

POLITEISMO E MONOTEISMO: UN PROBLEMA TRA TEOLOGIA E POLITICA

di **Roberto Revello**

Università degli Studi dell'Insubria, Varese – Como

Polytheism and Monotheism: a Problem between Politics and Theology

Abstract:

Erik Peterson developed the theological-political problem of monotheism in his famous critic essay (1935) involving Carl Schmitt's *Politische Theologie*. Today, it is possible to reconsider the topic thanks to further close examinations, probably leading to a more complex view of Peterson's augustinian radicalization. The text refers to Jan Assmann's hypothesis of historical perspective, or to Henry Corbin's metaphysical interpretations, tracing some traditions of "composite monotheism". It's mainly focused on the opportunity for rejecting certain one-sidedness. Such one-sidedness could allow to blame for intolerance, fanaticism and violence (both religious and political) now polytheism – unable to think unity and equality – now monotheism, as the mask of a particularism to be made universal through violence.

Keywords: Political theology, Polytheism, Monotheism, Secularization, Theocracy.

Il ritorno a un "politeismo" – certo di un tipo in qualche modo diverso da quello antico – è un tema ricorrente nel pensiero moderno, almeno dal romanticismo in poi. Come oltrepasamento di un monoteismo che ha condizionato negativamente la nostra civiltà, esso è più che mai presente nell'attuale dibattito, su più fronti¹.

¹ Un quadro riassuntivo del dibattito è fornito dall'articolo di mons. Gianfranco Ravasi apparso sul «Il Sole 24 Ore» del 29 agosto 2010: *Ritorna il politeismo, attenzione*.

Per politeismo si intende innanzitutto un «politeismo di valori» che riprende la celebre formulazione di Max Weber². La sua accettazione sarebbe dunque presa d'atto che «nella società attuale non c'è più un solo Dio che proclama l'unicità dei valori morali, ma un pantheon di dèi che emettono oracoli diversi, creando inesorabilmente conflitti etici, proprio a causa della pluralità dei legislatori, delle leggi e dei codici di riferimento. Le stesse sfere sociali – dalla politica all'economia, dall'arte alla scienza, dalla famiglia alle associazioni, fino alle stesse religioni – non sottostanno più al "monoteismo" di una sorgente unitaria, ma ciascuna è retta da un suo dio e “il conflitto tra gli dèi che presiedono ai singoli ordinamenti e valori è inconciliabile”, anche se positiva è l'indipendenza degli statuti di ogni settore»³. Ma ovviamente questo richiamo al politeismo segna non solo la mera constatazione e l'accettazione di un dato di fatto – la complessità multiculturale del mondo attuale – bensì vuole indicare una soluzione che è individuata nell'atteggiamento tipico dell'uomo postmoderno che esercita la sua matura, liberale, temprata scettica. In questo senso il problema di cui stiamo discutendo sembra riproporre i termini dell'enorme centrale problema che ha sconvolto e condizionato tutta la storia moderna occidentale: le guerre di religione. Non a caso Richard H. Popkin, nella sua famosa *Storia dello scetticismo*⁴, ritiene che lo scetticismo classico, con le sue continue riprese, sia una radice profonda del pensiero occidentale moderno: è nel Cinquecento che avviene una riscoperta e fioritura dello scetticismo antico, come tentativo di uscire, filosoficamente e politicamente, da quei sanguinosi conflitti religiosi che avevano sconvolto le migliori coscienze europee e avevano costituito il problema che minacciava la sovranità degli stati-nazione nascenti. Ciò, del resto, è in un certo modo accostabile alla ricostruzione critica del processo di secolarizzazione operata da Carl Schmitt ne *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1927, 1932)⁵: dal teologico, al metafisico, al morale, all'economico, fino alla contemporanea «era della tecnica», la storia occidentale si è svolta secondo un continuo spostamento del baricentro, nel tentativo di individuare un piano di sviluppo in grado di eliminare quel *polemos* scaturito dalla rottura dell'unità cristiana ad opere della riforma protestante. Ma per Schmitt l'eliminazione è in realtà una rimozione del problema della *decisione*, la decisione è

² Cfr. M. Weber, *Il politeismo dei valori*, Morcelliana, Brescia 2010.

³ G. Ravasi, *art. cit.*

⁴ Bruno Mondadori, Milano 2000. Cfr. in particolare pp. 27-58.

