

CHE COS'È LA TEOLOGIA POLITICA?

Intervista a Carlo Galli¹

A cura di Guelfo Carbone e Fabio Gianfrancesco

Domande:

1. A proposito del fallimento della globalizzazione, Lei parla di un'età di «oblio della religione e suo ritorno come violenza»². Il conflitto aperto da oltre due anni con lo Stato Islamico dell'Iraq e del Levante mostra una mediatizzazione estrema di questo ritorno della religione come violenza. Quale rapporto intercorre oggi tra violenza e religione, nella misura in cui il fondamentalismo religioso appare sempre più consapevole dell'efficacia della violenza mediatica occidentale? A tal proposito vorremmo chiederLe anche come possiamo intendere, in questo quadro, gli studi condotti da Jean-Luc Nancy sulla necessità di ripercorrere la storia della violenza e della religione attraverso le immagini.

2. L'unilaterale proclamazione nel giugno del 2014 del Califfato da parte dello Stato Islamico dell'Iraq e del Levante e le azioni di guerra che ne sono seguite hanno avuto luogo all'interno di uno scacchiere imperialista pluralizzato, in disintegrazione, riproponendo delle questioni schiettamente teologico-politiche. Come possiamo riformulare la nozione di teologia politica a partire dall'attuale quadro di guerra globale?

¹ Carlo Galli è professore ordinario di Storia delle Dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna. Dal 2013 è deputato della Repubblica italiana. I suoi interessi di ricerca riguardano la storia del pensiero politico moderno e contemporaneo. Ha pubblicato saggi dedicati ad alcuni dei principali concetti della teoria politica, quali autorità, rappresentanza, tecnica, Stato, guerra, etica, natura, politica, totalitarismo, modernità, cittadino/straniero, nichilismo, male, spazio, globalizzazione, multiculturalismo, destra/sinistra, teologia politica, democrazia, critica. Ha pubblicato volumi e saggi sulla Scuola di Francoforte, sui pensatori controrivoluzionari francesi, su Machiavelli, Hobbes, Weber, Arendt, Strauss, Voegelin, Löwith, Jünger, Schmitt. Sue opere sono tradotte in inglese, francese, tedesco, spagnolo.

² C. Galli, «Secolarizzazione, teologia politica, agire politico», p. 69, in: «*Jura Gentium*», Volume XII, 2015, numero monografico: *Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari* [di seguito: JG], a cura di T. Gazzolo e L. Marchettoni (pp. 52-75).

3. Nell'avanzare delle domande sulla pertinenza della nozione di teologia politica per l'interpretazione della situazione politica contemporanea non possiamo evitare di riferirci al lavoro, per certi versi fondativo, svolto da Carl Schmitt. Tanto più che il complesso della ricerca schmittiana costituisce un riferimento costante dei più significativi e riconosciuti studi filosofici sulla teologia politica. Per Lei che si è occupato a lungo di quest'opera, qual è l'utilità di ritornare sulle riflessioni di Schmitt, oggi?

4. Il lavoro di Giorgio Agamben, da sempre attento all'opera di Carl Schmitt, ha recentemente posto l'accento sulla necessità di una genealogia della teologia economica accanto a quella della teologia politica. Che relazione lega la teologia politica alla teologia economica? Quale rilevanza assumono, in questo quadro, le riflessioni di Schmitt?

5. Ancora a proposito di Carl Schmitt, ci viene in mente la Sua prefazione ad un'opera giovanile del giurista: *Cattolicesimo romano e forma politica*. Importante è senza dubbio il contributo alla chiarificazione intorno al dibattuto problema della secolarizzazione: vorremmo chiederLe se ritiene che questo concetto possa spiegare il processo attraverso il quale le istituzioni politiche della modernità si sono svuotate permanendo come meri contenitori formali. In che modo la secolarizzazione, intesa come tale svuotamento, può fungere da chiave interpretativa per le categorie politiche della contemporaneità?

6. Quello che fino a poco tempo fa avremmo definito "l'ottimismo" nei confronti del progresso, e che oggi è forse più corretto definire come un apatico disinteresse nei confronti della tecnificazione delle nostre istituzioni (sociali, storiche, politiche), può essere letto come l'esito del tentativo razionalista di disfarsi delle origini teologico-politiche della modernità. Lei afferma in tal senso che «la scienza si fa epoca, si sospende, si svuota, in un vuoto che non le fa problema» (JG, p. 56). Che relazione intercorre fra questo svuotamento fondativo di un'epoca e lo svuotamento funzionale delle istituzioni politiche moderne che diventano teatro dei colpi a vuoto della politica tradizionale? In Europa, ad esempio, dove assistiamo a recrudescenze di afflitti nazionalistici, sovranisti e populistici, un modello di *governance* tecnocratica si sta affermando a spese del depotenziamento della sovranità statale. Quali istituzioni si prestano ad amministrare questo ingombrante lascito della modernità?

7. Alla tradizione teologico-politica europea di matrice cristiana, appartiene quella narrazione teologica, interna al processo di secolarizzazione, che tramuta la politica razionale da assoluta a epocale, rendendola tappa di un percorso escatologico infinito. La secolarizzazione ha figliato l'ottimismo della ragione, ma al contempo anche lo scetticismo relativista che ne inibisce il potere, differendolo all'infinito. Quale agire politico ritiene adeguato a questo tempo dell'attesa, a questo *interim* che vede affermarsi contemporaneamente feroci nazionalismi e apparati impersonali di tecnocrazia? Che cosa intende, in questo contesto, con «dovere storico del progetto e dell'azione», tema su cui conclude il suo recente saggio pubblicato su «*Jura Gentium*» (JG, p. 75)?

8. Che ruolo assume la realtà materiale e simbolica del denaro, e qual è il peso concreto esercitato dalla moneta astratta nell'epoca caratterizzata dalla «metafisica dell'assenza di Dio» (JG, p. 55)? In che misura questa tendenza alla sovrapposizione di moneta e denaro, che oggi sembra sempre più definitivamente realizzarsi nell'astrazione dei processi finanziari, può essere posta in relazione con le conseguenze storico-politiche a cui perviene Giorgio Agamben attraverso il paradigma della teologia economica?

