

GLOSSAE

European Journal of Legal History



Edited by

Institute for Social, Political and Legal Studies
(Valencia, Spain)

Editorial Board

Aniceto Masferrer, University of Valencia, Chief Editor
Juan A. Obarrio Moreno, University of Valencia, Assistant Chief Editor
Isabel Ramos Vázquez, University of Jaén, Secretary
José Franco Chasán, University of Valencia, Website Editor
Anna Aitslin, Australian National University – University of Canberra
Juan B. Cañizares, University San Pablo – Cardenal Herrera CEU
Matthew Mirow, Florida International University
Andrew Simpson, University of Aberdeen

International Advisory Board

Javier Alvarado Planas, UNED; Juan Baró Pazos, Universidad of Cantabria; Mary Sarah Bilder, Boston College; Orazio Condorelli, University of Catania; Emanuele Conte, University of Rome III; Daniel R. Coquillette, Boston College – Harvard University; Serge Dauchy, University of Lille; Salustiano de Dios, University of Salamanca; Wim Decock, *Max-Planck Institute for European Legal History*; Seán Patrick Donlan, University of Limerick; Matthew Dyson, University of Cambridge; Antonio Fernández de Buján, University Autónoma de Madrid; Remedios Ferrero, University of Valencia; Manuel Gutan, Lucian Blaga University of Sibiu; Jan Hallebeek, VU University Amsterdam; Dirk Heirbaut, Ghent University; Richard Helmholz, University of Chicago; David Ibbetson, University of Cambridge; Emily Kadens, University of Texas at Austin; Mia Korpiola, University of Helsinki; Pia Letto-Vanamo, University of Helsinki; David Lieberman, University of California at Berkeley; Marju Luts-Sootak, University of Tartu; Dag Michaelsen, University of Oslo; Emma Montanos Ferrín, University of La Coruña; Olivier Moréteau, Louisiana State University; John Finlay, University of Glasgow; Kjell Å Modéer, Lund University; Anthony Musson, University of Exeter; Vernon V. Palmer, Tulane University; Agustin Parise, Maastricht University; Heikki Pihlajamäki, University of Helsinki; Jacques du Plessis, Stellenbosch University; Merike Ristikivi, University of Tartu; Remco van Rhee, Maastricht University; Luis Rodríguez Ennes, University of Vigo; Jonathan Rose, Arizona State University; Carlos Sánchez-Moreno Ellar, University of Valencia; Mortimer N.S. Sellers, University of Baltimore; Jørn Øyrehagen Sunde, University of Bergen; Ditlev Tamm, University of Copenhagen; José María Vallejo García-Hevia, University of Castilla-La Mancha; Norbert Varga, University of Szeged; Tammo Wallinga, University of Rotterdam

Citation

Paolo Cappellini, “La ‘Rivincita’ della teologia politica. Note a margine dei processi di normalizzazione dell’eccezione nell’epoca della ‘Democrazia globale’”, *GLOSSAE. European Journal of Legal History* 10 (2013), pp. 137-160 (available at <http://www.glossae.eu>)

LA 'RIVINCITA' DELLA TEOLOGIA POLITICA

NOTE A MARGINE DEI PROCESSI DI NORMALIZZAZIONE DELL' ECCEZIONE NELL'EPOCA DELLA 'DEMOCRAZIA GLOBALE'

Paolo Cappellini
Università degli Studi di Firenze

Sommario

Il testo prende lo spunto da recenti interventi che considerano la tematica della 'teologia politica', a seguito delle attuali svolte storiche (11 settembre, finanziarizzazione mondiale, 'globalizzazione' politica e giuridica), come di nuovo di attualità. Partendo dalle tesi di Carl Schmitt espresse nella *Politische Theologie* del 1922, e successivamente sviluppate, si cerca di mostrare che le analisi dei critici, che tendono a vedervi una teologizzazione del potere, una deriva sacralizzatrice, legata all'adesione dell'autore al regime nazista non siano ermeneuticamente convincenti. Si tratta piuttosto di riconoscere che la teologia politica schmittiana è in realtà costitutivamente una teoria giuridica o meglio una teoria del diritto. Essa permette di far intendere come i concetti politico-giuridici moderni, incentrati nel binomio sovranità-rappresentazione, siano strettamente legati a quello non formalmente strutturato di decisione; in sostanza solo a partire dal suo punto di vista è possibile intendere cosa quei concetti implicino, al di là della loro dimensione meramente statica e dogmatica. Tale acquisizione viene messa alla prova confrontandola con il c.d. teorema di Böckenförde (Si pone così di nuovo, e nel suo nucleo vero e proprio, la questione delle forze unificatrici: lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire) e con il tema della normalizzazione a cui l'eccezione viene sottoposta nel regime giuridico globale, in particolare con riferimento alla recente discussione costituzionalistica sull'introduzione nelle Costituzioni degli stati membri del vincolo del pareggio di bilancio imposto dall'UE."

Abstract

The text takes its cue from recent contributions which consider the topic of 'political theology' as newly relevant, owing to current historical turning points (September 11, global financialization, political and legal 'globalization'). Moving from the views that Carl Schmitt first expressed in his 1922 *Politische Theologie* and further developed later, we try to show that critical analyses that tend to read a theologization of power and a secularizing drift into them, connected with the author's adherence to the Nazi regime, are not hermeneutically convincing. We should rather acknowledge that Schmitt's political theology is in fact constitutively a legal theory or, better, a theory of law. It allows us to understand how modern political-legal concepts, hinged on the sovereignty-representation binomial, are closely related to the concept, not formally structured, of decision. Basically, it is only by accepting Schmitt's view that we can understand the implications of those concepts, besides their purely static and doctrinal dimension. This result is tested by comparing it with so-called Böckenförde's theorem (the liberal, secularized state is nourished by presuppositions that it cannot itself guarantee) and with the topic of the normalization of exception in the global legal regime, with particular reference to recent constitutional debates on the introduction in member states constitutions of the rule of balanced budget required by the EU.

Parole chiave

Teologia política, concetti giuridici, decisione, eccezione, teorema di Böckenförde, Costituzionalizzazione del pareggio di bilancio

Keywords

Political theology, legal concepts, Decision, Exception, Böckenförde's theorem, constitutionalization of balanced budget

“Nelle grandi città gli uomini sono tenuti uniti dal desiderio del guadagno. Non si trovano in uno stato di cooperazione, ma di isolamento, per quanto riguarda i creatori di fortune; e per il resto non si preoccupano del prossimo. Il Cristianesimo ci insegna ad amare il nostro prossimo; la società moderna non riconosce nessun prossimo” (B. Disraeli)

“A mio parere la più grande storia nota alla letteratura del mondo è ‘Ha bisogno un uomo di molta terra?’ (J. Joyce)

1. Iconoclastia moderna. 2. Il ritorno della teologia politica. 3. Il ‘rischio’ teologico politico: la *Politische Theologie* e i suoi critici. 4. Teologia politica e concetti giuridici
5. Il ‘teorema’ di Böckenförde e la normalità dell’eccezione

1. Iconoclastia moderna

Lo sguardo dell’arte raramente - sia pure con significative eccezioni, dall’E.H. Kantorowicz di *The King’s Two Bodies* (1957) fino a giungere al M. Sbriccoli delle immagini della Giustizia – viene messo a frutto dagli storici del diritto.

Eppure ci sembra ch’esso più che occasionalmente sappia cogliere ed esprimere appropriatamente quello che un tempo si sarebbe detto lo ‘spirito del tempo’, e che vorremmo altresì indicare, anticipando una riflessione che ci riguarda, come il ‘non detto’ e il ‘non visibile’ di quello stesso momento storico: forse perché appunto con le parole del grande pittore italiano Domenico Gnoli (1933-1970) che citeremo più distesamente fra un momento “il ruolo degli artisti poi, incluso quelli di ‘avanguardia’, non è quello di indovini o di veggenti, ma quello antico di cronisti del proprio tempo...”.

Ma veniamo all’ ‘epifania’, alla manifestazione, che pur datando 1966, ci ha suggestionato, con la precisione coraggiosa per l’epoca, ma ‘cronachistica’ anche per l’oggi, che fa scaturire in pochi tratti, ad iniziare il nostro percorso con le sue parole:

“In un momento come questo di iconoclastica antipittura, che vorrebbe rompere tutti i ponti col passato, io tengo a collocare il mio lavoro in quella tradizione ‘non eloquente’ nata in Italia nel Quattrocento e arrivata fino a noi passando, da ultimo, per la scuola metafisica. Mentre sembra conclusa l’esperienza di quanti vollero interpretare, deformare, scomporre e ricreare, la realtà ci si ripropone imperterrita e intatta. L’oggetto comune, isolato dal suo abituale contesto, ci appare come il testimone più inquietante di questa nostra solitudine senza più ricorso di ideologie e di certezze”¹.

“Iconoclastica antipittura”; od anche, con l’Yves Klein della conferenza alla Sorbona del 1957, “evoluzione dell’arte verso l’immateriale”, nel tentativo di voler “superare l’arte – superare la sensibilità – superare la vita”², per la volontà “di raggiungere il vuoto”: e verrebbe subito fatto di aggiungere “iconoclastico (anti)diritto”.