⁵ In C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 167-186.

occultata tramite un'alienazione nel supposto neutro di una tecnica presunta a-valoriale, a cui demandare la scelta. E ogni rimosso necessariamente torna, in maniera violentemente problematica: gli attacchi terroristici, come non accettazione del nostro scetticismo che presumevamo tollerante e pacifico nei riguardi degli altri, ne testimoniano atrocemente la verità e ci interrogano sulla nostra immagine percepita dagli altri. Dunque, nel contemporaneo dibattito su politeismo e monoteismo, particolarmente in relazione ai conflitti del multiculturalismo e al riaffacciarsi preoccupante del terrorismo di matrice religiosa, ritornano i classici problemi affrontati dalla modernità e che il postmoderno non sembra affatto aver risolto; in particolare: l'alternativa tra universalismo e relativismo, il rapporto tra religione e stato, come certamente la questione della secolarizzazione e la connessione (o esclusione) tra fede e violenza.

Oltre ad accusare il monoteismo di un rigido universalismo assolutista, irrispettoso delle complessità e delle particolarità, è possibile rintracciare un altro filone critico – più immediatamente teologico-antropologico che politico – una posizione che vede nella trascendenza di origine ebraica del Dio unico, in lotta contro la polisemicità dei miti, la ragione della pericolosa inimicizia tra l'uomo e il mondo, tra l'uomo e la natura. Pur da posizioni ben differenti, su questo punto convergono ad esempio pensatori come James Hillman⁶, Alain de Benoist⁷, Odo Marquard⁸. Come primo approccio a queste problematiche davvero ampie è forse opportuno partire da una constatazione molto significativa: a rigore del termine, non è corretto ritenere che l'“invenzione” religiosa del popolo ebraico sia quel concetto di monoteismo che si intende abitualmente oggi. “Monoteismo” e “politeismo” sono concetti che nascono già quando le problematiche di cui

⁶ Cfr. David L. Miller-James Hillman, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli dei e delle dee*, Edizioni di Comunità, Milano 1983. La presenza in questo saggio di una prefazione di Henry Corbin, sostenitore di un «teomonismo» dall'ontologia integrale, fin d'ora ci invita a mettere in questione la semplice opposizione tra monoteismo e politeismo. Ritourneremo su questo punto.

⁷ Cfr. Alain de Benoist, *Come si può essere pagani?*, Settimo Sigillo, Roma 2011.

⁸ Cfr. un vero e proprio capolavoro di ironia postmoderna, per stile e contenuto: Odo Marquard, *Lode del Politeismo. A proposito di monimiticità e polimiticità*, in Id., *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 37-62. L'autore, proseguendo l'interpretazione “compensativa” e “affabulatoria” del mito già ampiamente elaborata da Hans Blumenberg, afferma che «Pericoloso, per non dire d'altro, è sempre il monomito; per contro, sono innocui i polimiti. Si debbono potere avere molti miti – molte storie, ecco l'importante. A mal partito, si trova infatti chi, insieme con tutti gli altri uomini, abbia e possa avere soltanto un unico mito, soltanto un'unica storia. Proprio per questo, si può dire che *sana è la polimiticità, dannosa la monimiticità*. [...] Per via di questa costrizione ad un'identità senza residui con quest'unica storia, egli soggiacerà allora ad un'atrofia narrativa, cadendo in ciò che si può definire l'illibertà dell'identità per mancanza di non identità. Proprio lo spazio di libertà della non identità, assente nel monomito, è garantito invece dalla molteplicità polimitica delle storie. Essa è *divisione dei poteri*» (ivi, p. 44).

trattiamo sono in pieno svolgimento e sono state assorbite dal pensiero dell'Occidente. Queste due categorie generalissime, che operano la primaria divisione tipologica delle religioni storiche, iniziano ad essere usate, infatti, solo a partire dal Seicento. A questo riguardo è molto utile far riferimento alle riflessioni condotte da Jan Assmann, egittologo tedesco già allievo di Jacob Taubes, che ha scritto almeno due opere⁹ molto importanti che mettono a confronto il mondo religioso egizio con l' "eccezione" ebraica, riprendendo, con una eccezionale profondità di critica storica, un antico problema avviato nel Novecento dall'epocale *Mosè e il monoteismo* di Freud¹⁰. Per Assmann «il termine *monoteismo* è in un certo senso improprio: il concetto biblico di Dio, infatti, riguarda un'unicità non assoluta, ma relativa»¹¹. L'identità del popolo ebraico si costituisce non in funzione dell'unicità di Dio, che è un concetto filosofico, ma sulla *differenza* di Jahwè rispetto agli dèi degli altri popoli. Come l'idea del popolo eletto presuppone, infatti, l'esistenza di altri popoli, così l'idea dell'«unico Dio» implica l'esistenza di altri dèi: «È l'esclusività dell'appartenenza ad avere un ruolo decisivo, non l'esclusività dell'esistenza»¹². Quindi, «il significato politico del monoteismo nella sua fase iniziale non nega l'esistenza di altri dei, al contrario: senza di essa l'ordine di restare fedele al Signore sarebbe privo di significato»¹³.