9. Veniamo infine ai temi che più connettono la Sua riflessione a quella di Cacciari. Che cosa è l'Impero oggi? Cosa significa contro-potere, Nemico, ostilità? Come si inserisce, in questo quadro, la piega neoliberale del capitalismo finanziario che vediamo saldarsi con le giunture ormai consolidate della tecnocrazia? Fuori dall'Impero, inteso come forza che trattiene (*katéchon*), quale potenza lo minaccia? E questa minaccia è per definizione un male da reprimere?

Di seguito proponiamo il resoconto della conversazione avuta con Carlo Galli a partire dalle domande sopra riportate. Abbreviazioni:

D = Curatori dell'intervista
G = Carlo Galli

D: *Cominciamo, se è d'accordo, con uno sguardo d'insieme sulla questione della teologia politica.*

G: Certo. Le domande che mi avete rivolto esprimono in maniera diversa la stessa questione. Cominciando a rispondere alla prima, dunque, terrò inevitabilmente in conto anche le altre.

D: *Nel saggio raccolto nella rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale «Iura Gentium», scritto in dialogo con Il potere che frena di Massimo Cacciari³, Lei parla del tempo presente come di un'età dell'«oblio della religione e del suo ritorno come violenza» (JG, p. 69). Questa caratterizzazione ci sembra cogliere un aspetto rilevante del conflitto globale ancora in atto con il cosiddetto Stato Islamico. In particolare, ci sembra adeguata alla trasposizione e restituzione mediatica che viene proposta, e che rientra nella peculiare “violenza” espressa in questo conflitto.*

QUATTRO MODI FONDAMENTALI DI INTENDERE LA TEOLOGIA POLITICA

G: Occorre chiarire innanzitutto che non è facile riferirsi a un termine come quello di teologia politica, che è per sua natura polisemico. Partiamo dal suo significato. La prima cosa che vorrei dire è che qualsiasi cosa significhi, questo termine è stato finora utilizzato come lemma per parlare di problemi interni alla storia dell'Occidente. Per questo motivo non è semplice né scontato porlo in relazione con l'Islam, anche se chiaramente tutto può essere esteso per via analogica. Che cosa vuol dire dunque teologia politica? In generale, potremmo dire, significa che esiste un rapporto, quale che sia, tra l'ambito teologico da una parte – dove “teologico” si riferisce sia alla teologia, sia alla religione, sia al sacro, che sono tre cose chiaramente diverse così che questo ambito viene genericamente ascrivito alla dimensione religiosa o alla riflessione sulla dimensione religiosa –, e, dall'altra, l'ambito della politica. E per “politica” qui vanno intese sia le istituzioni politiche sia le riflessioni teoriche sulla politica. Tra questi due ambiti esiste un rapporto forte. È poco, si dirà. Invece no, è moltissimo. Perché l'assunto fondamentale del pensiero politico occidentale *mainstream*, cioè del razionalismo occidentale, è che questo rapporto non c'è e non deve esserci (si veda la polemica di Blumenberg contro Schmitt). Ma sta di fatto che que-

³ M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.

sto pensiero *mainstream* si sbaglia su se stesso, per così dire, perché i suoi Padri fondatori questo rapporto lo istituivano! Pensiamo solo a Hobbes: nel *Leviatano* – di cui la terza e quarta parte costituiscono un vero e proprio trattato teologico politico – lo Stato ha una doppia genesi: una razionalistico-contrattualistico-individualistica, descritta nelle prime due parti; e una teologico-politica discussa nei restanti capitoli. E tutto ciò, come dicevo, è molto. Va ricordato, per esempio, che quando fu introdotta negli Stati Uniti la teologia politica di Carl Schmitt fu accolta da un fuoco di sbarramento, proprio da coloro (come Mark Lilla) che si allarmavano di fronte a questa smentita della *great separation* fra religione e politica sulla quale si fonda la civiltà politica occidentale. È singolare che ciò sia accaduto proprio negli Stati Uniti, dove vige una grande separazione fra Stato e chiese ma al contempo una forte connessione fra politica e religione, mai dismessa.

Quali sono, dunque, i possibili modi di questo rapporto? Chi parla di teologia politica assume solitamente che esista *un* rapporto. Quello più banale e ovvio, è quello del fondamentalismo: esiste un rapporto fra teologia e politica nella misura in cui la teologia, che è interpretazione razionale delle dottrine religiose, è e deve essere il fondamento delle istituzioni e dell'agire politico. Posizione, questa, che – sia ben chiaro – non è di san Tommaso, ma semmai dell'agostinismo politico. Il tomismo, invece, è orientato alla definizione dell'ambito dell'autonomia della politica in quanto può esistere politica senza che esista una politica religiosa o informata alla religione, essendo la politica un'espressione naturale dell'uomo. L'agostinismo – e parlo volutamente di agostinismo e non di Agostino – da parte sua afferma invece che, dal momento che l'uomo ha una *natura lapsa*, allora è necessario un continuo appoggiarsi dell'agire umano ai custodi della religione. Il Fondamentalismo può definirsi la deduzione dalla religione della politica. Parliamo sempre di Occidente, ma certamente possiamo immaginare che alcune forme dell'Islam, in alcuni casi e in certe circostanze possano essere definite fondamentaliste. In quel caso, però, tutto è complicato dal fatto che lì tutto è fondamentalismo e nulla è fondamentalismo proprio in virtù della mancata distinzione tra politica e religione. Questo mi sembra essere l'elemento caratteristico dell'Islam, che (solo) da questo punto di vista è politicamente simile al paganesimo, dove la religione e la politica erano la stessa esperienza. Tuttavia preferirei non applicare questo paradigma a questo scenario.

Un secondo modo del rapporto fra religione e politica in Occidente è quello di cui vi ho appena parlato, ma preso, per così dire, in senso inverso. Mi riferisco, cioè, alla strumentalizzazione della religione ad opera della politica, al fine di incrementare l'obbedienza,

per rendere più fluido, più pervasivo il potere politico. Da questo punto di vista, c'è un primato della politica e del suo dominio, che si può riflettere nella stessa struttura della religione, piegata a forme d'argomentazione politica: il monoteismo di Aton come espressione dell'assolutismo regio di Eknaton, insomma. E infatti Assmann può dire che i concetti teologici sono concetti politici "religiosizzati".