¹ Gnoli, D., *Lettere e scritti*, a cura di Walter Guadagnini, *Abscondita*, Milano, 2004, Dal catalogo del premio Marzotto (1966), p. 91.

² Klein, Y., *Verso l’immateriale dell’arte. Con scritti inediti*, Prefazione di Andrea Del Guercio, ObarraO, Milano, 2009, pp. 17 ss.

L'intuizione è appunto precisa. Se la storia del (c.d.) Occidente è segnata, come da suo momento decisivo, da una lotta vittoriosa *contro l'iconoclastia*; se il cristianesimo ortodosso e cattolico si differenziano su questo punto radicalmente dalle due altre religioni 'monoteiste', non accettando "l'adesione al precetto aniconico del culto ebraico che, analogamente a quanto accade ancora oggi per una parte della tradizione islamica, rifiuta ogni rappresentazione della persona umana, considerata segno di idolatria e negazione dell'esclusiva signoria creatrice di Dio"³; se l'accettazione dell'immagine, dell'icona rende possibile, anche sul piano giuridico e propriamente poi giuridico- costituzionale, l'emergere dell'idea di *raepresentatio*, di *Repräsentation* (su cui dovremo presto tornare); ecco che invece, 'progressivamente', l'età moderna *vuole* concepirsi nuovamente nel segno dell'iconoclastia.

2. Il ritorno della teologia politica

E' sullo sfondo di questa latente o dichiarata, ma 'non visibile', iconoclastia, che scaturisce il drastico *fin de non recevoir* che viene per solito opposto ad ogni discorso che non parta dalla "Great Separation" tra cose divine ed umane – i giuristi positivisti ne conoscono anche troppo bene una forma diminuita e 'tardiva', quella tra essere e dover essere – e che, quindi, voglia ritessere sul piano del senso i frammenti di una storia concettuale che non laceri i piani del vivere e dell'agire umano, ma, secondo la ormai dimenticata divisa maritainiana, cerchi di "distinguere per unire".

Così, per esempio, una delle più lucide diagnosi 'politiche' sulle radici profonde dell'atteggiamento ambiguo del pensiero moderno nei confronti della ragione e sulle sue derive 'azioniste' e totalitarie, quella del pensatore luganese Romano Amerio, che la lega al problema teologico-trinitario della controversia sul *Filioque*, ovvero alla 'precedenza', o meno, della verità, della conoscenza (Verbo) e, quindi, del 'procedere' dell'amore(Spirito Santo) da questa (e non solo dal Padre), offrendo un vivo esempio di quella *complexio oppositorum*, centrale per la comprensione del politico, a cui faceva riferimento Carl Schmitt in *Römischer Katholizismus und politische Form* del 1923 – "Questo del *Filioque*, che sembra un teorema di astratta teologia, è un atteggiamento formidabilmente pratico, perché il mondo è pervaso dall'idea che il valore vero sia l'azione, il dinamismo. I nazisti erano contro il *Filioque*, i comunisti sono contro il *Filioque*; e il dinamismo moderno, che pone il valore soltanto nell'azione, nell'entusiasmo, nell'impeto, non vuole il *Filioque*. Quando parlo dell'azione ho in mente l'enorme fenomeno del dinamismo, del tecnicismo, che è caratteristico del mondo moderno. I comunisti non sostengono il *Filioque* perché ripudiano la ragione: il comunismo è un sistema che maneggia l'uomo senza aver riguardo alla natura dell'uomo: ora, la natura dell'uomo è qualcosa che si legge con la ragione. L'azione, in questi sistemi totalitari – nazismo e bolscevismo – non ha alcuna legge al di fuori di quella dell'azione stessa: perchè ripudia il *Filioque*. Essi dicono: l'azione, l'amore, sono un valore che precede tutto; non "*procede*", ma soltanto "*precede*". E se l'amore – per

³ Cfr. Rizzi, M., *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, il Mulino, Bologna, 2009, pp. 46-47 (citato in Borghesi, M., *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, 1820, reed. Genova-Milano, 2013, p. 11, nt. 3).

converso – “*procede*”, c’è qualcosa da cui esso procede e da cui riceve legge, riceve ordine. Quindi il *Filioque* è una questione intrinseca al problema del totalitarismo”⁴.

Ebbene questa diagnosi, oltre alla constatazione abbastanza ovvia di essere pressoché ignota, vista l’appartatezza di un autore che solo di recente viene parzialmente riscoperto, non può non suonare ostica, per non dire irricevibile, ad orecchie troppo confidenti nel ‘progetto’ della modernità, od anche, con termine troppo spesso inteso come equivalente, ‘laiche’.

Ma riascoltiamo per un attimo la ‘straniante’ proposizione conclusiva: “*Quindi il Filioque è una questione intrinseca al problema del totalitarismo*”.

E’, almeno a nostro avviso, una delle più pregnanti formulazioni, in sintesi, della questione che ci siamo proposti di affrontare, il ‘ritorno’, o meglio la ‘rivincita’, della teologia politica nel quadro della politica e del discorso giuridico dei giorni nostri. Che una tale questione si ponga – e si riponga con forza, e con declinazioni diverse e insospettate, dopo i due ‘crolli’ epocali dell’epoca contemporanea, quello del muro di Berlino del 1989 e quello delle Twin Towers a New York del 9/11 – è con tutta evidenza indiscutibile.

E’ nel 2007 che Marc Lilla, scienziato politico e dell’economia statunitense, professore di storia delle idee alla Columbia University (New York City), dà alle stampe il volume *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (Knopf, 2007). In questo testo – intitolato significativamente alla presunta (dai moderni) morte di Dio e, di conseguenza, come suona il sottotitolo della traduzione tedesca (München, 2013) alla Politica nel ‘campo di forza’ delle religioni – come ha osservato Jörg Lau “Lilla avanza la proposta che noi decisamente prendiamo in considerazione *l’idea di accomiatarci dalla concezione secondo la quale l’epoca della teologia politica sarebbe ormai finita*. L’Occidente, con la sua “Great Separation” tra quanto appartiene alla sfera del divino e le cose puramente umane, *non è il caso normale*, ma anzi l’eccezione nel quadro della storia universale, un grande, azzardato esperimento – e per la maggior parte degli uomini sulla faccia della terra un azzardo persino ‘erroneo’. Non esiste alcuna necessità storica per il resto del mondo di incamminarsi sui nostri passi per questa via. *Noi dobbiamo dunque prendere coscienza di rappresentare l’improbabile eccezione*. E, di conseguenza, non possiamo neppure permetterci di aspettare fino al momento in cui gli altri si decidano a seguire il nostro esempio (per il quale del resto non mostrano in assoluto alcuna attrazione). Dobbiamo insomma individuare un *modus vivendi* per vivere in un mondo (e spesso all’interno di una stessa società) insieme con uomini che non trovano in alcun modo assurdi i presupposti e le esigenze poste dalla teologia politica. E, forse, ci potrà aiutare a trovare questo nuovo *modus vivendi* appunto una acquisita consapevolezza dell’improbabilità dello sviluppo storico occidentale, consapevolezza che potremo meglio raggiungere se ci riportiamo intellettualmente all’epoca delle guerre di religione, se riandiamo a Hobbes, a Rousseau,

⁴ Amerio, R., “La Questione del Filioque, ovvero la Dislocazione della Divina Monotriade”, *Associazione culturale Centro Studi Oriente Occidente, Romano Amerio, il Vaticano II e la Variazioni nella Chiesa Cattolica del XX secolo*, Convegno di studi in Ancona 9, novembre 2007, Verona, 2008, p. 140.

alla ‘teologia liberale’, al messianismo politico – in una parola *riandare all’altezza e alla profondità della nostra propria teologia politica*”⁵.

Dietro l’assunto teorico di Lilla di un *ritorno della teologia politica* si stagliano certamente, da un lato, le motivazioni teologico-politiche di matrice islamista sottese agli attentati suicidi, culminati nell’11 settembre 2011, ma anche, dall’altro, e specularmene, il riemergere, dopo le parentesi dovute prima alla guerra nel Vietnam e poi alla fase dei due mandati clintoniani, e nella forma della corrente “*teocoon*”, di quella che già per tempo era stata definita da Robert Bellah (*Civil Religion in America*, 1967) – prendendo lo spunto dal discorso inaugurale del presidente John Kennedy del 20 gennaio 1960, dal quale si evinceva, tra l’altro, tra i rituali più significativi di questo credo, che “l’insediamento di un presidente è un importante evento cerimoniale in questa religione” – non per caso la ‘religione civile americana’: “Nonostante essa rappresenti in gran parte una derivazione selettiva del cristianesimo, chiaramente questa religione non è in se stessa cristianesimo. Per esempio, né Washington, né Adams, né Jefferson menzionano Cristo nel loro discorso inaugurale, né lo fece alcuno dei presidenti che seguirono, nonostante nessuno di essi abbia mancato di nominare Dio. Il Dio della religione civile non è soltanto piuttosto ‘unitariano’, egli è anche dal lato austero, *molto più correlato all’ordine ed al diritto* di quanto non lo sia alla salvezza e all’amore. Nonostante egli abbia caratteristiche deistiche, non è assolutamente un Dio ‘orologiaio’. Egli si interessa attivamente ed è coinvolto nella storia, con una cura particolare per l’America. Qui l’analogia ha molto meno a che fare con la legge naturale che con l’antico Israele; l’equazione America-Israele secondo l’idea di un ‘Israele americano’ non è rara.” Essa anzi, come tema del “nuovo Israele”, risale al secondo discorso inaugurale di Jefferson, che identifica l’Europa con l’Egitto e l’America con la terra promessa, e sta chiaramente dietro alla Nuova Frontiera di Kennedy e alla Grande Società di Johnson⁶.