Questa presa di coscienza del popolo ebraico sarebbe politica nel senso eminente che dà al concetto di 'politico' Schmitt¹⁴, poiché la costituzione a 'popolo eletto' può essere vista come decisione per un criterio distintivo amico-nemico, criterio fondato su un'idea che Assmann chiama «'distinzione mosaica', l'idea di una Verità (con la 'V' maiuscola) esclusiva ed empatica, che separa Dio da tutto ciò che non è Dio e che non deve essere venerato, che divide la religione da ciò che viene bollato

⁹ J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2002 e Id., *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, il Mulino, Bologna 2009.

¹⁰ Cfr. S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Boringhieri, Torino 1977.

¹¹ J. Assmann, *Dio e gli dei*, op. cit., p. 8.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 125.

¹⁴ Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, op. cit., pp. 101 sgg. Cfr. anche Gianluca Giannini, *Mosè il monoteismo e la genesi del politico*, Edizioni Partagées, Napoli 2006, pp. 14-15: «L'appaiamento di "politico" e "religioso", il loro armonizzarsi, forgia in nome e per bocca del monoteismo un'accezione e concezione del *nemico* come di colui che sta di fronte e fronteggia [...] perché non appartiene alla comunità, si è escluso, è stato escluso dal recinto di una verità che si autorivela [...]. Il *nemico* è colui che è al di fuori del patto: sia del patto dell'uomo, sia del patto di Dio. [...] È *nemico*, quindi, categoria tanto del "politico" tanto del "religioso", come necessaria generazione e necessitato svolgimento di illimitato e perenne conflitto».

come superstizione, paganesimo o eresia e trova la sua espressione più chiara non nella frase ‘Dio è uno!’, ma nel comandamento ‘Non avrai altro Dio!’¹⁵. In questa introduzione di un concetto rigoroso di verità, che porta alla condanna degli altri culti, Assmann vede la formazione di una religione radicalmente diversa dalle precedenti forme: «Ciò che ebbe origine in Israele non fu semplicemente ‘religione’ in senso egizio, mesopotamico o romano. Anche qui si trova un punto archimedeo a partire dal quale si possono rigettare religioni definendole idolatria, paganesimo e superstizione per por mano alla migliore ovvero «vera» religione. Dobbiamo dunque distinguere fra la religione che fa parte delle condizioni fondamentali dell’esistenza umana, e la religione che ha origine primariamente in Israele e, altrove, sotto forma di un culto della divinità divenuto capace di riflettere e di sollevarsi criticamente sopra le altre religioni»¹⁶. Per questo motivo, riprendendo il concetto di «età assiale»¹⁷ adoperato da Jaspers per indicare il comune denominatore di una serie di mutamenti che portarono diversi popoli del mondo, da Roma alla Cina, a un atteggiamento di maggiore distacco critico, di rifiuto di particolare forme di violenze come il sacrificio umano, una vera e propria «esplosione della consapevolezza umana»¹⁸, Assmann parla del monoteismo come di un movimento «assiale»¹⁹.

Se la teologia ebraica, come si è visto, è politica in senso stretto, per Assmann ciò non va inteso affatto però nel significato della *teologia civilis*, la cui espressione venne formulata nella celebre tripartizione, di origine stoica, di Varrone²⁰ – *theologia tripartita: teologia civilis, fabularis e naturalis* – formula che costituisce il punto di partenza di tutte le future riflessioni sulla teologia politica. Se per Varrone gli inizi delle istituzioni statali e l’origine della religione sono identici, Assmann individua nella «distinzione mosaica» la primigenita distinzione tra politica e religione, cioè tra potere e salvezza e, in termini moderni cristiani, tra Chiesa e Stato²¹. Per l’egittologo

¹⁵ J. Assmann, *Dio e gli dei*, op. cit., p. 7.

¹⁶ Id., *Potere e salvezza*, op. cit., p.22.

¹⁷ Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965.

¹⁸ Cit. in J. Assmann, *Dio e gli dei*, op. cit., p. 111.

¹⁹ Cfr. in particolare *ibidem*, pp. 111-130.

²⁰ Come ci è noto dal sesto libro del *De civitate Dei* di Agostino d’Ippona, cfr. Agostino, *Città di Dio*, Edizioni Paoline, Alba 1973, pp. 331-363.

