

[2019] C.E.L.B.

THE
CARDOZO ELECTRONIC
LAW BULLETIN

GLOBAL FRONTIERS OF COMPARATIVE LAW

NOTE SULLA TEOLOGIA POLITICA
QUALE PROBLEMA COMPARATISTICO

Antonio Cucinotta

[Essay published on June 2019]

THE CARDOZO INSTITUTE
ISSN 1128-322X

The Cardozo Law Bulletin is a peer-reviewed, English and Italian language journal concerned to provide an international forum for academic research exploring the thresholds of legal theory, judicial practice and public policy, where the use of a 'comparative law and literature' approach becomes crucial to the understanding of Law as a complex order.

The Cardozo Law Bulletin, established in 1995 as one of the world first Law Journals on the Web, invites the submission of essays, topical article, comments, critical reviews, which will be evaluated by an independent committee of referees on the basis of their quality of scholarship, originality, and contribution to reshaping legal views and perspectives.

SUBMISSIONS: The Cardozo Law Bulletin only accepts submissions made in accordance with the MLA (Modern Language Association) style, the most commonly used to write papers and cite sources within the liberal arts and humanities.

<http://www.jus.unitn.it/cardozo/>

CHIEF EDITOR: Pier Giuseppe Monateri

I CONTRIBUTI SONO SOTTOPOSTI A REFERAGGIO DOPPIO CIECO

© 1995-2019 The Cardozo Institute

ISSN 1128-322X

NOTE SULLA TEOLOGIA POLITICA

QUALE PROBLEMA COMPARATISTICO

Antonio Cucinotta

“L’opposizione di Schmitt a Kelsen – ha scritto un filosofo contemporaneo – segna un momento cruciale nella storia del pensiero politico dell’Europa moderna”.¹ Il contrasto tra i due grandi giuristi del novecento, che hanno ampiamente trasceso i campi disciplinari originari, si dispiega innanzitutto sulla questione della sovranità, vale a dire sul problema stesso della natura dello Stato moderno, prodotto paradigmatico della tradizione giuridica occidentale che ha generato nel corpo vivo della storia e del pensiero politico e giuridico visioni con non rari tratti di inconciliabilità. Come ha scritto di recente un altro filosofo, “Kelsen è tutt’altro che il continuatore del vecchio costituzionalismo liberale che collocava l’equilibrio tra diritto e politica nell’incontro tra le due sovranità, popolo e sovrano, anche se la politicità di Kelsen è tutt’altra da quella schmittiana, e lo scontro finisce con l’essere sulla stessa idea di politica e sulla funzione del *Nomos* ordinamentale. *Per Kelsen la politica è ordine. Per Schmitt è conflitto.*”²

Questa polarità tra la dimensione ordinativa e quella conflittuale del “Politico”, oltre ad evocare le elaborazioni giusnaturalistiche moderne e le loro domande antropologiche radicali, spinge le scienze umane ad interrogarsi sui caratteri di fondo della tradizione occidentale nel suo tratto moderno: interrogativo non a caso coincidente con il programma della “teologia politica” posto da Schmitt nel celebre saggio del ’22, i cui primi tre capitoli furono originariamente composti in onore di Max Weber. Jacob Taubes, con il consueto acume,

¹ V. VITIELLO, *Grundnorm. Kelsen e l’infondata fondazione del diritto*, in: Id. *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Torino, 2008, p. 210

² B. DE GIOVANNI, *Kelsen e Schmitt. Oltre il novecento*, Napoli, 2018, p. 92.

riconduce proprio al tema weberiano del “disincanto” moderno la ricapitolazione novecentesca del problema (bimillenario) della teologia politica: “chi sia figlio del mondo culturale europeo moderno – scriveva Weber – tratterà i problemi di storia universale inevitabilmente e a ragion veduta a partire dalla domanda: quale concatenazione di circostanze ha fatto sì che proprio sul suolo dell’Occidente, e soltanto qui, siano apparsi fenomeni culturali che pure – almeno come amiamo immaginare – si trovavano in una linea di sviluppo di significato e validità universale?”³ Un economista, Jeremy Rifkin, ha sostenuto che la civiltà moderna europea di cui ci piace esaltare le virtù pubbliche (magari sottacendone i vizi privati, come vuole un racconto diffuso tra gli economisti), non è propria dell’*homo sapiens*, bensì di un suo discendente: l’*homo empathicus*.⁴ Se, però, l’empatia come vocazione “naturale” dell’uomo è rintracciabile a tutte le latitudini, è in occidente che tale disposizione universale dell’animo umano ha forgiato, in contrasto con l’autoritarismo delle Chiese e dei sovrani temporali, il linguaggio razionalista e individualista dei diritti dell’uomo presto divenuti fondamentali, della loro pretesa universalità e dell’idea che lo Stato si legittimi col garantirne l’effettiva tutela. In questo senso, il costrutto artificiale dello Stato occidentale moderno è un modello (nel lessico giuscomparatista) che ha una vocazione universalistica fondata razionalmente e perciò è divenuto, in buona misura, parametro di riferimento per tutte le tradizioni giuridiche mondiali. A queste ambizioni di universalità della dottrina dello stato eurooccidentale si riferiva Weber, accostando l’elaborazione dello *ius publicum aeropium* ad altri prodotti “universalistici” dello spirito occidentale moderno come il metodo sperimentale delle scienze naturali, l’ordine capitalistico dei mercati, gli stessi linguaggi della grande arte.

³J. TAUBES, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata, 1996, p. 24.

⁴J. RIFKIN, *La civiltà dell’empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, Milano, 2011.

Ma se l'empatia fonda la disposizione verso l'altro da sé, e perciò indirettamente anche le "buone maniere" di una civiltà,⁵ tuttavia non basta a spiegarne i caratteri di fondo, plasmati piuttosto nella dimensione conflittuale della storia: la modernità occidentale, del resto, prende forma con la rottura dell'unità religiosa europea e l'inizio delle guerre civili di religione; anche per questo è nella dimensione mitopoietica del *sacro* che l'uomo mediterraneo ha imparato a distinguere la *civitas* umana, predata dal male, dalla ideale e pacificata città di Dio, nella quale tutti i discendenti di Abramo dovrebbero aspirare a dimorare una volta debellate le pulsioni cainite, altrettanto universali della predisposizione all'empatia. Perciò siamo costretti a constatare che, tra i principi dell'89, l'aspirazione alla "fratellanza" coesiste con domande di libertà ed uguaglianza che generano problemi complessi, eccitando non di rado tra i "*cives*" della città secolare gli istinti peggiori che connotano una realtà storica popolata appunto, di *hostes*, nemici. A questo mondo vulnerato dal peccato, allo stato di natura *lapsa*, guarda, con il pessimismo antropologico tipico di tutti i grandi protagonisti del pensiero politico, la ricerca di Schmitt, poco disposta a fare sostanziali concessioni alla retorica della "*classe discutitoria*" (la borghesia di Donoso Cortes), che promuove un discorso pubblico che, anche nella variante kelseniana, rischia di occultare gli istinti peccaminosi della natura umana allorché sopravvaluta le capacità di mediazione pacificatrice della ragione artificiale.

Tale dimensione avversa dei rapporti umani è imprescindibile nella tradizione religiosa giudaico cristiana che, da questo punto di vista, rappresenta fedelmente la realtà storica che vorrebbe plasmare: per questo può convincere il "realismo idealista" (passi l'ossimoro) di chi ha coniato la formula secondo la quale "i concetti più importanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati", che riassume in poche parole un percorso plurisecolare.

⁵ Cfr.: N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere. Le trasformazioni dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*. Bologna, 2009.

Per questo punto di vista, la civiltà dei diritti del “*subiectus*”, protagonista e destinatario del “patto” che ripete l’alleanza biblica, non poteva che essere concepita come corollario e almeno indiretta conseguenza della “buona novella” predicata e diffusa – tra Atene, Roma e Gerusalemme – in quel *mare nostrum* che ha mescolato storie di popoli provenienti da tre distinti continenti. E nel quale oggi l’idea dei diritti, assieme a quella di Europa che dovrebbe esserne inseparabile, rischia di naufragare come i disperati del XXI secolo che l’attraversano.

Altre “civiltà” (pensiamo all’estremo oriente) conoscono in forma attenuata questo rischio, forse proprio perché meno “individualiste” e più “oliste”,⁶ tendenti cioè a mettere l’accento sui “doveri” che scaturiscono dal legame sociale, piuttosto che sui “poteri” del soggetto protetti dallo Stato, che rischiano, contro le migliori intenzioni, di armare l’un contro l’altro i *cives* in guerra permanente tra loro. Tutte le civiltà, tuttavia, devono pur sempre affrontare il problema della “legittimazione” dello Stato: produrre cioè ragioni pubbliche che giustifichino il nesso comando – obbedienza che lega i popoli ai loro sovrani.