E’ difficile non notare come molti dei temi accennati – Ausnahme (Ausnahmestand) / Normalfall; ma anche secolarizzazione, simbolismo religioso nella ‘rappresentazione’ dell’unità politica e della sovranità etc, fino all’enunciazione stessa del *Wiederkehr der politischen Theologie* – evocino, più o meno direttamente, la teoria politico-giuridica di Carl Schmitt.

3. Il ‘rischio’ teologico politico: la *Politische Theologie* e i suoi critici

⁵ Lau, G., Ein Blog über Religion und Politik, [Die Wiederkehr der politischen Theologie](http://blog.zeit.de/joerglau/2007/08/22/die-wiederkehr-der-politischen-theologie_684) Von Jörg Lau 22. August 2007 um 17:47 Uhr ZEIT ONLINE http://blog.zeit.de/joerglau/2007/08/22/die-wiederkehr-der-politischen-theologie_684: “Lilla schlägt vor, dass wir uns von der Vorstellung verabschieden, dass das Zeitalter der politischen Theologie vorbei sei. Der Westen ist nicht der Normalfall mit seiner “Great Separation” zwischen menschlichen und göttlichen Dingen – sondern die welthistorische Ausnahme, das große, gewagte – und für die meisten Menschen auf der Erde irrwitzig gewagte – Experiment. Es gibt keine historische Notwendigkeit für den Rest der Welt, uns auf diesem Weg zu folgen. Wir sind die unwahrscheinliche Ausnahme. Und wir können es uns nicht leisten zu warten, bis die anderen unserem Beispiel folgen (wozu sie ohnehin keine Lust zu haben scheinen). Wir brauchen einen modus vivendi zum Leben in einer Welt (oft in einer Gesellschaft) mit Menschen, die die Ansprüche der politischen Theologie keineswegs absurd finden. Und vielleicht kann es uns helfen, diesen modus zu finden, wenn wir uns der Unwahrscheinlichkeit der westlichen Entwicklung bewusst werden, indem wir zurückgehen zu den Religionskriegen, zu Hobbes, zu Rousseau, zur “liberalen Theologie”, zum politischen Messianismus – also zu den Höhen und Tiefen unserer eigenen politischen Theologie”.

⁶ Citazioni in Borghesi, *Critica della teologia politica*, p. 263.

Così non è sorprendente che nell'importante saggio del 2003 dedicato appunto al *Wiederkehr der politischen Theologie* e significativamente sottotitolato *Über die Vorwegnahme des Selbstmord-Attentats bei Carl Schmitt*, Gerhard Scheit lo chiami direttamente in causa, scorrendo in lui "il primo critico della globalizzazione"; una critica anticipatrice nata nel tempo della seconda guerra mondiale, ma capace di guardare ben al di là del tempo ancora a venire della guerra fredda, per cogliere appunto i tratti del nostro mondo unificato: "Carl Schmitt war der erste Globalisierungskritiker. Mitten im Zweiten Weltkrieg perhorresziert er eine Weltordnung, die weit über den Kalten Krieg hinausweist: die One World, in der eine einzige Supermacht übriggeblieben ist"⁷.

Benchè rimanga ancora largamente vero quanto Hans Maier osservava nel 1995, a partire dall'introduzione da parte di Eric Voegelin nel 1938 del concetto di „Politiche Religionen“, ovvero che , in relazione alla definizione dei moderni *Gewaltregime*, i contesti relativi ai termini "Redivivisation", 'politische Theologie', 'Theopolitie' e simili restino ancora largamente sottratti ad una complessiva ricostruzione e quindi ad una valutazione condivisa⁸, bisogna in qualche modo prendere atto che in molti casi il riconoscimento dell'attualità del tema schmittiano si accompagna quasi immediatamente all'elaborazione di una contro-posizione critica, talora polemicamente legittima – nei confronti di colui che aveva per parte sua affermato che "*in primo luogo* tutti i concetti, le espressioni e i termini politici hanno un senso *polemico*"⁹ –, talora quasi 'discriminatoria'(altro concetto a lui caro).

L'abbiamo definito: tema schmittiano. Qui ci corre l'obbligo di una brevissima digressione. Il più acuto critico – meglio detto colui che più radicalmente ha sostenuto, dal punto di vista cristiano ed in forza del dogma trinitario, "l'impossibilità teologica di una 'teologia politica'" – ovvero Erik Peterson (*Der Monotheismus als politischer Problem*, 1935), esordiva dicendo che "il concetto di 'teologia politica' è stato introdotto nella letteratura, per quanto io ne sappia da Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München, 1922"¹⁰.

Va detto che a questo proposito certo Peterson incorre in una duplice inesattezza. La prima, e più rilevante, è quella di non tematizzare la differenza fra la teologia politica (meglio *civilis*) tradizionale , pagana e "cristiana" (ad es. eusebiana), che – ed è questo un dato essenziale – strutturalmente non aveva bisogno della dialettica amico-nemico e quella moderna, per la quale invece essa è essenziale. La seconda, diremmo filologica, di non notare che il termine, sia pure sporadicamente, appunto nel moderno (dopo la rivoluzione francese), era già emerso in Donoso Cortés,

⁷ Scheit, G., "Wiederkehr der politischen Theologie. Über die Vorwegnahme des Selbstmord-Attentats bei Carl Schmitt", *Konkret* 4/2003. Sul tema che ci affatica resta comunque sempre fondamentale lo sguardo Ellul J., "Le Fondement théologique du Droit", *Cahiers Théologique de l'Actualité Protestante* 15/16, Neuchâtel, 1946.

⁸ Maier, H., "'Totalitarismus' und 'politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs", *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 43 Jahrg., 3 H (Jul. 1995), pp. 391 ss.

⁹ Schmitt, C., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica a cura di Gianfranco Miglio e di Pierangelo Schiera*, Il Mulino, Bologna, 1972; Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 8. Auflage, Duncker & Humblot, Berlin, 2009 (Il concetto di 'politico'. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari), p. 113.

¹⁰ Cfr. Borghesi, *Critica della teologia politica*, p. 165.

esplicitamente nel 1871 in Bakunin che, nel criticare l'ideologia di Mazzini, la riesprime espressamente come *Théologie politique*¹¹, ed in altri.

In questa prospettiva possiamo sottoscrivere, almeno in parte, quanto si è venuto recentemente affermando sul punto: “Nella prospettiva schmittiana, dunque, la “teologia politica” – concetto antico, con cui nell'Ottocento si erano confrontati pensatori di orientamenti assai diversi – è la chiave di una data epoca storica. Su questo punto è però necessario un chiarimento. La tesi dell'esistenza di un'analogia tra concetti teologici e concetti politici e dunque della centralità della teologia politica come chiave ermeneutica della realtà non è un prodotto originale della riflessione schmittiana. La corrispondenza tra concezioni di Dio e concezioni della società era stata formulata, prima di Schmitt, da controrivoluzionari come Juan Donoso Cortés, da anarchici e socialisti come Michail Bakunin e Pierre-Joseph Proudhon, da sociologi come Émile Durkheim e Max Weber, da teologi come Ernst Troeltsch, oltre che dallo stesso Hans Kelsen. L'originalità della tesi schmittiana va piuttosto individuata nell'attenzione che Schmitt dedica al concetto di sovranità. È un concetto che egli interpreta come riaffermazione del nesso fra teologia e diritto, sottolineando l'insufficienza di una ermeneutica immanentistica per impostare il problema dell'ordine moderno”¹².

Mentre infatti, come vedremo più avanti, le ultime affermazioni ci portano vicini ad una risposta significativa per il nostro problema – ovvero quello, in ultima analisi, della rilevanza per il giurista della teologia politica – non diremmo invece che, nonostante le imprecisioni rilevate, E. Peterson avesse del tutto torto a sostenere che, nella sua sostanza (moderna), “il concetto di “teologia politica” è stato introdotto nella letteratura, per quanto io ne sappia da Carl Schmitt”. La concezione schmittiana, che certamente fa tesoro per il diritto, in modo del tutto personalistico, peraltro, dei precedenti (creandosi in ciò la sua stessa genealogia), non solo nella specificazione originale di quella analogia – che usa del concetto di secolarizzazione, però unitamente all'introduzione della categoria di nemico – ma anche, al di là di essa, nella riflessione sulla *Sichtbarmachung*, e quindi sul suo porsi come struttura teoretica dei concetti giuridici moderni (Duso), assume una centralità come chiave ermeneutico-giuridica, che non può dirsi presente nelle altre elaborazioni, e tanto meno nelle pur pregnanti, ma alla fine laterali, riflessioni kelseniane su Dio e Stato. Non è del resto un caso che la tematizzazione della teologia politica sia rimasta viva nel campo del giuridico soprattutto all'interno della scuola schmittiana sino ad arrivare alle ripetute prese di posizione di un Böckenförde.

