bisognerà attendere, come si sa, ben trentacinque anni: è infatti solo del 1970 il saggio schmittiano sulla cosiddetta teologia politica “seconda” nel quale il giurista di Plettenberg denunciava quella che, a suo dire, era ormai divenuta una vera e propria *Legende*, ossia la presunta *Erledigung* di ogni teologia politica.

Di norma, si traduce qui il termine *Erledigung* con il lemma “liquidazione”: la scelta traduttoria è pienamente legittima, soprattutto se si considera che, in italiano, “liquidazione” conserva memoria di due distinti significati: se, sul piano metaforico e figurato, esso designa l’atto con la quale una questione viene definitivamente risolta ed eliminata dalla vista, esso rinviene però il suo luogo originario sul piano economico-finanziario, laddove designa l’insieme delle operazioni di calcolo con le quali si definisce l’entità di un rapporto di tipo patrimoniale, come nel caso della determinazione delle spettanze dovute per una data prestazione o nel caso della procedura fallimentare con la quale si accerta l’esatto ammontare del passivo di una attività imprenditoriale forzosamente da cessare. Ed è esattamente al significato economico-finanziario del termine che si rifaceva Schmitt nel momento in cui imputava alla tesi di Peterson di non poter reggere, stante il carattere incompleto e “forfetario” del materiale radunato, il peso di una conclusione generale: in tal modo essa sarebbe divenuta una sorta di “cambiale” che, non essendo in grado di mantenere quel che promette, finisce per “mandare allo scoperto» il conto di chi la emette³.

Il carattere “forfetario” della tesi petersoniana sarebbe per Schmitt da rinvenire nella generalizzazione indebita da essa operata nel momento in cui, prendendo a esempio un caso singolo e pressoché isolato come quello di Eusebio di Cesarea, finirebbe da ultimo per formulare un giudizio universale inerente la incompatibilità assoluta tra la teologia politica e il cristianesimo.

In sostanza, Peterson, con la cauzione della teoria agostiniana delle due *civitates* e la conseguente critica alla teologia civile varroniana, avrebbe tracciato, in quell’opera, un solco invalicabile tra il piano della teologia e il piano della politica e dichiarato così l’appartenenza di questi due piani a regni tra loro *toto coelo* distinti: al *Regnum Dei* la prima, al *regnum hominum* la seconda. Ora, secondo Schmitt, una tale netta separazione appare non plausibile per due ragioni, una di ordine più strettamente teologico, l’altra di ordine più strettamente filosofico-storico. Sotto il profilo teologico, essa misconosce il carattere necessariamente ancipite del rapporto del cristiano con il mondo che, secondo il modello giovanneo, si traduce

³ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie*. II. *Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970.

si nel rifiuto della appartenenza, ma nel contempo anche nella non derogabile assunzione della presenza in esso («la Chiesa di Cristo certo non è di questo mondo e della sua storia, ma essa è in questo mondo»⁴); sotto il profilo filosofico-storico, essa, impregnata com'è della peculiare figura concettuale della *eschatologische Vorbehalt* («riserva escatologica»)⁵, non considera la problematicità, anche teologica, di quella *Zwischenzeit* tra incarnazione e *parusia* che è, a ben guardare, lo spazio storico e antropologico in cui si muove ogni politica⁶. D'altro canto, tuttavia, se si tiene in debito conto il marcato “taglio” polemologico del saggio petersoniano del 1935, con la sua netta avversione a ogni *Reichstheologie* e dunque a ogni tentativo di legittimazione teologica del regime nazista, si dovrà concludere che anche la proclamata “liquidazione della teologia politica” è, a ben guardare, una “teologia politica”, quasi a confermare, agli occhi di Schmitt, una sorta di riproposizione, per la legittimità epistemologica della teologia politica, della struttura del noto “dilemma” aristotelico sulla necessità o non necessità del filosofare: alla domanda sulla legittimità o illegittimità della teologia politica occorrerà dunque rispondere che, se la si considera legittima allora *nulla quaestio* e che, se per contro la si considera illegittima, bisogna in verità proprio fare teologia politica per dimostrare che non bisogna fare teologia politica. Insomma, come già insegnava Platone in *Repubblica* 379a, vi è una politicità intrinseca e ineludibile nella genesi e nello sviluppo della nozione stessa di “teologia”.