Così, se si oltrepassa una visione eurocentrica, e si mettono a confronto tra loro più tradizioni, o se addirittura si spinge lo sguardo lontano sino ad interrogare le origini stesse dei rapporti politici di dominio nei gruppi umani, ecco che l’invenzione dello Stato può apparirci – come ha argomentato diffusamente Marcel Gauchet – la più grande rivoluzione “*religiosa*” della storia umana, generata in fertile contrapposizione alle forme di dominio politico consolidate nelle società antiche.⁷ La disciplina gerarchica dei rapporti interni alla società che lo Stato introduce, infatti, è stato il mutamento che ha generato lo stacco più netto e vistoso delle società complesse da quelle tradizionali, nelle quali il racconto dei miti più antichi, “prepolitici”, serviva a fondare il legame sociale,

⁶ Fondamentale per questa (assai frequentata) comparazione che coinvolge tutte le scienze umane L. DUMONT, *Saggi sull’individualismo. Una prospettiva antropologica sull’ideologia moderna*, Milano, 1993.

⁷ M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, 1992.

escludendo il conflitto endogeno sui principi dai quali dipende l'ordine collettivo attraverso la rappresentazione di una storia originaria comune a tutti.

Quindi ciò su cui deve concentrarsi un'indagine giuridico antropologica che voglia misurarsi con il rapporto tra il sacro e il diritto, anche oltre la narrazione dei secoli della modernità occidentale, è il racconto del mito, il posto che esso occupa nella storia attraversando i tempi, compresi i secoli pervasi dallo spirito razionalista che s'insedia in posizione dominante in Europa. Si può rimuovere così il costrutto artificioso e tendenzialmente ingannevole secondo cui l'*homo sapiens* ed *empathicus* dell'Età Nuova si sente, a partire dal Rinascimento, certo in debito con la sapienza greca ma tendenzialmente emancipato da quella biblica. Quest'ultima, piuttosto, agisce sottotraccia (come mostra, tra gli altri, la prospettiva antropologica di René Girard, che mette in relazione l'universalità del rapporto tra la violenza e il sacro) esercitando sui secoli a noi più vicini un'influenza probabilmente più incisiva della stessa filosofia greca e dell'esperienza romana dello *ius* nella genealogia dei racconti che poi formeranno i miti moderni, non solo quelli dell'affabulazione giuridica.⁸

Certo, noi oggi viviamo nell'epoca della fine, della *krisis* delle *metanarrazioni* moderne:⁹ ma se questa post-modernità, le cui caratteristiche decadenti attraggono l'attenzione degli stessi giuristi municipali, implica, appunto, *crisi* dei racconti ingannevoli (mito, appunto è parola che qui veicola il significato di racconto *falso*: mito, insomma, è ciò a cui ci piace credere, indipendentemente dalla veridicità dei fatti) allora, nel XXI° secolo, noi ci troviamo nella giusta posizione per storicizzare, cioè relativizzare, i racconti con i quali la modernità occidentale ha celebrato se stessa, almeno sin quando le barbarie del secolo breve non

⁸ Sui quali ultimi cfr.: P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, 2001 che scrive: “il diritto moderno è troppo colto in vincolazione essenziale col potere politico quale comando di un superiore a un inferiore – dall'alto verso il basso -, visione imperativistica che lo identifica in una norma, ossia in una regola autorevole ed autoritaria; questa visione, rinsaldata anche recentissimamente dall'imperversare della ventata kelseniana, ha un costo che è altissimo: la perdita della dimensione sapienziale del diritto” (op. cit. , p. 5).

⁹ Il lemma è introdotto dall'oramai classico J.F. LYOTARD, *la condizione postmoderna*, Milano, 2010.

hanno messo a tacere le celebrazioni delle magnifiche e progressive sorti europee.¹⁰ I quali hanno tendenziosamente presentato le conquiste del processo di civilizzazione occidentale come una sorta di compimento della storia universale, *metanarrazione* che già, come si è detto, impressionava Max Weber e di cui si osservano le ultime propaggini nell'utilizzo di una categoria chiaramente teologica, la “fine della storia”, per descrivere, dopo la caduta dei muri, il quanto mai dubbio trionfo planetario dell'ordine giuridico economico democratico liberale.¹¹

Dunque, il racconto del mito polarizza l'attenzione dello studioso, (il suo sforzo di “demitologizzazione”) che, indipendentemente dall'ambito disciplinare di provenienza, vuol mettere in relazione la sfera del sacro (parola che nelle “*scienze*” delle religioni contemporanee indica una fenomenologia più vasta dell'esperienza sempre particolare delle religioni positive)¹² con quella profana del diritto o, per meglio dire, dell'esperienza giuridica occidentale, adusa ad enfatizzare la propria vocazione universalistica, che il mondo multipolare di oggi contesta. Come ha scritto Harold Berman, giurista che si è interrogato sui connotati caratterizzanti l'unità della tradizione giuridica occidentale: “oggi il mondo è diffidente, più che mai diffidente, nei confronti della “legalità” occidentale; i popoli orientali e meridionali propongono delle alternative e l'Occidente stesso mette in dubbio la validità universale della propria tradizionale visione del diritto, soprattutto nei confronti delle culture non occidentali. Il diritto, che finora appariva “naturale”, appare oggi “occidentale” e molti sostengono che esso sia obsoleto anche per l'Occidente”.¹³

¹⁰ Non è un caso perciò che i critici della modernità borghese abbiano riscoperto e valorizzato pensatori classificati a posteriori come “reazionari”, v. innanzitutto: C. SCHMITT, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*. Milano, 1996.

¹¹ Il riferimento è al celebre, e discusso, lavoro di F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, 2003.

¹² Per una efficace panoramica, cfr.: G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*. Torino, 2004.

¹³ H. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, 1998, Bologna, p. 63.

2. Allorché perciò la nostra scienza scandaglia le ragioni di una “crisi” che costringe a “demitologizzare” il discorso giuridico, inserendolo in un più vasto processo di civilizzazione, con le sue luci, certo, ma anche con le inevitabili ombre, essa partecipa di uno spirito del tempo che può riconoscersi nelle parole che lo stesso Berman ha posto a suggello del suo lavoro: “ogni volta che una società si trova in crisi, istintivamente volge lo sguardo verso le proprie origini, nelle quali cerca un segno.” Parole che evocano il detto di Heidegger: “l’origine è davanti a noi”, consapevole metamorfosi di un *theologoumenon*, giacché inizio e fine, *alpha* ed *omega*, segnano la connotazione messianica (giudeo-cristiana) del tempo storico, che ha un’origine e tende verso una fine che è anche un fine (*eschaton*). In altre parole, la creatura da Dio viene e a Dio torna: per questo non è possibile interrogare le origini del pensiero secolare dell’occidente eludendo non solo la domanda metafisica (smarrita in un tragitto che può condurre all’oblio dell’essere) ma, ancor di più, scartando i grandi interrogativi teologici. L’idea, infatti, di un *fine* nella storia – un fine qualunque che assegna alla storia una direzione, un *sensu* – si è radicata nella tradizione occidentale per il tramite della teologia biblica. Lo ammetteva, nel confronto di tesi contrapposte, un grande interlocutore di Schmitt, Hans Blumenberg, richiamando l’attenzione sul primato oggettivo della *domanda* sul senso della storia nella tradizione occidentale (domanda generata dalla teologia biblica, vetero e neo testamentaria) sulla inevitabile pluralità delle risposte (per cui esistono, e sono sorte l’una di seguito all’altra, una *teologia* ed una *filosofia* della storia, quest’ultima non incoerente con lo spirito profondo della modernità).

Così, è un percorso lineare (nel senso della continuità, ma ricchissimo di deviazioni quanto alla pluralità di soluzioni sperimentate o semplicemente ideate) quello che dal discorso della modernità conduce alle scaturigini del sacro;¹⁴ cifra

¹⁴ Sequenza che riassume anche il tragitto speculativo di uno dei pensatori contemporanei che più si è interrogato sulla dialettica tra sacro e profano nella definizione dell’ordine giuridico occidentale e che, per questo, è disposto a riconoscere anche nella contemporaneità un ruolo pubblico alla religione, a condizione però che questa condivida i linguaggi consolidatisi nella prassi dello Stato di diritto europeo democratico e

connotante la modernità è, infatti, la “secolarizzazione” (intesa qui quale progressivo esaurimento del ruolo pubblico della religione nella legittimazione dei poteri sovrani e dell’ordine giuridico mondano) che ha segnato i caratteri della civiltà giuridica europea moderna che, proprio in forza di questo fenomeno, distinguiamo dalla medievale *res publica christiana*. Tuttavia, è vero anche che, a partire dall’elaborazione giusnaturalista moderna, lo sforzo dei filosofi e dei giuristi impegnati a ricercare una base di legittimazione per le potestà pubbliche e per i diritti (si rammenti che la categoria stessa di diritto soggettivo è una creazione moderna) è stato per buona parte disciplinato dalla metamorfosi, o pseudomorfosi, proprio di concetti ed argomentazioni originatesi in ambito teologico. Non a caso l’Hobbes che “compie” la Riforma, ed elabora un nuovo progetto di fondazione della sovranità politica, poteva rinvenire il minimo comune denominatore di una cristianità divisa nel comune riconoscimento per il quale “*Jesus is the Christ*”.

