



**Sergio Ferlito**

(professore ordinario di Diritto ecclesiastico e canonico nell'Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Scienze politiche e sociali)

### **Gloria e miseria della teologia politica \***

Quando il saggio indica la luna,  
lo stolto guarda il dito  
(proverbio cinese)

**SOMMARIO:** 1. Breve storia di un storia lunga - 2. La teologia giuridica di Hans Kelsen - 3. La teologia politica di Carl Schmitt - 4. Intermezzo - 5. Il lascito di Schmitt - 6. Il dito e la luna - 7. La religione del valore di Ronald Dworkin - 8. Una conclusione, ... per iniziare.

#### **1 - Breve storia di una storia lunga**

“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, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l’onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli”.

Con queste righe Carl Schmitt dava inizio al Terzo capitolo del saggio, pubblicato nel 1922, intitolato *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*<sup>1</sup>. Il titolo del capitolo ripeteva semplicemente *Teologia politica*. Il brano, perentorio e folgorante come pochi altri, è forse uno degli *incipit* più noti e più citati della sua vasta produzione giuspolitica. Lo è certamente per la folta schiera di studiosi che da allora in poi si sono occupati di teologia politica. In verità, non è stato Carl Schmitt a coniare la locuzione “teologia politica”; in proposito basterebbe

---

\* Contributo sottoposto a valutazione.

<sup>1</sup> C. SCHMITT, *Le categorie del “politico”*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, il Mulino, Bologna, 1972, p. 29 ss. Il brano citato è a p. 61.



ricordare il titolo del più noto dei trattati di Spinoza. Tuttavia, una delle ragioni della notorietà del passo citato sta senza dubbio nel fatto che è stato proprio Carl Schmitt, se non a coniare la locuzione, quanto meno a lanciarla, a darle visibilità e, soprattutto, a piegarla in una specifica direzione e a conferirle un senso del tutto inedito.

Benché sia stato Schmitt a consacrare l'uso del termine, la riflessione sui nessi e le interazioni fra il religioso, il politico e il giuridico è ovviamente assai più antica. Nel I secolo a. C. era stato Marco Terenzio Varrone a descrivere - come ci ricorda Sant'Agostino<sup>2</sup> - quella che aveva etichettato come *theologia civilis*, o teologia delle nazioni, "che i cittadini, ma soprattutto i sacerdoti, devono conoscere e praticare nelle città"<sup>3</sup>. L'aggettivazione *civilis* (che traduce in latino il greco *politikè*), apposta a *theologia*, serviva a Varrone per distinguere questa forma di teologia - qualcosa di molto prossimo a quella che in seguito sarebbe stata chiamata non più *teologia*, bensì *tout court* 'religione civile' - da altri due tipi di teologia: la teologia mitica (*mythikè*), o "favolosa", della quale si occupano i poeti, e la teologia fisica (*physikè*), o "naturale", della quale si occupano i filosofi. Se ciò di cui parla Varrone può essere considerata teologia politica nel senso di Schmitt, allora essa ha alle spalle una storia di oltre duemila anni. In verità, più adeguate analisi di storia dei concetti - aperte a orizzonti temporali e geo-culturali più vasti di quelli ai quali siamo avvezzi, come quelle condotte dall'egittologo Jan Assmann - potrebbero risalire assai più indietro nel tempo e illuminare modalità di relazioni fra il religioso e il giuspolitico molto più promettenti e feconde<sup>4</sup>.

Resta il fatto che le tematiche sussunte da Schmitt sotto l'etichetta "teologia politica" hanno costituito, benché in modi e forme assai variabili, un *topos* pressoché costante, ancorché non autonomamente tematizzato, del plurimillenario discorso politico e giusfilosofico occidentale<sup>5</sup>. Ciononostante, è solo nel Novecento che la teologia politica nel senso schmittiano del termine viene consapevolmente assunta ad autonomo oggetto d'indagine. Se la nottola di Minerva spicca il volo al calar della sera, allora soltanto al tramonto del lungo processo di secolarizzazione delle categorie giuspolitiche, nell'età del presunto trionfo di quella che ci ostiniamo a chiamare 'laicità', diventa possibile sia cogliere l'intreccio e le

---

<sup>2</sup> AGOSTINO, *La Città di Dio*, traduzione italiana a cura di C. CARENA, Einaudi-Gallimard, Torino, 1992, Libro 6, capp. 2-6, p. 241 ss.

<sup>3</sup> AGOSTINO, *La Città di Dio*, cit, p. 248.

<sup>4</sup> J. ASSMANN, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino, 2002.

<sup>5</sup> Per un primo avvio cfr. M. SCATTOLA, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna, 2007.



interazioni continue fra il religioso e il giuspolitico, sia decifrare il senso, le forme e le ragioni delle loro contaminazioni reciproche.

Questo vasto dibattito, che intreccia teologia politica e secolarizzazione, è stato avviato nel secolo scorso ed è ancora ben lungi dall'essere concluso. Vi hanno preso parte sociologi come Max Weber, Emile Durkheim, Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Marcel Gauchet e Jürgen Habermas; storici come Marc Bloch ed Ernst Kantorowicz; teologi cattolici e protestanti come Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Friedrich Gogarten e Erik Peterson, ai quali deve aggiungersi il filosofo-rabbino Jacob Taubes - non foss'altro che per il "divergente accordo" che ebbe in proposito con Carl Schmitt<sup>6</sup>; filosofi, storici e teorici della cultura come Ernst Troeltsch, Karl Löwith, Walter Benjamin, Hans Blumenberg, Charles Taylor, Jan Assmann, Giorgio Agamben, Roberto Esposito e Massimo Cacciari; filosofi e teorici della politica come Leo Strauss ed Eric Voegelin.

L'elenco qui fornito è approssimativo, disordinato e largamente incompleto, ma è vasto abbastanza per indicare ampiezza e spessore di una tematica tutt'altro che superata. Ancora agli inizi del XXI secolo sono stati persino più numerosi gli autori che, in occasione dei progetti di elaborazione di una Costituzione per l'Europa, hanno alimentato discussioni e polemiche sulle radici cristiane, o giudaico-cristiane, del comune patrimonio di valori e tradizioni normative europee.

Si tratta indubbiamente di studiosi di varia formazione e interessi diversi, la cui attenzione ha finito però per convergere su un tema comune: il peso che il religioso esercita nel modellare l'ordine sociale, ivi compresa, ovviamente, la sua insopprimibile dimensione giuridico-normativa. Se è proprio la dimensione normativa a costituire il nucleo duro della teologia politica, allora non sorprende che il merito di aver messo a fuoco il tema e di aver avviato il discorso spetti ai giuristi. E non solo perché Schmitt era un giurista che ha sempre rivendicato con orgoglio la sua formazione giuridica e il suo lavoro di giurista, ma perché a richiamare l'attenzione sui nessi fra teologia e diritto era stato, persino prima di Schmitt, il giurista forse più influente e rispettato del secolo scorso: Hans Kelsen. Lo aveva fatto in *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato*, del 1922, e - con ancor maggiore attenzione e vigore - soprattutto nel saggio *Dio e Stato*, pubblicato nel 1922/23<sup>7</sup>. *Dio e Stato* non

---

<sup>6</sup> Il riferimento è a **J. TAUBES**, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di M. STIMILLI, Quodlibet, Macerata, 1996. Cfr., inoltre, **J. TAUBES**, **C. SCHMITT**, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano, 2018.

<sup>7</sup> Cfr. **H. KELSEN**, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato*, a cura di A. CARRINO, ESI, Napoli, 1997; **ID.**, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, a cura di A. CARRINO, ESI, Napoli, 1988.



sembra avere attirato in modo particolare l'attenzione degli studiosi di Kelsen e oggi è un lavoro quasi dimenticato. Nondimeno, Kelsen rimase fedele alle idee maturate in quegli anni per tutto il corso della sua non breve esistenza. Il Kelsen 'americano' è già contenuto *in nuce* negli scritti degli anni '20: talune idee di quegli anni riaffiorano in sintesi nel suo testo più noto e impegnativo, *La dottrina pura del diritto*, del 1960, segno di una costanza di concezioni in proposito<sup>8</sup>. Qualche pagina sulla differenza fra sanzioni trascendenti, di origine e natura religiosa, e sanzioni organizzate socialmente, compare nel 1945 in *Teoria generale del diritto e dello Stato*<sup>9</sup>. Il secondo capitolo di *I fondamenti della democrazia*, del 1955, presenta un ampio saggio dal titolo *Democrazia e religione*<sup>10</sup>. Infine, nel 2012 ha visto la luce l'edizione, postuma, di *Secular Religion*, che i curatori dell'edizione italiana del volume hanno definito l'ultima grande opera che Kelsen abbia portato a termine dopo la pubblicazione della seconda edizione della *Reine Rechtslehre*<sup>11</sup>. *Secular Religion* è un libro di oltre 350 pagine al quale Kelsen aveva lavorato nell'arco di ben dodici anni, durante i quali ne aveva più volte mutato il titolo, dal primo *Defense of Modern Times*, al secondo *Religion without God?*, fino al terzo e definitivo, *Secular Religion*; il che può forse denotare qualche ripensamento e un certo travaglio, ma allo stesso tempo testimonia la persistenza d'interesse nei confronti di un tema che per Kelsen era tutt'altro che marginale. La letteratura secondaria dedicata all'interesse che Kelsen ha nutrito nei confronti della religione non è particolarmente abbondante<sup>12</sup>; tuttavia, uno dei pochi e più pregevoli fra

---

<sup>8</sup> H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, a cura di M.G. LOSANO, Einaudi, Torino, 1960, in particolare pp. 35 ss., 38 ss. e 350 s.

<sup>9</sup> H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas Libri, Milano, 1966, pp. 16 e 21.

<sup>10</sup> H. KELSEN, *La democrazia*, traduzione italiana di A.M. CASTRONUORO, il Mulino, Bologna, 1998, pp. 275 ss.

<sup>11</sup> H. KELSEN, *Religione secolare, Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come «nuove religioni»*, a cura di P. DI LUCIA; L. PASSERINI GLAZEL, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014, p. IX.

<sup>12</sup> Merita però di essere qui ricordato il saggio di F. OST e M. van de KERCHOVE, *La référence à Dieu dans la théorie pure du droit de Hans Kelsen*, nel vol. *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983)*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 1985, pp. 285-324. Il saggio, che mi era ignoto, mi è stato generosamente segnalato da uno degli anonimi valutatori – che qui ringrazio sinceramente – cui sono sottoposti gli articoli destinati alla pubblicazione in questa rivista. Dal maggio 2019, il testo (non agevolmente reperibile nelle biblioteche nostrate) è integralmente accessibile on line all'indirizzo <http://books.openedition.org/pusl/7065>.

I due autorevoli studiosi belgi effettuano una dettagliata ricostruzione e un'analisi delle posizioni teoriche ed epistemologiche di Kelsen; da questo punto di vista, il loro saggio presenta evidenti analogie e strette convergenze con il presente contributo, il che



questi studi non esita ad affermare che l'immagine che si ricava dai suoi lavori in proposito è quella "di un uomo rigorosamente laico, attratto, come pochi altri filosofi del diritto del Novecento, da tematiche religiose"<sup>13</sup>.

A distanza di un anno dalla pubblicazione dell'ultimo libro di Kelsen, è apparso - anch'essa postumo - *Religione senza Dio*, di Ronald Dworkin<sup>14</sup>, un libro breve ma assai denso, il cui titolo riproduce, del tutto inconsapevolmente e significativamente privo del punto interrogativo finale, la stessa intestazione che Kelsen aveva dato alla seconda versione del suo *Secular Religion*. È l'ultima lezione che uno dei massimi filosofi del diritto dei nostri tempi ha voluto lasciarci.

C'è infine un altro giurista del quale occorre almeno ricordare il nome, anche se le sue posizioni in proposito non verranno qui esaminate: il costituzionalista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde († 2019), il teorico del così detto 'Böckenförde-dilemma', anch'egli attento studioso del processo di secolarizzazione e dei nessi religione/diritto.

Prima di procedere oltre, occorre una precisazione. Le pagine che seguono non hanno la velleitaria pretesa di illustrare le dottrine giusfilosofiche di questi tre giuristi, che sono peraltro ben note, ampiamente discusse ed estremamente sofisticate; né intendono esaminare in maniera organica e sistematica le filosofie giuridiche di Kelsen, Schmitt e Dworkin<sup>15</sup>. L'obiettivo è assai più modesto: si tratta di vagliare meriti e

---

ovviamente conforta l'autore in merito alla bontà del lavoro svolto. Le divergenze stanno invece nell'intento dell'analisi e nelle conclusioni. I rilievi critici di Ost e Kerchove mirano a evidenziare che, sul piano epistemologico, non vi è, in fondo, molta differenza fra la dottrina pura del diritto e il giusnaturalismo che essi intendono difendere; il loro bersaglio critico è la teoria kelseniana della norma fondamentale. Quest'obiettivo non rientra invece, se non marginalmente, fra gli intenti del presente scritto, interessato più alla concezione kelseniana della religione che alla sua dottrina pura. Per tale ragione, il presente contributo non ha subito modifiche rispetto alla sua versione originaria.

<sup>13</sup> Cfr. **F. RICCOBONO**, *Kelsen e la religione*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 2013, p. 395 ss; la citazione è tratta da p. 408. Sulle tormentate vicende relative alla pubblicazione del libro cfr. **G. RIDOLFI**, *Religioni secolari e religioni senza Dio*, ivi, 2012, 2, pp. 435-450, nonché **E. FERRI**, *Modernità gnostica? La critica di Hans Kelsen alle "religioni secolari"*, ivi, 2017, 2, pp. 271-292.

<sup>14</sup> **R. DWORKIN**, *Religione senza Dio*, il Mulino, Bologna, 2014, con *Presentazione* di S. VECA.