Un terzo modo, ancora tipicamente novecentesco ma in realtà nato con la rivoluzione francese, è la fine della differenza fra i due ambiti e la auto-divinizzazione della politica: sono quelle che volgarmente si chiamano *religioni secolari* e su cui in tanti hanno scritto, Karl Löwith, Eric Voegelin, Hans Kelsen. Ci si riferisce essenzialmente al Novecento, anche se questi autori ne retrodatano in vario modo l'origine, a proposito di esperienze politiche che hanno la stessa intensità, la stessa pervasività, le stesse pretese di una religione. Pensiamo, tipicamente, a quelli si definiscono "totalitarismi".

Vi è, poi, un quarto modo di pensare al rapporto tra religione e politica: è quello che comunemente si denomina "religione civile", il che significa che una forma politica esige non soltanto il rispetto delle regole del proprio costituirsi e del proprio funzionamento, ma anche una sorta di affidamento fiduciario da parte dei cittadini, affidamento che può prendere le forme di una venerazione religiosa del passato politico e del presente in quanto degno di continuare quel passato, non necessariamente atteggiata in senso totalitario. A partire almeno da Rousseau, questo modo di ragionare frequenta la corrente di pensiero che si suole definire repubblicanesimo. Non a caso lo ritroviamo tanto in Rousseau quanto negli Stati Uniti d'America i quali nella loro matrice repubblicana hanno impiantato a Washington uno scenario di commemorazione particolarmente intensa, non di auto-divinizzazione degli Stati Uniti (che è impensabile), bensì di custodia memoriale delle loro origini e delle loro figure politiche fondamentali. Uno scenario che è oggetto di pellegrinaggio laico – basti pensare alla tomba di Ulysses Grant, al Lincoln Memorial, al cimitero di Arlington –: è un fenomeno spontaneo, poiché non c'è alcuna prescrizione al riguardo e si frequentano le zone monumentali per ricordare in modo attivo. Potremmo chiamarla appunto una concezione "monumentale", esattamente nel senso di *Denkmal*, di ciò che ti fa pensare e riflettere, in questo caso a proposito del rapporto fra teologia e politica.

UN QUINTO MODO: TEOLOGIA POLITICA E SECOLARIZZAZIONE

Il quinto modo di intendere il rapporto fra teologia e politica, quello più importante per chi fa filosofia (le prime sono tutte

compresenti, una non esclude l'altra), è, evidentemente, l'accezione entro la quale è nato e si è poi sviluppato il grande dibattito sulla teologia politica, ed è l'uso del sintagma "teologia politica" per indicare che l'interpretazione della modernità politica deve passare attraverso la nozione di secolarizzazione. Per indicare, cioè, che la modernità politica non può essere interpretata secondo la distinzione fra pubblico e privato – che è la chiave di volta dell'autodefinizione standard della modernità –, dove il "privato" è la dimensione della proprietà ma anche al tempo stesso il regno dell'infinito, e cioè della religione soggettivizzata, mentre il "pubblico" è sì l'universale, ma è anche il regno del finito, cioè delle istituzioni (dello Stato) che valgono per tutti ma sono finite. Questa distinzione è in sé insostenibile. Questa è la tesi di fondo di chi fa uso della nozione di teologia politica.

I motivi della insostenibilità del discorso autofondativo del razionalismo moderno sono, però, molto diversi tra loro. Sarà dunque all'interno di questo quinto modo della teologia politica che dovremo addentrarci e operare un'ulteriore e più fondamentale serie di distinzioni. Diciamo subito che anche qui si presenta l'opzione di un'interpretazione fondamentalista, cioè schematico-meccanicistica, della nozione di teologia politica, che è quella dei controrivoluzionari cattolici. Tra l'argomentazione teologica e l'assetto della politica essi affermano non un rapporto di analogia, bensì un rapporto d'identità o di parallelismo: al Teismo corrisponderebbe lo Stato assoluto, al Deismo lo Stato costituzionale. Il protestantesimo genererebbe l'individualismo, il panteismo genererebbe il socialismo, e l'ateismo il comunismo. Da Bonald a Donoso Cortés, più o meno, vige il nesso causale fra la religione e la politica. Per cui i concetti politici non sono altro che concetti religiosi applicati: se è buona la religione, allora è buona la politica; se la religione è cattiva, allora anche la politica è cattiva.

In seguito, nel razionalismo politico sorge la grande idea – che nasce con Hobbes, ma che è presente in forma un po' diversa anche in Locke – che la politica serva a neutralizzare il conflitto di religione, e che per neutralizzare quest'ultimo ci voglia, secondo Locke la tolleranza, e secondo Hobbes qualcosa di diverso, un'esplicita teologia politica, appunto, sovraneamente gestita. C'è però da fare una precisazione fondamentale: per Hobbes non c'è uno Stato stabile se non c'è cristianesimo. In che senso Hobbes intende questa necessità? Nel senso che solo i Cristiani sono radicalmente disincantati e quindi possono essere buoni cittadini – e lo sono perché il messaggio di Cristo prevede l'eliminazione del religioso dal mondo e la concentrazione del religioso in Dio, il quale è, in generale, trascen-