Un motto che, in un certo senso paradossale, può valere anche per ambiti extraconfessionali nella misura in cui converge con il celebre detto di Nietzsche: “duemila anni e nessun nuovo dio”; la modernità occidentale, infatti, pur generando un ateismo diffuso con forti venature di irreligiosità e di anticlericalismo, non ha prodotto nuove religioni di massa (non del tipo tradizionale) o forme nuove di *Auctoritas* (extrastatali) in competizione diretta con quella del falegname galileo consacrato “Re dei giudei” (su un patibolo senza il quale non vi sarebbe stata alcuna “unzione” regale). Il progetto moderno, piuttosto, si è sforzato di conferire surrogati di sacralità alle proprie istituzioni pubbliche, che hanno occupato “posizioni divenute vacanti” (secondo la formula di Blumenberg) già presidiate dalla religione, di cui la modernità ha ereditato nozioni e concetti per

costituzionale; cfr.: J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Bari, 2013; *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Bari, 2015, e l’oramai classico: *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, 2003.

battezzare “religioni” poi denominate, certo non a caso, “politiche”.¹⁵ Insomma, nella forma religiosa tradizionale, o nelle varianti secolarizzate, il sacro, tenuto conto della pluralità di posizioni ed elaborazioni, ha dominato la storia europea (del resto, in un’ottica sistemologica, è in questa dimensione dei rapporti umani che vanno rintracciati quei demarcatori in grado di distinguere tra loro tradizioni giuridiche eterogenee), ed ha permesso trasmissione e sintesi dello stesso retaggio delle civiltà classiche, decisivo per la formazione dello spirito occidentale, anche nelle propaggini più recenti di società ultrasecolarizzate che possono apparire essenzialmente neopagane.

Tornano qui alla mente le acute osservazioni di Rémi Brague ¹⁶ secondo cui la forza della civilizzazione romana è stato il suo intrinseco pluralismo, cioè la ricercata coesistenza di popoli e fedi diverse in un medesimo *imperium*, accompagnata dal riconoscimento del valore di culture antecedenti (Atene e la civiltà ellenistica): questo pluralismo ha permesso la sintesi – poi fatta propria dalla Chiesa di Roma – di stili e contenuti di pensiero eterogenei, che troveranno forma compiuta nelle norme costituzionali dell’età contemporanea. Si rintraccia qui il nucleo di quell’identità europea, faticosamente (e sanguinosamente) costruita, che appare oggi in declino: crisi odierna che, perciò, non è semplice decadenza di principi e valori giuridici positivi, ma anche, diciamo così, sofferenza “culturale” che rende l’Europa prigioniera del suo stesso sviluppo oltre che ostaggio della tecnica, che oramai domina quasi incontrastata a livello planetario.

Tutto questo per dire come il programma di ricerca che studia le articolazioni dialettiche tra sacro e profano, e le formulazioni del pensiero che le dispiegano

¹⁵ Il riferimento è ai fondamentali lavori di E. VOEGELIN, *Le religioni politiche*, in: *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano, 1993; sul confronto con lo gnosticismo cfr.: E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Milano, 1999; e poi, in oggettiva convergenza con i temi della teologia politica novecentesca, la monumentale ricerca in cinque volumi di: *Order and History*, tr. it. parz.: *Ordine e storia. Israele e la rivelazione*, vol. I, Milano, 2009.

¹⁶Cfr.: R. BRAGUE, *Il futuro dell’occidente. Nel modello romano la salvezza dell’Europa*, Milano, 2005.

alla comprensione, insomma: il programma della cosiddetta “teologia politica”, per come riproposto all’inizio del novecento da un giuspubblicista tedesco, si rivolga vocazionalmente al giuscomparatista che studia i caratteri profondi delle tradizioni giuridiche, e ne arricchisce il bagaglio teorico. Del resto, il concetto di “*tradizione*” è decisivo per la comprensione storica e geopolitica dell’esperienza giuridica nelle società globalizzate; ed una tradizione giuridica consiste, come si è detto e più volte ribadito nella letteratura giuscomparatistica, di “un insieme di atteggiamenti profondamente radicati e condizionati dalla storia, circa la natura del diritto, e circa il ruolo che il diritto deve svolgere nella società politicamente organizzata, circa il miglior modo di organizzare il funzionamento del sistema giuridico e circa il modo con cui il diritto deve essere fatto, applicato, studiato, perfezionato e pensato. La nozione di tradizione giuridica pone un sistema giuridico in relazione alla cultura di cui esso è parziale espressione. Pone un sistema giuridico in una prospettiva culturale.”¹⁷

Proprio l’obiettivo di coltivare e far crescere una “prospettiva culturale” nello studio delle tradizioni giuridiche impone di esplorare il dibattito colto ed illuminante sulla genealogia dell’Età moderna che la “teologia politica” ha suscitato proprio a partire da elementi di storia e dogmatica giuridica, fornendo punti di riferimento teorici non solo a teologia e filosofia ma, più in generale, alle scienze umane (comprese le giuridiche che si propongono di comprendere gli elementi di discontinuità del diritto moderno rispetto al retaggio della cultura classica e medievale). Tuttavia, la prospettiva “culturale” ed interdisciplinare del giuscomparatista che si interroga sui caratteri di fondo della tradizione giuridica occidentale non si limita ad attingere le coordinate teoriche che giovano a definire e fissare quei caratteri: la prospettiva comparatistica può non poco arricchire quelle stesse coordinate, dal momento che l’ambito giuridico e la dottrina

¹⁷J. H. MERRYMAN, *La tradizione di civil law nell’analisi di un giurista di common law*, Milano, 1973; Cfr. anche: A. GAMBARO, R. SACCO, *Sistemi giuridici comparati*, Torino.

dello Stato sono stati terreni elettivi nei quali l'”Età Nuova” ha affermato la propria identità e si è sforzata di dare uno sbocco concreto ai propri progetti.

Del resto, non è un caso se il dibattito sulla genealogia della modernità sia stato provocato nel '900 da un giurista che si interrogava sui fondamenti dello *ius publicum europaeum*; ricostruire i principali punti di attrito tra le tesi contrapposte che dominano questo dibattito è certo importante per lo studio della tradizione giuridica occidentale; tuttavia, le ricerche giuscomparatistiche possono fare molto di più: vale a dire, risalire alle fonti remote di queste, culturalmente densissime, controversie. Se, infatti, dottrina dello Stato e principi fondativi dell'ordine giuridico moderno denotano *analogie* strutturali di grande significato con la teologia delle origini cristiane, la sovrapposizione tra i due campi del sapere può fertilizzarli entrambi, anche più di quanto non sia riuscita a fare la discussione novecentesca (sviluppatasi principalmente in ambito filosofico) sulla “secolarizzazione” quale cifra del segmento moderno della tradizione occidentale. Carl Schmitt era stato lungimirante anche su questo punto, poiché aveva avvertito che sbocco e sviluppo naturale dei temi posti con il saggio del '22 sulla sovranità doveva essere proprio un'indagine (la “cristologia politica”) volta a chiarire le implicazioni teologiche della dottrina moderna dello Stato che, nel saggio sulla teologia politica erano, al più, soltanto accennate.

Carl Schmitt, comunque, non scrisse una “cristologia politica” pur considerando sviluppo coerente del “parallelismo strutturale” tra concetti impiegati dalla dottrina (moderna) dello Stato e concetti sviluppati dalla teologia biblica delle origini giudaico cristiane.¹⁸ Parallelismo che è stato largamente recepito da vasti settori della filosofia e delle scienze umane del novecento, ma che non ha ancora guadagnato attenzioni specifiche da parte dei cultori del diritto comparato, pur essendo questi ultimi professionalmente coinvolti dalle domande

¹⁸ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, Milano, 1970. In questo sforzo di delucidazione il “cattolico” Schmitt ammette implicitamente la legittimità della “*analogia entis*” che evidentemente non è “invenzione dell'Anti-cristo”, come sosteneva, con la sua teologia dialettica, il protestante Barth.

che la teologia politica si pone, in particolare quelle che invitano ad esplorare i rapporti tra il sacro ed il diritto, quali differenziate ma collegate espressioni delle strutture che ordinano le società umane (le prime forme di etero o anche auto regolazione sono quasi universalmente sperimentate, nelle società “tradizionali”, nella sfera del “sacro”, ben prima che sorgano le regole “profane” del diritto). Tuttavia, un’attenzione men che superficiale alle classificazioni correnti dei sistemi giuridici mostra l’importanza dei criteri in grado di mettere in relazione esperienze tra loro eterogenee del diritto con la cultura di cui esse sono almeno in parte espressione: in altri termini, la distinzione tra le tradizioni giuridiche mondiali, specie se in grado di neutralizzare le precomprensioni eurocentriche, collega il diritto ai caratteri peculiari di ciascuna civiltà, che si distingue proprio per il modo in cui si articola in essa la dimensione del “sacro”.