<sup>15</sup> In uno studio assai pregevole su Schmitt, **J-F. KERVÉGAN**, *Che fare di Carl Schmitt?*, a cura di F. MANCUSO, Laterza, Roma-Bari, 2016, osserva che Schmitt è un autore al quale ogni anno e ovunque nel mondo vengono dedicate dozzine di volumi e articoli (p. IX). Quel che Kervégan dice di Schmitt può essere ripetuto, senza tema di smentita, riguardo a Kelsen e Dworkin. Perciò, salvo rare eccezioni, in questo lavoro non verrà citata letteratura secondaria sugli autori considerati.





carenze dell'approccio di questi tre giuristi alla teologia politica e, in particolare, al nesso religione/diritto. Qualche breve cenno alle loro posizioni teoriche generali verrà fatto solo nella misura in cui esso risulti funzionale al tema affrontato.

## 2 - La teologia giuridica di Hans Kelsen

È difficile immaginare, sotto ogni punto di vista, due giuristi più agli antipodi di Carl Schmitt e Hans Kelsen; li si potrebbe dipingere, in stile manzoniano, come "l'un contro l'altro armato". Decisionismo contro normativismo; sostanzialismo contro formalismo; contaminazione disciplinare contro purezza del diritto, della sua scienza e del suo metodo; pensiero 'selvaggio' (nel senso di Lévy-Strauss) contro pensiero categoriale; autoritarismo reazionario contro democrazia. A prima vista, chi non condannerebbe le posizioni di Schmitt per sposare quelle di Kelsen? E tuttavia, benché le loro osservazioni sulle omologie fra teologia e diritto mirino a obiettivi opposti (su questo punto ci soffermeremo in seguito), l'analisi che entrambi conducono presenta sorprendenti affinità, quasi identità.

Kelsen non usa mai la locuzione "teologia politica" e, se si prescinde dalla sua controversia con Schmitt degli anni Trenta sul "custode della Costituzione"<sup>16</sup>, nella sua produzione successiva cita Schmitt - ch'io sappia - una sola volta: in una nota che, per di più, è decisamente critica nei suoi confronti<sup>17</sup>. Quest'atteggiamento di sussiego deriva dal fatto che il bersaglio critico di Kelsen non è Schmitt; è, piuttosto, la dottrina dello stato, la *Staatslehre* di Jellineck e dei giuristi contemporanei. Scrive Kelsen (con sottile ironia):

"[...] non meraviglia che la dottrina dello Stato, di questo perfettissimo fra tutte le strutture sociali, di questa sviluppatissima fra tutte le ideologie, mostri delle concordanze assai rimarchevoli con la dottrina di Dio, la teologia. [...]. Ciò vale in una misura largamente inattesa per tutta la più antica come per la più recente teoria dello Stato in generale. [...]. I suoi problemi e soluzioni stanno in un parallelismo assolutamente sbalorditivo con quelli della teologia [...]"<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Si tratta dell'articolo *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* apparso in *Die Justiz*, vol. 6, 1931, pp. 576-628, (traduzione italiana *Chi dev'essere il custode della Costituzione?*, in H. KELSEN, *La giustizia costituzionale*, a cura di C. GERACI, Giuffrè, Milano, 1981).

<sup>17</sup> H. KELSEN, *Religione secolare*, cit., p. 22, nota n.1.

<sup>18</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., pp. 147-8.



Adottando una forma di pensiero a struttura dualistica - osserva Kelsen - la *Staatslehre* individua nello Stato un'entità distinta dal diritto, una forza che trascende la sfera normativa, un ente che crea o produce il diritto. In una costruzione teorica di questo tipo, lo Stato assume nei confronti del diritto la stessa posizione - ed esercita la stessa funzione ordinatrice - che il Dio uno-unico della teologia giudaico-cristiana riveste nei confronti della natura e del mondo. In altri termini, nota Kelsen, la dottrina dello Stato non fa altro che trasferire nella scienza del diritto, senza neanche esserne consapevole, la stessa struttura concettuale e le stesse forme di pensiero dualistico elaborate dalla teologia, ingolfandosi così in problemi analoghi, in contraddizioni logiche che né la teologia, né la teoria giuridica riescono a risolvere. Così come la teologia separa Dio dal mondo per costruire poi una qualche relazione fra i termini di questo rapporto dualistico, allo stesso modo la dottrina giuridica prima distingue e separa Stato e diritto e poi li riconnette riproducendo così lo stesso tipo di rapporto che passa fra Dio e mondo. Come per la teologia Dio è sovramondano e tuttavia in necessario rapporto con il mondo naturale e con gli uomini, così per la *Staatslehre* lo Stato è metagiuridico e nondimeno è Stato di diritto, di un diritto che esso stesso determina, ma al quale è tuttavia sottoposto. Dio e Stato sono dunque pensati allo stesso modo: entrambi trascendenti ed entrambi personificati; entrambi sovrani ed entrambi onnipotenti; entrambi sottoposti a ciò che essi stessi generano: come il Dio-figlio è sottoposto alla volontà del Padre, così lo Stato è vincolato dal diritto che esso stesso ha creato.

Su questo sfondo, Kelsen individua non meno di cinque potenti analogie fra teologia, dottrina dello Stato e teoria giuridica.

La prima analogia emerge nella dottrina giuspolitica della sovranità (tema, peraltro, centrale nella teoria di Schmitt): alla sovranità e unicità di Dio, la dottrina giuridica fa corrispondere la sovranità e unicità dello Stato: “[s]e si intepretra la sovranità dello Stato come potenza, questa è proprio la potenza che ogni teologia afferma come essenza di Dio”<sup>19</sup>.

La seconda si manifesta nel rapporto Dio-mondo al quale - osserva Kelsen - fa da *pendant* il rapporto Stato-individuo e in entrambi i casi occorre smascherare questi dualismi concettuali come pseudo-problemi<sup>20</sup>.

La terza riguarda il miracolo (altro tema cruciale nella teoria della sovranità di Schmitt, ma sviluppato in tutt'altra direzione). Per la teologia, la libertà di Dio rispetto alle leggi naturali si manifesta nel miracolo, il quale non è altro che la sospensione dell'efficacia proprio di quelle stesse

---

<sup>19</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., p. 151.

<sup>20</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., p. 153.



leggi naturali che Egli ha voluto. Questo tipo di ragionamento - osserva Kelsen - è tipico del metodo teologico; ed è - prosegue - lo stesso metodo adottato dalla dottrina del diritto pubblico (*Öffentliches Recht*) quando affronta il tema dell'illecito statale. È qui che emerge quello che, con sagace ironia, Kelsen chiama "il miracolo del diritto": come può lo Stato, dalla cui volontà discende l'ordinamento giuridico, porre in essere atti che contraddicono il diritto che esso stesso ha voluto? Una volta teorizzato lo Stato in maniera unitaria e come entità meta- o sovra-giuridica, occorre un 'miracolo giuridico' per far sì che si possa volere allo stesso tempo il diritto e la sua negazione. Attingendo a Leibniz (senza tuttavia citarlo esplicitamente) Kelsen osserva che, nel modo in cui viene teorizzata dalla dottrina del diritto pubblico, la teoria dell'illecito statale non è altro che una teodicea giuridica<sup>21</sup>. È un ulteriore aspetto sul quale teologia e giurisprudenza evidenziano un parallelismo perfetto: si cimentano entrambe con il problema dell'illecito nel sistema del diritto pubblico, del male nel sistema del bene, dell'errore nel sistema della verità. Non è forse del tutto privo d'interesse osservare fin d'ora che anche Schmitt richiama Leibniz, ma per sottolineare che quest'ultimo rinnega il paragone della giurisprudenza con la matematica (caro, invece, a Kelsen) per additarne, piuttosto, la parentela sistematica con la teologia<sup>22</sup>.

La quarta analogia evidenziata da Kelsen emerge nel completo parallelismo che teologia e giurisprudenza instaurano rispettivamente nel rapporto Dio-uomo e in quello Stato-individuo. Come l'uomo, in quanto fatto a immagine di Dio, è un'entità spirituale nella quale ad assumere rilievo non è l'organismo biologico vivente, ma l'anima, analogamente la scienza giuridica si cura di precisare che essa prende in considerazione la "persona", vale a dire non l'entità bio-psichica, ma la maschera giuridica che gli uomini indossano sul palcoscenico giuridico<sup>23</sup>. Kelsen osserva che ricorrono molteplici relazioni fra la dottrina teologica dell'anima e la teoria giuridica della persona, ossia - nelle sue parole - *dell'anima giuridica*. Su quest'ultimo punto - e malgrado le buone intenzioni di Kelsen di recidere ogni possibile legame fra diritto e politica - la sua argomentazione assume una caratura politica ineliminabile. Se il problema centrale della politica - osserva - è il rapporto fra Stato e individuo, allora le soluzioni tradizionali

---

<sup>21</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., pp. 159-160.

<sup>22</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 62.

<sup>23</sup> È forse il caso di ricordare che al tema "anima-diritto" Kelsen ha dedicato non poca attenzione; cfr. in proposito i saggi raccolti in H. KELSEN, *L'anima e il diritto. Figure arcaiche della giustizia e concezione scientifica del mondo*, traduzione italiana a cura di A. CARRINO, Edizioni Lavoro, Roma, 1988.





date a questo problema sono state finora quasi “ripetizioni letterali delle speculazioni della teologia e della mistica religiosa sul rapporto fra Dio e anima individuale”<sup>24</sup>. Ed è ancora una volta il (falso) dualismo di partenza a intorbidare le acque: sia il pensiero religioso, sia quello politico aspirano a creare l’unità fra due poli contrapposti (Dio-uomo e Stato-individuo) e la via che percorrono per ricondurre a unità la dualità è la stessa: o si parte dall’individuo e si risolve in lui l’universo, o si parte dall’universo e si risolve in esso l’individuo. “Individualismo e universalismo” - scrive - “sono i due schemi originari tanto della teoria religiosa, quanto della teoria politica”<sup>25</sup>. Quanto cristianesimo (più che ‘teoria religiosa’) sia celato in questo schema originario è un dato che Kelsen non rileva.

C’è, infine, un quinto parallelismo sul quale Kelsen richiama l’attenzione: quello fra ateismo e anarchismo. A questo proposito, è appena il caso di osservare che Kelsen sta qui introducendo un parallelismo nel quale, ancora una volta, risulta arduo separare la dimensione filosofico-politica da quella giuridica; cionondimeno, da esso discendono rilevanti conseguenze per la sua teoria del diritto. È infatti da questo parallelismo che prende avvio, fin dal 1922, il lungo tragitto che porterà Kelsen alla compiuta elaborazione della sua dottrina pura del diritto. C’è inoltre un’altra osservazione da fare: quando si parla di ateismo e anarchismo, non si tratta ovviamente di limitarsi a ripetere il luogo comune secondo cui l’ateo nega l’esistenza di Dio, così come l’anarchico combatte l’esistenza dello Stato. Che si tratti di un banale luogo comune, Kelsen è perfettamente consapevole; quel che gli interessa rilevare è che alla base di questo parallelismo sta, più che una dottrina, un comune orientamento gnoseologico ed è sul terreno gnoseologico che egli conduce la sua battaglia. Sul piano delle dottrine Kelsen ha infatti cura di segnalare fin dall’inizio che in realtà l’ateo e l’anarchico si pongono interrogativi diversi: l’ateo vuol sapere se c’è un Dio, un Dio - si badi bene - inteso come entità diversa dal mondo, perché dell’esistenza del mondo l’ateo naturalmente non dubita. L’anarchico si chiede invece se *deve* (*soll*) esserci uno Stato, del quale tuttavia - esattamente come l’ateo non dubita dell’esistenza del mondo - egli presuppone l’“esistenza”: se dubitasse dell’esistenza dello Stato, non si proporrebbe di abbatterlo. Ed ecco la critica epistemologica avanzata da Kelsen: in entrambi i casi (Dio e Stato) si tratta di proiezioni rappresentative che ipostatizzano le corrispondenti realtà sottostanti, cioè rispettivamente il mondo e il diritto: “Dio e Stato esistono solo se e nella misura in cui ci si crede, e vanno in fumo con la

---

<sup>24</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., p.161.

<sup>25</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., pp. 161-2.



loro eccezionale potenza [...] non appena la mente umana si libera di questa credenza”<sup>26</sup>.

“Liberarsi di questa credenza” significa per Kelsen praticare una gnoseologia che rigetti duplicazioni concettuali tanto inutili quanto dannose; si può negare l’esistenza di un Dio separato dal mondo, senza per questo negare, sul terreno etico-politico, l’esistenza di un ordine del mondo; e si può negare l’esistenza dello Stato senza per questo negare, sul terreno gnoseologico, l’esistenza dell’ordinamento giuridico. In altri termini, è possibile - e per Kelsen è l’unica via metodologicamente corretta - praticare un ateismo gnoseologico e, insieme, un anarchismo puramente conoscitivo e così ridurre Dio al mondo e lo Stato al diritto.

Dunque, quel che Kelsen sta proponendo - e lo sta proponendo fin dal 1922 - è una dottrina dello Stato senza Stato, una teoria giuridica ‘pura’ nella quale lo Stato si è dissolto nel diritto perché non è nulla di più, né nulla di meno che l’ordinamento giuridico stesso nel quale si incarna. Separare Stato e diritto e farne due distinti oggetti di studio significa dar vita a una inutile duplicazione.

Questo aspetto del suo pensiero è ben noto a tutti gli studiosi di Kelsen e non è il caso di insistervi sopra. Quel che forse è meno noto, e decisamente meno segnalato, è che alla base della sua costruzione teorica c’è un’evidente concezione teologica: il panteismo, che Kelsen presenta come “una schietta scienza naturale libera da ogni metafisica”<sup>27</sup>. Dell’adesione a un simile panteismo Kelsen stesso non fa mistero, forse senza neanche rendersi conto che quel che sta proponendo non è altro che una particolare teologia giuridica. Nel giurista di Praga, che era di famiglia ebraica, dev’essersi conservato un seme di ebraismo, benché di un ebraismo eterodosso: il *Deus sive natura* spinoziano si è convertito nel kelseniano *Status sive ordinatio iuridica*. Forse lo stesso Kelsen non si rese conto fino in fondo del passo che stava muovendo: nello stesso momento in cui denunciava l’ingombrante presenza del teologico nel giuridico, si muoveva verso una fondazione teologico-panteistica della sua dottrina “pura”.

### 3 - La teologia politica di Carl Schmitt

---

<sup>26</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., p. 162.

<sup>27</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., p. 164. Sullo “spinozismo giuridico” di Kelsen cfr. l’Introduzione di A. CARRINO, *Vita e forme in Kelsen*, al più volte citato *Dio e Stato*, p. 35.



