

Recensione a *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, a cura di E. Stimilli,
Quodlibet, Macerata 2019, 382 pp.

di Alessio Lembo

Teologie e politica, volume curato da Elettra Stimilli, intende problematizzare il nesso tra religione e politica e, contestualmente, sottolineare i limiti di una teologia politica vista come una semplice categoria definitoria dell'origine teologica della politica occidentale moderna. «Ridiscutere la presunta radice occidentale delle dinamiche economiche globali, muovendo dall'esigenza di "rispazializzare" il legame tra politica e religione oltre la centralità dell'Europa e dell'Occidente, – scrive Elettra Stimilli nell'introdurre il volume – risulta allora un'esigenza imprescindibile» (*Dalla teologia politica alla fede nei mercati*, p. 25). Le tre sezioni del volume (*Teologia politica e pensiero italiano*, *Il dibattito tedesco*, *Per una critica della teologia politica*), offrono al lettore non solo un ampio e efficace sguardo d'insieme sul dibattito attuale, ma anche uno strumento di lettura delle teologie che negli ultimi anni hanno guadagnato il proscenio della politica internazionale. Nell'architettura complessiva del testo, i contributi di Carlo Galli (*Teologia politica: struttura e critica*) e Vincenzo Vitiello (*Scrivere la legge*) fungono da cornice storico-filosofica della dimensione teologico-politica. Galli presenta la teologia politica come chiave di lettura strutturale della modernità, declinandola nelle sue versioni razionalistiche (Hobbes, Kelsen), dialettiche (Hegel, Marx), nichilistiche (Nietzsche, Schmitt). Se appare evidente che la struttura teologico-politica della modernità consiste nella «forza e persistenza del teologico in merito alla "sovranità" e all'idea di storia che ne è veicolata» (p. 33), il dibattito attuale offre «la chiave per interpretare e destrutturare più radicalmente l'autocomprensione del Moderno: per associare il Nulla all'Ordine, e quindi per individuare in controluce tanto la trama dell'ordine neoliberista, quanto la possibilità di opporvi un gesto di ribellione sovrana» (p. 51). Vitiello, partendo dal rapporto tra la legge e la sua scrittura, ne analizza il suo carattere performativo e effettivo: «la norma giuridica comanda perché quel che ancora non è – sia» (p. 95). Il discorso teologico-politico prende le mosse dalla dualità originaria, temporale, tra *Sollen* e *Sein*, dalla conflittualità ininterrotta tra

ragion pratica e sensibilità. Il richiamo è al *kairòs* paolino: se «il “passato” della voce che comanda è appeso al “futuro” sempre futuro dell’ascolto», alla «croce del possibile: alla *possibilità che domani il sole non sorga*» e «questo “possibile” domani non annulla solo se stesso, annulla l’intero tempo» (p. 103), come è possibile affrontare questa possibilità estrema? Nel pensare la teologia politica come discussione critica della modernità, non si può non tornare a Hegel. Stefania Achella (*Hegel. Dentro e fuori la teologia politica*) traccia un percorso che va dalla centralità del Dio fattosi uomo nella costituzione della comunità politica (religione nei frammenti giovanili) al passaggio a una teologia politica “luterana” della *Menschwerdung*. «Nella declinazione luterana del cristianesimo, inteso come morte della trascendenza assoluta e della separazione tra Dio e mondo, Hegel vede avviarsi quel processo di liberazione dell’umanità da ogni autorità trascendente» (p. 133).

Ma Hegel, in un continuo gioco di “mascheramento e disincantamento”, nel suo «doppio fondo» (p. 134) è anche fuori dalla teologia politica, «nel negare alla filosofia un potere normativo, cercando piuttosto un pensiero che non ci dica come dobbiamo agire, ma che si tenga sempre un passo indietro agli eventi politici» (p. 140). L’altro grande interlocutore di Carl Schmitt è senz’altro Max Weber, “lo storico che porta avanti la teologia politica”. Massimo Palma (*Profezia e usurpazione. Un caso teologico-politico in Max Weber*) tenta di «sondare il campo possibile di una teologia politica in chiave storica, che intersechi una *sociologia del concetto di sovranità*» (p. 142). Il concetto di “carisma”, sviluppato da Weber partendo dalle figure del mago e del profeta, indagato nella «forma del mitologema della purezza» (p. 149), è l’elemento che struttura la *Herrschaft*, che non è altro che riconoscimento e fiducia dell’“evidenza carismatica” del *Führer* basata sulla *Meinung* della massa. Quando avviene la «quotidianizzazione del carisma, il suo diventare istituzione, [...] il discorso teologico plasma la gestione economica del quotidiano» (p. 158). La ierocrazia è la forma più forte di potere proprio perché si fonda su una «fascinazione motivata dalla ricerca di protezione e dalla sua risposta inizialmente profetica, poi demagogica, poi dominativa» (*ibid.*). Alla pubblicazione dei *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* di Carl Schmitt (1922) segue un acceso dibattito che si protrarrà per più di un decennio. Com’è noto, uno dei principali critici del giurista di Plettenberg