Quindi, in chiave giuscomparatistica, la teologia politica invita a mettere a confronto tra loro esperienze del sacro, occidentali ed extra occidentali, ed esperienze del diritto o, più in generale, della produzione profana di regole che disciplinano la “città” dell’uomo. Dimensione culturale e scientifica che attinge ad un poderoso patrimonio di memorie, grazie al quale la comprensione del diritto occidentale moderno può essere accresciuta, come già indicava Schmitt (nel suo richiamo alla “cristologia politica”), da un’indagine sulla “*sacra doctrina*” che ha ordinato in un insieme coerente elementi intrinsecamente eterogenei, se non contraddittori, attraverso i quali la fede cristiana delle origini si è trasmessa (*traditio*) alle generazioni post apostoliche. Uno sforzo di elaborazione protratto nei secoli, con inevitabili rielaborazioni, ed alterazioni, dei significati originari della “rivelazione” che, non a caso, prendono una denominazione poi adottata dalla stessa scienza giuridica – *dogmatica* – che mantiene tracce indelebili dei dissensi ferocemente tacitati (l’antitrinitarismo di un Giordano Bruno o di un Michele Serveto è parte integrante della tradizione tanto quanto i dogmi del cattolicesimo).

Anche nei limiti di questa esposizione del tutto preliminare si può far tesoro del punto di partenza novecentesco di queste ricerche allorché Carl Schmitt, sulle affinità tra le dogmatiche di teologia e giurisprudenza, chiamava in causa Leibniz, che aveva respinto il paragone tra giurisprudenza e matematica o medicina, enfatizzando piuttosto la “parentela sistematica” della scienza del diritto con la teologia: “a buon diritto abbiamo trasferito il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto poiché è straordinaria l’analogia delle due discipline”, entrambe infatti condividono un “*duplex principium*” la “*ratio*” (e perciò vi è una teologia naturale ed un diritto naturale) e la “*scriptura*”, cioè un libro contenente rivelazioni e comandamenti positivi.”¹⁹ La *ratio* evoca la necessità di elaborazione intellettuale dei contenuti di fede che ha richiesto da subito l’intervento del *logos*, della sapienza greca, per attingere un’unità dottrinale niente affatto scontata nei secoli antichi come nei moderni. La *scriptura*, poi, com’è ovvio, assegna centralità alle operazioni ermeneutiche degli interpreti che richiedono una legittimazione per esercitare questa funzione primaria; a ciò ha provveduto la “Grande Chiesa”, cui si deve il “canone” e la sua “*traditio*”, fatti oggetto di decisioni epocali innanzitutto per il cattolicesimo (laddove il principio del “libero esame” è il più caratterizzante della Riforma assieme alla complementare idea del “sacerdozio universale”). Funzione ecclesiastica problematica (“burocrazia del senso” è un’efficace caratterizzazione della Chiesa gerarchica), ma essenziale per la fede cristiana, che si regge sul “sacrificio” di un contestato “interprete” galileo della sovranità del Dio d’Israele, i cui figli – ebrei, cristiani e musulmani – replicano tra loro nei secoli la faida che già contrappose, per ragioni di culto, Abele e Caino.

Dunque: le *divisioni* tra cristiani sono il presupposto di fatto (fine dell’unità religiosa europea e guerre di religione) e, dal punto di vista culturale, di diritto (inizio del razionalismo moderno e rivoluzione scientifica che battezzano lo

¹⁹ C. SCHMITT, *Teologia politica*, in: *Le categorie di politico*, Bologna, 1972, p. 62.

“spirito” moderno) per quel percorso che può essere narrato in modo lineare ma che è, in effetti, contrassegnato da un numero rilevante di fratture che hanno preso il nome di “*rivoluzioni*” (dall’astronomia: si noti che il concetto implica non solo il significato di rovesciamento dell’ordine preesistente, ma anche quello di ritorno allo stato di partenza): l’esperienza del diritto in occidente è una tradizione nel senso innanzitutto di questa dialettica tra momenti di rottura, di crisi con sbocchi violenti, e la successiva rimeditazione degli assetti post – rivoluzionari sulla base di principi e valori positivi che possono essere, almeno in parte, antecedenti la crisi stessa.²⁰ Riforma gregoriana, riforma protestante, gloriosa rivoluzione inglese, rivoluzione americana, rivoluzione francese, risorgimento italiano, rivoluzione bolscevica, avvento del nazifascismo: come si fa a non vedere in questi rovesciamenti dell’ordine preesistente – che debordano dall’ambito specifico in cui si sono originati – la *krisis* che costringe a rivedere radicalmente i fondamenti sui quali si basa l’ordine costituito. E tutte queste discontinuità ci dicono come quella per il “potere supremo” sia una lotta (uno “stato di eccezione”, che suscita appunto condizioni fuori dalla “norma”) che mai si può dare decisa sin dall’inizio.

Si misura qui la connessione tra le due celebri e lapidarie formule con le quali Schmitt ha reimpostato, nel novecento, il dibattito politico giuridico sulla sovranità in contraddittorio con il formalismo kelseniano: se, infatti, da una parte “tutti i più pregnanti concetti della dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”, dall’altra, l’esperienza storica dimostra che la domanda su *chi* detiene il “potere supremo” viene in rilievo nello “stato di eccezione”. In altri termini, nell’ordine giuridico moderno (e contemporaneo) la questione della sovranità, e più precisamente quella della identificazione del soggetto che assume la decisione definitiva, non può essere rimossa, come voleva e richiedeva il

²⁰ Il riferimento implicito è qui, non solo per i titoli, ai due lavori di H. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, op. cit.; *Diritto e rivoluzione II. L’impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 2010.

formalismo kelseniano, ma solo occultata dalle elaborazioni iperrazionali della dogmatica giuridica: essa, infatti, inevitabilmente riemerge nei momenti di crisi, di rottura anche sanguinosa dell'ordine esistente.²¹ Per questo nella ricostruzione storica dei modelli del diritto dello Stato il concetto di “ordine” (o meglio, di “ordinamento”) chiama dialetticamente in causa la realtà, certo instabile e tuttavia ineliminabile, del disordine. Così, nella prospettiva dischiusa dalla comparazione tra i sistemi della tradizione occidentale, inclusi i modelli prevalsi nel “secolo breve” dei totalitarismi, tra il “realista” Schmitt che, sulla scia dei protagonisti della teoria politica moderna da Hobbes a Bodin a Machiavelli, invita a cogliere il nucleo originariamente divisivo dei concetti dello *jus publicum europaeum* ed il “formalista” Kelsen, le cui gerarchie di concetti programmaticamente rimuovono (occultandolo) quel nucleo e, con esso, le divisioni originarie del “Politico”, è il primo a fornirci le indicazioni più dense e ricche di rimandi interdisciplinari assai istruttivi ai nostri fini.

Ma ciò non basta: la fertilità delle intuizioni di Schmitt sulla sovranità – che sono divenute popolari con il saggio sulla teologia politica, ma risalgono per lo meno a Jean Bodin – si accresce di molto se, come suggeriva l'indicazione originaria sulla radice teologica degli asserti sulla sovranità, confrontiamo questa indicazione con il magma delle dottrine cristiane delle origini che hanno generato la questione “teologica” in occidente, risolvendo con strumenti ellenistici questioni ebraiche (passi la formula), che restano incomprensibili se la “radice” giudaica della tradizione sacra occidentale viene rimossa, com'è prevalentemente avvenuto nella storia cristiana.²² Si registra qui la più significativa delle

¹⁸ Cfr. le originali, e civilmente ispirate, pagine che un eminente romanista ha dedicato alla decisione in ogni senso “ultimativa” presa da Pilato e narrata nei dialoghi che precedono la passione dal quarto evangelista: A. SCHIAVONE, *Ponzio Pilato. Un enigma tra storia e memoria*, Torino, 2016.

²² E' il compito ermeneutico, questo della “riscoperta” delle radici ebraiche del cristianesimo, che si è assunta gran parte della ricerca storico critica novecentesca, la cosiddetta *Third Quest*, nella quale assumono un ruolo prevalente scuole esegetiche nordamericane rispetto a quelle di lingua tedesca che avevano dominato il dibattito più risalente; su questo punto fondamentali, tra i biblisti italiani più colti e sensibili, gli scritti di S. QUINZIO, *Le radici ebraiche del moderno*, Milano, 1990; *La croce ed il nulla*, Milano, 1984; *La sconfitta di Dio*, Milano, 1992.

connessioni interdisciplinari che la ricerca sistemologica è sollecitata ad affrontare: il messianesimo neotestamentario altro non è, in sostanza che l'elaborazione (non sempre consapevole) di un problema di legittimazione di un'*auctoritas* religiosa sì, ma con insopprimibili tratti politici nelle condizioni culturali e nei conflitti della Palestina del I secolo.