Al fine di procedere a una classificazione chiarificatrice riguardo ai differenti approcci che emergono negli studi di teologia politica, Ernst-Wolfgang Böckenförde ha introdotto una tripartizione. Vi sarebbe una teologia politica “giuridica”, una teologia politica “istituzionale” e una teologia politica “appellativa”. La prima sarebbe individuabile tutte le volte in cui avviene la sostituzione di concetti originariamente teologici con altri di natura giuridico-statuale; si avrebbe una teologia politica “istituzionale” quando si procede a un’interpretazione religiosa di istituti e istituzioni di ordine politico (come *status*, legittimazione o funzione); infine, la teologia politica sarebbe “appellativa” allorché viene rivendicata l’esigenza di una fondazione teologica del politico<sup>28</sup>. Sebbene non priva di una qualche utilità, una classificazione di questo genere non è adatta né alla posizione di Kelsen, né a quella di Schmitt. Böckenförde non esita a collocare la teologia politica di Schmitt nella categoria della teologia politica “giuridica”, ed è indubbiamente esatto affermare che, per Schmitt, siamo in presenza di un trasferimento di concetti originariamente teologici nel campo del diritto e della politica. Tuttavia (come vedremo meglio fra poco), la posizione di Schmitt è almeno altrettanto “appellativa” quanto “giuridica”, per la semplice ragione che, ai suoi occhi, la distinzione fra il giuridico e il politico è una separazione artificiosa. Per Kelsen, invece, questa distinzione è essenziale. Perciò, se quella di Schmitt è una teologia schiettamente *politica*, quella di Kelsen è una teologia più *giuridica* che *politica*; è un’analisi mediante la quale egli mette in luce la matrice teologica di specifici concetti giuridici, eliminando dalla sua analisi i concetti che ritiene non giuridici. In una prospettiva di questo tipo, Kelsen svela legami fra teologia e diritto che Schmitt non evidenzia e forse non ha interesse a esaminare; in ciò il suo approccio è più penetrante di quello di Schmitt.

Fra Kelsen e Schmitt c’è tuttavia una differenza che occorre ribadire: ripetiamolo ancora una volta, senza esitazioni e senza equivoci: gli obiettivi delle loro dottrine non sono solo diversi; sono opposti. Kelsen denuncia una presenza: la presenza del teologico nel diritto e nella sua scienza; ai suoi occhi, si tratta di una presenza ingombrante della quale occorre liberarsi. Schmitt, al contrario, lamenta un’assenza: l’assenza di un quadro metafisico-teologico da porre a fondamento non solo della politica, ma della dimensione giuridica e della sua scienza. Questa è una differenza essenziale, ma non è l’unica: non è solo il fine perseguito ad apporli (scientifico e/o politico che sia); alla radice del loro contrasto c’è una

---

<sup>28</sup> La tripartizione avanzata da Böckenförde è illustrata da J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, cit., pp. 9 e 14.



differenza ancor più radicale: c'è una profonda differenza metodologica, un approccio alla conoscenza del diritto che rende inconciliabili le loro posizioni. La metodologia li divide ancor più dell'ideologia.

Per Kelsen si tratta di elaborare una teoria "pura" del diritto, una teoria capace di costituirsi in autentica scienza. Per raggiungere questo obiettivo la prima cosa che la scienza del diritto deve fare è isolare l'oggetto della propria analisi, recidere i legami adulterini che essa intrattiene con altri oggetti e altre discipline; deve liberarsi delle molte incrostazioni che una malferma scienza del diritto, incapace di dotarsi di un statuto epistemologico adeguato al proprio oggetto, vi ha depositato nel corso del tempo. Occorre perciò separare il diritto dalla politica e la scienza del diritto dalla scienza della politica; la giurisprudenza, inoltre, deve prendere le distanze da quella pseudo-scienza del diritto che viene praticata dalla sociologia del diritto, perché il diritto preso in considerazione dalla sociologia ha a che fare con i *fatti* della vita giuridica ed è quindi una scienza empirica di fatti empirici, laddove - per Kelsen - la vera scienza del diritto è, come la matematica, una scienza formale, una scienza che lavora con concetti formali dedotti da principi o postulati logici; essa non ha dunque nulla a che fare con il "reale"<sup>29</sup>. Allo stesso modo, se non a maggior ragione, occorre separare il diritto dalla religione e la scienza del diritto dalla teologia, espungendo dalla prima tutte le forme di pensiero che, consapevolmente o meno, i giuristi vi hanno introdotto.

La metodologia di Schmitt è opposta. Per lui le categorie giuridiche fondanti, a partire dal concetto di sovranità, sono allo stesso tempo categorie teologico-politiche, il che però non esclude la possibilità di fornirne una rigorosa definizione giuridica. La sua celebre definizione di sovranità - "Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione"<sup>30</sup> - addita sì la sovranità come concetto che si pone al limite estremo dell'ordinamento giuridico, ma questa circostanza ha una precisa ragione sistematica ed è una ragione di logica giuridica. Chiunque ne sia il titolare (Dio, colui che lo rappresenta, l'imperatore, il principe, il popolo<sup>31</sup>), la sovranità costituisce sempre - mi si consenta il ricorso a un termine e ad un'immagine che Schmitt non usa - la *soglia* dell'ordinamento giuridico e ne è la scaturigine. Può trattarsi di soglia d'accesso, e in tal caso il sovrano produce l'ordine giuridico; ma può trattarsi anche di soglia d'uscita, come

---

<sup>29</sup> In questi termini e con grande chiarezza, cfr. A. CARRINO, *Vita e forme in Kelsen*, cit., pp. 23-4.

<sup>30</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 33.

<sup>31</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 37.



nel “caso di eccezione”, e in tal caso il sovrano sospende il diritto. Una soglia è sempre per sua natura bidirezionale, ed è per questo che il sovrano, chiunque esso sia, sta sempre al di fuori dell’ordinamento giuridico e, contemporaneamente, al suo interno: sta sulla soglia. In entrambi i casi, anche l’ordinamento giuridico, come ogni altro ordine, riposa dunque su una decisione, non su una norma<sup>32</sup>. “L’autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto”<sup>33</sup>.

La comprensione di una configurazione giuspolitica di questo tipo richiede, però, l’impiego di categorie conoscitive di matrice sociologica, capaci di cogliere legami e connessioni concettuali, senza smarrirsi in analisi che separano e disgiungono le parti vitali di un concetto, vivisezionandolo fino al punto di perderne la sostanza, di non vedere più l’insieme. Ecco perché nel passo riportato all’inizio di queste pagine Schmitt parla di “*considerazione sociologica* dei concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato”. La distinzione operata da Kelsen fra sociologia e giurisprudenza gli appare “semplicistica” (l’aggettivo adoperato è un cortese eufemismo) e “per nulla convincente”<sup>34</sup> perché fondata su un’alternativa netta, troppo rigida, fra ciò che è puramente sociologico e ciò che è puramente giuridico. Negando consistenza giuridica all’idea di sovranità e affermando che si tratta di un concetto che “dev’essere radicalmente eliminato” dal campo d’indagine del giurista, Kelsen - osserva Schmitt - “resta [...] solo all’anticamera della giurisprudenza”<sup>35</sup>; e insieme a lui vi restano tutti i teorici liberali dello Stato di diritto i quali ritengono che sovrano non è lo Stato, bensì il diritto. A questo punto, la domanda sorge spontanea: chi crea questo diritto e su cosa poggia? A chi cerchi una risposta al quesito - prosegue Schmitt - i positivisti rivolgono l’accusa di fare teologia e di rifugiarsi nella metafisica, senza neanche chiedersi da dove derivi questa tendenza e se essa possa essere spiegata storicamente<sup>36</sup>. La sociologia dei concetti proposta da Schmitt e da lui applicata al concetto di sovranità non mira a “fare teologia” e non vuole essere un rifugio nella metafisica. Al contrario, nelle sue intenzioni essa persegue un risultato scientifico<sup>37</sup>: l’obiettivo

---

<sup>32</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 37.

<sup>33</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 40.

<sup>34</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., pp. 44 e 45.

<sup>35</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., pp. 45-47.

<sup>36</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 63.

<sup>37</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 68. In *Teologia politica II*, Giuffrè, Milano, 1992, scriverà: “Il mio scritto *Teologia politica* del 1922 [...] non riguarda nessun dogma teologico, ma un problema di teoria della scienza e di storia dei concetti: l’identità





consiste nel rintracciare - al di là della concettualità ordinaria, orientata ai più immediati interessi pratici della vita giuridica - la *struttura ideale ultima*, di base o fondativa, attorno alla quale ruota l'immagine che ogni società ha di se stessa. Individuata questa struttura concettuale di base (che, possiamo aggiungere, evidentemente può non essere esplicita e consapevole), si tratta poi di compararla con l'elaborazione concettuale delle categorie giuridiche e politiche che la società genera nel tempo. Nel 1922, quando scrive *Politische Theologie*, Schmitt non ha ancora formulato il concetto di "centro di riferimento" (*Zentralgebiet*), che comparirà solo nel '29, ma l'idea è evidentemente in gestazione fin da allora. Torneremo a breve su questo concetto; per ora conviene proseguire il discorso sul metodo.

Per comprendere il concetto di sovranità occorre dunque collocarsi sul terreno di questa specifica sociologia dei concetti giuridici, perché una sociologia di questo tipo svela (Schmitt dice "presuppone") una ideologia sottostante, conseguente e radicale, e mette in luce l'*analogia di struttura* fra concetti teologici e concetti giuridici<sup>38</sup>. In altri termini, al cuore della sociologia dei concetti di Schmitt sta l'idea - ed è un'idea straordinariamente potente - che ogni epoca replichi nell'ordine sociale e nella sua dimensione giuspolitica la medesima architettura che regge la visione del mondo che la società si costruisce. In una prospettiva di questo tipo, i mutamenti delle concezioni giuridiche e politiche seguono le variazioni e gli sviluppi che si producono nel pensiero teologico e nel modo in cui esso pensa Dio. Fra i due ambiti emerge dunque un'analogia concettuale *radicale*, "cioè una consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia. Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica"<sup>39</sup>.

Nel testo del '22 questo parallelismo è, tuttavia, solo enunciato e appena abbozzato<sup>40</sup>. Esso trova ulteriore sviluppo e più compiuta sistematizzazione nella conferenza del '29 su *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolicizzazioni*<sup>41</sup>, ed è quindi opportuno esaminare insieme questi

---

strutturale dei concetti teologici e delle argomentazioni e cognizioni giuridiche" (p. 16-17). E ancora: "Tutto ciò che ho espresso sul tema della teologia politica sono opinioni di un giurista su di una affinità di struttura sistematica dei concetti teologici e giuridici, che si impone sul terreno teorico-giuridico e pratico-giuridico. Ciò si muove nell'ambito della ricerca sociologica e storico-giuridica" (p. 83, nota n. 1).

<sup>38</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 66.

<sup>39</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 69.

<sup>40</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., pp.69-71.

<sup>41</sup> Il testo è riprodotto nel volume *Le categorie del "politico"*, cit., p. 167 ss.



due testi che si completano a vicenda. Una lettura integrata offre, peraltro, almeno due vantaggi. Il primo, abbastanza ovvio, è che ne emerge una visione più compiuta del pensiero di Schmitt. Il secondo, tutt'altro che marginale, è che ne risulta un quadro nel quale Schmitt trova un 'posto' ben preciso nel quale collocare Kelsen.

Schmitt individua quattro fasi lungo le quali è transitato lo spirito europeo negli ultimi quattro secoli e, per ciascuna di esse, indica le differenti "sfere spirituali" nelle quali è radicato il "centro di riferimento" (*Zentralgebiet*) che ha agito come catalizzatore della autocomprensione che ogni epoca storica ha avuto di se stessa e dalla quale è scaturita la visione del mondo che essa ha prodotto<sup>42</sup>.

Detto in questi termini (che sono più o meno i termini di Schmitt), il concetto di *Zentralgebiet* può forse apparire alquanto nebuloso ed è dunque opportuno tentare di esplicitarne meglio l'essenza. L'importanza del centro di riferimento sta nel fatto che tutto ciò che ne sta fuori (verrebbe da dire: tutto il resto) viene letto, interpretato e vissuto alla luce dei parametri che esso fornisce. In altri termini - e facendo ricorso a un linguaggio di matrice antropologica estraneo al lessico di Schmitt - il centro di riferimento è un produttore di senso e, al contempo, una chiave di lettura della realtà; è il *codice culturale tacito* o la griglia concettuale, implicita e del tutto inconsapevole, attraverso la quale viene letta e interpretata la realtà al fine di dotarla di senso.

Ciò detto, possiamo ritornare a Schmitt. Egli ha cura di precisare che benché si tratti di centri di riferimento in continuo spostamento e non privi di commistioni ("sarebbe un equivoco" - scrive - "concepire quella successione come se, in ciascuno di quei secoli, non fosse esistito nient'altro che quel centro di riferimento"<sup>43</sup>), nondimeno la loro specifica identità è ben individuabile. La modernità - dice Schmitt - ha seguito un percorso marcato da quattro successivi centri di riferimento: teologia, metafisica, morale umanitaria e, infine, economia e "religione del progresso tecnico"<sup>44</sup>. Ciascuno di questi quattro centri di riferimento non ha fatto altro che neutralizzare, spoliticizzandolo, il conflitto scaturito dal seno stesso del centro di riferimento che lo ha preceduto<sup>45</sup>. L'obiettivo è stato, di volta in volta, quello di trovare un terreno d'incontro "neutro", volto cioè a neutralizzare lo scontro politico, a liquidare l'opposizione amico-nemico, opposizione che - come è noto - nella visione di Schmitt

---

<sup>42</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 168.

<sup>43</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 169.

<sup>44</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 172.

<sup>45</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 176.



costituisce il campo d'azione precipuo della politica. Ma queste operazioni di neutralizzazione e spoliticizzazione del conflitto - prosegue Schmitt - sono destinate al fallimento. C'è, infatti, una sorta di 'dialettica delle neutralizzazioni' per cui ogni neutralizzazione del conflitto non fa altro, in realtà, che delocalizzarlo, spostandolo da un campo all'altro:

“L'umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta ad un terreno neutrale, e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali. Neppure la scientificità naturale poté portare la pace: le guerre di religione si trasformarono nelle guerre nazionali del XIX secolo, determinate per metà ancora da motivi culturali e per metà già da motivi economici, e infine semplicemente nelle guerre economiche”<sup>46</sup>.