è Eric Peterson, al quale sono dedicati gli interventi di Michel Senellart (*A proposito degli angeli delle nazioni*) e di Gabriele Guerra (*Cattolicesimo politico tedesco e critica della teologia politica tra Alois Dempf e Erik Peterson*). Guerra intende riaffermare la «possibilità di un'altra teologia politica» (p. 198) legata al ruolo escatologico della Chiesa: alla *Reichsteologie* egli oppone un'idea di *imperium* tipica del cattolicesimo coevo, ossia quella di un *ek-kesia*, di una *e-vocatio*. «L'escatologico-politico Peterson pensa a partire da una costellazione celeste, in cui la dimensione politica non è affatto dimenticata, ma diventa teopolitica» (p. 209). Senellart si concentra su una questione centrale per il Peterson maturo, ossia sul «perché i concetti di *nazione* e *nazionalismo* hanno costituito un problema per il cristianesimo dei primi secoli» (p. 179). Partendo dalle premesse ebraiche del cristianesimo, ci si può chiedere se il nazionalismo, concetto non immediatamente naturale come appariva ai moderni, non indichi «l'esistenza dell'insieme dei popoli, ma quella dei popoli guidati dagli angeli» (p. 181). La secolarizzazione moderna cela uno sfondo religioso ambiguo in cui la figura ambivalente dell'angelo, portatore della teologia naturale ma anche della *stasis*, riporta il “demoniaco” nelle radici dello Stato nazionale e nelle sue principali “radici”: «il rifiuto dell'idea di Impero e l'assolutizzazione della lingua del popolo» (p. 195). Un altro fondamentale interlocutore di Schmitt è sicuramente Jacob Taubes, sul quale si concentrano gli interventi di Martin Tremml (*I simboli della democrazia. Sul confronto tra Taubes e Carl Schmitt*) e Herbert Kopp-Oberstebrink (*Comunità e apocalisse*). Il primo analizza il rapporto (tardo) tra il teologo ebreo e il giurista ormai ritiratosi a vita privata. Se quest'ultimo si proponeva di «legittimare il mondo così com'è» (p. 213), Taubes nella sua *Escatologia occidentale* recupera un concetto di apocalisse come fattore creativo nella storia. Tramite una ripresa “politica” della gnosi come fondamento della comunità, egli propone un sincretismo, un cristianesimo sempre più ebraicizzato: «gli uomini sono fratelli perché sono tutti estranei al mondo» (p. 225).

Kopp-Oberstebrink sviluppa il concetto taubesiano di apocalisse, rapportandolo con due suoi grandi interlocutori: Herbert Marcuse e Eric Voegelin. Nel primo egli vide non solo il creatore di una nuova antropologia “chiliastica”, ma il profeta «annunciatore di un testo sacro», che ha negli studenti (berlinesi) della “Summer of Love” i suoi «interpreti profanatori» (p. 237). Dall'altra parte c'è Voegelin, il

conservatore che, pur condividendo con Taubes la funzione mediatrice nella storia della gnosi, tende a esacerbare la sua lettura millenaristica della contemporaneità. Taubes, invece, si concentra su un pensiero apocalittico come portatore della categoria del *Novum*, che possa rispondere alla domanda su «come reintrodurre la categoria della comunità dopo l’apocalisse» (p. 249). Appare evidente come nel dibattito teologico-politico novecentesco il pensiero ebraico acquisisca un ruolo fondamentale. Donatella Di Cesare (*La teocrazia anarchica di Israele*) ripercorre la storia della teocrazia ebraica: una politica fondata sull’eteronomia della legge e sul principio (anti-liberale) di “sutura” tra teologia e politica, è «una politica affrancata sin dal principio dallo Stato, impossibile da ricondurre a confini statuali, e per definizione priva di sovranità» (p. 258). Il termine *theocratia*, coniato da Flavio Giuseppe ma da lui subito trasfigurato, ritrova spazio nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, che ne recupera il senso originario, pur parlandone al passato. La teocrazia fu per il popolo di Israele ciò che la democrazia è, o dovrebbe essere, per la modernità: «se nella teocrazia il diritto è trasferito a Dio, nella democrazia è trasferito alla ragione» (p. 266); essa è «la traccia a partire dalla quale ogni rappresentazione del potere può essere decostruita» (p. 276). Sull’anarchismo di Gustav Landauer si concentra il saggio di Libera Pisano (*Lo spazio diventa tempo. Scetticismo, anarchia e messianismo in Gustav Landauer*). Nella sua interpretazione di un’anarchia socialista “costruttrice” si ha «tanto il passaggio dall’isolamento alla comunità, quanto una forma di liberazione regressiva» (p. 164): è il ritorno alle forme cooperative medievali sia come autentiche comunità sia come luogo di un percorso mistico di redenzione individuale.