Ora, senza qui poterci addentrare nel merito della discussione schmittiana della *Erledigungs-Legende*, che certamente è condotta avendo anche sott'occhio la ripresa, tra fine anni '60 e inizio anni '70, del dibattito sulla teologia politica (si pensi in particolare a Metz e a Moltmann), è in ogni caso sintomatico che essa, nella sua struttura formale, si ripresenti puntuale a ogni ripresa di interesse per la vicenda, le istanze e le prospettive della teologia politica. Precisamente questo sembra essere il caso delle tesi dell'egittologo tedesco Jan Assmann.

⁴ *Ibi*, p. 50.

⁵ Per un inquadramento di questa espressione petersoniana (un vero e proprio *terminus technicus*) si veda in particolare T. Söding, *Un esegeta dell'eccezione. Erik Peterson nella teologia del suo tempo*, in G. Caronello (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, LEV, Città del Vaticano 2012, pp. 189-213.

⁶ «Per l'uomo che agisce nell'autonomia creaturale, chi decide *in concreto* la questione relativa a che cosa è spirituale e che cosa è invece mondano, e come ci si comporta con le *res mixtae* che, nell'interim tra la venuta e il ritorno del Signore, segnano l'intera esistenza terrena di quell'essere duplice, ideale-mondano e spirituale-temporale, che è l'uomo?» (C. Schmitt, *Politische Theologie*, II, cit., p. 107). Sul rapporto Peterson-Schmitt cfr. M. Nicoletti, *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in G. Caronello (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, cit., pp. 517-537.

Benché la nozione di “teologia politica” occorra spesso, anche *expressis verbis*, nell’opera assmaniana⁷, invano ci si attenderebbe da lui una precisa definizione dell’espressione. Esplicita è in lui la polemica contro Schmitt e la sua costruzione di una *politische Theologie der Gewalt*, termine, quest’ultimo, che in tedesco, come è noto, assume tanto il significato di “violenza” quanto quello di “potere”. E proprio in fondo quello che in apparenza si mostra come il non districabile intreccio tra potere e violenza sembra rappresentare, agli occhi di Assmann, il nucleo di ogni “teologia politica”, per quel tanto, almeno, di legittimazione teologica che, mercé l’affermarsi del monoteismo e della *mosaische Unterscheidung*, tale intreccio avrebbe, nel corso dei secoli, ricevuto. Da qui, l’intento programmatico, che non a caso campeggia come vero e proprio *Kampfwort* del saggio *Non avrai altro Dio*, di una depoliticizzazione del teologo⁸, ovvero di uno smascheramento della intrinseca struttura di violenza connessa alla legittimazione teologica del politico: alla *Erledigung* della teologia politica deve dunque fare seguito una *Reinigung der Religion*, una purificazione della essenza originaria del religioso dai suoi agenti intorpidenti che sappia restituirlo, secondo il disegno della *religio duplex* e della «saggezza di cui erano impregnati uomini come Mendelssohn e Lessing o, nel Novecento, Albert Schweitzer, il Mahatma Gandhi e Rabindranath Tagore»⁹, alla sua più incontaminata vitalità.

Ora, una tale *Reinigung* può però concepire la “teologia politica” solo sulla base dell’assolutizzazione del principio della *identitas entis* e non invece, schmittianamente, secondo lo schematismo strutturale della *analogia entis*, tale per cui al quadro metafisico che una determinata epoca si “costruisce” del mondo corrisponde, *per analogiam*, una forma specifica

⁷ Cfr. per esempio J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica dell’antico Egitto, in Israele e in Europa*, tr. it. di U. Gambini, Einaudi, Torino 2002.

⁸ Scrive Assmann: «La nostra analisi genealogica sulle origini della violenza religiosa ci ha ricondotti alla sfera politica della violenza, cioè la violenza dello stato e la violenza giuridica. La violenza religiosa non è un sentimento originario, non è qualcosa di insito nella natura delle cose, anzi è piuttosto una *contradictio in adjecto*. Per questo motivo è arrivato il momento di tracciare finalmente una chiara linea divisoria tra il concetto di “religione” e il concetto di “violenza”. La violenza pertiene all’ambito della politica, non a quello della religione, e una religione che si rifà alla violenza rimane bloccata nel campo della politica, mancando al suo specifico compito in questo mondo. Bisognerebbe fare in modo che le religioni monoteiste, nate dallo spirito della politica e della legislazione, fossero radicalmente depoliticizzate, così che all’ordine del politico, inconcepibile senza la violenza si possa contrapporre un altro ordine, il cui potere si fondi sulla non violenza. Solo allora si realizzerà l’impulso iniziale del monoteismo: quello di liberare l’uomo dall’onnipotenza del cosmo, dello stato, della società o di qualsiasi altro sistema avanzasse su di noi pretese totalizzanti» (*Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, tr. it. di F. Rigotti, il Mulino, Bologna 2007, pp. 133-134).