Nel tracciare questo quadro, ovviamente Schmitt non è interessato a una mera ricostruzione del percorso ideal-culturale scevra di conseguenze giuspolitiche. Al contrario, da buon giurista qual è, questa ricostruzione gli interessa proprio perché “anche lo *Stato* acquista la sua realtà e la sua forza dal centro di riferimento delle diverse epoche, poiché i temi polemici decisivi dei raggruppamenti amico-nemico si determinano proprio in base al settore concreto decisivo”<sup>47</sup>.

Osserviamo più in specifico le singole tappe della sua ricostruzione. Il secolo XVI è dominato dalla teologia e, per un secolo teologico, una volta ordinate le questioni teologiche, «tutto procede da sé; su tutto il resto gli uomini”saranno d'accordo”»<sup>48</sup>. Perciò, finché il centro di riferimento fu costituito dal dato teologico-religioso, “la massima *cujus regio, ejus religio* ebbe un significato politico. Quando il dato teologico-religioso cessò di essere il centro di riferimento, anche questa massima perdette il suo interesse pratico”<sup>49</sup>. È la neutralizzazione della religione come centro di riferimento: al teologo e al predicatore del secolo XVI succedette il filosofo sistematico del XVII secolo. Ben a ragione, Schmitt sottolinea che è quest'ultimo il secolo del passaggio più intenso e carico di successo della storia spirituale della modernità europea, quello che segna il transito dalla tradizionale teologia cristiana al sistema di una scientificità “naturale”. È il secolo della metafisica, “la vera e propria età eroica del razionalismo occidentale”, “l'epoca del pensiero scientifico-sistematico” nella quale “tutte le straordinarie conoscenze matematiche, astronomiche e di scienza

---

<sup>46</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 177.

<sup>47</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 174.

<sup>48</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 173.

<sup>49</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., pp. 174-5.



naturale erano strutturate in un grande sistema metafisico o 'naturale', e tutti i pensatori erano metafisici di gran classe"<sup>50</sup>. La direzione seguita dal pensiero europeo nei secoli successivi e "fino ai nostri giorni" - scrive Schmitt - è determinata dal razionalismo metafisico del Seicento: tutte le 'leggi' generalizzanti della storia dell'umanità - dalla "legge dei tre stadi" di Comte fino a Spencer e alla filosofia della storia - recano una potente impronta della via imboccata nel Seicento. Dopo le dispute e le lotte teologiche senza via d'uscita del XVI secolo, l'aspirazione dei popoli europei era quella di trovare un terreno *neutrale* dove la contesa potesse venir meno e fosse possibile unirsi e convincersi a vicenda. Perciò il pensiero del XVII secolo si stacca dalle dispute e dalle argomentazioni della teologia cristiana tradizionale ed elabora un sistema "naturale" della teologia, della metafisica e, infine, nei due secoli successivi, della morale e del diritto.

Ripetiamolo ancora una volta: l'argomentazione di Schmitt non è una semplice ricostruzione del tragitto del pensiero filosofico fine a se stessa; Schmitt non si occupa di storia della filosofia; egli è un giurista e il suo obiettivo sta nel ritrovare i fondamenti delle concezioni giuspolitiche. Ed ecco l'esito della sua analisi: sul versante della dottrina dello Stato, il centro di riferimento razional-metafisico del Seicento produce un effetto preciso: il monarca viene identificato con Dio e occupa nello Stato una posizione analoga a quella che spetta al Dio del sistema cartesiano del mondo. E qui Schmitt rincara la dose. Non si tratta infatti di un'analogia superficiale; fra Dio e sovrano c'è piuttosto "un'identità perfetta", basata su presupposti metafisici, politici e sociologici, e Schmitt ha buon gioco nel ritrovare nel *Discours de la méthode* e in una lettera di Cartesio a Mersenne le solide basi per la sua affermazione<sup>51</sup>. È dunque sul terreno razional-metafisico che nel XVII secolo l'umanità europea si costruisce il "proprio concetto di verità". In sostituzione di Dio, verrebbe da aggiungere; Schmitt non lo dice, ma lo lascia intendere.

Ancora una volta alla ricerca di un accordo, sia pur minimo, e di premesse comuni che diano ai popoli europei sicurezza, evidenza, comprensione e pace, il XVIII secolo muove un passo ulteriore sulla via delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni e anche questa volta il transito verso un nuovo centro di riferimento è azionato da un mutamento sul terreno teologico, cioè dal passaggio da una visione teistico-metafisica dello Stato a una deistica. Di fronte alle lotte e ai contrasti della vita reale, la metafisica del deismo settecentesco fa di Dio un'istanza neutrale,

---

<sup>50</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., pp. 176 e 170.

<sup>51</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., pp. 69-70.



trasformandolo, kantianamente, in un concetto e privandolo, così, del suo "essere un essere". In tal modo, sia i concetti elaborati nel corso di molti secoli di pensiero teologico, sia la religione stessa diventano un affare privato e perdono d'interesse<sup>52</sup>, mentre al loro posto subentra una morale umanitaria intrisa di deismo. Ma il deismo non ha soltanto una dimensione morale; ha anche, e forse soprattutto, una ricaduta essenziale sulla teoria dello Stato, una ricaduta che giungerà a compiuta maturazione nel secolo XIX, ma che trova le sue radici nella metafisica del deismo:

"L'idea del moderno stato di diritto" - scrive Schmitt proprio nella pagina di apertura di *Teologia politica* - "si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo [...], allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente"<sup>53</sup>.

Infatti, se Dio diventa un concetto astratto privo di "essere" e viene trasformato in un'istanza neutrale, allora è evidente che anche lo Stato non può che essere concepito allo stesso modo, cioè anch'esso come istanza neutrale:

"nel XIX secolo prima il monarca, poi lo Stato diventano entità neutrali, e nella dottrina liberale del *pouvoir neutre* e dello *Stato neutrale* giunge a compimento un capitolo di teologia politica nel quale il processo di neutralizzazione trova le sue formule classiche poiché ormai ha raggiunto anche il punto decisivo, il potere politico"<sup>54</sup>.

Come il Dio del deismo, lo Stato è diventato neutrale; analogamente a Dio, c'è, ma non decide. È la neutralizzazione della politica<sup>55</sup>.

Pur nelle loro sostanziali differenze, teismo e deismo avevano tuttavia ancora una visione trascendente di Dio; avevano una metafisica. Il secolo XIX abbandona questa visione:

"la linea principale dello sviluppo consiste senza dubbio nel fatto che, nella massa degli uomini colti, vengono meno tutte le concezioni

---

<sup>52</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 177.

<sup>53</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 61.

<sup>54</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 177.

<sup>55</sup> In *Teologia politica* aveva scritto: "Oggi non vi è nulla di più moderno della lotta contro la politica. Finanziari americani, tecnici industriali, socialisti marxisti e rivoluzionari anarco-sindacalisti si uniscono nel richiedere che venga messo da parte il dominio non obiettivo della politica sulla obiettività della vita economica. [...]. Il tipo oggi dominante di pensiero tecnico-economico non consente più nemmeno di percepire un'idea politica". Se si elimina il riferimento a marxisti e anarco-sindacalisti, sembra scritto oggi.





della trascendenza e acquistano evidenza un più o meno chiaro panteismo immanentistico oppure un'indifferenza positivista nei confronti di ogni metafisica"<sup>56</sup>.

È la "filosofia dell'immanenza", una filosofia che ha trovato in Hegel la sua architettura più compiuta e che alimenta il nuovo centro di riferimento. Introducendo Dio nel mondo, essa "fa derivare il diritto e lo Stato dall'immanenza dell'obbiettivo" (dell'*obbiettivo*, scrive Schmitt; ma è evidente che la locuzione significa "ciò che è oggettivo", ciò che è positivamente conoscibile). Questo trasferimento di Dio nel mondo ha conseguenze radicali sia sulla concezione della sovranità, sia sull'idea di legittimità<sup>57</sup>. La sovranità viene trasferita dal sovrano al popolo e la "volontà generale" diventa la volontà di Dio; è il transito alla democrazia liberale, un sistema di governo che - superfluo ricordarlo - Schmitt detesta. Citando Sieyès - alle cui spalle campeggia ovviamente Rousseau - come campione di questa perversione della trascendenza in immanenza, egli scrive: "La volontà del popolo è sempre buona, '*le peuple est toujours vertueux*'. In qualsiasi maniera una nazione voglia, basta che voglia; tutte le forme sono buone e la sua volontà è sempre la legge suprema"<sup>58</sup>. In parallelo alla metamorfosi della sovranità, anche la legittimità viene trasformata in legalità formale e svuotata dei suoi contenuti sostanziali. A quest'ultimo tema Schmitt dedicherà un apposito saggio, *Legalität und Legitimität*, apparso nel 1932<sup>59</sup>. Ma su di esso non ci soffermeremo. È invece opportuno completare il quadro degli effetti che la filosofia dell'immanenza produce sulle concezioni giuridiche e politiche, perché è proprio sullo sfondo della filosofia dell'immanenza che Schmitt colloca Kelsen: "Oggi [...] un filosofo dello Stato importante come Kelsen può definire la democrazia come l'espressione di una scientificità relativistica, impersonale"<sup>60</sup>. Definire la democrazia come "espressione di una scientificità relativistica e impersonale" significa conservare ancora una pallida traccia delle concezioni deistiche di Dio, dello Stato e del diritto, tutti e tre neutralizzati e spoliticizzati. Ma in realtà il passo compiuto è più deciso:

---

<sup>56</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 72.

<sup>57</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 73: "Lo sviluppo della teoria dello Stato del XIX secolo mostra due momenti caratteristici: l'accantonamento di tutte le concezioni teistiche e trascendenti e la costruzione di un nuovo concetto di legittimità".

<sup>58</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 71.

<sup>59</sup> Lo si può leggere in *Le categorie del "politico"*, cit., p. 211 ss.

<sup>60</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 71.



“Ciò corrisponde in realtà” - prosegue Schmitt - “allo sviluppo che si è compiuto nella teologia e nella metafisica politica del XIX secolo. La trascendenza di Dio nei confronti del mondo è propria del concetto di Dio del XVII e XVIII secolo, allo stesso modo in cui una trascendenza del sovrano nei confronti dello Stato è propria della filosofia dello Stato di quegli stessi secoli. Nel XIX secolo, tutto è dominato, in modo sempre più esteso, da concezioni immanentistiche. Tutte le identità che ricorrono nella dottrina politica e di diritto pubblico del XIX secolo riposano su tali concezioni: la tesi democratica dell’identità del governante con il governato, la dottrina organica dello Stato e la sua identità di Stato e sovranità, la dottrina dello Stato di diritto di Krabbe e la sua identità di sovranità e ordinamento giuridico, infine la dottrina di Kelsen dell’identità dello Stato con l’ordinamento giuridico”<sup>61</sup>.

Sfuggita a molti studiosi di Kelsen, la metafisica teologico-immanentistica sottostante alla teoria kelseniana del diritto è lucidamente colta da Schmitt.

#### 4 - Intermezzo

Diciamolo subito e senza mezzi termini: Carl Schmitt era una persona detestabile, per più versi spregevole. Fu un fervente nazista e, altrettanto ferventemente, un antisemita radicale. Parecchi dei suoi saggi - soprattutto quegli degli anni trenta - fornirono un potente e deliberato sostegno ideologico al nazionalsocialismo e gli valsero ben presto l’appellativo, tanto infamante quanto meritato, di *Kronjurist*, ‘giurista di corte’, della corte hitleriana del Terzo Reich e del suo Führer, a beneficio del quale si impegnava per mobilitare le coscienze. Con lo scritto *Il Führer protegge il diritto*<sup>62</sup>, pubblicato nel ’34, pretese di fornire una giustificazione *legale* agli eventi della “Notte dei lunghi coltelli”, vale a dire all’eliminazione fisica dei capi delle SA. Anche a guerra finita, il suo antisemitismo non scomparve del tutto. Riuscì a malapena a evitare il processo di Norimberga. Perciò, sotto questo profilo e nei limiti in cui è lecito e ha senso formulare un giudizio etico-politico sul lavoro intellettuale di un autore, Carl Schmitt merita una condanna senza appello.

Ma Schmitt non è stato solo questo e non ha pubblicato solo testi ignominiosi. Se fosse stato nient’altro che uno dei tanti *Kronjurist*

---

<sup>61</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., pp. 71-2.

<sup>62</sup> Lo si può leggere in C. SCHMITT, *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, 1923-1939*, a cura di A. CARACCILO, Giuffrè, Milano, 2007, p. 327 ss.



dell'epoca, non meriterebbe - come è stato detto - neanche un'ora di studio<sup>63</sup>. Se merita l'attenzione comunemente riservata ai "classici" e oggi testimoniata dagli innumerevoli studi che gli sono dedicati, è perché nei suoi lavori - per quanto disorganici, asistematici e talora persino incoerenti - c'è molto di più che una difesa del decisionismo, della dittatura, della riduzione della politica alla contrapposizione "amico-nemico", o di una spudorata apologia del nazionalsocialismo. C'è la capacità di cogliere e portare alla luce correnti ideali sotterranee che, come potenti fiumi carsici, modellano il territorio culturale di ogni epoca senza però apparire in superficie. Evidenziare queste componenti recondite, persino inconsapevoli, significa saper scavare nel profondo e saper annodare fili dispersi fino a far emergere una trama compiuta il cui disegno affiora solo dall'intreccio di elementi che un malsano scientismo positivista (che oggi chiamiamo "specializzazione") ha voluto separare; diritto, politica, metafisica, teologia - e altro ancora, ovviamente - non sono campi autonomi del sapere. I loro intrecci e le loro contaminazioni reciproche dicono assai più di quanto non dica ciascuno di questi campi allorché li si isola l'uno dall'altro. Un'abilità di connessione di questo tipo (che Schmitt chiama "comprensione sociologica") richiede uno sguardo potente, una sensibilità culturale e una capacità analitica che a Schmitt non mancavano.