Ma torniamo ora al tema della critica della teologia politica, come essa si svolge, ad un primo livello, nel suo collegamento con i ‘crolli’ della contemporaneità e nella prospettiva della loro tragicità.

Il saggio di Scheit infatti, nella sua articolata scansione, che segue le varie fasi dell'elaborazione del discorso schmittiano, può fungere da modello di questa prima tipologia di critiche.

¹¹ Bakunin, M. A., *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale* (Neuchâtel 1871) (trad.it., *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, Novecento grafico, Bergamo, 1960) cit. secondo Borghesi, *Critica della teologia politica*, p.15 nt. 8. Cfr. Anche Bakunin, M. A., *Dio e lo Stato*, Introduzione di Giuseppe Rose, BFS edizioni Biblioteca Franco Segantini, Pisa, 2008.

¹² Pietropaoli, S., *Schmitt*, Carocci editore, 2012, p. 54.

Scheit coglie bene, anzitutto, a partire dalla sua ‘riapparizione’ attuale, che la teologia politica è in realtà il filo rosso che innerva tutta la riflessione schmittiana, fino a ricomprendere a pieno titolo anche le successive riflessioni sulla teoria del partigiano:

„Was er bereits vor dem Nationalsozialismus befürchtete und dann durch diesen abgewendet sah, das werde nun doch verwirklicht: „Der Souverän, der im deistischen Weltbild, wenn auch außerhalb der Welt, so doch als Monteur der großen Maschine geblieben war, wird radikal verdrängt. Die Maschine läuft von selbst.“ (*Politische Theologie*, 1922). Aber der politische Theologe hörte nicht auf, nach dem Sandkorn im Getriebe zu suchen. Und er fand es trotz seiner politischen Herkunft und bereits mitten im Kalten Krieg – also jener Ordnung, die er als abstrakte so sehr verabscheute – im Phänomen des Partisanen. Von ihm war er offenkundig fasziniert, ihm widmete er eine eigene Theorie (*Theorie des Partisanen*, 1963) - denn der Partisan erscheint wie der Retter des Politischen in einer Welt, in der die Souveränität preisgegeben wird,¹³.

Viene colta bene anche l’importanza che ha nel discorso il riemergere del problema della ‘rappresentazione’ della sovranità nella sua esistenza personale, come critica al pensiero costituzionale liberale, che „si muove invece entro una polarità tipica e sempre rinnovatesi di due sfere eterogenee, quelle cioè di etica ed economia, spirito e commercio, cultura e proprietà [...] In casi determinati l’unità politica deve pretendere il sacrificio della vita: questa premessa non può in alcun modo essere fondata e sostenuta per l’individualismo del pensiero liberale. Un individualismo che dà il potere di disposizione sulla vita fisica ad un altro che non sia l’individuo stesso, sarebbe senza senso allo stesso modo di una libertà liberale nella quale fosse un altro, diverso dal titolare stesso della libertà, a decidere sul contenuto e sulla misura di quest’ultima”¹⁴. E infatti:

“Mit seinem ‚intensiv politischen Charakter“ ist der Partisan gewissermaßen der letzte Vertreter einer Existentialpolitik, die ad personam noch realisiert, was einstmals Sache des „erstaunlichsten aller Monopole“, des Gewaltmonopols, war: die Bereitschaft zur Vernichtung. Schmitt gibt mehrere Bestimmungen des Phänomens: ‚Irregularität, gesteigerte Mobilität des aktiven Kampfes und gesteigerte Intensität des politischen Engagements.‘ *Der Partisan ist sozusagen der Einzelkämpfer des Ausnahmezustands, Stellvertreter einer Souveränität*, die objektiv verdrängt worden ist. Er ist das Gefährliche, das aus der rechtlichen Sphäre des Staats herausfällt.”¹⁵

Qui tuttavia la possibile ‘strumentalizzazione’ delle tesi avanzate, innegabilmente avvenuta anche da parte di movimenti lontanissimi dalla comprensione del mondo schmittiano – ed è questa una movenza critica più diffusa di quanto si potrebbe supporre – rischia di prevalere sulla valutazione del potenziale analitico in esse contenuto:

„Nun wird die Begeisterung der deutschen Linken für Carl Schmitt verständlich: dieser Theoretiker des Ausnahmezustands vereinigte die deutsche Vergangenheit mit der maoistischen Gegenwart im gemeinsamen Kampf gegen USA und SU[...]

In der Gegenüberstellung von Konkretem und Abstraktem, konkreter deutscher Großraumordnung und abstrakter Weltherrschaft der USA bzw. des Kommunismus antizipiert Schmitt das ideologische Muster der deutschen Friedensbewegung der achtziger Jahre: „Die Feindschaft wird so furchtbar werden, daß man vielleicht nicht einem mehr von Feind oder

¹³ Scheit, “Wiederkehr der politischen Theologie...”, cit.

¹⁴ Schmitt, *Le categorie del ‘politico’...*, p. 157.

¹⁵ Scheit, “Wiederkehr der politischen Theologie...”, cit.

Feindschaft sprechen darf und beides sogar in aller Form vorher geächtet und verdammt wird, bevor das Vernichtungswerk beginnen kann. Die Vernichtung wird dann ganz abstrakt und ganz absolut. Sie richtet sich überhaupt nicht mehr gegen einen Feind, sondern dient nur noch einer angeblich objektiven Durchsetzung höchster Werte, für die bekanntlich kein Preis zu hoch ist.“

Wenn Schmitt sich selbst nun als Theoretiker des „gehegten Kriegs des europäischen Völkerrechts“ darstellt, der den abstrakten unmenschlichen Krieg „revolutionärer Klassen- und Rassenfeindschaften“, den „gerechten Krieg“, als äußersten Gegensatz zur konkreten und humanen Großraumordnung perhorresziert, *dann schließt genau dieser gehegte Großraum die Feindschaft um der Feindschaft willen, die Bereitschaft zum Nichts ein, da doch der Theoretiker an seinem Souveränitätsbegriff festhält.* Darin liegt die Bedeutung, die er dem Partisanen beimißt: er möchte ihn am liebsten aus der Konstellation des Kalten Krieges herauslösen, befreien von den übergeordneten Mächten und zur Perspektive seiner Großraumordnung machen. Im Jahre 1914 seien „die Völker und Regierungen Europas ohne wirkliche Feindschaft in den ersten Weltkrieg hineingetaumelt. Die wirkliche Feindschaft entstand erst aus dem Kriege selbst, der als ein konventioneller Staatenkrieg des europäischen Völkerrechts begann und mit einem Weltbürgerkrieg der revolutionären Klassenfeindschaft endete.“ Es ist kein Zufall, daß Schmitt hier den Nationalsozialismus und den Zweiten Weltkrieg überspringt: im Übersprungenen liegen nach wir vor seine Hoffnungen, daß sich der Großraum doch noch realisiere: „Wer wird es verhindern, daß in einer analogen, aber noch unendlich gesteigerten Weise, unerwartet neue Arten der Feindschaft entstehen, deren Vollzug unerwartete Erscheinungsformen eines neuen Partisanentums hervorruft? Der Theoretiker kann nicht mehr tun als die Begriffe wahren und die Dinge beim Namen nennen. Die Theorie des Partisanen mündet in den Begriff des Politischen ein, in die Frage nach dem wirklichen Feind und einem neuen Nomos der Erde.“¹⁶

Ma se il teorico non potrebbe fare altro, realisticamente, che prendere sul serio e verificare la tenuta dei concetti e chiamare con il loro nome le cose, il critico può invece proiettare quel pensiero nel suo presente, può ulteriormente prolungarne le linee , sino a battezzarne l'intrinseca 'pericolosità' nichilistica, sino a costruirsi l'immagine di una 'esultanza' possibile, sino insomma alla collocazione della sua figura dalla parte dei 'nemici' dell'Occidente:

“Die Theorie des Partisanen hat den Untertitel: „Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen“. Und damit hält sie die Hoffnung fest, daß dem Partisanen wieder ein Souverän entspringe; daß aus wirklichen Feindschaft und dem echten Partisanen *ein Großraum der Vernichtung* hervorwächst. Wäre Schmitt so alt geworden, die Selbstmordanschläge in Israel und das Attentat auf das World Trade Center noch zu erleben, er hätte darin die Konsequenz seines gesamten Lebenswerks sehen können: seine Partisanen-Theorie erscheint wie eine Beschwörung des islamistischen Selbstmordattentäters. (Das Glänzen in den Augen Scholl-Latours, wenn er diese Ereignisse kommentiert, gibt einen Eindruck von der Befriedigung, die Schmitt darüber empfunden haben würde.) Der Partisan, der einmal gegen Faschismus und NS-Herrschaft rebellierte, verkehrt sich allmählich in sein Gegenteil; verwandelt sich dem Feind an. Gerade jene rein formalen Merkmale seiner politischen Aktivität, die Schmitt konsequent von allen inhaltlichen Voraussetzungen abgetrennt hatte und in dieser Abstraktion fetischisierte, werden nun unmittelbar inhaltlich, realisieren, *worauf die Theorie vom Ausnahmezustand immer gezielt hat: Opfer und Vernichtung. Suicide attack ist der neue Begriff des Politischen*“¹⁷.