²¹ Cfr. J. Assmann, *Dio e gli dei*, op. cit., pp. 119-126.

tedesco questa divisione rappresenta «una delle più importanti caratteristiche dell'assialità»²². Una conquista esclusiva di Israele che la Bibbia lega al mito fondativo di Mosè e l'esodo da Israele, così come ricostruito nel periodo del crollo del regno, della caduta di Samaria e poi di Gerusalemme e la cattività babilonese. La teologia politica di Israele si costituisce per mezzo di una «inversione sovversiva»²³: con la caduta del regno settentrionale, l'identità di Israele non si può più riferire a un'entità politica, e si avvia già quel processo di eliminazione delle connotazioni etniche che verrà attuato radicalmente da san Paolo. «Visto dalla prospettiva dei testi biblici e nella rappresentazione narrativa come un esodo dall'Egitto, il monoteismo appare un movimento politico di liberazione dall'oppressione faraonica e il fondamento di una forma di vita alternativa in cui gli uomini non sono governati da uno Stato, ma accettano liberamente di allearsi con Dio e adottare la legge divina»²⁴.

Per Assmann, in linea con quanto già sostenuto da Jacob Taubes in *Escatologia occidentale*²⁵, la trasposizione del modello di alleanza politica tra uomo e Dio, già egizio, hittita, babilonese e assiro, ad un livello etico e in una dimensione radicalmente storica, determina una frattura dal mondo compattamente cosmologico dei miti e dei culti dei popoli vicino ad Israele²⁶ – frattura denunciata appunto, come detto, da Alain de Benoist e da Hilmann a lode del politeismo. Seguendo proprio Taubes, l'intima e originaria vocazione della teologia politica di Israele si esprimerebbe in un'ossimorica concezione teocratico-anarchica: «Nel descrivere la legge d'Israele dello stato e della società, Giuseppe introduce un termine nuovo, che illustra felicemente l'idea politica del paese: teocrazia. In Israele Dio reclama il dominio sul paese intero e manifesta il suo volere con una legge che, oltre a regolare il culto e le consuetudini, determina anche l'ordinamento dello stato e della società. Con il concetto di teocrazia Israele si colloca in area araba, cui è proprio qualsiasi moto di

²² *Ibidem*, p. 123.

²³ *Ibidem*, p. 120.

²⁴ *Ibidem*, p. 122.

²⁵ Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, p. 64.

²⁶ Considerazione già presentata da Eric Voegelin in *Ordine e senso*, vol. 1, *Israele e la rivelazione*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

rivolta nei confronti di ogni potere umano. [...] La teocrazia si basa sull'animo sostanzialmente anarchico di Israele»²⁷.

Decisamente contraria a questa lettura “anarchica” del monoteismo giudaico è un testo fondamentale, nel Novecento, sul tema del monoteismo e della teologia politica: l'opera del teologo Erik Peterson *Il monoteismo come problema politico*²⁸. In questo scritto si sostiene che il monoteismo, sia nella sua versione originaria ebraica, sia nella sua versione deistica dell'Illuminismo, possa consentire una teologia politica a giustificazione dell'ordine di potere costituito e altresì illegittimabile da parte della concezione teologica trinitaria del cristianesimo. Anche per Peterson monoteismo e costituzione politica sono un tutt'uno nell'ebraismo, però nei termini di un monarchismo e di un ideologico asservimento del concetto del divino per giustificare l'ordinamento sociale esistente.

Il monoteismo come problema politico, scritto nel 1935, nei primi anni dopo l'avvento del nazismo, aveva di mira l'intreccio tra religione e stato e in modo particolare la *Teologia politica* di Schmitt del '22²⁹. L'intento dell'opera viene direttamente esplicitato solo nell'ultima nota del saggio: «Il concetto di ‘teologia politica’ è stato introdotto nella letteratura, per quanto io ne sappia, da Carl Schmitt, *Politiche Teologie*, München 1922. Le sue brevi considerazioni di allora non erano impostate sistematicamente. Qui abbiamo fatto il tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l'impossibilità teologica di una ‘teologia politica’»³⁰. Il punto centrale del concetto di ‘teologia politica’ di Schmitt che Peterson vuole invalidare da un punto di vista teologico-sistematico è la celebre affermazione «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, [...] ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti»³¹. Ciò che Peterson vuole dimostrare è che se una teologia politica si è data storicamente, nei fatti, all'interno

²⁷ J. Taubes, op. cit., pp. 40-41.

²⁸ Erik Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.

²⁹ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del ‘politico’*, cit., pp. 27-86.

³⁰ E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, op. cit., pp. 103-104.