Questi indubbi meriti delle sue analisi possono però rimanere nascosti al lettore di Schmitt, occultati e travolti dall'ideologia sovrastante - decisamente ripugnante - che lo stesso Schmitt vi ha depositato sopra. Perciò, quando si legge Schmitt, occorre saper distinguere e separare quel che egli dice in quanto risultato della sua analisi genealogica-ricostruttiva, da quel che egli insinua (e spesso esplicita) quale componente ideologica della sua militanza politico-intellettuale. In altri termini, ci sono almeno due differenti piani di lettura nei suoi lavori: c'è un piano, per così dire, "eziologico", volto cioè a portare alla luce le cause remote o le radici delle istituzioni giuspolitiche; e c'è un piano "militante", teso a far valere i suoi *desiderata*, e nulla induce a ritenere che, una volta respinta la sua ideologia totalitaria, debba anche respingersi l'eziologia sottostante. Questa ambiguità di fondo - o forse ambivalenza - è presente nella maggior parte della sua produzione. Quando, ad esempio, addita carenze e contraddizioni delle istituzioni dello Stato di diritto liberal-borghese o del parlamentarismo, Schmitt sta facendo contemporaneamente due cose distinte: la prima è un'analisi - potente, molto penetrante e non ideologica - delle ragioni della debolezza e fragilità delle istituzioni democratiche; la seconda è una difesa delle sue posizioni ideologiche, una giustificazione

---

<sup>63</sup> L'osservazione è di J-F. KERVÉGAN, *Che fare di Carl Schmitt?*, cit., p. XII.



del suo impegno militante. A distanza di parecchi anni, Böckenförde costruirà proprio sulla distinzione implicita di questi due piani il suo famoso “dilemma”; accetterà l’analisi eziologica di Schmitt respingendone il versante “militante”.

“Lo Stato liberale secolarizzato” - osserva - “si fonda su presupposti che esso stesso non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che si è assunto per amore della libertà. Da una parte, esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà che garantisce ai suoi cittadini è disciplinata dall’interno, vale a dire a partire dalla sostanza morale del singolo individuo e dall’omogeneità della società. D’altro canto, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria libertà e ricade - su un piano secolarizzato - in quelle stesse istanze di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali”<sup>64</sup>.

La teologia politica di Schmitt non fa eccezione alla duplicità di piani che abbiamo segnalato. C’è il piano analitico-descrittivo (che abbiamo tentato di illustrare nelle pagine precedenti), teso a ricostruire e mettere in luce il potente impatto che le concezioni teologico-religiose hanno avuto nel modellare le istituzioni politiche della modernità europea e, in particolare, il modo in cui sono stati pensati e teorizzati il diritto e lo Stato; e c’è un versante ideologico nel quale Schmitt addita ciò che, a suo avviso, occorre fare per impedire o “frenare” il declino della civiltà europea (è il tema schmittiano del *Katέχov*, di cui qui non ci occupiamo). Le risposte che egli fornisce a quest’ultima questione sono improntate a una miscela di decisionismo, pensiero apocalittico e integralismo cattolico. Esse non possono che lasciare sgomento persino il più benevolo dei suoi lettori. Ma l’apologia schmittiana dei teorici della filosofia politica controrivoluzionaria della Restaurazione - i crociati campioni dell’integralismo fondamentalista cattolico come Bonald, De Maistre e, soprattutto, Donoso Cortés - fa parte del versante ideologico delle sue posizioni assai più che di quello genealogico-ricostruttivo (anche se non si può negare che Schmitt attinge a piene mani a Donoso Cortés per la sua ricostruzione storica della teoria dello Stato).

Nel 1970, a distanza di quasi cinquant’anni dal lavoro del ’22, Schmitt sarebbe ritornato sul tema con un piccolo volume il cui titolo

---

<sup>64</sup> Il brano, qui riprodotto con alcune lievi modifiche formali, è in **E.-W. BÖCKENFÖRDE**, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, a cura di G. PRETEROSSO, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 53. In proposito cfr. **A. CAVALIERE**, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e secolarizzazione*, Giappichelli, Torino, 2016.



lapidario, *Teologia politica II*, rende esplicita l'invarianza della sua tesi di fondo in merito al nesso genealogico e strutturale fra teologia e politica. In verità, il libro del '70 si occupa più di teologia che di politica, mentre il baricentro del testo del '22 era esattamente opposto: più che sulla teologia, esso gravitava decisamente sulla dimensione politica, al centro della quale sta il concetto di sovranità; il suo titolo completo era infatti: *Teologia politica. Quattro capitoli sulla teoria della sovranità*, ed è solo un capitolo, il terzo, che reca come titolo *Teologia politica*.

*Teologia politica II* ha due bersagli polemici, due testi - uno del teologo Erik Peterson, l'altro del filosofo Hans Blumenberg - che Schmitt vuole contestare. In *Il monoteismo come problema politico*, del 1935, Peterson<sup>65</sup> (peraltro anch'egli cattolico come Schmitt) aveva sostenuto che il dogma trinitario, introdotto nel 325 dal Concilio di Nicea, avrebbe comportato «l'impossibilità teologica di una "teologia politica"». Di "teologia politica" - osservava Peterson - può parlarsi correttamente solo con riferimento alla concezione ebraica, pagano-romana e cristiano-romana, perché esse consentono una rappresentazione terrena della dimensione ultramondana. Viceversa, il dogma della trinità non ha, né può avere, alcun corrispondente nel mondo terreno e non è dunque rappresentabile a livello politico; perciò, con la sua introduzione il Concilio di Nicea ha posto fine alla possibilità di qualsiasi teologia politica.

Il secondo obiettivo polemico di Schmitt è fornito dal libro di Hans Blumenberg *Legittimità dell'epoca moderna*, del 1966<sup>66</sup>. Sia nel titolo che nel contenuto, il lavoro di Blumenberg ricorda l'ultimo libro di Kelsen, il cui primo titolo - come si ricorderà - era *Defense of Modern Times*. Nel suo testo Blumenberg si impegnava in una difesa della modernità e ne illustrava la genesi descrivendola come emancipazione dai vincoli teologici e auto-affermazione della ragione.

Non occorre soffermarsi sulle argomentazioni che Schmitt avanza per contestare entrambe queste tesi. Ai nostri fini, quel che più conta è che il nucleo duro di *Teologia politica II* sta nella convinzione di Schmitt che la tesi della "liquidazione di ogni teologia politica" non sia altro che "una leggenda"<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> La versione italiana (con traduzione dal tedesco di H. ULIANICH, e traduzione dei testi greci e latini di F. DELLA SALDA MELLONI) è stata pubblicata da Queriniana, Brescia, 1983.

<sup>66</sup> La versione italiana (traduzione di C. MARELLI) è apparsa per i tipi di Marietti, Genova.

<sup>67</sup> Il sottotitolo di *Teologia politica II* recita: *La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*.





## 5 - Il lascito di Schmitt

Carl Schmitt vale infinitamente di più per le questioni che tematizza e gli interrogativi che solleva, piuttosto che per le risposte che fornisce. Egli non ha scritto solo *una* Teologia politica; ne ha scritte due e in entrambe solleva questioni scomode che non possono essere lasciate cadere con una semplice scrollatina di spalle. Si tratta di questioni tanto più scomode per chi - come noi occidentali odierni - ritiene di aver definitivamente archiviato l'impatto della religione, se non sulla vita quotidiana delle persone, quantomeno sulla dimensione politica e sul modo in cui pensiamo il diritto. Accantonata sia la religione che la politica, Kelsen riteneva che si potesse pensare il diritto come un ordine normativo poggiante su un'ipotetica *Grundnorm* la cui esistenza dovesse essere postulata per necessità logico-formali, il che - sia detto per inciso - ricorda la storiella del Barone di Münchhausen che si tira fuori dalle sabbie mobili afferrandosi per i capelli. Analogamente, sulla scia di Blumenberg, (e non solo sua, in verità) crediamo che ogni epoca possa ripensarsi fin dalla radice, rifondarsi e ricominciare tutto da capo; crediamo di poter reinventare la ruota.

A distanza di quasi un secolo dalla teologia politica di Schmitt, il nucleo duro del tema che egli ha posto sul tavolo delle riflessioni giuridiche e politiche mettendolo in primo piano potrebbe essere riformulato così: qual è lo spazio che le religioni (tutte, non solo il cristianesimo) occupano nella dimensione sociale e culturale? Qual è la funzione che esse svolgono nella costruzione della griglia simbolica attraverso la quale interpretiamo la realtà? In che misura esse concorrono a modellare le molteplici componenti - in particolare quelle giuridiche e istituzionali - che strutturano l'ordine sociale? Sotto quest'ultimo profilo e in una battuta: quanta religione (cristiana) è stata metabolizzata dalle istituzioni politiche e dal diritto, persino da quelle istituzioni e da quel diritto occidentale che ci ostiniamo a considerare laico? Porsi questo interrogativo nel secondo decennio del XXI secolo è molto più urgente e pressante di quanto non lo fosse agli inizi del XX secolo. Schmitt non conobbe il mondo in cui viviamo oggi, ma per molti versi lo presentì. Presentì che la politica sarebbe divenuta evanescente; che correva il rischio letale di evaporare, rinunciando alla sua capacità progettuale per degradarsi a mera amministrazione del quotidiano e dell'effimero. Avvertì che il diritto si stava accontentando, e sempre più si sarebbe accontentato, di svolgere il ruolo di guardiano dell'ordine costituito. E vide chiaramente che l'ordine di cui il diritto stava diventando il puntello era un ordine il cui *Zentralgebiet* si avviava a essere costituito dalla dimensione economica, mentre la religione tradizionale veniva rimpiazzata da un'altra religione:



la “religione della tecnica”. Non erano molti, a quell’epoca, a vedere il presente con tanta lucidità e il futuro con tanta lungimiranza. Fu questa stessa, acuta sensibilità nel leggere il presente a spingerlo a interrogarsi sui nessi genealogici e strutturali fra teologia, politica e diritto.

## 6 - Il dito e la luna

Quando si guarda a questi primi teorici novecenteschi della teologia giuridica e/o politica, Kelsen e Schmitt, viene in mente il detto cinese che abbiamo posto in epigrafe a queste pagine: “quando il saggio indica la luna, lo stolto guarda il dito”. Nel loro caso, però, il proverbio richiede un parziale adattamento: sia Kelsen che Schmitt, infatti, rappresentano allo stesso tempo tanto il saggio, quanto lo stolto. Sebbene in modi e per fini assai diversi, entrambi hanno avuto una vista acuta a sufficienza per vedere la presenza di una vasta componente teologica nel giuridico e nel politico; da questo punto di vista, sia l’uno che l’altro ben possono apparire nelle vesti del saggio: additando la teologia, indicano la luna. E tuttavia, dopo averla additata, entrambi ripiegano il loro sguardo sul dito: indossano i panni dello stolto e finiscono per non vedere più, in tutta la sua pervasiva presenza, cosa realmente si celi dietro la teologia, ossia dietro l’oggetto che essi stessi avevano indicato: guardano alla teologia e sembrano non vedere la religione. Di quest’ultima hanno entrambi un’idea stereotipata. Se, infatti, ci chiediamo quale idea di religione sia sottesa alle loro “teologie”, emerge una forma di sapere implicito, una sorta di postulato culturale tacito che, come tutti i postulati, non richiede di essere né esaminato, né discusso. Eppure, è proprio nei postulati e negli assiomi che si annidano i problemi. Sia in Kelsen, sia in Schmitt è presente un modo di concepire la religione fortemente debitore della tradizione cristiana e, ancor di più, dell’elaborazione concettuale che essa ha conosciuto nell’arco di quasi venti secoli. Per entrambi la religione in sé resta qualcosa di relegato in uno sfondo oscuro, opaco e distante. Nessuno dei due sembra interrogarsi sul funzionamento culturale e sociale delle religioni; nessuno dei due compie il minimo sforzo in questa direzione. Sotto questo profilo, entrambi risultano affetti da quella patologia del pensiero che gli antropologi chiamano etnocentrismo e che, nel loro caso, si specifica nella forma di eurocentrismo cristiano-centrico. Questo condizionamento culturale è più marcato in Schmitt che in Kelsen, ma neanche Kelsen ne è esente. Per Schmitt, che era un cattolico integralista, la teologia è più importante della religione, la Chiesa più importante del cristianesimo; per lui non c’è cristianesimo al di fuori della Chiesa. È come se la Chiesa avesse fagocitato il cristianesimo per intero, senza residui



esterni, senza lasciti culturali; e la Chiesa che egli ha in mente è quella di Tommaso d'Aquino e dei grandi teologi razionalisti; è lei l'erede della ragione antica e la matrice della razionalità occidentale; ed è ancora la Chiesa che manifesta una natura fondamentale giuridica<sup>68</sup>. Benché con qualche differenza che cercheremo di mettere in luce in seguito, né Kelsen, né Schmitt sembrano rendersi conto che per comprendere quanta religione sia mimetizzata nelle istituzioni politiche e giuridiche - persino in quelle del nostro Occidente odierno, che riteniamo laico e desacralizzato - più che alla teologia, è alle religioni e al loro *modus operandi* culturale e sociale che occorre guardare.

Nella pagina conclusiva di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Max Weber osservava:

“L'uomo moderno in generale non [è] in condizione, pur con la migliore volontà possibile, di immaginarsi nella sua reale grandezza l'importanza che i dati della coscienza religiosa hanno avuto per la condotta della vita, la civiltà e il carattere dei popoli”<sup>69</sup>.

Consapevole del fatto che il suo lavoro si era limitato a vagliare i nessi fra l'etica del protestantesimo e lo spirito del capitalismo, invitava gli studiosi ad allargare il campo d'analisi: occorre - scriveva -

“mostrare l'importanza del razionalismo ascetico, che in questo saggio si è considerata solo riguardo all'evoluzione economica, anche per il contenuto dell'*etica politico-sociale*, cioè per il modo dell'organizzazione e le funzioni delle comunità sociali, dalla conventicola fino allo Stato”<sup>70</sup>.