dente e presente solo in quella fase storica che è la vita di Cristo. Quella del cristianesimo, in breve, è una teologia dell'assenza: svuota il mondo da tutto il sacro che erroneamente i Pagani avevano voluto vedere nel mondo. Solo un cristiano è capace di operare la necessaria *tabula rasa*, e solo un cristiano è capace di riconoscere il "deserto" in cui si trova l'uomo, che non abita un mondo popolato da dei: "il grande Pan è morto". Solo in questo "deserto" il Cristiano può obbedire a Dio (il quale non è comunicabile): nel deserto non c'è la tentazione dell'idolatria, del paganesimo. Nel "deserto" si sperimenta la guerra di tutti contro tutti, oppure si impara a obbedire a Dio, il quale da noi vuole solo una cosa: che viviamo in pace (è evidente che quella di Hobbes è un'interpretazione arbitraria del cristianesimo). Si tratta di un Dio assente, eppure presente nel suo comando, assente come fondamento e presente come coazione all'ordine, di un Dio che dice all'uomo: inventati un modo per vivere in pace! Ed è in virtù di questo comandamento che Hobbes afferma di poter dimostrare geometricamente che l'unico modo per vivere in pace è la costruzione dello Stato sovrano per via pattizia e rappresentativa, da parte dei singoli individui. Assistiamo in questo caso a una genesi teologico-politica che attesta sostanzialmente che lo Stato è una necessità, non c'è in natura. Gli uomini ne comprendono la necessità razionalmente, ma la garanzia che sia possibile vivere in pace proviene solo da Dio. Dio è ridotto a Garanzia, dunque, a trascendentale dell'ordine assente. Ma naturalmente c'è un'altra trasformazione di un concetto teologico in concetto politico: la creazione diventa sovranità decisionistica, ovvero la forza che rende possibile che l'ordine assente si faccia effettuale. Qui, ovviamente, sto seguendo Schmitt, che sostituisce il contratto con la decisione quale origine della politica (ed è una sostituzione azzardata e anti-storica, ma non impossibile, come ho mostrato in *Contingenza e necessità*).

La secolarizzazione avviene quindi come teologia politica formale, non sostanziale – ovvero come trasformazione di Dio in trascendentale, in idea dell'ordine giuridificato –, e al tempo stesso come decisione, come origine assoluta, indeducibile della politica – una teologia politica che non è solo una teoria della dipendenza concettuale della politica dalla teologia, ma anche una teoria dell'origine non razionale della ragione politica: la ragione moderna è incompleta fin dall'origine e così pure lo Stato (che, come dice Böckenförde, non può garantire se stesso). Nel complesso, il patto razionale fondativo dello Stato non avviene con Dio – come nelle dottrine calvinistiche della teologia federale – ma "dentro" Dio, o meglio dentro la teologia, secondo i due lati di essa che abbiamo indicato.

E questo non è poco. L'ambizione che reca con sé questo atto di fondazione non razionale dello Stato come *imperium rationis* si mostra chiaramente nel pensiero di Locke e nella convinzione che sia possibile mettere in atto la tolleranza. È una (bella) credenza, perché implica l'idea che sia possibile operare un gesto di neutralizzazione: ma la tolleranza di Locke non è assoluta, perché non estendibile né agli ebrei né agli atei, e nemmeno ai cattolici romani (si tratta dunque di una tolleranza fra protestanti). È importante che la tolleranza non sia assoluta e universale: vuol dire che anch'essa è una neutralizzazione solo parziale, incompleta – sconta anch'essa l'esistenza di un punto oscuro, di un cono d'ombra, di un'esclusione, all'origine della ragione.

Insomma, la teologia politica è al contempo lo svuotamento di senso del mondo e l'appello a un punto originario che garantisce un minimo di senso – l'unico senso possibile: la pace attraverso l'esclusione. È questa origine ciò che costituisce il limite oscuro, e al contempo la possibilità e la potenza, della ragione. La teologia politica è un discorso sulla forma politica moderna e sulla sua origine informe; ed è evidente che ipotizzare un'origine informe della ragione politica moderna implica ipotizzare che la politica abbia il proprio centro in quell'informità formante – che per Schmitt è la decisione, secolarizzazione della creazione divina.

LA MODERNITÀ TRA METAFISICA E OBLIO

Il razionalismo occidentale, però, fa presto a dimenticarsi la propria origine teologica, la propria parzialità e la propria potenza decidente. Vediamo. La teologia politica è un discorso sull'origine, che afferma l'origine non razionale della ragione politica, ovvero l'origine posta, decisa, non fondata sull'umano, dello Stato razionale come casa dell'uomo. Detto in un altro modo: il razionalismo politico moderno è una *forma di metafisica*. Non esiste, cioè, se non c'è quell'insieme di condizioni *a priori* (giustificanti ma ingiustificate). Quali sono queste condizioni?

La prima condizione è la percezione dell'esperienza reale come abissalità del disordine, come stato di natura. E al contempo la necessità di tirarsi fuori da esso attraverso l'idea di ordine e la fede che esista una garanzia che rende l'ordine efficace. Questo "tirarsi fuori" è la decisione fondata sul Nulla, l'analogo politico della creazione; una decisione che non deduce l'ordine, ma lo crea. Ma la "fede" nella possibilità dell'ordine (l'effetto di garanzia trascendentale posto in essere dalla secolarizzazione di Dio) tende a occupare tutta la scena, e la politica moderna si presenta ben presto come coazione all'ordine

facilmente e necessariamente realizzabile; ovvero, l'idea di ordine viene assunta come schematismo trascendentale della ragione, con ablazione quasi piena del momento decisionistico creativo.

Un'altra condizione è che questo ordine debba essere un ordine unitario. Il nemico, qui, è il pluralismo. Per "pluralismo" non si deve intendere il generico fiorire delle differenze all'interno dell'ordine. Il pluralismo è pluralismo *politico*, cioè la permanenza di differenze politiche all'interno dell'ordine, la presenza di un "di più" di sovranità dentro la sovranità. Non si tratta, per intenderci, dei partiti, i quali nelle loro pur radicali differenze devono poter essere ricondotti alla comune appartenenza all'ordine costituito.

La coazione all'ordine unitario nega quindi la tesi centrale della teologia politica, che l'ordine è possibile solo se si fa appello a un'istanza originaria esterna – per "esterno" non intendiamo alcunché di trascendente, bensì ciò che del meccanismo costituisce l'origine.