³¹ C. Schmitt, *Teologia politica*, op. cit., p. 61.

del cristianesimo, come legittimazione religiosa del potere statale, ciò è avvenuto nella tarda antichità solo fintantoché la speculazione teologica e l'elaborazione conciliare non ha portato a coscienza la verità – dogmatica – della Trinità, e ciò è potuto ancora accadere successivamente solo nella negazione di questo dogma. Il monoteismo giudaico e il paganesimo costituiscono un problema politico, mentre la fede nel Dio trino del cristianesimo, che «si pone al di là di giudaismo e paganesimo»³², non può trovare nessuna forma di potere terreno adeguata a rappresentare il suo concetto di divino, e dunque mantiene una continua attesa escatologica dell'unico e vero regno, il regno di Dio. Per questo, non sarebbe dunque un caso che «l'Illuminismo europeo, della fede cristiana in Dio, ha risparmiato soltanto il monoteismo»³³.

L'assunto di Peterson, che vuole essere sistematico, è dimostrato in base a documenti storici che riguardano l'evoluzione del concetto di 'monarchia divina', tipicamente orientale ed ellenistico. Tale nozione ben poteva conciliarsi secondo il teologo con la fede ebraica in un unico Dio sovrano che governa attraverso istanze intermedie, giustificando così una determinata situazione politica quale poteva essere l'impero romano ai tempi di Filone, e allo stesso tempo valorizzando il popolo ebraico come «sacerdote e profeta per tutta l'umanità»³⁴. Questo schema che intreccia il monoteismo con una monarchia universalistica di legittimazione imperiale venne ripresa dal cristianesimo per fini ancora una volta apologetici, per difendersi dall'accusa di essere nemici dello Stato. Da Giustino a Eusebio viene saldato un legame stretto tra monoteismo e Impero romano, e la *pax augustea* diviene lo strumento provvidenziale che consente la diffusione del Vangelo tra tutti i popoli "pacificati" da Roma. La legittimazione di un ruolo provvidenziale per Costantino, ad opera di Eusebio, costituisce una disattesa della pura fede escatologica cristiana, che per Peterson torna ad essere restaurata grazie al lavoro dei Cappadoci. È infatti la formulazione del dogma trinitario a liberare il concetto di Dio da ogni uso politico: congiungendo il Dio Padre al Figlio crocifisso e allo Spirito Santo, da questa unità misteriosa non si può ricavare alcuna figura di monarca universale che possa essere riflessa nell'immagine dei sovrani di questa terra; essa alimenta invece l'attesa escatologica di una resurrezione integrale e di una nuova definitiva parusia.

³² E. Peterson, op. cit., p. 29

³³ *Ibidem*.

³⁴ Filone, *De specialibus legibus*, II 163. 165 s., cit. in E. Peterson, op. cit., p. 36.

Prima di richiamare la risposta di Carl Schmitt a Peterson nella sua *Teologia politica II*³⁵, per capire la posizione del teologo più che le possibili contestazioni di ambito storico-filologico è utile focalizzare la sua posizione teologico-sistemica. Il passaggio dall'originaria confessione evangelica a quella cattolica avviene per Peterson in base a una rivalutazione della tradizione in senso cattolico e del carattere dogmatico del cristianesimo. Nel suo *Was ist Theologie?* del '25 Peterson, ancora aderente alla confessione evangelica, concepisce la teologia come espressione del carattere giuridico dogmatico della rivelazione cristiana: non è la domanda dell'uomo su Dio il punto di partenza della teologia, ma il fatto che una rivelazione, sia pure parziale, si è data ad opera di Dio. La Teologia ha questa stessa autorità della rivelazione divina in quanto ne è la prosecuzione nella misura in cui si collega al dogma. «L'espressione concreta ed adeguata del fatto che Dio, nell'incarnazione, ha 'picchiato sulle dita dell'uomo' è il dogma»³⁶. Nel 1928-1929 Peterson tiene un corso universitario sulla storia del dogma nel cristianesimo primitivo «in cui espone le categorie di base della sua critica dogmatica al cristianesimo»³⁷. L'aspetto del dogma è analizzato non dal punto di vista teoretico-contenutistico, ma canonico formale. La priorità del momento canonico-giuridico è fondata su una prospettiva trinitaria: la validità della decisione dogmatica si regge in base all'assunto pneumatologico e in base al principio di apostolicità, che si condizionano entrambi reciprocamente. In questa prospettiva formale-canonica la Chiesa è omologabile alla polis, il sacramento come atto costitutivo della corrispettiva cittadinanza nella Chiesa.