Con queste parole Weber richiamava l'attenzione su quanto poco i suoi contemporanei avessero fatto i conti con le religioni intese come forze culturali e come artefici di senso. Malgrado il suo invito, il vasto territorio delle interazioni fra il religioso, il politico e il giuridico resta ancora terra

---

<sup>68</sup> Il testo più rilevante in proposito è *Römischer Katholizismus und politische Form*, del 1923, traduzione italiana, *Cattolicesimo romano e forma politica, La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, a cura di C. GALLI, Giuffrè, Milano, 1986, dove, tra l'altro, Schmitt scrive: “[La Chiesa] è la depositaria, in grande stile, dello spirito giuridico e la vera erede della giurisprudenza romana. Nella sua capacità di forma giuridica sta uno dei suoi segreti sociologici. Ma la forza di attuare questa forma, come ogni altra, la Chiesa la possiede solo in quanto ha la forza della rappresentazione. La Chiesa rappresenta la *civitas humana*, rappresenta in ogni attimo il rapporto storico con l'incarnazione e con il sacrificio in croce di Cristo, rappresenta Cristo stesso in forma personale, il Dio che si è fatto uomo nella realtà storica. Nel rappresentare sta la sua superiorità su di un'epoca di pensiero economico” (p. 47)

<sup>69</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1965, p. 307.

<sup>70</sup> M. WEBER, *L'etica protestante*, cit., p. 306 (corsivo aggiunto).



incognita in larga misura da esplorare e, ancor oggi, chi si occupa di religioni intese quali componenti ineliminabili della dimensione giuridica deve fare un notevole sforzo per non essere considerato un prete o un teologo. Anche questo, in fondo, non è altro che uno degli innumerevoli lasciti che il cristianesimo ha depositato sulla nostra cultura.

Gli antropologi sanno bene che le religioni sono un 'universale culturale', e questo significa che non esistono, né sul piano storico, né su quello geografico, società prive di una dimensione religiosa, ossia di una qualche forma di pensiero tesa a conferire *sensu* al proprio 'essere nel mondo'. Comportamenti e azioni sociali sono plasmati da queste forme di pensiero. Beninteso, vi sono state e vi sono tuttora numerose società e culture nelle quali la religione non è concettualizzata come una dimensione distinta dell'essere e dell'agire, né è elevata a oggetto di riflessione autonoma; in società e culture di questo tipo può persino mancare un termine *ad hoc* che la designi. Sul piano lessicale, la Grecia antica ne è forse l'esempio più eclatante: la parola 'religione' è sconosciuta al vocabolario del greco classico, così come non compare mai - e non sembri un paradosso! - né nell'Antico, né nel Nuovo Testamento. Ciò tuttavia non significa che in queste società e in queste culture sia assente l'interrogazione sul *sensu* del proprio 'essere nel mondo'. La risposta che viene data a tale interrogazione è fornita proprio da quella specifica forma di pensiero che - sulla scorta di un termine latino - noi chiamiamo ancora 'religione'. Abbia o non abbia un termine specifico che la individui, la funzione primaria della religione, la sua stessa ragion d'essere consiste nel dare una risposta all'interrogativo sul senso dell' 'essere nel mondo'; qualunque sia la risposta in proposito, ogni religione la fornisce elaborando concezioni generali del mondo, vere e proprie *weltanschauung* delle quali l'ordine sociale e la sua dimensione giuridico-normativa costituiscono parte integrante e ineliminabile. Il cristianesimo non fa eccezione a questo *modus operandi* comune a tutte le religioni. D'altra parte, chiedersi se la risposta che viene fornita dalle diverse religioni sia 'vera' o 'falsa' - ossia domandarsi quale religione sia quella 'vera' e quali siano 'false' - significa sollevare una questione radicalmente mal posta: è come chiedersi quale lingua sia 'vera' e quale 'falsa'. Come le lingue, le religioni sono sofisticati sistemi simbolici, culturalmente prodotti, che istituiscono e mantengono l'identità e la coesione dei gruppi sociali, fornendo loro una visione del mondo completa, tendenzialmente coerente e socialmente condivisa. E come le lingue, le religioni non sono e non possono essere una "faccenda privata", una "fede personale" o un "sentimento del cuore";



esse sono un fatto *pubblico*, perché solo pubblico, cioè socialmente condiviso, è e può essere il significato<sup>71</sup>.

Negli anni Venti del Novecento, quando Kelsen e Schmitt additavano la teologia come bacino di elaborazione della dottrina del diritto e dello Stato, gli approcci a uno studio della religione improntato a criteri di matrice sociologica e antropologica come quelli qui (fin troppo velocemente) accennati, erano già ben consolidati<sup>72</sup>. Weber aveva pubblicato *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* nel 1904-1905 e la versione definitiva e completa dei suoi studi di sociologia religiosa comparve nel 1919-20. *Economia e società* non è solo un'opera molto voluminosa: è un'opera immensa per rigore metodologico, capacità di analisi e, soprattutto, per la vastità planetaria dei modelli sociali e delle dottrine religiose che vi sono esaminate e messe a confronto. Perché - si chiede Weber - il processo di razionalizzazione dal quale sono scaturiti il capitalismo e la modernità si è realizzato in Occidente e non altrove? Per rispondere a questa domanda, egli avvertì l'esigenza di non limitarsi all'indagine già condotta sull'etica protestante; per verificare la bontà della sua ipotesi di lavoro occorre sottoporla alla prova del metodo comparativo, estendendo l'analisi all'etica economica delle altre religioni universali. Per "religioni universali" egli intende "quei cinque sistemi religiosi [...] di regolamentazione della vita, che hanno saputo radunare intorno a sé *masse* particolarmente grandi di fedeli: l'etica religiosa confuciana, quella induista, quella buddhista, quella cristiana, quella islamica". Indicata come sesta etica economica quella del giudaismo, Weber chiarisce - ed è un chiarimento molto importante ai fini di quel che diremo fra poco a proposito di Schmitt - che per "etica economica" non intende "la teoria etica dei compendi teologici, [...] bensì gli *impulsi pratici all'azione* fondati sulle connessioni psicologiche e pragmatiche delle religioni"<sup>73</sup>. In proposito Weber ha pochi dubbi: l'economia capitalistica - il suo carattere, o il suo "spirito", come lo chiamava - è una specificità peculiare dell'Occidente ed è una specificità connessa alla particolare versione che il calvinismo aveva dato al cristianesimo.

---

<sup>71</sup> "Il nesso tra religione e linguaggio", ha acutamente notato G. ANELLO, *Teologia linguistica e diritto laico*, Mimesis, Milano, 2015, p. 7, "è ancestrale e profondissimo".

<sup>72</sup> In proposito cfr., almeno, H.G. KIPPENBERG, *La scoperta della storia delle religioni. Scienza delle religioni e modernità*, traduzione italiana di G. GHIA, Morcelliana, Brescia, 2002, nonché G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino, 2004.

<sup>73</sup> Così citato da D. KAESLER, *Max Weber*, traduzione italiana di A. PATRUCCO BECCHI, il Mulino, Bologna, 2004, p. 129.





Resta tuttavia una questione che egli non affronta con lo stesso impegno: come avrebbe potuto svilupparsi un'economia capitalista senza una struttura giuridica idonea a sostenerla e legittimarla? Weber ha adeguatamente messo in luce i nessi che connettono economia e religione, etica economica e morale religiosa, ma ha trascurato quelli - altrettanto necessari - che corrono fra religione e diritto. Fra questi due tipi di nessi c'è un parallelismo evidente. Il metodo da lui impiegato e l'apertura comparatistica tipica della sua analisi possono e devono restare invariati quando si eleva a oggetto d'indagine l'interconnessione religione/diritto. Ma per procedere adeguatamente in questa direzione occorre dotarsi di un'idea di religione adatta a comprendere quel che per "religione" intendono le culture diverse da quella plasmata dalla tradizione giudaico-cristiana. Benché né Kelsen, né Schmitt mostrino di averne fatto tesoro, i decenni a cavallo fra Ottocento e Novecento erano stati particolarmente generosi e prolifici in proposito. E non era stato solo Max Weber ad additare gli effetti culturali e sociali delle religioni.

Nel 1912 Durkheim aveva pubblicato *Le forme elementari della vita religiosa* e importanti lavori della sua scuola, come quelli di Hubert e Mauss, avevano visto la luce persino prima, mentre altri sarebbero comparsi pochi anni dopo. Gli studi di orientamento fenomenologico davano già i loro frutti: il celebre saggio di Rudolf Otto sul Sacro (*Das Heilige*) - di cui farà tesoro Ronald Dworkin<sup>74</sup> - è del 1917. Tutto ciò (e molto altro ancora di cui evidentemente non è possibile dar conto in questa sede) avveniva nell'ambito di una disciplina all'epoca relativamente recente: la scienza delle religioni. Le sue origini possono essere grosso modo collocate nella seconda metà dell'Ottocento e il suo fondatore può essere indicato nel linguista Friedrich Max Müller (1823-1900). È a lui che si deve una massima straordinariamente feconda per gli studi in questione: "chi conosce una sola religione, non conosce nessuna religione"<sup>75</sup>. Era la forza ineguagliabile della ragione comparativa quella che Müller additava. Questa nuova disciplina si pavoneggiava (e continua ancor oggi a pavoneggiarsi) esibendo una denominazione che rivela il conio culturale scopertamente vetero-positivistico dal quale era scaturita: si auto-qualificava come "scienza". Ciononostante essa aveva, e tuttora conserva, almeno due indiscutibili meriti metodologici: un evidente

---

<sup>74</sup> *Religione senza Dio*, cit., pp. 29-30 e 46.

<sup>75</sup> In proposito cfr. J. NEUSNER, T. SOON, *Comparing Religions through Law. Judaism and Islam*, Routledge, London-New York, 1999, Capitolo introduttivo, comparso in versione italiana in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 1, 2001, pp. 199 ss. La massima di Müller è a p. 199.



interesse per la comparazione culturale, sia sincronica che diacronica, e un approccio marcatamente interdisciplinare. Entrambi questi requisiti sono indispensabili per una reale comprensione delle interazioni fra il religioso e il giuridico.

Né Kelsen, né Schmitt mostrano di aver fatto tesoro di questi orientamenti, né degli studi che essi hanno generato. Le opzioni metodologiche di entrambi rispondono solo in minima parte e in modo piuttosto debole a ciò di cui necessita uno studio di teologia giuridica e politica.

Il concetto di teologia politica è dotato di potenzialità euristiche che vanno molto al di là di quanto forse lo stesso Schmitt non sospettasse e un'analoga considerazione potrebbe essere avanzata nei confronti di quel che egli chiama "considerazione sociologica" dei concetti giuridici e politici. Beninteso, questo non significa che nei suoi lavori non siano reperibili intuizioni che, se adeguatamente collocate e sviluppate, si rivelano straordinariamente feconde. Esse, però, richiedono un passo ulteriore che Schmitt non fa. Una di queste feconde intuizioni emerge in quel che egli osserva in merito all'insufficienza di una considerazione meramente normativa del diritto. Scrive Schmitt:

"Ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione [...]. Questa normalità di fatto non è semplicemente un 'presupposto esterno' che il giurista può ignorare; essa riguarda invece la sua efficacia immanente. Non esiste nessuna norma che sia applicabile ad un caos. Prima dev'essere stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico"<sup>76</sup>.

Per Schmitt, decidere quale sia lo "stato di normalità" è - come è noto - la funzione precipua del sovrano ed è infatti nel saggio sulla sovranità che egli formula l'enunciato riportato. A distanza di oltre un decennio, Schmitt torna nuovamente sull'idea di ordine. In *I tre tipi di pensiero giuridico*, del '34, egli contrappone al normativismo e al decisionismo un terzo tipo di pensiero giuridico, cioè un modo di pensare il diritto al cui centro sta il "pensiero concreto dell'ordine". Per tale tipo di pensiero - e in proposito Schmitt non esita a richiamare l'istituzionalismo di Hauriou e Santi Romano - non è l'ordinamento a essere in primo luogo una regola o una somma di regole; al contrario, è la regola a essere solo una componente o uno strumento dell'ordinamento<sup>77</sup>. Il diritto - che

---

<sup>76</sup> *Teologia politica*, cit. p. 39. La medesima osservazione ricorre in **ID.**, *Il concetto di "politico"*, in *Le categorie del "politico"*, cit., p. 130.

<sup>77</sup> *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 251-2.



Schmitt ha ovviamente cura di distinguere dalla legge - "è tanto norma, quanto decisione, quanto soprattutto ordinamento". Qui egli sembra attenuare, almeno in parte, il suo drastico decisionismo precedente; e tuttavia da cosa scaturisca il "pensiero concreto dell'ordine" resta indefinito. Se avesse mosso un passo ulteriore e si fosse chiesto da cosa scaturisce l'ordine - proprio quell'ordine che il diritto presuppone per il suo funzionamento - e cosa lo genera, forse non avrebbe avuto difficoltà a imbattersi in una delle più rilevanti funzioni teoriche e sociali delle religioni: come molte altre opposizioni binarie (*fas et nefas*, sacro e profano, spirito e materia, temporale e spirituale ...), *cosmos* e *caos* sono concetti di matrice religiosa, variabili da cultura a cultura; non a caso, la dicotomia ordine/disordine è frequentemente utilizzata dagli antropologi per sottolineare la diversità delle interpretazioni del mondo che ciascuna cultura produce.

Schmitt ha gettato un potente fascio di luce sulla matrice teologica della politica e del diritto in Europa, ma il suo sguardo resta confinato all'Occidente. L'esigenza avvertita da Weber - testare l'ipotesi di lavoro ponendola al vaglio di altre culture - non è avvertita da Schmitt. Modi alternativi di pensare il diritto e le istituzioni non sembrano sollecitare la sua curiosità. Forse l'indice più eloquente di questa assenza di interesse per una più vasta visione delle interazioni fra religione e diritto è fornito dal ricorso al termine "teologia" e al concetto che esso veicola. Le religioni - lo abbiamo già accennato - sono un universale culturale; intesa come discorso su Dio, la teologia è invece una specificità tutta e solo cristiana. Nemmeno le altre due grandi religioni monoteistiche - ebraismo e islamismo - hanno mai sviluppato una teologia. Né all'una, né all'altra interessa il discorso dell'uomo su Dio; quel che interessa loro è il discorso di Dio sull'uomo. Nell'ebraismo delle origini il nome di Dio, il tetragramma originario privo di vocali, è volutamente impronunciabile proprio per impedire all'uomo il discorso su Dio. Nell'islam il posto del teologo è occupato dal giurista. Ed è così perché sia per l'ebreo che per l'islamico Dio si è rivelato all'uomo dettando la "legge", ossia forgiando l'ordine. In entrambe le religioni e nelle rispettive culture l'unico possibile discorso su Dio è il discorso sul diritto.