Ora, questa istanza originaria può conservarsi, anche in forma progressista, ed è il caso degli Stati Uniti d'America. Gli Stati Uniti sono stati fondati in nome di Dio, da un popolo eletto che sapeva di avere avanti a sé una strada verso la salvezza. L'eccezionalismo americano è esattamente il percorrimto di questa strada. È una teologia politica. Oppure, questa istanza originaria può esprimere una teleologia di regresso e di decadenza, di oblio, che è ciò di cui parla Schmitt nell'*Epoca delle neutralizzazioni*: una macchina teologico-politica (la modernità politica) è stata messa in moto per poi essere dimenticata. E più svanisce la memoria di questa decadenza, più si smarrisce la consapevolezza di questa duplicità, tanto più la coazione all'ordine viene esasperata fino a fraintendere l'ordine come naturale, spontaneo, automatico e al tempo stesso tanto più il 'politico' agisce fuori controllo, tendendo nuovamente verso il disordine originario, materializzando lo spettro del pluralismo come guerra civile. L'origine può essere dimenticata ma non è mai perduta: si impone sempre – anche se con altri mezzi e con altra consapevolezza legittimante – e in ogni caso come tendenza al disordine e come coazione all'ordine.

Insomma, la teologia politica implica il disincanto e la conoscenza dell'origine del disincanto: la consapevolezza che "Dio non abita più qui", il che ci obbliga a trovare forme mondane di ordine, proprio perché sappiamo che Dio è altrove (è l'origine e la garanzia non razionale dello Stato di ragione). Ma il disincanto presto si fa oblio, trasformazione della secolarizzazione in mera laicizzazione, come di fatto avviene nel razionalismo. Tipica di questo modo del razionalismo è la posizione di Kelsen che metafisica è come dire Stato, ma dire Stato è qualcosa di a-scientifico e irrazionale. Di conseguenza, il vero razionalismo consiste per lui nel dimenticare la

teologia politica, nel buttarla alle spalle come parte delle superstizioni prescientifiche. La scienza consiste nello studiare i fenomeni in orizzontale, per così dire, senza inventarsi origini che per di più continuerebbero ad agire nelle forme a cui danno origine. La scienza, dunque, è studiare il fenomeno, e non il noumeno.

IL PENSIERO DIALETTICO E BENJAMIN

Ma il pensiero moderno conosce anche una diversa tradizione politica, che è quella del pensiero dialettico e anche lì c'è la teologia politica; e anche lì, come nel pensiero razionalistico, c'è tanto chi l'accetta quanto chi la respinge. Hobbes l'accetta, Kelsen la respinge, nel pensiero dialettico Hegel l'accetta, Marx la respinge: non nega sia la chiave per spiegare il mondo, ma dice che non è l'ultima chiave per spiegare il mondo. Per Hegel la teologia politica è una dottrina della secolarizzazione intesa alla rovescia rispetto a quello ho detto finora: una dottrina della secolarizzazione fondata sulla modernità come perdita di sostanza e permanenza delle forme. “Tutti i principali concetti della moderna dottrina dello Stato, sono concetti teologici secolarizzati”, concetti teologici a cui è stato tolto Dio, per ricordare l'interpretazione schmittiana. Ebbene, Hegel afferma il contrario esatto: la modernità per lui è il permanere della sostanza, cioè ci sono esattamente le stesse cose che c'erano prima, e questa cosa è lo Spirito – cioè la compresenza di finito e infinito in questo mondo – solo che prima questa compresenza era pensata attraverso la forma della religione, che è una forma imperfetta. Quando è religione cattolica è altamente imperfetta perché separa l'oggetto dal soggetto e vi pone in mezzo una relazione strumentale che è il sacerdote; quando è protestante, la relazione tra soggetto e oggetto (ovvero tra infinito divino e finito umano) è la relazione giusta perché non sono più questi due estremi separati ma l'uno vive dentro l'altro, cioè l'infinito vive nel finito. Però il protestantesimo apprende ciò attraverso il sentimento, mentre invece la filosofia apprende la medesima cosa attraverso la ragione. Quindi l'età moderna dice la stessa cosa affermata nella religione, ma la dice nella sua forma aperta, secondo il suo concetto. Detto in un modo più semplice: che il soggetto fosse il passaggio fondamentale per l'esperienza di questo mondo sta scritto nel cristianesimo, sta scritto molto meglio nel cristianesimo protestante, e sta scritto ancora meglio nella filosofia di Hegel che dice “la sostanza è soggetto”. La sostanza resta sempre quella, ma certamente il sapere della sostanza si modifica. Ciò avviene perché l'età moderna è l'unica età in cui, che la sostanza sia soggetto può esser detto non soltanto come aspirazione o come sentimento, ma

può esser detto come ragione perché se ne fa esperienza: grazie all'Illuminismo che ha proclamato che deve essere la ragione a guidare questo mondo; grazie anche alle contraddizioni dell'Illuminismo, il quale ci ha dimostrato come deve essere rettamente inteso il principio del governo razionale del mondo e come invece l'Illuminismo lo ha malamente inteso. È teologia politica quella di Hegel? Nell'accezione larghissima che stiamo usando, sì, lo è, perché è una teoria della secolarizzazione: lo Stato non sta in piedi da solo, ma sta in piedi perché c'è il protestantesimo (si veda l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 575).

Però sono i pastori protestanti che obbediscono allo Stato, non il contrario, dal momento che entrambi dicono la stessa cosa, tranne per il fatto che gli uni la dicono in forma sentimentale, e l'altro, lo Stato, la dice nella forma razionale. Questo a prescindere dal fatto che lo Stato non è la filosofia, lo Stato è Spirito oggettivo cioè è nel mondo ed è dentro le contraddizioni del mondo, ma sono proprio quelle contraddizioni che consentono la comprensione, consentono la filosofia. Non c'è filosofia speculativa se non c'è la società e lo Stato moderno. Siamo evidentemente agli antipodi di Carl Schmitt, il quale ha come modello il cattolicesimo e non il protestantesimo, e ha come idea di fondo che la modernità è perdita della sostanza e permanenza della forma argomentativa teologica. Per Hegel è, invece, il contrario: questa forma argomentativa teologica è inadeguata: l'esperienza di questo mondo si chiama Spirito, cioè il finito e l'infinito viaggiano insieme attraverso la contraddizione che li muove. Non a caso Schmitt è cattolico. E Marx all'interno del pensiero dialettico dice esattamente questo, sostenendo che solo Hegel fra i pensatori "borghesi" ha capito come funziona lo Stato (pur avendolo compreso alla rovescia, cioè a partire dall'astrazione). E gli hegeliani di sinistra, Bruno Bauer in particolare, che credono di andare contro Hegel e oltre Hegel, non fanno altro che portare alla luce la verità ultima di Hegel. Hegel pensa lo Stato come l'universale, e "universale" in politica vuol dire la democrazia, lo Stato di tutti (Hegel non era democratico, ma il suo pensiero lo era in potenza). Allora prendere la differenza (cioè gli Ebrei) e portarla dentro l'universale (cioè lo stato cristiano) non è la soluzione, perché così ci si sbarazza di un problema pre-moderno non piccolo, vale a dire la differenza fra Ebrei e Cristiani, ma si entra in un problema tutto moderno, cioè lo Stato che è pur sempre Stato cristiano – fondato sulla scissione fra cielo e terra –, e quindi Stato alienato, che riproduce in politica un'alienazione teologica. Lo Stato è la forma stessa dell'alienazione, è l'universale che custodisce il particolare, dicendo che il particolare può esistere ma in un modo duplice: come un *citoyen* uguale all'altro *citoyen*