La teologia politica , dunque, con le sue categorie (sovranità, eccezione, amico-nemico) colte non come strumenti interpretativi, ma come un larvato programma politico che dalle sue origini controrivoluzionarie, intendenti al ripristino del primato della teologia, per un *telos* interno, sfocia per necessità ineluttabile nella legittimazione

¹⁶ Scheit, “Wiederkehr der politischen Theologie...”, cit.

¹⁷ Scheit, “Wiederkehr der politischen Theologie...”, cit.

di un ‘grande spazio dell’annientamento’: letteralmente, appunto, in una legittimazione del terrorismo suicida.

Per quanto il corto circuito di una critica direttamente politica strumentalizzi a sua volta la teoria analizzata, esso fa emergere un problema di fondo, che pure non tematizza direttamente: quello del potenziale sacralizzante della realtà profana del politico e del giuridico moderni che il richiamo al valore tuttora permanente del teologico nel suo legame con il politico potrebbe far supporre.

E’ questo il senso di una critica che va più in profondità proprio perché non è estrinseca al filone culturale rappresentato dalla teologia politica, e ne può cogliere quindi più implicazioni fondative. Alludiamo evidentemente alla critica della teologia politica che, a partire dalla celebre opera di Peterson, prende sul serio, non considerandole ‘occasionalistiche’, le tematiche teologiche poste in campo da Schmitt.

Tra queste assume particolare rilevanza paradigmatica quella svolta da Jacques Maritain¹⁸ – che era ben informato dei coevi sviluppi dottrinali germanici per il tramite dell’amico Waldemar Gurian, il quale, oltre ad averlo messo in contatto con Erik Peterson, era a sua volta stato in gioventù ‘discepolo’ di Schmitt, distaccandosene poi per l’influenza dell’amico francese –; analisi critica sviluppata ‘petersonianamente’ nel 1936 nell’opera capitale *Humanisme intégral* (Paris, Aubier). Maritain parte da un’analisi del significato linguistico dell’espressione tedesca, che acutamente ne svela la specificità, evidenziando la necessità di “segnalare che il significato tedesco delle parole *politiche Theologie* è del tutto diverso da quello delle parole francesi *théologie politique* o dalle corrispondenti italiane. Il significato delle ultime è che la politica, come tutto ciò che compete al dominio morale, è oggetto del teologo come del filosofo, a causa del primato dei valori morali e spirituali impegnati nello stesso ordine politico, e poiché questi valori morali e spirituali, nello stato di natura decaduta e redenta, un riferimento all’ordine soprannaturale e all’ordine della rivelazione, il che è oggetto del teologo. Dunque esiste una teologia politica come una filosofia politica, una scienza d’un oggetto *profano e temporale* che giudica e conosce questo oggetto alla luce dei principi rivelati. Invece il significato tedesco dell’espressione *politiche Theologie* è che l’oggetto stesso di cui si tratta non è realmente profano e temporale; l’oggetto stesso è *sacro (heilig)*.”¹⁹ Dopo aver quindi chiaramente distinto tra *politiche Theologie* ‘alla tedesca’ e teologia *della* politica come quella posizione che sola era accettabile per un cristiano(cattolico), in quanto salvaguardava la metapoliticità di una teologia non ‘risucchiata’ dal politico, il pensatore francese eleggeva a rappresentante dell’indirizzo criticato la figura di colui che era stato amico anche vicino e che adesso viene ‘schiacciato’ sul suo ruolo pubblico di *Kronjurist* del nazismo:

“C. Schmitt, che è stato uno degli ispiratori e dei consiglieri intellettuali del regime nazista, aveva già cercato di mostrare nelle grandi idee politiche e giuridiche moderne una trasposizione di temi essenzialmente teologici: Da ciò, se ci si pone, per speculare, *su un punto di vista pratico e concreto*, senza tener conto della distinzione degli oggetti formali, *si verrà molto facilmente a dire che le realtà politiche sono esse stesse dell’ordine divino e sacro.*”

¹⁸ Borghesi, *Critica della teologia politica*, pp. 115-118.

¹⁹ Maritain, J., *Humanisme intégral*, Aubier Paris, 1936, trad.it. Umanesimo integrale, Borla, Bologna, 1962, p. 143 (citato secondo Borghesi, *Critica della teologia politica*, p. 123- 124).

Carl Schmitt sarebbe insomma, proprio col suo legare la *politiche Theologie* alla tesi della secolarizzazione dei concetti politico-giuridici, l'iniziatore della deriva *sacralizzatrice* (del regime), di una *teologizzazione del potere* proseguita poi da molti, tra i quali viene, forse non a caso, sottolineato il ruolo di un altro amico di Schmitt, il teologo protestante Wilhelm Stapel (certo nazionalista estremo e antisemita, eppure anche sprezzante nei confronti dei nazionalsocialisti):

“Tale è il senso che i teorici tedeschi contemporanei del *Sacrum Imperium* danno alla parola *politische Theologie*. Essi si riferiscono così all'idea messianica ed evangelica del *Regno di Dio*, del quale vogliono trovare una realizzazione nel tempo e nella storia. Così il teologo protestante Stapel scrive che per il compimento della redenzione occorre non solo l'unificazione degli uomini nella Chiesa, ma anche nell'Impero – il quale deve essere diretto dai tedeschi, cioè dalla Prussia, a causa del grado superiore di umanità che questa presenta”²⁰.

Ora è bensì vero che nella sua *Vorbemerkung* (1933) alla seconda edizione della Teologia politica del 1934 Schmitt fa riferimento, proprio per la sua tesi della secolarizzazione, anche a noti teologi protestanti, uno dei quali già dal 1933 era passato al nazismo (“Vom protestantischen Theologen haben besonders Heinrich Forsthoff und Friedrich Gogarten gezeigt, dass ohne den Begriff einer Säkularisierung ein Verständnis der letzten Jahrhunderte unserer Geschichte überhaupt nicht möglich ist.”)²¹ – e tutto il passo meriterebbe un'esegesi che non possiamo qui condurre; ma quello che è interessante notare è che in una recensione del resto assai positiva, in particolare sull'affermazione della tesi che tutti i concetti della moderna dottrina dello stato siano concetti teologici secolarizzati, quello che sarà l'esponente forse più di spicco della teologia politica protestante pro regime, Emanuel Hirsch, rimproveri a Schmitt proprio di non aver poi proseguito sulla giusta strada per individuare il punto-chiave di intersezione fra teologia e storia costituzionale, ignorando appunto la nozione di *Reich Gottes* e quindi precludendosi la possibilità di utilizzare il concetto organico di *Gemeinschaft*²².

Così, anche se contiene indicazioni in parte condivisibili sul piano religioso sul quale è svolta – e se pure possa essere proseguita, sempre su quel piano, individuando nelle posizioni schmittiane un caso paradigmatico di “teologia politica post-cristiana, quella che consegue dalla politica che, totalizzandosi, diviene religione” e che “lungi dall'essere secolarizzazione del cristianesimo, diviene, come in Carl Schmitt, un *teomanicheismo*, una teopolitica gnostica, come aveva compreso Eric Voegelin”²³, la questione resta non conclusa. Se tutto questo infatti è vero, rimane però ancora aperta la questione della funzione specifica di tale dottrina *all'interno* del contesto dal quale

²⁰ Maritain, Umanesimo integrale, p. 143 anche in Borghesi, *Critica della teologia politica*, p. 124. Assai diversa sul punto la ricostruzione di Nicoletti, M., “Sul concetto di ‘Teologia Politica’ in Carl Schmitt”, Bettiolo, P. & Filoramo, G. (edd.), *Il Dio Mortale. Teologie politiche fra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp.

²¹ Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Zweite Ausgabe, Verlag Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1934, *Vorbemerkung* (1933), p. 7.

²² Stroup, J., “Political Theology and secularisation Theory in Germany, 1918-1939: Emanuel Hirsch as a Phenomenon of his Time”, *Harvard Theological Review*, vol.80, No 3, Jul.1987, pp. 321-368, 339.

²³ Così, icasticamente, Borghesi, *Critica della teologia politica*, p. 14, il quale aderisce ad un filone critico che oltre al nome citato (e a quelli già incontrati di Peterson e Maritain) può valersi di nomi del calibro di K.Löwith o Leo Strauss, per tacer d'altri.

scaturisce e del discorso schmittiano. Alla fascinazione, seppur negativa (che nella ‘decostruzione’ ne coglie comunque l’ineludibilità, almeno quale pietra d’inciampo), fatta emergere in queste analisi, può allora seguire una presa di distanza, una esitazione²⁴, che ci conduca su di un diverso piano.

4. Teologia politica e concetti giuridici

Potremmo aprire questo diverso piano con una affermazione paradossale, che forse non è tale: la *Politische Theologie* è in realtà costitutivamente una teoria *giuridica* o meglio una *teoria del diritto*.