Kelsen - lo abbiamo già detto - non usa mai la locuzione "teologia politica" e ancor meno "teologia giuridica". La sua idea di religione è più ampia di quella di Schmitt. Almeno in apparenza. In *Dio e Stato* egli evidenzia l'esistenza di un notevole parallelismo fra "il problema religioso" e "il problema sociale", in primo luogo dal punto di vista psicologico. Sotto questo profilo - osserva - non c'è nessuna distinzione essenziale fra "l'autorità tutta normativa con la quale la divinità prende possesso dell'anima del singolo" pretendendone incondizionata



obbedienza, e il modo in cui “la società entra nella coscienza dell’individuo, per espandersi sempre più” fino a richiedergli la stessa incondizionata obbedienza pretesa dalla divinità; un’obbedienza che può giungere fino al punto di costringere (o convincere) gli uomini, contro i loro stessi istinti più profondi, persino a rinunciare alla primordiale volontà di vivere e all’istinto di auto-conservazione, sostituendoli con il più gioioso sacrificio di sé<sup>78</sup>. Quel che qui Kelsen lascia intendere è che al martire corrisponde il soldato-eroe, disposto, in nome della patria, ad affrontare con gioia persino il sacrificio supremo. Il ricordo delle trincee della prima guerra mondiale doveva essere ancora ben vivo nella memoria di Kelsen. Ancor oggi, l’articolo 52 della nostra Costituzione recita: “la difesa della Patria è *sacro* dovere del cittadino”.

Ma Kelsen non si ferma qui. “L’intima relazione fra i fatti religiosi e quelli sociali è assicurata” - prosegue - quando si prescinda dalla considerazione per così dire “scientifica” del concetto di Dio quale “spiegazione causale ultima”, e se ne esamini invece il concetto “nel suo significato originario e in ogni tempo più proprio, quello etico-normativo”. Se si compie questo passo,

“la comunità mediata dalla rappresentazione di Dio è la società, e nella società, che si contrappone all’individuo come autorità sovra-individuale, vincolante e normativamente obbligante, è facile riconoscere il Dio che comanda e proibisce”.

Perciò, “l’essenza dell’esperienza religiosa implica un momento sociale”, così come “l’essenza dell’esperienza sociale implica un momento religioso”. In altri termini, “ogni religione ha la sua forma sociale di manifestazione”, cioè il suo specifico ordine sociale<sup>79</sup>.

Fin qui Kelsen ha davvero fatto tesoro degli studi più e meno recenti condotti sulle religioni. Durkheim - le cui tracce sono agevolmente riconoscibili nelle poche righe kelseniane or ora richiamate - è esplicitamente ricordato. Ma sono soprattutto Freud e Feuerbach a essere ampiamente utilizzati, e non si può certo dire che Kelsen ne abbia frainteso le idee. C’è una profonda affinità psicologica fra l’atteggiamento religioso e quello sociale, ed entrambi riposano sulla stessa esperienza psichica fondamentale: il rapporto figlio/padre<sup>80</sup>. Dio, Stato, società, nazione non sono altro che concettualizzazioni effimere prodotte da impulsi psichici, vere e proprie maschere ideologiche. Se si strappano le maschere, quel che resta non sono altro che relazioni umane ed è solo

---

<sup>78</sup> *Dio e Stato*, cit., p. 140.

<sup>79</sup> *Dio e Stato*, cit., pp. 142-3.

<sup>80</sup> *Dio e Stato*, cit., pp. 144-46.



l'interpretazione che viene data a queste relazioni che produce "cose come religione e società". Se si adotta il punto di vista scientifico-naturalistico della biologia e della psicologia, "non si vedono più né la religione, né la nazione, lo Stato". "Se la società va compresa solo come ideologia, allora la religione è solo una particolare ideologia sociale"<sup>81</sup>. Tuttavia l'ideologia - conclude - risponde a sue peculiari leggi di funzionamento e si tratta di leggi completamente diverse da quelle delle scienze naturali. E sono ovviamente queste ultime, non quelle dell'ideologia, che Kelsen privilegia: come lo Stato si dissolve nell'ordinamento giuridico, così la religione si dissolve nei rapporti sociali. Lo abbiamo già detto: *Deus, sive natura*. Che anche quest'ultima non sia ideologia, o metafisica, dipende dai punti di vista.

A distanza di diversi decenni da *Dio e Stato*, la tematica religiosa torna nuovamente in primo piano con *Secular Religion*. Il libro è dichiaratamente polemico; il sottotitolo recita: *Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*. Malgrado il taglio polemico, il testo rivela una straordinaria ricchezza e varietà di interessi, letture e conoscenze vastissime, talora persino insospettabili. Kelsen vi prende di mira numerosi filosofi, teologi e teorici della politica e della cultura del XX secolo; fra essi: Eric Voegelin (suo ex allievo e assistente), Karl Löwith, Reinhold Niebuhr, Rudolf Bultmann, Arnold Toynbee, Karl Jaspers, Raymond Aron, Hans Jonas e Jacob Taubes. Nemmeno Ernst Cassirer e Bertrand Russell sfuggono ai suoi strali: il primo per aver sostenuto che "la vera potenza intellettuale dell'Illuminismo consiste non nel rifiuto della fede, ma nel nuovo ideale di fede che esso promuove e nella nuova forma di religione che esso incarna"<sup>82</sup>; il secondo perché - al pari del biologo e genetista britannico Julian Huxley, autore di un libro intitolato *Religion Without Revelation*, apparso nel 1927 e più volte riedito e tradotto in varie lingue - trasmette un'idea di religione che giustifica il concetto di "religione secolare"<sup>83</sup>, cioè proprio il concetto contro cui Kelsen si scaglia, ritenendolo intrinsecamente contraddittorio. Intendiamoci: in taluni casi (salvo quelli da ultimo segnalati, e non pochi altri), gli strali di Kelsen sono ben mirati, spesso meritati. Le critiche che egli muove ai suoi avversari si collocano su un duplice piano e riguardano sia le loro argomentazioni sostanziali, sia il profilo epistemologico che è certamente l'aspetto che più sta a cuore a Kelsen. Tuttavia, quel che qui interessa non sono tanto le

---

<sup>81</sup> *Dio e Stato*, cit., pp. 146-47.

<sup>82</sup> *Religione secolare*, cit., p. 121.

<sup>83</sup> *Religione secolare*, pp. 42 ss.



obiezioni più o meno fondate che egli avanza; quel che più conta è invece l'idea kelseniana di religione, un'idea che emerge chiaramente se si legge il suo libro, per così dire, in controluce, cioè esaminando le ragioni che dovrebbero sostenere e giustificare le sue critiche.

Per Kelsen non c'è religione senza Dio e non può esservi religione senza rivelazione. La "vera religione" - locuzione che ricorre più volte nelle pagine di *Religione secolare* - è

"la credenza in un Dio onnipotente che governa il mondo con giustizia", così come "la vera certezza religiosa è la fede nell'esistenza di un essere sovrannaturale, la quale ha un'autorità talmente soverchiante rispetto all'uomo che l'uomo può solo esserne catturato e sopraffatto, ed è questa potenza sovrannaturale, in particolare la grazia divina, che - secondo *la vera religione* - genera la certezza religiosa". "Una religione senza Dio è una contraddizione in termini - non è una religione nel senso proprio del termine"<sup>84</sup>.

È difficile immaginare una concezione della religione più convenzionale e stereotipata di quella che emerge da tali affermazioni. Ne restano tagliate fuori tutte le religioni politeistiche del mondo antico, compresa la religione dei romani alla quale si deve il conio del termine "religione"; ne vengono escluse tutte le religioni indigene, sia quelle scomparse, sia quelle - tutt'ora ben vive - di impianto cosmocentrico, respiro ecologico e ricchissime di ricadute ambientaliste, cioè le religioni - etichettate da Kelsen come "primitive" - che, sulla scia di Edward Goldsmith, Patrick Glenn ha chiamato "ctonie" e che oggi stanno alla base della Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni, approvata dalle Nazioni Unite nel 2007. Ne vengono parimenti estromesse grandi religioni come il buddhismo, il taoismo e il confucianesimo: Kelsen liquida il buddhismo (insieme a Max Müller) in una nota a piè di pagina, corposa sì, ma pur sempre una nota<sup>85</sup>. Islam e induismo - la religione forse più politeistica che sia dato immaginare - non sono neanche presi in considerazione. Al pari di Schmitt, Kelsen non nutre particolare interesse per culture e religioni diverse da quella occidentale; il suo è un *universo* mentale decisamente eurocentrico: non c'è spazio per un *pluriverso*.

C'è, infine, un ultimo aspetto che forse merita di essere segnalato. Come è noto, Kelsen era di famiglia ebraica; eppure nella sua idea di religione probabilmente si troverebbe a disagio persino l'ebraismo, forse la più secolare delle religioni monoteistiche, dal momento che per essa Dio si è rivelato all'uomo, non proclamando un messaggio d'amore e neanche

---

<sup>84</sup> *Religione secolare*, pp. 121, 122, 133; corsivo aggiunto.

<sup>85</sup> *Religione secolare*, p. 30, nota 17.





limitandosi a fornire un codice etico, ma dettando la Legge. Il fatto che le religioni formulino concezioni del modo onnicomprensive - nelle quali prendono corpo parecchie componenti dell'ordine sociale e, inevitabilmente, precise istituzioni giuridiche e politiche - è un'idea che Kelsen respinge esplicitamente: "l'espressione 'concezione del mondo' non può sostituire il termine 'religione'"; e non può farlo perché - spiega - "vi sono due generi di concezioni del mondo rigorosamente contrapposte fra loro: una concezione del mondo religiosa, e una concezione del mondo non-religiosa, (areligiosa, o addirittura antireligiosa), o secolare"<sup>86</sup>. Per essere "religiosa", la concezione del mondo non può fare a meno della credenza in un Dio. Al pari di Schmitt, Kelsen non nutre particolare interesse per culture e religioni diverse da quella occidentale. A differenza di Schmitt, però, egli non è disposto a prendere in considerazione l'idea che le religioni possano secolarizzarsi, trasferendosi dall'ordine spirituale a quello temporale.

Le ragioni della mancata pubblicazione di *Secular Religion* restano ancora misteriose. Nel 1964, dopo aver corretto le ultime bozze di un libro al quale aveva lavorato per parecchi anni, Kelsen decise di ritirarlo dalle stampe e per questa improvvisa decisione fu persino disposto a pagare una penale all'editore. Pare che a indurlo a tale passo fosse stato proprio il ripensamento in merito alla concezione di religione delineata in *Secular Religion*, concezione sulla quale era tornato a riflettere sollecitato dagli scritti di Bertrand Russell e Julian Huxley. A un giovane studioso statunitense che gli aveva domandato che ne fosse stato di *Secular Religion*, pare che Kelsen abbia risposto dicendo che l'aveva ritirata perché si trattava dell'opera di un "old man". Ma a essere vecchio non era lui; erano le idee che sosteneva<sup>87</sup>.

## 7 - La religione del valore di Ronald Dworkin

Al pari di Kelsen, Dworkin non usa mai - ch'io sappia - la locuzione "teologia politica"; sicuramente non la usa in *Religione senza Dio*. Nondimeno, nel suo libro c'è una teologia giuridica implicita e c'è, inoltre, a fondamento di essa, una concezione della religione così distante da quella di Kelsen che a quest'ultimo sarebbe già bastato anche solo il titolo per iscrivere Dworkin nella lista nera dei suoi avversari. Tuttavia, è

---

<sup>86</sup> *Religione secolare*, p. 37.

<sup>87</sup> Sulle vicende editoriali di *Secular Religion* cfr. la *Prefazione* all'edizione italiana del citato volume a cura di P. DI LUCIA e L. PASSERINI GLAZEL, ivi, in particolare pp. X e XVII.



proprio su questa concezione della religione che Dworkin innesta la sua teoria del valore, teoria nella quale rientrano, com'è inevitabile, valori tipicamente giuridici e politici come libertà, eguaglianza, dignità, giustizia e altri ancora. Ma procediamo con ordine.

L'esordio del libro è folgorante:

“La religione è più profonda di Dio [...]. [è] una visione del mondo profonda, speciale ed esaustiva secondo la quale un valore intrinseco e oggettivo permea tutte le cose; l'universo e le sue creature suscitano meraviglia; la vita umana ha uno scopo e l'universo ha un ordine. Credere in un dio è solo una delle manifestazioni o conseguenze possibili di questa profonda visione del mondo”<sup>88</sup>.

Si può dire che in queste poche righe sia condensata l'intera tesi sostenuta da Dworkin; è l'autore stesso a dirlo: “questo” - scrive - “è il filo conduttore del libro”. Sembra proprio che Dworkin guardi la luna, non il dito.

La tesi presenta in realtà due aspetti, distinti ma correlati. Il primo è che il concetto di religione non è necessariamente collegato all'idea di Dio o degli dei. Il secondo aspetto è che il modo in cui la religione vede il mondo non è solo “profondo, speciale ed esaustivo”; è anche una visione dalla quale scaturisce il convincimento dell'esistenza di un valore “intrinseco e oggettivo” che pervade ogni cosa.

A prima vista, scollegare il concetto di religione da quello di Dio è un'idea decisamente scioccante, difficile da accettare. È difficile da accettare soprattutto per la cultura occidentale, che anche in questo manifesta il peso evidente della tradizione di pensiero giudaico-cristiana in seno alla quale si è sviluppata; ed è difficile da accettare anche per la cultura islamica, perché anch'essa è radicata sul ceppo delle religioni abramitiche. Vi sono ovviamente parecchie tradizioni religiose nelle quali l'assenza dell'idea di Dio non è di ostacolo alla religiosità: buddhismo, taoismo e molte religioni indigene ne sono l'esempio più palese. Ma Dworkin non è uno studioso di culture religiose e non spinge lo sguardo oltre i confini del mondo occidentale; perciò il suo merito - e non è merito da poco - è ancor maggiore: consiste nell'aver intuito e messo in luce con chiarezza che, anche in seno alla cultura occidentale, non solo è possibile, ma è persino opportuno scollegare l'idea di Dio dal concetto di religione<sup>89</sup>. Il risultato di questo scollegamento è la possibilità di un “ateismo religioso”: “l'espressione ‘ateismo religioso’” - scrive - “per quanto sorprendente, non è un ossimoro; la religione non è ristretta al teismo per

---

<sup>88</sup> *Religione senza Dio*, cit., p. 17.