Da qui i progetti dei primi kibbutz. Se «gli Ebrei in diaspora sono una nazione fondata sulla comune eredità storica», si può ben comprendere perché la nazione ebraica sia «il superamento della spazialità statale in una comunità del tempo» (p. 174) e perché l’ordinamento sociale mosaico diventi un processo rivoluzionario. Ma la discussione sulla teologia politica trova ampio spazio anche al di fuori della Germania. Rita Fulco (*Simone Weil: la politica e il suo oltre*) indaga il rapporto tra teologia e politica in Simone Weil, che auspica una netta separazione tra esse in nome di una spiritualità ispiratrice dell’agire politico. Durante l’esilio londinese, Weil matura la sua aspra critica nei confronti della Chiesa cattolica come istituzione, rea

di aver mutuato il connubio teologico-politico dall'Impero Romano, e della forma partito, che esercitando pressioni sulle passioni dei singoli ne elimina le opinioni personali. Entrambi hanno in sé un "germe di totalitarismo". «La logica che sta dietro la riflessione weiliana è quella della negazione: Dio è altro dal mondo, è non-mondo, separato da esso» (p. 347). Il concetto negativo di "Figlio di Dio" si esprime in una nientificazione riflessiva, la quale, a sua volta, fonda un pensiero politico basato sulla provvisorietà del potere. Dopo la guerra non si può non notare come questi temi, pur storicizzati e "criticizzati", confluiscono negli studi di Michel Foucault, a cui sono dedicati i saggi di Laura Cremonesi (*Genealogie del governo*) e Philippe Chevallier (*La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*). La prima analizza il dispositivo del potere pastorale, vero "grado zero della soggettività", e la relativa controcondotta, l'ascetismo individuale. «È possibile affermare che tali controcondotte abbiano anch'esse conosciuto un movimento di delocalizzazione dall'ambito prettamente religioso, per disseminarsi nella società, a contrastare l'espansione delle arti di governo?» (p. 313). Chevallier analizza il dossier foucaultiano, pubblicato su «Il Corriere della sera», riguardante le rivolte precedenti l'instaurazione della "repubblica" islamica dell'Ayatollah Khomeyni, in cui compare la problematica espressione "spiritualità politica". Lungi dal liquidare come "sogni" le promesse escatologiche della religione, Foucault, attento lettore di Bataille, da una parte, e Bloch, dall'altra, le considera delle «disrupzioni a immagine dell'"istante" kiekegaardiano, punto senza spessore in cui l'eternità arriva a toccare in modo surrettizio il tempo, in cui il soggetto è strappato alla propria vita sensibile per conoscere un inizio assolutamente nuovo» (p. 325). Estremamente centrale è, senza dubbio, la discussione della teologia politica nel pensiero italiano degli ultimi 30 anni. Celine Jouin (*Religione civile o metapolitica? Note sulla teologia politica in Germania e in Italia*) analizza la ricezione critica dei "neoconservatori tedeschi" (Lübbe, Spaemann) e dei "giovani schmittiani" (Ritter e Koselleck) nel pensiero della sinistra italiana a partire dagli anni '70. In Germania, volendo generalizzare, il dibattito sulla teologia politica è stato "liquidato" sia dagli stessi allievi di Schmitt sia da autori come Blumenberg e Habermas.

Nel pensiero della sinistra italiana, al contrario, la questione non si presenta come un intellettualistico interesse genealogico verso una

sociologia dei concetti politici, ma, a partire dalla svolta interna all'operismo operata da Mario Tronti, «riguarda la filosofia *in quanto filosofia*» (p. 61). Autori come Cacciari, che sottolinea come il pensiero negativo abbia fatto sì che «la prassi e la teoria non possono più tradursi l'una nell'altra» (p. 65) o Esposito, la cui metapolitica come sinonimo di teologia politica mostra tutta l'irrapresentabilità della moltitudine, «non temono di confrontarsi direttamente con l'abolizione del mito della rivoluzione, nella consapevolezza che il tempo del progresso tende a farsi tempo dell'entropia» (p. 67).