Gli autori del Nuovo Testamento mettono al centro dell'annuncio, del *kerygma* che crea la comunità delle origini (la *ekklesia*) un tipico problema di sovranità: elaborano, cioè, scelte "tragiche" simili a quelle che, in un contesto ovviamente del tutto diverso, affronteranno i giusnaturalisti moderni impegnati a produrre, all'indomani delle divisioni tra i cristiani causate dalle riforme protestanti, giustificazioni del nesso comando – obbedienza che lega i sudditi ad un sovrano non più legittimato da una norma sacra. Insomma, l'analogia strutturale tra concetti politico giuridici e concetti teologici non è affatto casuale e deriva dalla similitudine strutturale dei problemi primari affrontati nella sfera normativa del sacro e in quella profana del diritto non solo moderno. Non a caso, l'autore che ha forse meglio di tutti messo in luce questo nesso è un egittologo, Ian Assmann, che ha rovesciato la formula schmittiana sostenendo che, nel Medio Oriente antico, "i principali concetti teologici sono concetti politici teologizzati". Questa traccia sul processo di formazione delle idee teologiche nell'antichità fornisce una chiave di lettura che oggettivamente amplia i temi, già impegnativi, a suo tempo posti da Schmitt. Tuttavia, Assmann ha limitato la sua indagine all'antico Egitto e all'antico Israele; pur occupandosi, in scritti successivi, della tradizione occidentale post biblica e, più in generale, dei temi del conflitto infrareligioso anche contemporaneo, in effetti questo autore non ha interrogato adeguatamente il Nuovo Testamento e la teologia delle origini cristiane che pure possono fornire argomenti ulteriori a supporto delle sue tesi.²³

²³ Cfr.: I. ASSMANN, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, 2002; id., *Mosé l'egiziano*, Milano, 2000; id., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna, 2007; id.,

Questo è il tema, ancora in larga misura inesplorato, che la convergenza tra prospettive di studio giuridiche e teologiche può portare alla luce, al di là delle competenze specialistiche eterogenee evocate, nelle quali il giurista, come del resto altri scienziati sociali, non si trasforma in esegeta o teologo, ma si appoggia all'opera teologica degli specialisti anche dell'epoca più recente,²⁴ i quali, a loro volta, hanno assorbito saperi e prospettive di studio interdisciplinari. Del resto, se il *kerygma* cristiano è teologico sin dalle origini e mette in crisi proprio la sapienza dei sapienti, come scrive Paolo ai Corinzi (“*distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti*” *1Cor., 1,19; Is. 29, 14*), la teologia biblica, pur restando sapere specialistico che richiede notevoli competenze storiche, linguistiche, filosofiche nel confronto con una tradizione bimillenaria, resta pur sempre apertura di senso su una parola rivelata che dev'essere, per sua natura, accessibile a tutti, e non certo iniziatica o limitata agli eruditi, anche se formalmente consacrati. Una Parola che parla al mondo con l'intento di trasformarlo, facendo assumere valore normativo al nesso – che nessun giurista potrà mai recidere – tra azione umana e Giustizia, in nome del quale la razionalità moderna ha cercato ragioni a sostegno della legittimità delle istituzioni deputate a presidiare l'ordine giuridico nelle società che ci sono familiari.

3. Quanto detto si presta ad essere illustrato con esemplificazioni che meriterebbero più attenzione di quanto non ne abbia in effetti loro riservata una letteratura che pure ha accolto con un certo entusiasmo l'idea della dipendenza della dottrina moderna dello Stato da presupposti teologici antecedenti: per fare

Dio e gli dei: Egitto, Israele e la nascita del monoteismo, Bologna, 2009; id., *Monoteismo e distinzione mosaica*, Brescia, 2015.

²⁴ Del resto, così hanno fatto gli interlocutori più autorevoli del dibattito, suscitato da Schmitt, sulla secolarizzazione quale “cifra” della modernità occidentale; Il Löwith che scrive il suo fondamentale saggio *Sul significato ed il fine della storia*, per la delucidazione dell'escatologia del cristianesimo primitivo dipende da O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna, 1980; dal canto suo, H. BLUMENBERG (*La legittimità dell'età moderna*) polemizza anche aspramente con Schmitt (che, da buon cattolico, lascia ai teologi la teologia) ma dipende, teologicamente, da R. BULTMANN, *Teologia del nuovo testamento*, Brescia, 1985, e *Storia ed escatologia*, Brescia, 1989.

il caso più semplice, se il principio dell'uguaglianza di tutti gli uomini dinnanzi alla legge è una evidente “metamorfosi” (e non una pseudomorfosi, giacché, nella trasposizione, il significato originario del postulato non è necessariamente alterato) dell'idea dell'uguaglianza di tutti gli uomini dinnanzi a Dio, altri concetti, altrettanto essenziali per il pensiero politico giuridico, denotano una radice teologica niente affatto casuale, ma che anzi rivela affinità strutturali che dal concetto conducono al contesto che lo produce e, dunque, alle dottrine concepite per illustrarlo e giustificarlo. Come ad esempio – lo segnalava già Kelsen – il concetto di autoobbligazione dello Stato, per cui lo stesso Stato legislatore, il soggetto che produce diritto, è soggetto a sua volta al diritto, in modo analogo al vincolo con il quale il Dio d'Israele si è legato al Suo popolo in un patto che conferisce alla legge sinaitica un significato soteriologico ed escatologico. Così, “un Dio, un re, un popolo” è esempio di slogan politico che chiaramente enfatizza la legittimazione sacrale del potere sovrano, e dunque la funzione primaria della religione nel giustificare il nesso comando obbedienza: una funzione che si spinge oltre le paci di Augusta e Vestfalia (“*cuius regio eius religio*” fonda la sovranità nazionale, sancendo la libertà religiosa del sovrano cui corrisponde il correlativo obbligo di fedeltà dei sudditi), e si arresta soltanto alla soglia della laicizzazione (“*secularism*” in linguaggio angloamericano) dello Stato contemporaneo, nel quale le stesse residue monarchie europee divengono costituzionali allorché i loro ordinamenti prendono a tutelare il pluralismo politico, religioso, culturale della società civile. Si compie così, con il secondo dopoguerra, un travagliato percorso plurisecolare, dopo immani conflitti che hanno insanguinato il mondo intero, su basi cui la religione è rimasta, forse per la prima volta nella storia, sostanzialmente estranea.

L'aspetto più trascurato della recezione della teoresi schmittiana è proprio quello della valenza *sistemica* che il “parallelismo strutturale” tra concetti teologici e politico giuridici può conferire alla ermeneutica degli uni e degli altri:

una possibilità che, a tutt'oggi, non è stata di fatto pienamente sfruttata, nonostante il vasto consenso di fondo che hanno raccolto le tesi di Schmitt²⁵ (pur tra coloro i quali hanno sollevato, per ragioni di merito, come vedremo, specifiche contestazioni). Difettano, infatti, salvo poche eccezioni, i tentativi di sviluppare un confronto sistematico tra concetti polivalenti, teologici o politico giuridici, per meglio cogliere il nucleo centrale comune ad entrambi. Eppure, sia la dogmatica giuridica che quella teologica tendono per loro natura ad assicurare la coerenza teorica dell'insieme dei concetti operativi più importanti. Può rimediare a questa carenza, viceversa, la "cristologia politica", attingendo agli elementi "sistematici" della teologia fondamentale per rispondere, in stretto dialogo con altre scienze, alla domanda posta dal Messia ai suoi primi seguaci che attraversa le Scritture e i secoli cristiani: "E voi chi dite che io sia?" (*Mt., 16, 15*)

Le risposte a questa domanda sono, per loro natura, letteralmente "epocali", riflettono cioè i tempi in cui maturano, ed è per questo che l'annuncio cristiano è divisivo già alle origini, non solo nelle recezioni storiche dei secoli post apostolici: è un fatto che la teologia cristiana inizia ad essere elaborata in un ambiente politicamente e religiosamente pluralistico, ed è volta a dirimere le divisioni di cui conserva tracce inequivocabili lo stesso Nuovo Testamento.²⁶

²⁵ Si può dire che le indicazioni di Schmitt abbiano senz'altro raccolto un ampio consenso giacché il lemma "teologia politica" nel senso elaborato da quest'ultimo ha finito con l'oscurare i significati consimili che la stessa espressione aveva in epoca antica e medievale. Quanto alla prima, come è stato scritto, "nei testi antichi giunti sino a noi l'espressione "teologia politica", nella forma latina *theologia civilis* e greco-latina *theologia politike*, compare per la prima volta nella *Città di Dio* di Aurelio Agostino (354-430), che nel quarto libro ricorda il pontefice Quinto Muzio Scevola (150?-82 a. C.), giurista preclassico e allievo dello stoico Panezio, perché sostenne "che furono istituite tre categorie di dei, l'una dai poeti, l'altra dai filosofi, la terza dai governanti politici". La stessa classificazione sarebbe poi stata accolta nelle *Antichità religiose* di Marco Terenzio Varrone (116 – 27 a. C.) che l'avrebbe riformulata come una divisione in tre tipi di teologia "che i greci dicono mitica, fisica, politica ed i latini leggendaria, naturale, civile, laddove il terzo genere riguarda ciò che devono conoscere e praticare i cittadini, soprattutto i sacerdoti, nelle città." (M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna, 2007, p. 13).