<sup>89</sup> *Religione senza Dio* vi, p. 22.



una mera questione terminologica<sup>90</sup>. La religione non è la fede in Dio; è un modo di guardare il mondo. A preclaro esempio di “ateo religioso”, Dworkin indica Albert Einstein che affermò di essere ateo, ma allo stesso tempo anche un uomo profondamente religioso; per Einstein al centro della vera religiosità non stava la credenza in Dio, bensì un’intuizione o una sensazione, cioè una forma specifica di conoscenza consistente nel “sapere che ciò che ci è inaccessibile esiste realmente, manifestandosi come la più grande saggezza e la più grande bellezza che le nostre deboli facoltà possono comprendere solo in forma assolutamente primitiva. [...] In questo senso, e solo in questo senso” - concludeva Einstein - “appartengo alla schiera delle persone devotamente religiose”<sup>91</sup>.

Il modo in cui Dworkin concepisce la religione presenta parecchi aspetti che meritano attenzione. Uno di essi è costituito dall’asserzione secondo la quale la religione fornisce una visione del mondo “profonda, speciale ed esaustiva”. Dworkin non esplicita il senso dei tre aggettivi che adopera per qualificare la visione religiosa del mondo; di essi, è soprattutto l’ultimo, “esaustiva”, quello che più avrebbe richiesto un chiarimento. La religione - ma sarebbe meglio usare il plurale e dire *le religioni* - elaborano concezioni del mondo esaustive perché se c’è un aspetto che caratterizza il pensiero religioso individuandone, per così dire, lo ‘stile’, esso risiede nel fatto che le religioni sviluppano forme di pensiero comprensive o comprendenti (*comprehensive*); si nutrono di un tipo specifico di conoscenza: la conoscenza olistica. Anche quando additano il cielo, guardano a terra, alle relazioni umane e all’ordine sociale; e guardano, ovviamente, anche ai valori, cioè al tema che più sta a cuore a Dworkin. Molto opportunamente egli separa la componente “scientifica” delle religioni - relativa a temi come la nascita dell’universo, l’origine della vita e la vita dopo la morte - dalla componente valoriale<sup>92</sup>. *Religione senza Dio* ruota interamente intorno a una teoria del valore; e i valori non sfuggono alla presa delle religioni. Tuttavia, è proprio la teoria del valore che costituisce la parte meno persuasiva della tesi di Dworkin. A suo avviso i valori - etici, morali, politici, giuridici e financo estetici, o addirittura estatici - sono realtà indipendenti. “L’atteggiamento religioso [...]” - scrive - “sostiene che i valori sono reali e fondamentali e non mere manifestazioni di qualcos’altro; sono altrettanto reali quanto gli alberi o il dolore”<sup>93</sup>. Questo però - chiarisce Dworkin - non è realismo fondazionale,

---

<sup>90</sup> *Religione senza Dio*, p. 19

<sup>91</sup> Il brano di Einstein è riportato in *Religione senza Dio*, cit., p. 18.

<sup>92</sup> *Religione senza Dio*, pp. 31 ss.

<sup>93</sup> *Religione senza Dio*, p. 25.



cioè non è quell'orientamento filosofico che ritiene possibile scoprire la verità sul valore e formulare giudizi oggettivamente validi su di esso. Le forme di teismo che fanno risalire a Dio la capacità umana di dare giudizi di valore, sono tipi di realismo fondazionale. Una religione senza Dio si presenta, invece, come un tipo di realismo *non* fondazionale; è questa la sua caratteristica specifica<sup>94</sup>. I valori sono sì reali "come gli alberi o il dolore", ma non dipendono da altro che dal valore stesso, ossia da un solido sistema di convinzioni morali coerenti, capaci di integrarsi e reggersi a vicenda. Il realismo valoriale non fondazionale è dunque un sistema indipendente, autonomo ed autoreferenziale perché in esso ciascun giudizio relativo alla morale personale o politica sostiene gli altri: "il mondo del valore si contiene e si certifica da solo"<sup>95</sup> e "solo un giudizio di valore può suffragare un giudizio di valore". In altri termini, la giustificazione della validità del sistema di valori è interna al sistema stesso, sicché il sistema è blindato<sup>96</sup>.

Ma se il valore si giustifica da sé, come facciamo a conoscerlo e ad affermarne la verità? Come possiamo sostenere che i valori sono "intrinseci e oggettivi"? È difficile sottrarsi all'impressione che Dworkin professi una qualche tipo di cognitivismo, ed è proprio la forma di cognitivismo implicita nelle sue argomentazione che suscita perplessità<sup>97</sup>. Egli ripete più volte che "religione è un concetto interpretativo"<sup>98</sup>; a suo avviso, lo è nel senso che le persone non sono d'accordo sul significato da attribuire al termine stesso: lo interpretano in modo diverso. Aggiunge, inoltre, che i concetti interpretativi di rilievo costituzionale - come libertà, eguaglianza, dignità, religione e altri ancora - costituiscono il nocciolo degli ideali politici e che non è possibile interpretarli accontentandosi delle definizioni del dizionario. Dworkin tocca senz'altro un nervo scoperto delle scienze giuridiche e politiche quando si chiede se esiste veramente un diritto alla libertà religiosa<sup>99</sup>; benché sia proclamato da quasi tutte le costituzioni esistenti e da molte convenzioni e dichiarazioni internazionali, la tutela di questo diritto resta problematica perché oltre modo problematica è la nozione di religione. D'altra parte, tentare di definire la

---

<sup>94</sup> *Religione senza Dio*, pp. 25 e 77.

<sup>95</sup> *Religione senza Dio*, p. 27

<sup>96</sup> *Religione senza Dio*, p. 77.

<sup>97</sup> In proposito cfr. **A. PORCIELLO**, *La religione atea di Dworkin e la divinizzazione del valore*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 6 del 2019.

<sup>98</sup> **R. DWORKIN**, *Religione senza Dio*, cit., pp. 21 e 91.

<sup>99</sup> **R. DWORKIN**, *Religione senza Dio*, cit., p. 120 ss.



religione - o, come ripete Dworkin, di darle un "resoconto" - è come chiedersi qual è la forma dell'acqua: si tratta di una questione radicalmente mal posta.

"Religione" è una categoria interpretativa, non perché - come sostiene Dworkin - le persone interpretano il termine in modo diverso e spesso convenzionale, ma perché sono le culture e le religioni stesse a forgiare il codice conoscitivo mediante il quale osserviamo, interpretiamo e giudichiamo il mondo, ivi compreso il mondo dei concetti e dei valori politici e morali, per non parlare dell'universo simbolico nel quale ci muoviamo. Affermando che i valori sono "intrinseci e oggettivi" - o almeno che lo sono certi valori, come quello che ciascuno di noi deve assegnare alla propria vita affinché essa sia una vita "ben vissuta", o quello relativo alla bellezza dell'universo dotato di uno scopo<sup>100</sup>- Dworkin accredita l'idea che si tratti di valori reali, indipendenti e assoluti, e perciò universali. Così facendo, egli non sembra rendersi conto del fatto che, insieme a infiniti altri, anche quelli ora indicati sono invece valori culturalmente determinati e perciò variabili da cultura a cultura e da religione a religione. Lungi dall'essere "reali quanto gli alberi o il dolore", sia i concetti, sia i valori morali sono prodotti culturali, variabili nel tempo e nello spazio e diversi da cultura a cultura e da religione a religione; e lungi dall'essere "oggettivi", concetti e valori sono soggettivi; lo sono, non nel senso che sono individuali, bensì nel senso che i soggetti che elaborano e producono concetti e valori politici e morali sono soggetti collettivi. Non esistono religioni individuali, così come non esistono lingue individuali. Sono le culture a dirci cosa è religione e cosa non lo è. Parlare di valori "intrinseci e oggettivi" significa non solo divinizzare i valori, significa anche universalizzarli.

## 8 - Una conclusione, ... per iniziare

"Significherebbe disconoscere l'unità del mondo" - scrive Thomas Mann in *Giuseppe e i suoi fratelli* - "ritenere religione e politica due cose fundamentalmente diverse, che nulla abbiano né debbano avere in comune. [...] In verità si scambiano la veste [...] ed è il mondo nella sua totalità che parla quando l'una parla la lingua dell'altra".

È difficile trovare un brano più adatto di questo per avviare un discorso sulla teologia politica. A scovarlo nelle pagine di un romanzo che si estende per ben due volumi e sfiora le 2000 pagine è stato Jan

---

<sup>100</sup> R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, cit., p. 23 ss.



Assmann ed è con questa dotta citazione che l'egittologo tedesco dà avvio al suo libro *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*<sup>101</sup>. Il suo studio è uno fra i lavori più stimolanti e fecondi che siano comparsi su questo argomento. Fra altri notevolissimi pregi, esso ha il merito di proiettarci in un'epoca storica comunemente poco frequentata, salvo che da pochi antichisti tanto ostinati, quanto ammirevoli. Assmann ci addita un territorio culturale al quale siamo poco avvezzi. Oggi, ahimè, viviamo in un'epoca dalla memoria culturale sorprendente corta; siamo prigionieri del presente e anche quando guardiamo al passato ci limitiamo a un passato molto recente; in ogni caso lo consideriamo, appunto, "passato"; stiamo perdendo dimestichezza con la "durata", come la chiamava Braudel; guardiamo le variabili della storia e non ne vediamo più le costanti. Da questo punto di vista, persino l'età assiale (*Achsenzeit*) - che Karl Jasper collocava fra l'800 e il 200 a. C. - potrebbe essere troppo vicina; per quanto riguarda il vivere in comunità ampie, cioè per quanto attiene alla dimensione politica e sociale e alle modalità organizzative e di governo di vasti raggruppamenti umani, quando l'umanità è entrata nell'età assiale i giochi erano già fatti. Intorno all'ottavo millennio a. C. la rivoluzione agricola aveva già avviato il processo che conduce alla comparsa delle città, dove gli uomini vivevano in gran numero e dove vivono ancora; la struttura urbanistica della città antica era quella della "città-tempio"; nel XVIII secolo a.C. il codice di Hammurabi enunciava numerosi precetti, insieme giuridici e religiosi, molti dei quali sarebbero stati riprodotti, sia nella struttura che nei contenuti, nell'Antico Testamento. Persino l'idea ebraica di patto, contratto o alleanza del popolo ebraico con Dio, il *berit*, - che fornirà il prototipo di tutte le moderne dottrine del contratto politico, da Hobbes a Locke e Rousseau (ennesimo esempio di secolarizzazione di concetti teologico-religiosi) - è una trasposizione teologico-politica dei patti di Stato e dei giuramenti di fedeltà fra sovrano e vassalli diffusi fin dal secondo millennio a.C. negli imperi ittita e mesopotamici. Quel che si apre ai nostri occhi è la dimensione della 'storia profonda', profonda non solo in senso cronologico, che ne è forse l'aspetto meno rilevante; 'profonda', piuttosto, nel senso delle categorie mentali, simboliche e conoscitive. La religione è vecchia quanto l'uomo; esiste da ancor prima che esistesse un nome per designarla e trarla fuori dall'indistinto.

"Gli uomini" - ha scritto Assmann - "popolano non solo paesi diversi, ma anche diversi mondi di significato, e questi universi simbolici acquisiscono forma visibile, duratura e vincolante sia nelle istituzioni

---

<sup>101</sup> J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, cit., p. 5.





della comunità e del potere politico, sia in quelle dell'ordinamento religioso"<sup>102</sup>.

Noi occidentali odierni ci riteniamo laici e riteniamo laiche le nostre istituzioni e il nostro diritto; ma forse non abbiamo fatto bene i conti con la nostra tradizione religiosa. La storia politica e giuridica delle religioni è ancora in larga parte una terra incognita. Marcel Gauchet, che ne ha scritto una circoscritta al mondo occidentale, ha analizzato e descritto il cristianesimo come la "religione della fuoriuscita dalla religione"<sup>103</sup>; il che, detto brutalmente e in una battuta, significa che forse siamo laici perché siamo cristiani. Siamo così convinti di avere estromesso la religione dalla sfera pubblica e di averla relegata nell'intimo dei nostri cuori - la religione come "fede" o "sentimento del cuore", per dirla con Pascal - che non siamo più capaci di vedere quanta religione si è sedimentata nei nostri abiti mentali, nelle nostre istituzioni politiche e nel diritto. Per portare alla luce la matrice teologico-religiosa dell'universo mentale nel quale siamo ancora immersi non basta una semplice storia concettuale; quel che ci serve è un'archeologia dei concetti, un'archeologia della teologia politica; e occorre, inoltre, valicare i confini cronologici e geografico-culturali ai quali siamo avvezzi.

"Sfondare i limiti dell'orizzonte occidentale" - osserva Assmann - "significa offrirsi la possibilità di spaziare in un terreno finora largamente inesplorato: nell'etnologia, nell'antropologia, nell'archeologia e nella storia religiosa degli ordinamenti politici e del loro collocarsi rispetto alle concezioni dell'ordine ultraterreno, nel rapporto fra potere e salvezza nelle diverse culture della terra. Ai miei occhi" - ha concluso - "si tratta, per le scienze umane, di una delle questioni, più attuali, importanti e aperte in assoluto"<sup>104</sup>.

Come dargli torto? Per filosofi e storici del diritto, per l'antropologia giuridica e la sociologia del diritto, c'è ancora molto lavoro da fare; o, meglio, da iniziare.

---

<sup>102</sup> J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, cit., p. 5.

<sup>103</sup> M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, traduzione italiana di A. COMBA, Torino, Einaudi, 1992.

<sup>104</sup> J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, cit., p. 20.