È importante osservare come già in base a questa posizione specifica della natura stessa del dogma, è impossibile legittimare una transizione tra il monoteismo tardo-giudaico ed ellenistico e quello trinitario, trattandosi per Peterson solo di rottura. Non può esserci un'evoluzione del concetto di monoteismo cristiano trinitario in base a un'elaborazione e a un'esperienza storica umana, ma solo una corretta interpretazione teologica del dogma basata sulla Rivelazione. Altro punto determinante, per il teologo tedesco vi è una sola filosofia – o meglio, teologia – della storia legittimata dal dogma

³⁵ Giuffrè, Milano 1992.

³⁶ Cit. in G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, editoriale in E. Peterson, op. cit., p. 12. Cfr. anche G. Carosello, «Perché un concetto così ambiguo?». *La critica del monoteismo nel primo Peterson*, in P. Bettiolo-G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 355: «Il linguaggio storico-religioso dell'unico Dio non viene forse individuato da Peterson già nel 1925 in quel raccordo sostanziale tra rivelazione, dogma e sacramento che comporterà la definizione della teologia stessa come 'prolungamento della rivelazione del Logos fatto carne'?».

³⁷ *Ibidem*, p. 356.

trinitario: una radicale attesa escatologia del Regno di Dio. A partire da ciò viene privata di fondamento divino ogni ordine storico-sociale, che può essere, quindi, soltanto oggetto della critica teologica.

Tenuto conto di ciò, bisogna pensare che non colgano il segno quelle critiche all'opera di Peterson che vorrebbero mettere in evidenza la presente contraddizione: una teologia che condanna il politico manifesta comunque una posizione politica. Ciò che per Peterson è importante è delineare la corretta posizione della teologia nei riguardi del politico, e la sua posizione è assimilabile a una radicalizzazione del sant'Agostino del *De civitate Dei*, di cui Peterson vede una drammatica attualità nel contesto culturale tedesco, di fronte ai tentativi di avvicinamento di alcuni teologi alla politica del Terzo Reich da poco instauratosi.

Rinviando a Peterson l'onere di citare un esempio di teologia realmente epurata da risvolti politici, questo aspetto della critica di Schmitt va a vuoto. Così come appare un'*escamotage* poco significativo l'affermazione che le posizioni espresse nella sua *Teologia politica* mirerebbero a un'analisi meramente descrittiva, cioè che la sua sociologia dei concetti giuridici corrisponda ad esclusivi fini ermeneutici. Come hanno notato alcuni interpreti del giurista tedesco, «il disvelamento dell'analogicità del politico rispetto al teologico non può non porre l'interrogativo sulla radice ultima di tale analogia e dunque sull'essere stesso del politico [...]. La teologia politica rivela la 'teologicità del politico'. [...] Il politico non può eliminare il problema della propria legittimità: esso non si autofonda, e dunque esso rimanda ad un riferimento ad una realtà altra da sé che non può eliminare né che esso può produrre»³⁸. Questo è il punto di massima divergenza tra Peterson e Schmitt, perché rimanendo in ciò su posizioni assai prossime alla matrice protestante, il teologo nega aprioristicamente ogni legittima analogia fondativa tra la sfera divina e quella storico-sociale: la sovranità può o deve aver bisogno di una giustificazione teologica, ma la teologia dovrà sempre condannare questo fondamento in quanto inevitabilmente prodotto dall'idolatria³⁹. Per

³⁸ M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 627-628. Cfr. anche M. Maraviglia, *La penultima guerra. Il «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Led, Milano 2006, pp. 122-129. Di diverso avviso E.W. Böckenforde, in *Politiche Teorie und politiche Theologie*, in J. Taubes, *Religionstheorie und politische Theologie*, I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink und Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien-Zürich 1983. In questo tentativo di disimpegno si spende anche A. Caracciolo nella sua Presentazione a C. Schmitt, *Teologia politica II*, op. cit.

³⁹ Così per Assmann, in *Potere e salvezza*, op. cit., p. 12: «Anche Peterson usa dunque il concetto [di teologia politica] in senso politico-polemico, ma non affermativamente come Schmitt, per delegittimare criticamente il liberalismo

Schmitt resta invece valido quanto già esposto in *Cattolicesimo romano e forma politica* (1925), quando «aveva stigmatizzato, alla luce del concetto teologico dell'Incarnazione, la ricerca di un cristianesimo puro e libero dalle contaminazioni con gli ambiti giuridico-politici eminentemente mondani»⁴⁰.