⁹ *Ibi*, p. 131.

di organizzazione politica. Al modello di storia delle istituzioni in base al quale, nel processo della storia, la secolarizzazione e la sacralizzazione si succedono a chiasmo (alla secolarizzazione della Chiesa fa da controcanto la sacralizzazione dello Stato e viceversa), Assmann sostituisce quello, agostiniano (e petersoniano) della radicale polarità e antitetività delle due *civitates*, l'una governata dalla legge della violenza, l'altra, invece, governata dalla legge della non-violenza. Identificando nella *mosaische Unterscheidung* il momento archetipico (e idealtipico) della violenza religiosa, ossia dell'ingresso nella storia di un principio esclusivistico di demarcazione tra *intra* ed *extra*, tra *mit uns* e *gegen uns*, tra "amico" e "nemico", Assmann può così vedere nella "teologia politica" niente più del vessillo con cui i monoteismi politici (cristianesimo e islam in particolare) hanno legittimato il loro *Unterdrückungskampf* contro i miscredenti.

A ben guardare, nella ricostruzione storica di Assmann, l'identificazione della "teologia politica" con un principio di legittimazione teologico-religiosa della violenza e dell'oppressione politica conosce una data di inizio abbastanza definita, e segnatamente – secondo le indicazioni che Assmann desume in particolare dagli studi di Eckhart Otto – il passaggio tra l'VIII e il VII secolo a.C, ossia il periodo coincidente con la cosiddetta crisi neo-assira¹⁰. Ne sarebbe eloquente testimonianza Dt 13, 2-6:

«Qualora sorga in mezzo a te un profeta o un sognatore che ti proponga un segno o un prodigio, e il segno e il prodigio annunciato succeda, ed egli ti dica: "Seguiamo dèi stranieri, che tu non hai mai conosciuto, e serviamoli", tu non dovrai ascoltare le parole di quel profeta o di quel sognatore, perché il Signore, vostro Dio, vi mette alla prova per sapere se amate il Signore, vostro Dio, con tutto il cuore e con tutta l'anima. Seguirete il Signore, vostro Dio, temerete lui, osserverete i suoi comandi, ascolterete la sua voce, lo servirete e gli resterete fedeli. Quanto a quel profeta o a quel sognatore, egli dovrà essere messo a morte, perché ha proposto di abbandonare il Signore, vostro Dio, che vi ha fatto uscire dalla terra d'Egitto e ti ha riscattato dalla condizione servile, per trascinarvi fuori dalla via per la quale il Signore, tuo Dio, ti ha ordinato di camminare. Così estirperai il male in mezzo a te».

In sostanza, è la presenza *ante portas* dell'oppressore politico a giustificare il ricorso alla violenza legalizzata come forma di difesa legittima. Si potrebbe dunque affermare che, in linea generale, la legittimazione teologica di un atto politico si presenti, giuridicamente, con le sembianze di una vera e propria "usurpazione", come un atto cioè giustificato con ra-

¹⁰ Cfr. E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, de Gruyter, Berlin-New York 1999.

gioni, per così dire, di “ordine superiore”, (ovvero, schmittianamente, con il ricorso a uno “stato d’eccezione”); tuttavia, se ciò fosse vero, il quadro della genesi della “teologia politica” quale prefigurato da Assmann andrebbe un poco ri-calibrato. Non si ricorrerebbe infatti a una legittimazione teologica per giustificare un uso politico della violenza, ma, al contrario, si ricorrerebbe agli strumenti della legittimazione giuridico-politica per dare vigore, visibilità e riconoscimento pubblico a una missione di tipo religioso. Il processo così invertito è stato ben illustrato da Max Weber con riguardo al processo di legittimazione della profezia:

«È una caratteristica specifica del profeta che egli intraprenda la sua missione non per incarico umano, ma dietro usurpazione. Ciò fanno di certo anche i “tiranni” della *polis* greca, i quali sono spesso assai vicini per funzione agli esimnèti legali, ed hanno anche essi avuto una specifica politica religiosa – ad esempio, di solito, l’esigenza di un culto emozionale di Dioniso, popolare tra le masse, in contrapposizione alla nobiltà. Ma i profeti usurpano il loro potere in virtù di una rivelazione divina e, ciò che più conta, per scopi religiosi. Inoltre la loro tipica propaganda agisce proprio in senso opposto alla direzione della politica religiosa dei tiranni greci; è cioè una lotta *contro* i culti di ebbrezza. La religione di Maometto, radicalmente orientata in senso politico, e la sua posizione a Medina – che fu qualcosa a mezzo tra quella di un podestà italiano e quella di Calvino a Ginevra – scaturirono tuttavia prima di tutto da una missione puramente profetica: egli, il mercante, fu dapprima alla Mecca la guida di conventicole pietistiche cittadine, finché giunse a riconoscere che l’organizzazione degli interessi di preda delle genti guerriere costituiva la base esterna della sua missione»¹¹.

Ovviamente, in gioco non è tanto la questione del *prius* o del *posteriorius*, se cioè venga prima una legittimazione politica che si innesti su motivazioni e intenzioni squisitamente teologiche o prima invece una legittimazione teologica che si innesti su motivazioni e intenzioni squisitamente politiche. Il fatto che negli studi di Assmann, man mano che la sua tesi sulla necessità di una de-teologizzazione della legittimazione della violenza politica si è progressivamente spostata dal piano della ricostruzione storico-concettuale a quello, necessariamente più *plakativ* ed *engagé*, di una disamina della mnemo-storia del monoteismo politico e dei suoi effetti, la “teologia politica” venga *tout court* identificata con il processo di strumentalizzazione politica del fatto religioso ha lo scopo, se combinata con l’idea della *religio duplex*, di recuperare per il fatto religioso uno spazio di azione universalistico. Ne va dunque di un percorso di neutralizzazione del principio esclusivistico e della pretesa accampa-

¹¹ M. Weber, *Economia e società*, cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1999³, vol. II, p. 144.

ta dalle religioni monoteiste di essere, ciascuna, l'unica religione vera e quindi, come tale, assoluta.

Ora, si potrebbe tentare di leggere la rinnovata *Erledigung* assmanniana della “teologia politica” come enucleazione di un percorso funzionale alla universalizzazione del religioso, e quindi interpretarla nella direzione di una *Liberalität* religiosa¹². Si tratta tuttavia di una *Erledigung* che ha anch'essa da pagare, al pari del monoteismo politico, un suo *Preis*: e precisamente, il prezzo, o anche solo il rischio, di una ipostatizzazione della religione in un orizzonte meta-storico, meta-mondano, meta-politico, in una sorta, per dirla con Weber, di mondo della *Gesinnung* estraneo o antitetico al mondo della *Verantwortung*. Weber ha descritto molto bene questo *Preis* in una pagina famosa della conferenza *Politik als Beruf*, nella quale sembrano echeggiare espressioni del tutto simili a quelle implicitamente sottese alle tesi assmanniane sulla “teologia politica”. E a questa pagina weberiana affido anche la conclusione delle mie brevi note a margine su di essa:

«Chi voglia occuparsi di politica in generale, ma specialmente il politico di professione, deve essere consapevole dei paradossi etici e della propria responsabilità di fronte a ciò che egli può divenire per effetto di quelli. Egli entra in relazione [...] con le potenze diaboliche che stanno in agguato dietro ogni violenza. I grandi modelli di carità e di bontà, siano essi nati a Nazareth o ad Assisi, o nei palazzi reali indiani, non si sono serviti del mezzo politico della violenza, il loro regno “non era di questo mondo”, eppure essi hanno operato e operano in questo mondo e le figure di Platon Karataev e dei santi dostoeskiani sono pur sempre le immagini che meglio si adeguano a quei modelli. Chi anela alla salvezza della propria anima e alla salvezza di quella altrui non le cerca attraverso la politica, la quale si propone compiti del tutto diversi e tali che possono essere risolti soltanto con la violenza. Il genio e il demone della politica e il dio dell'amore – anche il Dio cristiano nella sua forma ecclesiastica – vivono in un intimo reciproco contrasto che può in ogni momento erompere in un conflitto insanabile»¹³.

Abstract: *The paper examines Jan Assmann's thesis about the “political theology”. Assmann does not provide a definition of political theology, but the nucleus of every political theology is in the nexus between religion, power and violence. It is similar to Peterson's Erledigung of the political theology: the scope is the purification of the religion from the contamination with politics.*

¹² Sul modo e i limiti in cui ciò sia possibile rimando, in questo stesso quaderno, all'ampio e documentato contributo di Roberto Celada Ballanti.

¹³ M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1999 (1948¹), p. 117.