Essa è il cuore della risposta schmittiana al suo problema fondamentale e ricorrente, al vero e proprio leit-motiv della sua riflessione, la questione: „Wie wird Nicht-Recht zu Recht? Und was genau geschieht in der Welt dazwischen?“²⁵. Del resto il ‘luogo di nascita’, la *Ortung* di questa dottrina è evidentemente la risposta, la ricerca di uno strumento di risposta, alla crisi della giurisprudenza positivista, ma neo-kantiana in particolare²⁶.

Come è stato acutamente notato (G.Duso) “questo suo *pensare i concetti giuridici* si può a buon diritto definire *filosofico*, se con tale termine non si intende una speculazione astratta guidata dalla scissione di essere e dover essere, o una *Weltanschauung*, una concezione del mondo, né tantomeno una proposta della soluzione dei mali del mondo, ma piuttosto un *pensiero radicale* del politico e dei concetti giuridici che nel moderno lo determinano”²⁷.

La teologia politica perde allora quelle connotazioni in definitiva ideologiche, che su diversi piani, come abbiamo visto, gli vengono attribuite, per assumere il carattere di uno strumento euristico, analitico, capace di far emergere, nella singolarità, ma anche nel suo complesso, il *non detto* della tecnica giuridica moderna, per rendere possibile la comprensione non della statica del diritto, ma del suo movimento:

“In tal modo si può comprendere come il suo essere e definirsi ‘giurista’ non sia in contraddizione con la direzione del suo pensiero, che con forza sin dal primo ventennio della sua produzione si spinge sino alla metafisica e alla teologia, e ciò proprio per comprendere la verità di quei concetti giuridici. Si può, proprio mediante la chiave filosofica qui avanzata, comprendere come mai la costellazione dei concetti politici moderni, incentrati nel binomio sovranità-rappresentazione, si apra a quello non formalmente strutturato di *decisione* così come *al quadro della teologia politica, che sola permette di intendere cosa quei concetti implicino nel loro stesso porsi*, mentre essi, nella semplice formulazione di ciò che esplicitamente *dicono*, non riescono ad evidenziare queste implicazioni né a mostrare il loro concreto movimento”²⁸.

²⁴ Vogl, J., *Sull'esitare*, ObarraO, Milano, 2010.

²⁵ Wenger, D.R., “Eine Formsache: Zur Begründungsferne von Carl Schmitt Dezisionismus. Eine Antwort auf Andreas Fischer-Lescano und Ralph Christensen“, *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre und Verfassungsgeschichte, Deutsches und Europäisches Öffentliches Recht* 44, Band 2005 Heft 2, p. 243.

²⁶ Cfr. anche le acute considerazioni di Stroup, J., *Political Theology and secularisation Theory in Germany, 1918-1939*, p. 351.

²⁷ Duso, G., “Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni”, *Διαμων, Revista de Filosofia*, n. 13, 1996, p. 81.

²⁸ Duso, “Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni”, cit.

Allora le celebri parole del principio di secolarizzazione vanno rilette e soppesate più attentamente:

“Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. *Nicht nur* ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, *sondern auch in ihrer systematischen Struktur*, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe”²⁹.

La radicale concettualizzazione si spinge molto al di là della semplice affermazione, che viene per solito percepita isolatamente come primaria, del ‘passaggio’ dai concetti teologici ai concetti politici o giuridici, per cogliere invece la necessaria dimensione strutturale di apertura dei concetti moderni stessi in quanto tali:

“Etwas ganz anderes ist die Soziologie von Begriffen, die hier vorgeschlagen wird und die gegenüber einem Begriff wie dem der Souveränität allein Aussicht auf ein wissenschaftliches Resultat hat. Zu ihr gehört, daß, *hinausgehend über die an den nächsten praktischen Interessen des Rechtslebens orientierte juristische Begrifflichkeit, die letzte, radikal systematische Struktur gefunden und diese begriffliche Struktur mit der begrifflichen Verarbeitung der sozialen Struktur einer bestimmten Epoche verglichen wird.*

Ob das Ideelle der radikalen Begrifflichkeit hier der Reflex einer soziologischen Wirklichkeit ist, oder ob die soziale Wirklichkeit als die Folge einer bestimmten Art zu denken und infolgedessen auch zu handeln aufgefaßt wird, kommt hierfür nicht in Betracht. Vielmehr sind zwei geistige, aber substantielle Identitäten nachzuweisen.

Es ist also nicht Soziologie des Souveränitätsbegriffes, wenn beispielsweise die Monarchie des 17. Jahrhunderts als das Reale bezeichnet wird, das sich im kartesischen Gottesbegriff „spiegelte“. Wohl aber gehört es zur Soziologie des Souveränitätsbegriffes jener Epoche, zu zeigen, daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewusstseinslage der westeuropäischen Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmte. Dadurch erhielt die Monarchie für das Bewußtsein jener Zeit dieselbe Evidenz, wie für eine spätere Epoche die Demokratie. *Voraussetzung dieser Art Soziologie juristischer Begriffe ist also radikale Begrifflichkeit, das heißt eine bis zum Metaphysischen und zum Theologischen weitergetriebene Konsequenz.* Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet. Die Feststellung einer solchen Identität ist die Soziologie des Souveränitätsbegriffes. Sie beweist, daß in der Tat, wie Edward Caird in seinem Buch über Auguste Comte gesagt hat, die Metaphysik der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche ist.,³⁰

Il celebre esempio della definizione dell’essenziale concetto di rappresentazione nella *Verfassungslehre*(1928) può aiutarci a chiarire: “rappresentare significa rendere visibile e temporalmente presente un essere invisibile mediante un essere che è pubblicamente presente”, laddove “la dialettica del concetto consiste nel fatto che l’invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso reso presente”³¹. Che questa definizione palesi una struttura tipica del pensiero teologico, dopo quanto abbiamo osservato, non sorprende: si tratterà di coglierne i legami genetici nella tesi della *complexio oppositorum*, e della Chiesa Romana come depositaria della “Kraft zur

²⁹ Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Zweite Ausgabe, cit., p. 49.

³⁰ *Ibid*, p. 58 ss.

³¹ Duso, “Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni”, p. 88.

Repräsentation”, espressa in *Römischer Katholizismus* (“Sie repräsentiert die civitas humana, sie stellt in jedem Augenblick den geschichtlichen Zusammenhang mit der Menschwerdung und dem Kreuzesopfer Christi dar, sie repräsentiert Christus selbst, persönlich, den in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Gott. Im Repräsentativen liegt ihren Überlegenheit über ein Zeitalter ökonomischen Denkens³²”; oppure anche nella dottrina luterana del *verborgen Gott*, del Dio nascosto ,dietro’ il mondo e la storia³³.

Ma essa palesa ancora di più; essa manifesta, in profondità, il senso del lavoro schmittiano sul teologico-politico. Ridiamo allora per un momento la parola a Duso: “La struttura della rappresentanza moderna infatti contiene a mio avviso l’elemento teologico proprio del politico, e nello stesso tempo rivela una struttura teorica, che manifesta un’aporia fondamentale della prassi umana. Penso che proprio nella struttura della rappresentazione consista il nucleo forte della teologia politica schmittiana, e allora proprio in essa è da comprendere cosa sia in Schmitt quella *teologia politica*, la cui diversa interpretazione è causa di modi diversi di intendere il suo pensiero. Non credo che per *teologia politica* si debba intendere una fondazione teologica del politico, e penso che anche il suggerimento che viene dai testi schmittiani di concepirla come un processo di secolarizzazione, di passaggio cioè dai concetti teologici ai concetti politici non sia di per sé sufficiente e possa facilmente indurre ad interpretazioni che non colgono il senso profondo di quanto emerge nei testi schmittiani: Mi sembra piuttosto che per teologia politica si debba intendere la presenza nel politico, *per il suo stesso costituirsi*, di una trascendenza, o meglio un movimento di trascendimento della realtà empirica che è necessario e nello stesso tempo irrisolto, o mai risolto una volta per tutte.”³⁴

Si potrebbe anche dire – dopo aver egli, com’è ben noto, affermato che “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. Infatti l’idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l’intervento diretto del sovrano sull’ordinamento giuridico vigente. Il razionalismo dell’illuminismo ripudiò il caso di eccezione in ogni sua forma”³⁵ – si potrebbe anche dire che *tuttavia* “per Schmitt lo Stato, privo di contenuti “dati”, può far coesistere forma e decisione solo *imitando* l’azione rappresentativa della Chiesa e sostituendo alla persona di Cristo, una funzione analoga, un’idea” (C.Galli)³⁶.

Ciò si rivela possibile , però, solo se la secolarizzazione si manifesti, alla fine, in realtà, ‘impossibile’, ovvero diversa da come viene per solito *immediatamente* intesa:

³² Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, 1984, pp. 31 ss. Cfr. Rissing, M. & Rissing, T., *Politische Theologie. Schmitt-Derrida-Metz. Eine Einführung*, Wilhelm Fink, München, 2009.

³³ Stroup, “Political Theology and secularisation Theory in Germany, 1918-1939”, p. 350.

³⁴ Duso, “Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni”, *ibid.*

³⁵ Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, p. 49; la trad.italiana è quella già richiamata Schmitt, *Le categorie del ‘politico’...*, p. 61.

³⁶ Galli, C., Presentazione a C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano, 1986, p. 17; cfr. Borghesi, *Critica della teologia politica*, p. 172.