²⁶ Coglie magistralmente questa "pluralità" di interpretazioni che si dispiega nei secoli lo storico americano Jaroslav Pelikan che usa immagini distinte ("il rabbì", il "Re dei re", il "Cristo cosmico", "lo sposo dell'anima", "il monaco che governa il mondo", "l'uomo universale", etc.) per mostrare come ogni età storica abbia generato un'interpretazione distinta, corrispondente ai propri caratteri, della figura centrale del cristianesimo; così, la successione di queste immagini finisce con il coincidere con una vera e propria storia della cultura occidentale; cfr.: J. PELIKAN, *Gesù nella storia*, Roma Bari, 1987.

Ma la risposta alla domanda su “*chi*” sia il Messia, l’“*Unto*”, equivale alla risposta alla domanda su chi detenga il “potere supremo”, e cioè alla questione (giuridica) della sovranità, giacché, pur essendo l’unzione del Messia dei cristiani al contempo regale, sacerdotale e profetica, è la prima funzione che prevale nei testi sacri e nella loro plurisecolare recezione: la tradizione religiosa dell’occidente, in altre parole, ha assegnato la sovranità, il potere supremo, ad un’*auctoritas* distinta dalla potestà temporale dei principi, con conseguenze storiche incalcolabili (innanzitutto sul conflitto tra Chiesa e Stato, papa e imperatore, *sacerdotium* e *imperium*) che si dispiegano lungo i secoli cristiani, compresi quelli contrassegnati dal “secolarismo” che domina la società moderna e contemporanea.

²⁷ Se i seguaci dichiarati del Cristo si trasformarono repentinamente da perseguitati, che si rifiutavano di prestare culto divino (giudicato blasfemo) all’imperatore, in persecutori che, protetti proprio dall’imperatore romano, tacitavano violentemente le eresie che potevano mettere in pericolo la *sacra doctrina*,²⁸ come oscurare l’intrinseca valenza politica di quest’ultima? Come non considerare, per fare un esempio eminente, intrinsecamente teologico (cristologico) politica la celebre formula dell’*omousia* che ha definito a Nicea la cristologia trinitaria con l’intervento decisivo di Costantino contro una maggioranza riottosa di vescovi ariani. Né è un caso se, più tardi, il *Corpus iuris* di Giustiniano si aprirà con un preambolo dedicato alla natura (trinitaria) del Dio cristiano per legittimare la trasmissione alla posterità da parte di un supremo legislatore cristiano dell’esperienza romana dello *ius*, sfrondata, come scriveva Dante, del “troppo” e del “vano”.

Insomma, il parallelismo tra concetti politico giuridici e concetti teologici merita di essere ulteriormente esplorato, sebbene la difficoltà principale di questo

²⁷ Secolarismo che, comunque, non diversamente dalle caratteristiche della società civile nell’epoca della *res publica christiana*, deve essere compreso storicamente, come si sforza di fare nel suo grande affresco: C. TAYLOR, *L’età secolare*, Milano, 2009.

²⁸ Cfr.: sul punto, la ricca trattazione di G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma Bari, 2011.

approfondimento sia innanzitutto storica, oltre che teorico dogmatica, giacché gli sviluppi paralleli di teologia e pensiero politico giuridico sono sostanzialmente diacronici, maturano cioè in tempi distinti, anche molto distanti tra loro. In ogni caso, non è difficile scorgere l'orizzonte comune ad entrambi: nelle società antiche divenute politiche, nelle quali cioè è stata introdotta una differenziazione gerarchica interna che le società tradizionali non conoscevano, il potere supremo che domina la compagine sociale può divenire *anomico*, cioè debordare dalla funzione ad esso tendenzialmente assegnata, violando limiti posti a tutela dell'interesse della società nel suo insieme, a consolidamento del legame sociale che l'anomia sovrana può, appunto, distruggere. Esprime bene l'idea di questa possibilità, della tendenza, cioè, delle *potestà* pubbliche a divenire assolute, l'immagine del sovrano *nómos émpsuchos*, legge vivente (*lex animata*): se il principe incarna la legge, infatti, la posizione suprema non è più occupata dal *nómos* ma dalla volontà personale del sovrano; allorché, dunque, come già riconoscevano testi risalenti, il re acquisisce un potere irresponsabile, ed è considerato egli stesso legge vivente, somiglierà “a un dio fra gli uomini”, potenziale tiranno al di sopra della legge che può rendere infelice l'intera comunità soggetta al suo dominio.

Ora, il punto è che la stessa immagine può applicarsi al “Messia”, anch'egli *nómos émpsuchos* divinizzato: il Messia in quanto “*Torah* vivente”, però, a differenza del tiranno pagano, è totalmente sottomesso alla volontà del Padre (alla Sua *Torah*), al punto da farsi obbediente sino alla morte. E alla morte di croce: esito ultimo dello scontro tra l'inviato di Dio ed i “poteri di questo mondo” che ne contestano, appunto, la “legittimazione” a rappresentare il Padre, e quindi nient'altro che la sovranità, che infatti verrà proclamata dai discepoli dopo la sua morte violenta.

Detto in sintesi, nei modelli politico religiosi delle origini (mediterranee) della civiltà occidentale si contrappongono due modelli speculari di *divinizzazione* del

sovrano quale supremo rappresentante dell'ordine che disciplina le società umane: da una parte, il sovrano temporale, il culto della cui persona è tipico delle monarchie medio orientali antiche e prosegue a Roma (dove le tendenze assolutistiche del culto imperiale, del Cesare *divi filius* sono da annoverare tra le probabili cause della caduta dell'impero) rendendo legittimo l'arbitrio tirannico; dall'altra, la concezione di una sovranità regale di Dio contrapposta ai poteri temporali per limitarli e controllarli, che nasce nel grembo egizio (il faraone incarnava già la *Maat*, principio cosmico di giustizia che giustifica il comando del sovrano temporale) spiega l'*Esodo* che genera il popolo "eletto" dal Dio universale, e si trasmette infine ad un sovrano escatologico, il Messia, tratto da quel popolo per realizzare piena (divina) Giustizia in terra.

La tensione tra queste due polarità determina il lessico della politica e del diritto dell'occidente, fornendo ad esso i modelli che saranno variamente declinati a seconda delle necessità (ed emergenze) storiche, ma che conservano comunque una traccia della loro origine, che è teologica proprio perché generata in ambienti storici che non conoscono ancora una separazione tra sfera del sacro e mondo profano (e nei quali perciò è assolutamente comune la trasposizione di idee da un ambito all'altro); separazione che si produrrà molto più tardi nella storia europea, a segnare il tratto costitutivo caratterizzante della storia moderna, legata alle scaturigini remote di quella tensione originaria, anche nel momento in cui rende il diritto autonomo dalla religione e dalla politica. Per cui si può dire che "la teologia politica non è né un concetto né un evento ma il perno attorno al quale ruota, da più di duemila anni, la macchina della civiltà occidentale."²⁹

²⁹ R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino, 2013.

4. Quindi, la limitata esemplificazione di cui si serviva Schmitt nella sua teologia politica per illustrare le trasposizioni tra teologia e giurisprudenza – il “Dio onnipotente” che è divenuto, nella modernità, “l’onnipotente legislatore”³⁰ – può essere non solo arricchita da altri casi ma, di più, inserita in un contesto sistematico che rende fertile e ricco di suggestioni chiarificatrici il parallelismo tra teologia e diritto. Per restare all’esempio appena citato, le potestà legislative moderne sono limitate da un patto che storicamente è stato pensato proprio per definire regole che esprimono un sommo principio di legalità (*nómos basileus*) in grado di limitare sempre più incisivamente i poteri supremi contro la minaccia dell’abuso e dell’arbitrio del sovrano *nómos émpsuchos*. Perciò, ad esempio, in un percorso di progressiva neutralizzazione dell’anomia sovrana, se la *Magna Charta* del 1215, in Inghilterra, ha sancito i diritti dei baroni nei confronti della corona, il *Bill of rights* della gloriosa rivoluzione ha consacrato quelli del Parlamento rispetto sempre alle prerogative regie, mentre con il *Bill of rights* americano i poteri sovrani dello Stato vengono limitati in favore dei diritti dei cittadini, che vincolano il legislatore ad una legge suprema sovraordinata, in un percorso certamente complesso ma di cui è innegabile l’affinità di fondo con il modello religioso del Patto sinaitico con il quale il legislatore supremo, il Dio onnipotente, si lega al popolo “eletto” per poi estendere questa alleanza all’umanità intera.