davanti alla legge, e come *bourgeois* diverso per cultura e ricchezza dai proletari. Questa universalità fittizia, alienata, doppia, è ciò che per lo Stato conta, mentre diventa irrilevante la differenza materiale. Questa è la teologia politica. Hegel ha ragione: lo Stato è teologico e politico, cioè lo Stato è l'universale che ha dentro di sé la società civile con la sua dialettica dei particolari.

Ma questa situazione non è per nulla pacifica: lo Stato costituzionale moderno viene dopo i conflitti di religione e trova anche in questa provenienza storica la ragione per impedire l'espressione ultima del conflitto di classe. Lo Stato è una macchina teologico politica dall'intento neutralizzante, ha ragione Hegel – dice Marx –, ma si tratta di andare oltre, di smontarlo. Per altri e diversi motivi, Marx crede sia giusto disalienare l'uomo e per disalienarlo bisogna passare: a) attraverso la scoperta della teologia politica, e per questo è necessario Hegel; e poi b) oltrepassare Hegel, cioè attingere l'idea che si può non accettare l'alienazione come "libertà", vale a dire la possibilità di spezzare quel meccanismo della reificazione che più tardi Marx scoprirà essere il capitalismo.

Anche una variante del marxismo, del pensiero dialettico, che diventa a-dialettica, quella che coniuga il marxismo con l'ebraismo, cioè Walter Benjamin, accetta la definizione di storia come storia della teologia politica. E a questa contrappone un'altra teologia politica, la propria. Vale a dire una teologia politica priva di immagini, che spezza il punto fondamentale della teologia politica che è la costruzione della forma. Una teologia politica della deformazione, della irruzione di una potenza distruggitrice che viene da fuori, e che esce dal "bordello dello storicismo" mettendo fine al cattivo stato d'eccezione (quello che genera la forma), tramite uno stato d'eccezione buono, per così dire (quello che distrugge la forma, la *Jetztzeit*).

LA TEOLOGIA POLITICA TRA RAPPRESENTAZIONE E DECONSTRUZIONE

La teologia politica assume che la politica si dà nella metafisica, che la politica è segnata dalla propria origine fondata sul Nulla, e che questa origine può essere accettata come coazione, dimenticata nella inerzia e nella decadenza, ma può essere affrontata e spezzata. Fuoriuscita dall'origine, cioè pensare una politica senza origine. Da qui viene Nancy. Nancy non si colloca alla fine della teologia politica, ma oltre. Devo però precisare che non metterei il cristianesimo insieme alle altre religioni. Se stiamo ragionando di teologia politica, stiamo dicendo che il cristianesimo non è altro che – come diceva Hegel – una forma della metafisica occidentale. Probabilmente questo

non rende ragione al cristianesimo, ma è implicito nella teologia politica.

In secondo luogo, dentro la teologia politica come l'ho descritta all'inizio c'è la rappresentazione. Quando dico "forma" mi riferisco al fatto che la teologia politica è la scoperta che la forma (lo Stato) nasce dal nulla. La forma, la rappresentazione, viene posta. Proprio qui è la violenza. Ogni rappresentazione è violenza. Non a caso Benjamin invocava una violenza ancora superiore contro lo Stato: per un ebreo come lui la rappresentazione è un idolo. Il tentativo del decostruzionismo a cui associo Nancy è un tentativo di distruzione degli idoli. È un tentativo di pensare al di fuori della coazione alla forma. È una iconoclastia, sostanzialmente. Ai modi in cui chiamiamo la forma, da una parte, e ai modi in cui chiamiamo l'origine, dall'altra, e il tentativo di uscire dal rapporto tra forma e origine, che si riproduce continuamente, possiamo dare nomi diversi. Può assumere in Lacan un certo vocabolario, in Nancy un altro. Ma il meccanismo di fondo, direi, è quello che ho descritto. Tutti possono capire perché si vada verso l'iconoclastia. Ma la cosa più interessante per me, che ha un enorme significato politico, è che l'iconoclastia è già stata praticata, dall'altra grande forza, vale a dire dal capitalismo. Ecco la domanda sulla moneta che mi avete posto.

Il capitalismo è la potenza dell'immateriale. Lo sapeva benissimo Marx (*Manifesto*) – la potenza che vanifica ciò che è solido e che è altra cosa dalla forma. E forma vuol dire Stato. E a tutti quelli che invocano l'iconoclastia io dico: siete sicuri di non essere interni alla logica del capitalismo? Il quale distrugge le forme della politica, le mortifica, le asservisce, dice che sono idoli. Un neoliberista pensa dello Stato che è un'Idra, una bestia biblica, Leviathan e Behemoth insieme. E che va fatta morire di fame. Naturalmente sulle ceneri dello Stato risorge una nuova divinità, il Capitale, che non è un vitello d'oro, perché il vitello d'oro ha una forma, lo si può vedere e toccare. Il Capitale è una divinità che ha davvero elementi di Sacro: è affascinante, numinoso, indicibile. I veri capitalisti non parlano mai di Capitale; i veri neoliberisti negano che esista qualcosa come il Neoliberismo. Per loro è semplicemente l'orizzonte intrascendibile della vita, che agisce come uno schematismo trascendentale. Però questo schematismo non confessa la propria origine, la propria storicità, la propria artificialità. Per l'appunto si pone come l'oggetto, l'intrascendibile. Vale a dire qualcosa di assai vicino a Dio. Un assoluto che se ne sta muto in questo mondo e non consente neppure che venga posta la domanda: tu chi sei? Ecco: il capitalismo ha questa capacità di porsi come un dio, come un dio nascosto, di cui si vedono solo gli effetti, effetti visti come naturali. Non c'è un tempio del

capitalismo o un'immagine, ma solo i suoi effetti. La causa viene nascosta, non si deve dire.