“In questo contesto, in concomitanza con l’attività del *Sichtbarmachen*, emerge un concetto di *secolarizzazione* che appare, per il significato di questa struttura teorica della teologia politica, assai più rilevante di quello che è stato spesso ravvisato nel famosissimo saggio schmittiano dedicato alla *Politische Theologie*. Secolarizzazione non è qui un *passaggio* epocale dal teologico al politico, dal trascendente al mondano. Al contrario è proprio questo passaggio ad essere *realmente* impossibile, per il carattere strutturale che ha qui il concetto di secolarizzazione, che è illuminato da quello di *Sichtbarmachung*: esso consiste cioè nel tentativo proprio del politico, ma si potrebbe dire della stessa prassi dell’uomo, di rendere visibile e dunque di far entrare nel *saeculum*, ciò che è trascendente, che è ideale. La secolarizzazione, qualora sia intesa come passaggio dal trascendente al mondano, risulta allora impossibile, in quanto è strutturale per il reale l’implicazione di ciò che lo trascende, e d’altra parte il trascendente è dicibile solo in questo piano mondano: non c’è dunque nessun *passaggio*. Se l’idea in quanto trascendente è invisibile, tale invisibilità diviene percepibile, e dunque solo *per noi reale*, sul piano della visibilità”.

In conclusione lo stesso piano della moderna politica e del moderno diritto ‘secolarizzati’ devono necessariamente essere, come iconologicamente Schmitt mostra nel cristallo di Hobbes (1.*Veritas: Jesus Christus*) inserito nel *Begriff des Politischen*(1927/8,32) “aperti alla trascendenza”, allo stesso preciso modo(in senso strutturale) in cui lo dovevano essere gli ordinamenti decisi nelle epoche antecedenti; ma anche, contemporaneamente, ‘nel loro specifico modo’, che è tragico e ‘discontinuo’.

Ciò porta alla conseguenza che la teologia politica pone contemporaneamente in questione, analiticamente, cioè facendone emergere l’intima contraddizione, la crisi latente, sia le concezioni laico-immanentistiche sia quelle totalitarie del diritto e della politica:

“La tensione, strutturale per la politica, consistente nel tentativo di rendere presente un elemento trascendente, conferisce al concetto di secolarizzazione che si ha nella *Teologia politica I* un significato più pregnante e determinato: esso non comporta tanto il passaggio dal trascendente al mondano, *quanto piuttosto indica il fatto che il piano mondano della politica [e del diritto] non può risolversi in se stesso, ma implica concetti di origine teologica proprio in quanto non può , nonostante tutte le pretese, risolversi sul piano dell’immanenza e della mondanità*, ma implica l’idea in un costante movimento di trascendimento della realtà empirica: senza questo continuo movimento di trascendimento della realtà empirica la politica [e il diritto] non si riesce a costituire, nemmeno nella sua forma più laica e terrena. Ma allora su questo movimento di trascendimento necessariamente implicato *è necessario riflettere a proposito di tutti quei modi di intendere la politica [e il diritto] che, pur non potendo non implicare l’idea, pretendono o di escluderla dalla propria considerazione a causa di una concezione laica della politica guidata dalla massima che le cose si governano da sole, oppure di renderla proprio sicuro possesso in una direzione totalitaria, implicando in tal modo ed insieme contraddittoriamente negando la trascendenza dell’idea*”³⁷.

E’ questo il frutto, secondo le acute considerazioni di Carlo Galli, del vero e proprio, e radicale, ‘*teorema dell’incompletezza*’ di Schmitt, della sua lotta incessante “contro l’autosufficienza del Moderno, intesa come autocreazione e come completezza, ma anche come separazione e neutralizzazione di politica e religione”: una lotta in definitiva “contro l’esaustività delle sue categorie” che si ‘fonda’ però, come accennavamo in apertura del paragrafo, su di una asserzione-chiave che colloca la

³⁷ Duso, “Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni”, p. 90.

questione decisamente *sul piano giuridico*: “ *Il salto*, la sconnessione di principio, fra Idea e realtà, l’origine non normativa della forma e dell’ordine, è *per Schmitt un problema giuridico*; l’assenza del fondamento agisce sull’ordine giuridico: la sconnessione fra idea e contingenza è anche, al tempo stesso, la loro coimplicazione necessaria.”³⁸

5. Il ‘teorema’ di Böckenförde e la normalità dell’eccezione

Ma quali saranno allora le dinamiche interpretative sviluppabili su questo sfondo, quando siamo entrati apparentemente nell’epoca dell’*One World* democratico globale, ovvero di una struttura politico-giuridica che sembra poter ‘tenere’ l’una e l’altra caratteristica; e che Schmitt aveva del resto già a suo tempo smitizzato sostenendo essere “del tutto errata la diffusa condizione che sia democratica l’idea secondo la quale ogni uomo adulto ha dei diritti in quanto uomo e non in quanto cittadino [dato che] l’eguaglianza di tutti gli uomini in quanto uomini “non è democrazia, ma un determinato tipo di liberismo”: rincarando poi addirittura la dose con la ‘scandalosa’ affermazione che “la dittatura non è il contrario della democrazia”³⁹.

O che, per riprendere le parole di un teologo politico per certi versi ben distante da Schmitt, ovvero Jürgen Moltmann, il teologo luterano “della speranza”(1971), può essere definita, proprio in quanto democrazia – e questo *dictum* non ci suona estraneo, se ci riportiamo al nostro esordio – come “*iconoclastia permanente*”⁴⁰.

Una risposta che – in una forma , vorremmo dire, ‘debole’ – riprende la tematica della trascendenza della teologia politica schmittiana (però con una rilevantissima differenza), è certo quella che Ernst Wolfgang Böckenförde affida , fin dal 1976, in un saggio non per caso dedicato a *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*.⁴¹ Qui tuttavia la secolarizzazione viene fondamentalmente intesa nel primo e più comune senso; in sostanza come ‘passaggio’ dal quale non si dà ‘ritorno’:

“L’ideologia statale a comando, così come la rianimazione della tradizione aristotelica della *polis*, o la proclamazione di un ‘sistema di valori’ oggettivo, annullano proprio quella separazione [quella fra stato e società civile] in base alla quale si costituisce la libertà dello Stato. *Non c’è strada che riporti indietro, oltre la soglia del 1789, senza distruggere lo stato come ordinamento di libertà*”⁴².

³⁸ Galli, C., *Lo Sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008, cap.II: Le teologie politiche di Schmitt, in particolare, pp. 60-70.

³⁹ Schmitt, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Verlag Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1923 (trad. it. *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 17 e 39). Sul punto vedi Pietropaoli, S., Schmitt, pp. 61-68.

⁴⁰ Borghesi, *Critica della teologia politica*, p. 231. Naturalmente per il teologo la definizione assume valore positivo, in quanto “rappresenta la demitizzazione dell’idolatria politica”, e serve a collocare dalla stessa parte la teologia luterana , ed in particolare la *theologia crucis*, e l’illuminismo; “una teologia “dialettica” che intenderebbe la croce come negazione incessante di ogni ‘forma’”.

⁴¹ Böckenförde, E.W., “La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione”, ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, a cura di G.Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007.

⁴² Böckenförde, “La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione”, p. 53. Sulla collocazione complessiva nel dibattito di tale autore si veda Borghesi, *Critica della teologia politica*, pp. 249-260 e 283-304.

Tale risposta, che opportunamente è stata definita il ‘teorema’ di Böckenförde (M. Borghesi), fa leva su quello che lo stesso autore definisce – forse un po’ pudicamente dimentico dell’osservazione del suo maestro su quei “casi determinati [in cui]l’unità politica deve pretendere il sacrificio della vita” – “un più profondo interrogativo di principio: in quale misura i popoli riuniti in uno Stato possono vivere soltanto della garanzia della libertà del singolo, senza un vincolo unificatore preesistente a questa libertà?”⁴³.

Il ‘teorema’ suona allora come segue: “Si pone così di nuovo, e nel suo nucleo vero e proprio, la questione delle forze unificatrici: *lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire.*”

Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare. Come Stato liberale, esso da una parte può sussistere soltanto se la libertà che *concede*(sic) ai suoi cittadini si regola a partire dall’interno, dalla sostanza morale del singolo e dall’omogeneità della società. D’altra parte, esso non può cercare di garantire queste forze regolatrici interne da solo, ossia con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritario, senza perciò rinunciare alla sua natura liberale e – sul piano secolarizzato – ricadere in quella pretesa di totalità dalla quale è uscito nelle guerre di religione”⁴⁴.

Il ‘teorema’ rappresenta certamente una delle più raffinate formulazioni giuridiche (continentali) del neo-liberismo imperante: un neo-liberismo che paventa o definisce impraticabile il ritorno alla filosofia pratica aristotelica propugnato da W.Hennis, ma, pur sostenendo che “il momento teologico ha una rilevanza politica proprio quando vuol essere *solamente* teologico”⁴⁵, non si fa scrupolo di ritornare ad Hegel e alla sua concezione del rapporto fra Stato e religione e all’idea di *ethos* prepolitico.