Oppure, si consideri la metafora organica del *corpus* che, già nella compilazione giustiniana, indicava l’unità sistematica delle fonti da cui deriva il diritto secolare, e che è stata poi utilizzata per meglio illustrare un concetto (astratto) di legittimazione del titolare della potestà suprema (come nel celebre frontespizio del *Leviatano*, nel quale il corpo del sovrano è composto da quello dei sudditi e vengono così collegati, in un’unità appunto organica, *pactum unionis* e *pactum subiectionis*). Questa metafora del “corpo”, che esprime l’idea dell’unità sostanziale delle parti di un insieme, è servita a rappresentare – come l’ha magistralmente

³⁰ C. SCHMITT, *Teologia politica*, in: *Le categorie del politico*, Bologna, op. cit., p. 61.

studiata Kantorowicz in un contributo imprescindibile – la distinzione tra le prerogative politico giuridiche del sovrano e la sua persona fisica, sul modello della coesistenza del divino e dell’umano nell’unica persona del Cristo, modello di cui i giuristi si sono serviti in un’epoca che, non solo per ragioni meramente cronologiche, manteneva un legame più diretto con la teologia delle origini.³¹ Nel cristianesimo primitivo, come si sa, è l’apostolo Paolo che si serve della stessa metafora per costruire una ecclesiologia nella quale il popolo della nuova alleanza ed il singolo fedele sono uniti al Messia nel “*corpo mistico*” della *ekklesia*, l’assemblea degli eletti di cui il Messia è il capo che rende partecipi i fedeli della sua stessa natura di “Figlio”, nuovo “Adamo” e primogenito di molti fratelli.

Questi esempi significativi, ricchi di contenuti che prendono la forma del simbolo o dell’elemento di raccordo di procedimenti analogici, sono di grande interesse anche per le scienze umane profane che s’interrogano sulla genealogia di istituzioni come Chiesa e Stato che rischiano, come tutti i fenomeni storici, di rimuovere od occultare negli sviluppi posteriori gli eventi fondativi dai quali sono stati generati. Perciò, e posto che il rapporto di derivazione di immagini, simboli, concetti tra diritto e teologia si può pensare come bidirezionale, nel senso che è possibile sia una teologizzazione di concetti politici che, all’inverso, una secolarizzazione di concetti teologici, e che anzi questa biunivocità è lo specifico connotato che assume il sacro nella tradizione giudaico cristiana occidentale, il nesso tra dottrina dello Stato e teologia è costitutivo non solo per la modernità, come nella teoresi schmittiana, ma anche per i tratti antichi e medievali dell’esperienza storica occidentale. Diviene così assai estesa la massa dei contributi storici, antropologici, di dottrina giuridica e politica rilevanti per risalire alle origini anche remote della relazione tra la dimensione normativa del sacro e quella profana della politica e del diritto.

³¹ E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, 1989.

Di qui, anche, la possibile alleanza tra ricerca comparatistica e scienze delle religioni: scrivendo da questo versante, Giovanni Filoramo ha osservato: “tradizionalmente, almeno in Occidente, la relazione tra religione e politica è stata intesa e interpretata nel recinto ben delimitato, ma anche angusto ed oggi deviante, dei rapporti tra Chiese cristiane e Stati moderni”: un approccio che non riesce a dar conto della complessità del problema e che rischia di trascurare il fatto, messo in luce dalla prospettiva storico-comparata, che “ciò con cui il potere politico nelle sue varie forme ha a che fare, prima delle religioni, è il sacro,” sia che il sacro fondi il potere, sia che questo decida di espellerlo; “il sacro, a sua volta, è un potere particolare, dai mille nomi (*mana*, *carisma*, ecc.) e volti, che rimandano però e celano il mistero stesso del potere e cioè la forza.”³² Quello dei rapporti tra Stato e Chiesa non è, infatti, che un profilo storico specifico di una più generale dimensione di tutte le società umane. Così Croce spiegava il detto di Ranke secondo cui “la storia è sempre storia dei rapporti e della lotta tra Chiesa e Stato”, con ciò intendendosi non già l’opposizione tra “i due storici istituti, ma l’opposizione di coscienza e azione politica da una parte e coscienza e azione morale dall’altra”, che si esprime storicamente in molteplici forme, e si incarna diversamente, laddove gli uomini di Chiesa in senso ideale “nella società moderna e laica sono rappresentati dai cultori del vero, dagli educatori di sé e di altrui, dai custodi degli ideali, da quanti, al pari dei sacerdoti delle religioni, hanno cura di anime.”³³

Questo nesso, perciò, tra religione e politica può essere collocato in un più ampio sfondo di ricerca com’è, appunto, quello della “cristologia politica”, un’indagine che si misura direttamente con i temi della elaborazione teologica, oltrepassando un più limitato censimento di significativi parallelismi tra sacro e profano, come quelli citati poc’anzi. Il personale contributo del giurista di

³² G. FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, 2009, pp. X/XI.

³³ B. CROCE, *Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia*, in: *La mia filosofia*, Milano, 1993, pp. 296, 300.

Plettenberg a questa traccia è rappresentato dalle riflessioni sparse dedicate alla teologia paolina, e più precisamente all'escatologia della seconda (pseudoepi-grafa) lettera ai Tessalonicesi ed alla misteriosa dottrina del *katechon* ivi contenuta.

Anche la comprensione, infatti, della funzione storica, soteriologica ed escatologica del “potere che frena” (che può essere riferito sia allo Stato che alla predicazione apostolica della Chiesa) è legata alla possibilità allargare il quadro della teologia politica cristiana che, dalle formulazioni primitive all'età medievale e moderna, ha perpetuamente oscillato tra due estremi nel distinguere “coscienza e azione politica da una parte e coscienza e azione morale dall'altra”: il sinottico *reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo* (*Mt*, 22, 21; *Mc*, 12, 17; *Lc*, 20, 25), che sembra prefigurare una radicale separazione tra Chiesa e Stato (realizzata storicamente, però, da forze secolari e sul presupposto delle divisioni confessionali tra cristiani frattanto intervenute), e *l'omnis potestas a Deo* del tredicesimo capitolo della lettera ai Romani di Paolo, che si presta ad una immediata, ma spesso superficiale, lettura “legittimista” (dalle conseguenze storiche fatali) che sembrerebbe destinare i cristiani ad una perpetua sottomissione alle potestà politiche, indipendentemente dalla natura e dalle azioni di queste ultime (così non è). Su dette polarità scritturistiche si sono riversati i proverbiali fiumi di inchiostro, con esiti ermeneutici anche opposti, che spesso però difettano di spirito sistematico, allorché isolano quei pochi versetti dalla più complessiva teologia di cui sono parte: carenza cui può appunto rimediare il programma della “cristologia politica” quale tentativo di chiamare in causa, nella esplorazione dei parallelismi politico giuridici tra sacro e profano, *tutte* le dimensioni della teologia, anche quelle apparentemente più remote come l'ecclesiologia e la soteriologia che storicamente dipendono appunto dalla cristologia.

Al centro di questo sforzo ricostruttivo va posta, però, per varie ragioni, l'escatologia, che non solo è l'aspetto più trascurato del pensiero cristiano, in parte

sfuggente per sue proprie difficoltà, ma anche quello che, significativamente, ha riguadagnato, nel dibattito novecentesco, la perdita (o meglio: rimossa) centralità. Grazie innanzitutto alla ricerca storico critica sulle scritture neotestamentarie nella quale si registra un consenso diffuso sull'orientamento del *kerygma* della comunità primitiva che annunciava innanzitutto un “Regno” prossimo a venire, nel quale il Dio di Israele avrebbe cancellato le iniquità del mondo storico, ineluttabilmente prigioniero del peccato sino alla liberazione definitiva (“redenzione”). La storia del cristianesimo, come più di tutti nelle ultime generazioni di biblisti si è sforzato di argomentare Albert Schweitzer,³⁴ è fondata innanzitutto sulla rimozione dell'escatologia, sulla “de-escatologizzazione progressiva” della religione che ha forgiato il cristianesimo così come lo conosciamo: già la teologia delle origini, quella elaborata nello stesso Nuovo Testamento (con la sua pluralità di voci) ha dovuto affrontare e risolvere la “delusione” per il mancato avverarsi della *parusia* (il ritorno nella gloria del Cristo che instaura in terra il Regno definitivo di Dio) pure annunciata come imminente. Nascono così le principali categorie della teologia cristiana: il mistero della redenzione prende a svilupparsi nella storia, il Regno si trasforma in una categoria che, almeno in parte, opera già nel presente, e si consuma così il distacco dalle radici ebraiche di una *sacra doctrina* plasmatasi nel confronto dialettico con le eresie (prima tra tutte lo gnosticismo, che guarda ad una “redenzione” cosmica e fondamentalmente extra storica).