Per questo motivo la contesa va concentrata sul modo stesso di intendere il divino e dunque la paradossale e inesauribile problematica del monoteismo. Schmitt individua un punto senz'altro debole del discorso di Peterson quando rileva che, come la monarchia non è l'unica rappresentazione possibile di unità politica, così il monoteismo ebraico (tardo ellenistico) e la Trinità cristiana (dei Padri Cappadoci) non sono l'unica teologia possibile⁴¹. Nella pagine finali di *Teologia politica II*, benché esplicitamente ora si rivolga a Blumenberg e alla sua *Legittimità del moderno*, Schmitt avanza un'interpretazione della Trinità in chiave stasiologica che è molto interessante proprio perché costituisce un'alternativa all'irrepresentatività della Trinità secondo Peterson: citando un passo di Gregorio di Nazianzo (uno dei Padri Cappadoci!), il giurista tedesco scrive che «L'uno – τὸ ἕν – è sempre in rivolta – *stasiàzon* – contro se stesso – *pròs heautò*»⁴². Nel cuore stesso del divino si può dunque rintracciare quella tensione – composta – che fonda, con il suo conflitto amico-nemico, lo spazio stesso del politico.

Proprio l'accusa al cristianesimo di essere *stàsis*, ribellione, è quella fatta da Celso, e riportata da Peterson nel suo saggio, in un punto di capitale importanza. E questa critica di Celso al monoteismo – estremamente attuale – ci riporta alle considerazioni iniziali. Come gli ebrei con ciò che Assmann ha definito «distinzione mosaica», i cristiani portano inimicizia tra i popoli dell'impero, non riconoscendo i loro dèi: «Certamente sarebbe una cosa grande se fosse possibile, che agli asiatici, gli europei, i libici, gli elleni, come anche i barbari che sono sparsi fino ai confini della terra, concordassero in un'unica legge. Ma chi suppone una cosa simile, non sa veramente nulla»⁴³. Per Peterson sono critiche di questa portata che spingono alla saldatura idolatrica tra l'unico Dio e l'unico sovrano, dal momento che apologeti cristiani, come Eusebio di Cesarea, andranno ad

parlamentare, bensì negativamente, per delegittimare criticamente ogni ricorso alla religione per gli scopi della politica mimetizzato da 'teologia politica'».

⁴⁰ M. Maraviglia, op. cit., p. 140.

⁴¹ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica II*, op. cit., pp. 41-47.

⁴² *Ivi*, p. 95 (cfr. Gregorio di Nazianzo, *Orazione teologica*, III, 2, col. 76).

⁴³ Cit. in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, op. cit., p. 53.

elaborare in risposta a Celso l'ideologia della *Pax augustea*: l'impero romano è indispensabile e provvidenziale poiché consente al mondo l'accoglienza del messaggio evangelico, tramite il suo processo di unificazione dei diversi popoli, unificazione che pur si compirà perfettamente solo nell'eterno futuro.

Un'altra risposta a chi accusava il cristianesimo di portare intolleranza e inimicizia per via del suo monoteismo, poteva essere la proposizione di quel "monoteismo composito", dall'ontologia integrale, che ha diverse tradizioni, soprattutto animate dal neoplatonismo, nell'ebraismo, come nel cristianesimo e poi nell'Islam, quel monoteismo articolato anche attraverso una complessa cosmologia e angelologia – rintracciato da Corbin ne *Il paradosso del monoteismo*⁴⁴ – che Peterson esclude essere stata una soluzione significativamente adottata nella tradizione cristiana: «E quando Porfirio ulteriormente osserva che anche i cristiani non si attengono in modo rigido alla monarchia di Dio, perché per essi gli angeli rappresentano ciò che per i pagani significano gli dei (Macario IV 21 – Harnack *frgm.* 76), il cristiano replica che anche questo è falso. Gli angeli si trovano nella luce di Dio e per questo sono 'divinizzati', mentre per loro natura non sono divini»⁴⁵. Un'interpretazione che calcando l'alterità creatore-creatura tende a rimuovere il profondo aspetto del ruolo epifanico ed emanazionistico ricoperto dagli angeli in molte forme di teologia. Riportando il "politeismo" proposto da James Hillman e da David L. Miller all'interno di un "monoteismo integrale", Henry Corbin invita a collocare «il luogo della 'rinascita degli Dei'»⁴⁶ nel mondo immaginale, nella realtà

⁴⁴ Cfr. in particolare *Necessità dell'angelologia*, in Henry Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Mimesis, Milano 2011, pp. 93-179.