In questa religione senza teologia c'è dunque una violenza immateriale, per così dire, che si accompagna a una violenza molto concreta, che non passa più, primariamente, attraverso le forze dell'ordine, le forze dello Stato, della sovranità e dell'amministrazione. Ma attraverso forze profondamente diverse, che afferrano direttamente la vita di ciascuno (l'individualismo è la chiave del neoliberalismo; l'affermazione del soggetto operata dalla potenza che lo nega), senza bisogno di ricorrere alle istituzioni, alle forme. Stato e capitale sono entrambi moderni, hanno convissuto in vari modi, ma adesso vi sono molti segni che ci dicono che ha prevalso il Capitale. Che non vuol dire che ha prevalso la ragione calcolante, individualista, dunque qualcosa di molto chiaro e immanente. No: ha prevalso un'altra teologia politica.

Il Capitale mi sembra essere il nuovo *Deus absconditus* che nasce sulle macerie dello spazio politico dello Stato. E la sua funzione di comando che oggi emerge chiarissima rappresenta una sorta di orizzonte intrascendibile della vita. Nessuno si immagina di poter viverne fuori, come nessuno nella piena età moderna si immaginava di fare politica fuori dello Stato.

LA VERSIONE DI AGAMBEN

Su questo punto vorrei rispondere alle domande che mi rivolgete su Agamben. Agamben ha fornito l'interpretazione tanatologica della teologia politica, se vogliamo. La teologia politica statuale-sovrana-rappresentativa è una macchina di morte, serve ad uccidere o a far morire. Agamben ha poi scoperto che dentro il bagaglio culturale del cristianesimo, precisamente dentro al concetto di Trinità, c'è una diversa possibilità di secolarizzazione, cioè la nozione di governo, di amministrazione, di regime. E da qui ha fatto un'altra scoperta, vale a dire che esiste una teologia economica, dove "economia" allude al *nomos* della casa, il governo per l'appunto, come relazione tra parti. Mentre fino ad ora abbiamo visto la teologia politica giocata tutta sopra la dialettica finito-infinito, oppure forma-origine, oppure qualcosa-nulla, ovvero sulla sovranità dello Stato, Agamben ci dice che dentro una certa modalità di teologia (quella trinitaria), c'è anche l'idea di rapporto tra parti (le tre persone). Questo rapporto tra parti è la vita di Dio e, per traslato, il modo di reggere, il modo in cui il mondo regge se stesso, si amministra. L'amministrazione divina del mondo, la Provvidenza, e l'amministrazione umana. Tanto l'economia quanto la politica hanno un'origine teologica, sono sviluppo di con-

cetti contenuti nella teologia. Le vie fondamentali attraverso le quali l'Occidente pensa la vita associata sono tutte sviluppi della metafisica, letture, interpretazioni della metafisica. Tutto ciò viene detto, sostanzialmente nel Novecento, e all'ombra di Heidegger. Ma anche all'ombra di Nietzsche. Era stato Nietzsche a vederlo per primo: tutto quello che conosciamo non è altro che raddoppiamento. Non abbiamo fatto altro dai Greci – e poi molto più con il cristianesimo – che raddoppiare questo mondo.

Qui entra in gioco il vostro riferimento a *Cattolicesimo Romano e forma politica* di Schmitt. Un'osservazione preliminare su Schmitt: *Cattolicesimo romano*, per me, è il contrario di *Teologia politica*⁴. Schmitt era capace di dire tutto e il contrario di tutto, essendo un vero avventuriero del pensiero. *Teologia politica* è il libro del decisionismo. In *Cattolicesimo romano* certamente troviamo l'espressione "*Wille zur Dezsion*", ma la decisione in *Cattolicesimo romano* è fondatissima, mentre invece la decisione in *Teologia politica* è infondatissima. In *Cattolicesimo romano* è scritto a chiare lettere che quello non è il modello dello Stato. È un esercizio di bravura, il *Cattolicesimo romano*, è una interpretazione possibile della teologia politica, certo, ma limitata esclusivamente alla Chiesa, non allo Stato. La Chiesa funziona attraverso la *complexio oppositorum*, lo Stato non può fare *complexio*. Lo Stato è costretto a rappresentare solo a partire dal dividere e dal decidere: non ha la forza, non ha la sostanza, per la *complexio*. E Schmitt, in sintesi, non è il teorico del cattolicesimo alla Cusano, ma del diritto pubblico moderno.