Parallelamente, Arthur Bradley (*Ius Puniendi. La questione della pena in Foucault, Agamben ed Esposito*) si concentra sulla lettura di Foucault dei due filosofi italiani, basata sulla comune messa in discussione del diritto di punire come fondamento filosofico e legale dello Stato moderno (Hobbes). «Se Foucault sostiene che attraverso Hobbes possiamo identificare una sorte di soglia storica tra sovranità e biopolitica, Agamben afferma che la teoria politica hobbesiana costituisce il paradigma del potere sovrano, in quanto già di fatto potere biopolitico» (p. 113).

Al contrario, Esposito vede nel diritto di punire quella «procedura immunologica nella quale il diritto naturale all'autoconservazione è protetto attraverso la negazione dello stesso nella forma del diritto civile al sacrificio» (p. 118), facendo di Hobbes, nuovamente, un precursore della moderna teoria della sovranità. Il tema della pena è trattato anche da Jean-Claude Monod (*Pensare il teologico-politico a partire dalla pena di morte*) a partire dalla riflessione di Derrida. La pena di morte e la sua abolizione diviene non semplicemente la risultante di un processo umanistico di progresso civile (le tesi illuministiche classiche si caratterizzano, infatti, per un totale rifiuto dello stato d'eccezione), ma l'indice della decostruzione in atto della sovranità degli Stati. Tuttavia, «il discorso di Derrida non è di tipo storico-retrospettivo» (p. 355), ma in gioco c'è il senso stesso del teologico-politico, il cui nucleo fondamentale consiste nella «pretesa – il “fantasma” – di una “decidibilità”, di una “decisione calcolante” sull'avvenire; nella pretesa di un padroneggiamento dell'avvenire – origine, forse, della *religione*» (p. 362).

Gli ultimi contributi del volume trattano delle altre teologie che negli ultimi decenni sono salite alla ribalta dell'interesse internazionale. Le prime sono, senza dubbio, le teologie islamiche. Andrea

Mura (*Teologia politica e Islamismo*) si concentra sul pensiero teologico di Sayyid Qutb, fondatore di quel filone globalista e jihadista inglobato dai neo-fondamentalismi islamici. In *Pietre miliari*, Qutb «fornisce nuovo materiale teorico attraverso cui opporre il paradigma della statualità moderna in Medio Oriente» (p. 280), sostituendo lo Stato occidentale con una “società dei credenti”. Non si tratta più di «appropriarsi dei dispositivi della modernità, di *islamiẓẓarlı*» (p. 281), ma di rifiutare la forma-Stato. Non una civiltà araba, ma una civiltà, normativamente, islamica, aperta e “del tutto inclusiva”. Il problema resta quello del rapporto con le società non islamizzate e la loro legittimità, aprendo una discussione teologica sull’universalismo, millenarismo e sull’apocalittica islamica tutt’ancora da scoprire.

Tuttavia, appare oggi quantomai chiaro, così come lo era un secolo fa per Walter Benjamin, che la religione più influente in campo politico sia il capitalismo, la “religione del debito”, una religione senza teologia. Emanuele Alloa (*Suum cuique. Capitalismo, cibernetica, teologia*) si concentra sulla nascita dell’individualismo liberale e del laissez-faire utilizzando le categorie cibernetiche di governo come regolazione e di omeostasi. Da qui si riesce a comprendere come il liberismo abbia cercato di presentarsi come il modello più “naturale” di economia, proprio per il suo costante riferimento al “proprio” del singolo. Il liberismo, come ampiamente dimostrato da Agamben, si alimenta tramite il meccanismo teologico-economico del “diventare-immanente”, di un tentativo costante di naturalizzazione, «che rende naturale ciò che non lo era» (p. 88) tramite un atto creativo. Mariano Croce (*Teo-legalità: il diritto come operatore politico*), infine, nota come «nel momento in cui al diritto viene richiesto di supplire ad alcune carenze della politica istituzionale, esso non può che attingere alle sue risorse ataviche, che rompono con il plesso della teologia politica che aveva caratterizzato la politica moderna» (p. 370).

La “giudizializzazione della politica” e, di conseguenza, del sociale assume la forma di una “teologia giuridica”: il diritto, non la politica né la religione, diviene «pratica di costituzione dell’identità di intere collettività» (p. 374), rimpiazzando la dimensione teologico-politica.