Ha osservato Ian Assmann che il detto “il mio Regno non è di questo mondo” è rilevante per la teologia politica tanto quanto le affermazioni neotestamentarie più scopertamente politiche, come, appunto, il *reddite Caesari* dei sinottici e l'*omnis potestas* di Paolo, poc'anzi citati. Questo è certamente vero per tutti e due gli elementi della locuzione che riassume l'annuncio: se “Regno” è concetto

³⁴ A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia, 1986; ID., *La vita di Gesù. Il segreto della messianità e della passione*, Milano, 2000; ID., *La mistica dell'apostolo Paolo*, Milano, 2011.

intrinsecamente teologico politico, com'è ovvio, anche il “mondo” acquista questo connotato, dacché viene, nel *logion* citato, connotato da tratti irrimediabilmente negativi, che lo gnosticismo enfatizzerà, che ne fanno il dominio di forze malefiche (almeno sino all'avvento del Cristo).³⁵ In altre parole, l'annuncio cristiano originario è carico di una forza profetica di critica della realtà storica così incisiva che c'è da chiedersi come questa carica politica, se non eversiva, delle affermazioni attribuite al Gesù storico sul “Regno” che sta per irrompere nella storia siano state neutralizzate dalla teologia successiva. Sino al punto da far apparire a tratti incomprensibile il significato dell'evento centrale da cui dipende la “salvezza” cristiana, vale a dire la morte violenta del Cristo (il quale non è stato certamente condannato a morte per un malinteso sulle sue intenzioni, né a causa di un messaggio di fratellanza ed amore universali molto ben radicato nella tradizione ebraica da cui proveniva).

Così, la “rimozione” storica dell'escatologia – o meglio: la progressiva neutralizzazione della sua carica polemica nei riguardi del mondo storico (di cui, dalla svolta costantiniana in poi, la Chiesa è istituzione fondamentale, chiamata a presidiarne l'ordine) – mette in crisi, come già Hegel comprendeva bene, la stessa soteriologia, cioè la dottrina della salvezza, assolutamente essenziale per conferire base dogmatica ai sacramenti, e dunque alla religione positiva così come la storia l'ha plasmata. Se abbiamo assistito in occidente, con la modernità, ad un processo di secolarizzazione (da cui, come ha ben sintetizzato Böckenförde, è nato lo Stato moderno)³⁶ unico ed affatto peculiare nella storia delle civiltà, che ha confinato la religione in uno spazio privato (giuridicamente protetto), ben distinto da quello pubblico istituzionale, questo processo non è

³⁵ Quale avvento, però, il primo o il secondo, quello definitivo? L'escatologia, in altri termini, non si riferisce necessariamente ad eventi futuri, ma collega il futuro, il compimento, al passato; ed è in questa forma che genera non soltanto dilemmi teologici pressoché irrisolvibili, ma quella profonda connotazione del tempo storico, lineare e non ciclico, cui è legata la cultura anche moderna dell'occidente, e che forse è entrata in crisi in una contemporaneità che, proprio per questo, appare una condizione in gran parte nuova dello spirito umano, tutta da decifrare.

³⁶ Ci riferiamo qui alla sintesi – in debito profondo con Schmitt – di E. W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in *Diritto e secolarizzazione*, Roma Bari, 2007.

separazione della sfera pubblica della politica e del diritto da una “qualunque” religione, ma dal cristianesimo storico e dalle sue dottrine, polisemiche e plurali sin dall’inizio. Ed è questo pluralismo di fondo a permettere oggi, per esempio, di interpretare la cruciale separazione tra Dio e Cesare – anima della tradizione giuridica occidentale moderna – e dunque tra Chiesa e Stato come formazioni storiche, quale parte essenziale di un retaggio cristiano originario, di cui si sono fatte portatrici forze secolari, che però hanno elaborato le proprie idee in un ambiente storico già oggetto di diffusa “evangelizzazione”.

Il processo di secolarizzazione che spiega lo spirito moderno, comunque, pur essendo stato vissuto come un’emancipazione dal condizionamento di autorità religiose ingombranti, non ha affatto annichilito la ricerca teologica, che anzi è proseguita, trasformandosi (“secolarizzandosi”, appunto) nei protagonisti del pensiero moderno da Hobbes, a Kant, ad Hegel, culmine del pensiero politico teologico della modernità. I loro contributi hanno offerto alla *forma mentis* moderna strumenti raffinati per comprendere e disciplinare il mondo. In questo senso, la ricerca aperta dalle domande della teologia politica si confronta con una massa ingente di materiali storici, tra i quali le tracce del sacro a volte appaiono, più che cancellate, ricacciate nel “rimosso” dell’inconscio collettivo dove producono, per dire, gli archetipi indagati da Carl Gustav Jung, o le figure mitiche della memoria di cui si occupò (con argomentazioni non sempre persuasive alla luce della ricerca teologica e storico critica) Sigmund Freud.³⁷

5. Acquisito perciò il dato che la relazione tra concetti politico giuridici e concetti teologici è biunivoca e che se la modernità attesta un rimando che va dai primi ai secondi i tratti più risalenti della nostra tradizione denotano il processo

³⁷ C. G. JUNG, *Saggio d’interpretazione psicologica del dogma della trinità*, in: *Opere*, vol. XI, *Psicologia e religione*, Torino, 1979; S. FREUD, *L’uomo Mosè e la religione monoteistica*, Torino, 1977; cfr., più ampiamente: I. FINKELSTEIN, N. A. SILBERMAN, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Roma, 2002.

inverso, come sottolineato da Assmann per la storia di Israele (ma da questi non documentato a sufficienza per la successiva storia cristiana), allora questo stimolante ambito di ricerca interdisciplinare non si interroga solamente sugli effetti storici e teoretici del sacro sul politico, ma finisce anche per porsi il quesito opposto: si chiede insomma come possono cambiare, o essere diversamente interpretate, le categorie e le dottrine teologiche in un mondo che ha condotto sino in fondo il processo di secolarizzazione. Si tratta di un interrogativo che trabocca dall'ambito in cui sorge per trasformarsi in quesito più generale: la secolarizzazione ha comportato una “*scristianizzazione*” del mondo o, piuttosto, con la *forma mentis* moderna l'uomo ha acquisito una capacità nuova di rapportarsi alla trascendenza e rispondere alle grandi domande di senso della sua esistenza che gli erano precluse allorché il sacro permeava di sé il mondo ed i rapporti umani, svolgendo le funzioni che noi oggi riserviamo alle scelte pubbliche profane?

Questa domanda sollecita una ricerca ovviamente troppo estesa per il lavoro di un singolo ricercatore: tuttavia, ricostruire anche in parte il contesto teorico che conduce a tali interrogativi serve a metterne in rilievo l'importanza, anche per meglio comprendere il nostro tempo. Così si può attribuire la giusta enfasi ad una precomprensione elementare: Bibbia e diritto, categorie teologiche e politico giuridiche, sgorgano da ambiti dell'esperienza umana accomunati da una ineliminabile tensione con la dimensione della giustizia. Parola, quest'ultima, cui si accorda l'iniziale minuscola nel mondo profano, nel quale da sempre è problematica la realizzazione della giustizia attraverso le regole giuridiche positive, e la maiuscola per descrivere un “non luogo” per eccellenza, il “Regno”, nel quale dovrebbe essere finalmente ricomposta la frattura tra essere e dover essere che impedisce ai “giusti” di godere di una vita “vera”, finalmente

pacificata e armoniosa. Come nelle descrizioni degli utopisti di tutti i tempi, non necessariamente espresse in linguaggi apertamente religiosi.³⁸

Tuttavia, nei sogni e nei deliri, come si sa, gli estremi si toccano, rivelando la consistenza dei pensieri dell'uomo su un mondo che in gran parte egli stesso ha forgiato e che perpetuamente oscilla tra gli opposti del santo e del demoniaco e nel quale, perciò, la vocazione all'empatia convive con i peggiori istinti ferini. Basti considerare un esempio conclusivo: “da ciascuno secondo le sue possibilità, a ciascuno secondo i suoi bisogni” è celebre motto che compendia un criterio di giustizia tuttora seducente, un'alleanza inframondana tra merito e bisogno di cui progettava di nutrirsi il più importante “messianesimo politico” che l'occidente abbia prodotto (esportato ad oriente dove ambigualmente ancora resiste, a sinistro suggello della universalità dei modelli europei che già impressionava Max Weber). Scrivevano Marx ed Engels: “in una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, *solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato*, e la società può scrivere sulle sue bandiere: *Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!*”³⁹.

Qualcuno potrà forse sorprendersi nello scoprire l'ascendenza biblica di questo sogno (presto trasformatosi in incubo); la ritroviamo negli atti di Luca che descrivono la “forma” comunista dello stile di vita dei primi discepoli del Cristo: “la moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma

³⁸ Cfr., in proposito, la bella rassegna sul problema post biblico del “Regno” nel pensiero occidentale di E. GILSON, *Le metamorfosi della città di Dio*, Siena, 2010.

³⁹ K. MARX, F. ENGELS, *Critica del programma di Gotha*, in: *Opere scelte*, Roma, 1969, p. 962 (*corsivi nostri*).

ogni cosa era fra loro comune. Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della resurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponavano ai piedi degli apostoli; *e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno.*” (At., 4).

Che un criterio di giustizia, perno di un'utopia che ha disseminato di sogni (e vittime) il mondo intero, sia filiazione di dottrine *sacre* all'epoca del loro originario concepimento può sorprendere soltanto chi non ha colto la profondità bimillenaria delle domande della teologia politica, aggiornate nel secolo breve da un giurista che osservava con scientifico distacco i miti moderni che hanno sostituito affabulazioni più risalenti, a loro volta concepite per dar conto del rapporto di giustizia ed equità con l'ordine (ed il disordine) delle vicende della storia umana.