⁴⁵ Ivi, p. 50. L'idea degli Angeli a guida delle nazioni risale alle origini della stessa tradizione biblica ebraica, in un quadro però di giustificazione dell'elezione di Israele rispetto agli altri popoli. Israele è affidato direttamente a JHWH, agli Angeli di Dio le altre genti. Quest'elezione di Israele l'impegna alla fedeltà per il vero Dio e alla lotta contro l'idolatria, che sembra invece essere concessa alle altre nazioni: «badate bene a voi stessi [...] affinché, alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito celeste, tu non ti senta attratto a propositati davanti a quelle cose e a offrire loro un culto, perché quelle sono le cose che il Signore, il tuo Dio, ha lasciato per tutti i popoli che sono sotto tutti i cieli» (Dt 4,16-19). «Il bando dell'idolatria non è universale perché è stato modellato attraverso la metafora di una relazione esclusiva» (M. Habertal-A. Margalit, *Idolatriy*, Cambridge-London 1992, p. 22. Come è noto, una tensione decisamente più universalistica nell'interpretazione del rapporto Dio-Israele-Gentili si realizza con il profetismo e con la grande innovazione della legge noachide che universalizza il bando dell'idolatria. Cfr. R. Fontana, *Avodah Zarah. Un'introduzione al discorso rabbinico sull'idolatria*, Mimesis, Milano 2011, pp. 21-34.

⁴⁶ Henry Corbin, Prefazione a James Hillman-David L. Miller, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli dei e delle dee*, op. cit., p. 11.

dell'immagine: «È nella natura delle *theótes* (*deitas abscondita*) rivelarsi e manifestarsi, tramite la pluralità delle sue teofanie, in un numero illimitato di forme teofaniche»⁴⁷.

Non a caso, nel monoteismo evolutivo emanazionista presente in epoca ellenistica soprattutto nelle tradizioni neoplatoniche, nelle formule ermetiche quali *una quae es omnia*, Assmann rintraccia un modello teologico di manifestazione elaborato già nell'antico Egitto (XIII secolo a.C.) come risposta alla profonda crisi generata dalla rivoluzione monoteistica di Ekhnaton, con la distruzione violenta degli altri culti: a commento di un inno – “Hai fatto il cielo lontano per poterti sollevare su di esso / per vedere tutto ciò che hai creato, tu da solo. / Ma ci sono milione di vite in te (per te) da far vivere – Assmann afferma: «Il paradigma della manifestazione fu elaborato in risposta al monoteismo radicale di Ekhnaton. Come l'opposizione tra dio e mondo di Ekhnaton, così anche questo nuovo paradigma detemporizza la relazione tra dio e mondo; la differenza consiste nel fatto che ora gli dèi vengono riammessi nel mondo e che il rapporto tra dio e mondo è interpretato anche nei termini di un rapporto tra dio e dèi, tra l'uno e il molteplice»⁴⁸.

Aspetto che ci riporta alla scelta teorica di Peterson di rifiutare una positiva manifestazione del divino, a favore di una concezione di rigida contrapposizione tra una comunità cristiana fedele a sé solo nell'attesa escatologica del nuovo eone e un mondo completamente profano, a favore di un monoteismo trinitario dogmatico per alcuni aspetti importanti prossimo alla radicale alterità del divino barthiano, e in ogni caso a una teologia, nella sua dimensione storica-politica, rigidamente apofatica.

Richiamando le ipotesi di prospettiva storica di Assmann⁴⁹, e le interpretazioni metafisiche di Corbin, avanziamo l'ipotesi dell'opportunità di abbandonare quell'unilateralità che consentirebbe di attribuire la causa dell'intolleranza, del fanatismo, della violenza (religiosa e politica) ora al politeismo, incapace di pensare l'unità e l'eguaglianza, ora al monoteismo, maschera di un

⁴⁷ *Ivi*, p. 9.

⁴⁸ J. Assmann, *Dio e gli dei*, op. cit., p. 94.

⁴⁹ In particolare in *Dio e gli dei*, op. cit., Assmann analizza e distingue efficacemente tanto le forme di violenza nel monoteismo quanto le forme di violenza nel politeismo, con le categorie di «violenza interna» e «violenza esterna», «violenza intrasistemica» ed «extrasistemica», cfr. in particolare il capitolo *Seth l'iconoclasta: il politeismo e il linguaggio della violenza*, *ivi*, pp. 43-76, e *Non avrai altro Dio: il monoteismo esclusivo e il linguaggio della violenza*, *ivi*, pp. 157-187.

particolarismo da universalizzarsi con la violenza. Sembrano non esserci scorciatoie all'antico e sempre attuale problema del pensare l'unità e la lotta tra l'*uno* e i *molti*.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.