IL TERRORISMO

Detto questo, il terrorismo islamico, se proprio vogliamo metterlo nelle categorie della teologia politica, va messo in quella più banale, quella del fondamentalismo. Gli islamici moderati, da parte loro, dicono che non è fondamentalismo, ma strumentalizzazione. Lo credo anch'io, credo cioè che nel terrorismo a matrice islamica assistiamo a una trascrizione religiosa di un conflitto che non è religioso. Detto meglio: lì vi è un conflitto religioso secolare tra Sciiti e Sunniti, e sicuramente questo conflitto ha il suo ruolo nella formazione del terrorismo. Ma il terrorismo è la trascrizione in chiave

⁴ C. Schmitt, *Cattolicesimo Romano e Forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010 (con un saggio di C. Galli). C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del «politico»* (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Il Mulino, Bologna 2013.

religiosa di una congerie di motivi che non sono tanto religiosi, quanto laici. Nasce con l'invasione russo-sovietica dell'Afghanistan, si potenzia con il ricatto reciproco fra Wahabismo e le gerarchie politiche dell'Arabia. Si potenzia ancora di più attraverso l'odio per l'Occidente, motivato anche dal fatto che l'Occidente è entrato pesantemente in quell'area senza criterio, senza nemmeno fare un'operazione colonialista, entrando, devastando, per poi andarsene. Personalmente, non accetto di tradurre questo genere di odio e di terrorismo in un fenomeno religioso a cui contrapporre un fenomeno altrettanto religioso, vale a dire la crociata cristiana contro l'islam, che è una cosa demenziale. Insomma, andrei molto piano a parlare di teologia politica a proposito del terrorismo islamico. Teologia politica è un concetto occidentale, è il nome che si dà al fatto che le nostre forme associative, le nostre forme economiche, le nostre forme politiche, si muovono all'interno di una modalità di rapporto col mondo che è la modalità metafisica.

TEOLOGIA POLITICA URBANIZZATA

C'è, nondimeno, nella teologia politica un'idea di violenza originaria e creatrice: la decisione, o il potere costituente. E ci sono vari tentativi di sottrarre la teologia politica alla violenza creatrice.

Anche là dove si parla di teologia politica nel modo più laico possibile, per esempio in Böckenförde, permane l'idea che la teologia politica implica che la forma (cioè lo Stato) abbia un'origine non formale, non razionale. Lo Stato liberale, dice Böckenförde, vive di presupposti che non può garantire. Böckenförde – teorico di una interpretazione “urbanizzata” della teologia politica (Böckenförde è un pensatore pacificante, come Gadamer nei confronti di Heidegger, così Böckenförde rispetto a Carl Schmitt: prendono ciò che si può prendere e tolgono l'elemento aporetico, l'elemento tragico) – ci dice che l'origine dello Stato non sta nello Stato. E ci dice anche che la forma politica moderna ha bisogno, per esistere, di nutrirsi di impulsi che vengono dal di fuori da essa. Impulsi, fatti storici, quindi; non decisione dal nulla: questa è l'origine della forma politica, che vive di quegli impulsi, traducendoli in linguaggio politico. Böckenförde sostiene che l'Occidente, ha assunto i messaggi (non solo formali, ma sostanziali, umanistici) del cristianesimo e li ha tradotti, convertiti in messaggi politici. Certo è indispensabile che ci sia qualcosa prima dello Stato, ed è indispensabile che continui a esistere qualcosa che lo nutre; si tratta dei “valori”: e chi ragiona così, naturalmente, si espone alla questione del possibile conflitto fra questi valori (e quindi non è del tutto immune dal conflitto, come vorrebbe).

Cacciari, in *Il potere che frena*⁵ ha tentato una riflessione sulla teologia politica esterna al modello decisionistico. Cacciari sostiene che è possibile parlare di teologia politica senza cadere nel decisionismo – che come si è visto ha un ruolo centrale almeno nel dispositivo teologico-politico principale (anche se ve ne sono altre possibili) – . E adopera il termine “Impero” per indicare l’Impero che esiste a fronte dell’*eschaton*, in modo conflittuale rispetto ad esso, poiché l’Impero cerca di inglobare l’*eschaton*, e tuttavia, ha bisogno del pensiero escatologico. È l’Impero in quanto *katechon* a essere mediazione, la politica come sistema di mediazioni e non immediatezza, non decisione. Cacciari è stato per anni interno alla terminologia della teologia politica, ma non per pensare, come Schmitt, a un freno della dinamica moderna dell’oblio: secondo Cacciari questa dinamica ha a che fare col Moderno, che lui lascia autoconsumarsi. Giustamente trova ridicolo pensare alla possibilità di inserire un qualche dover-essere nelle dinamiche della politica. Il discorso dell’Impero non è un discorso catecontico nel senso che voglia frenare il declino dello Stato. È un discorso di recupero della dimensione teologico-politica per pensare qualche cosa che è oltre lo Stato, il fronteggiamento delle cose ultime. Per pensare cioè a una politica che non affronti più la religione come la affrontano i liberali, che non possono andare oltre la sua privatizzazione o i democratici, che non possono andare oltre la sua trasformazione in opinione; e che non l’affronti più come Schmitt, vedendovi la radice nascosta, il dio nascosto che si trasforma in decisione. Cacciari pensa a una politica che si confronta continuamente con l’elemento della fine, e simultaneamente con la contingenza. Quindi l’Impero è una modalità, una possibilità della politica, in quanto è un sistema di mediazioni che si instaura in prossimità della contingenza e con un pensiero rivolto all’ “escatologia”, cioè al sapere delle ultime cose; un sapere di cui l’Impero non può non cercare di impadronirsi. Di fatto, Cacciari dice, se lo interpreto bene, che “Impero” sta per ogni forma politica *post-statuale*, *non-statuale*, cioè per ogni forma politica che non cerchi l’assoluta stabilità, che non voglia confinare il negativo fuori di sé, ma che stia nella contingenza mediandola in istituzioni, con un sapere escatologico che non è più (o non ancora) la forma politica moderna (rispetto alla quale il decisionismo non è un’alternativa).

⁵ M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.

Quella di Cacciari è una teologia politica dell'escatologia, non della creazione, dove il miracolo è l'analogo teologico di ciò che in politica è la decisione, e viceversa. Si tratta dunque di una posizione filosofica ben precisa, in cui questo tratto di comando che caratterizza il capitale contemporaneo – e che oggi emerge con drammatica e lampante chiarezza – viene assunto come orizzonte intrascendibile della vita. Nessuno immagina di poterne vivere al di fuori. Una posizione dunque molto distante da quella di Antonio Negri in cui la categoria di *Impero*, pur se analogamente emergente dallo stesso contesto post-statuale, incarna piuttosto questa funzione di comando modulandola, ma in cui la fortissima opzione spinoziana per l'immanenza rende possibile tramutare l'analisi filosofica nell'immaginazione concreta di una pratica politica e istituzionale come resistente a questo materializzarsi dell'*Impero*.