Sia lecita allora una qualche nostalgia della “disperata coerenza”⁴⁶ con la quale lo Schmitt ‘esistenziale’ e ‘personalistico’⁴⁷ si teneva fermo al meccanismo dell’ostilità, anche sul piano dei concetti giuridici, vietandosi ritorni ad un Hegel che, nonostante i

⁴³ Böckenförde, “La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione”, p.52.

⁴⁴ Ivi, p.53.

⁴⁵ Borghesi, *Critica della teologia politica*, p. 283.

⁴⁶ Borghesi, *Critica della teologia politica*, p. 287 con riferimento a Preterossi, G., Prefazione a Böckenförde, E.W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, a cura di G.Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. XII.

⁴⁷ E’ lo stesso Schmitt, com’è forse noto, che, servendosi di Hobbes, istituisce il parallelo, meglio il rapporto di coesione, la connessione, tra ‘decisionismo’, come prospettiva ‘concreta’ ‘esistenziale’, e ‘personalismo’: “Hobbes hat auch ein entscheidendes Argument vorgebracht, welches den Zusammenhang dieses Decisionismus mit dem Personalismus enthält und alle Versuche, an die Stelle der konkreten Staatssouveränität eine abstrakt geltende Ordnung zu setzen, ablehnt” (Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, p.44). E’ appena il caso di accennare al fatto che tale *Personalismus* non ha a che molto a che fare con quello di E.Mounier; curioso è piuttosto il fatto che la traduzione italiana, di solito peraltro di ottimo livello e accurata, abbia, al posto di “ablehnt”, un “verifica” (“Hobbes ha anche portato un argomento decisivo che riguarda il nesso esistente fra questo decisionismo e il personalismo e che *verifica* tutti i tentativi di sostituire alla concreta sovranità dello Stato un ordinamento avente validità astratta.”). Naturalmente potrebbe trattarsi di un refuso al posto di “vanifica”, anche se, appunto curiosamente, si ‘spersonalizza’, proprio in questo giro di frase, la movenza del duro rifiuto rispetto a quei tentativi.

punti di contatto e talora di vicinanza, gli restava fundamentalmente estraneo, appunto in quanto fautore di sintesi troppo conciliatrici per prendere sul serio la serietà od anche tragicità delle antitesi⁴⁸:

“Es wäre konsequenter Rationalismus, zu sagen, daß die Ausnahme nichts beweist und nur das Normale Gegenstand wissenschaftlichen Interesses sein kann. *Die Ausnahme verwirrt die Einheit und Ordnung des rationalistischen Schemas*⁴⁹. [...] Die Ausnahme ist das nicht Subsumierbare; sie entzieht sich der generellen Fassung, aber gleichzeitig offenbart sie ein spezifisch-juristisches Formelement, die Deziision, in absoluter Reinheit⁵⁰ [...] *Alles Recht ist ‘Situationsrecht’* [...] Der Ausnahmefall offerbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und (um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, dass sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht...⁵¹”.

La risposta più radicale (e in questo senso anche più schmittiana) al ‘teorema’ di Böckenförde potrebbe allora essere che esso intanto si riferisce ,appunto, soltanto ai ‘suoi’ cittadini, ed ad essi ancora soltanto in un fantomatico *Normalfall* , caso normale ‘inscenato’ che le continue esperienze si incaricano ormai quasi quotidianamente di smentire; ma, più in profondità, ch’esso (lo Stato liberal-democratico ‘mondiale’ cioè ‘totale’) *vive di presupposti che di per sé non vuole (ha deciso di non volere più) garantire*.

La tuttora viva capacità euristica del discorso teologico-politico schmittiano resta legata largamente ad uno dei suoi elementi più vituperati, la lucidità polemica dell’antitesi, dell’aut-aut esistenziale e kierkegaardiano⁵², che contrasta talora con la sua *Bewunderung* intellettuale dell’et-et della complexio oppositorum cattolica, ma acumina la sua riflessione:

“Erstens haben alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen *polemischen* Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äussernde) Freund-Feindgruppierung ist , und werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt. Worte wie Staat, Republik, *Gesellschaft*, Klasse, ferner: *Souveränität*, *Rechtsstaat*, Absolutismus, *Diktatur*, Plan, *neutraler oder totaler Staat* usw: sind unverständlich, wenn man nicht weiss, *wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll*⁵³”.

Basterà, per convincersene, far un breve riferimento ad una vicenda costituzionale sin troppo ‘silenziosa’, ma sintomatica. Intendiamo riferirci al processo che ha portato – forse senza essere ancora avvertito in tutta la sua portata ‘sistemica’ e anche, sotto certi profili, vorremmo aggiungere, in tutta la sua ‘rischiosità sistemica’ –

⁴⁸ Rissing & Rissing, *Politische Theologie*, p. 68.

⁴⁹ Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, p. 21.

⁵⁰ *Ibid*, p. 19.

⁵¹ *Ibid*, p. 20.

⁵² Sulla vicinanza di Schmitt, in alcune moventi essenziali del suo pensiero, a Kierkegaard, una vicinanza che è a nostro avviso essenziale , e sulla quale ci soffermiamo in un diverso saggio, alcuni cenni significativi in Nicoletti, “Sul concetto di ‘Teologia Politica’ in Carl Schmitt”, p. 336.

⁵³ Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 8. Auflage, Duncker & Humblot, Berlin, 2009, p. 29. Cfr. Hoffmann, H., „Feindschaft – Grundbegriff des Politischen?“ ID., *Recht – Politik – Verfassung. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main, 1986, pp. 212-241.

alla costituzionalizzazione del pareggio di bilancio; un processo che ha coinvolto (quasi) sincronicamente i maggiori ordinamenti europei.

Si tratta di un “principio” che però non può essere considerato introdurre una modifica costituzionale *normale*, proprio perché si ‘incunea’ nel quadro di costituzioni in diversa misura costruite sull’orizzonte dello “Stato sociale di diritto”, scandendo, rispetto alla situazione precedente che non ne sceglieva esplicitamente nessuna, “una precisa opzione di politica della finanza pubblica”, ovvero, “il divieto, salvo alcune deroghe, di “ricorso all’indebitamento” (A.Brancasi)⁵⁴.

Questo sviluppo è stato letto, da una parte della costituzionalistica – che con un’ovvia forzatura definiremmo confidente nel ‘teorema Böckenförde’ – in ottica sostanzialmente adesiva, sottolineando l’esistenza “di un diverso, se non nuovo, rapporto tra ordinamenti nazionali e ordinamento dell’Unione europea (UE)”, ma non potendo fare a meno di notare che “non era mai accaduto che la Costituzione operasse – *in una materia così delicata per la conservazione della sua sovranità* – un sostanziale rinvio mobile a norme del diritto primario dell’UE ovvero a statuizioni unionali per la determinazione della politica di bilancio”, ipotizzando così che tali revisioni diano corpo” ad una delicata fase del processo federale diretto al progressivo rafforzamento dei poteri dell’UE” (R.Bifulco)⁵⁵.

Oppure lo si è ritenuto, da parte di alcuni economisti (Alessandro Petretto), con un giudizio che varia da sostanzialmente innocuo a moderatamente positivo; posto che tale inserimento, “al di là di tutte le debolezze della norma in sé” e anche se “il precedente delle regole fiscali dell’UE non è certo confortante”, “potrebbe svolgere un ruolo pedagogico, di piccola minaccia, nei confronti di una classe politica, come quella italiana, alle cui mani la spesa pubblica si appiccica come carta moschicida”⁵⁶.

Ma in realtà si tratta di ben altro. E infatti, a conferma dell’acuminatezza euristica cui facevamo riferimento, con notazione che va ben al di là del suo caso nazionale, un costituzionalista francese come Françoise Fraysse, ha potuto vedere come, a partire dalla postulata ‘eccezionalità’ della crisi finanziaria, si passi ‘schmittianamente’ (ma in una modalità che Schmitt forse non avrebbe fatta propria) ad introdurre un ‘regime di eccezione’ costituzionale diffuso (ma a rischio di diventare permanente) del quale il ‘principio del pareggio di bilancio’ (la ‘regola d’oro’) rappresenta uno dei possibili strumenti:

“La neutralizzazione della democrazia parlamentare si sta operando a vantaggio dell’istituzionalizzazione del pareggio di bilancio imposto dall’Europa. In altri termini si tratta

⁵⁴ Brancasi, A., “Introduzione alla seconda sessione”, Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, Atti del Convegno-Fondazioni Cesifin Alberto Predieri, 15 maggio 2012, G. Giappichelli, Torino, 2013, pp. 119-122.

⁵⁵ Bifulco, R., “Le riforme costituzionali in materia di bilancio in Germania, Spagna e Italia alla luce del processo federale europeo”, Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, cit., pp. 139-152.

⁵⁶ Petretto, A., “Costituzionalizzazione dell’equilibrio di bilancio, stabilità e crescita economica”, Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, cit., p. 226.

di *sospendere la democrazia per renderla in seguito di nuovo possibile*, secondo uno schema definito da Jean Bodin e teorizzato molto tempo dopo da Carl Schmitt”. Ciò sarebbe possibile a condizione ovviamente che si potesse mantenere la ‘temporaneità’ della sospensione (e quindi il carattere ‘puro’ della sua eccezionalità), chiamando allora in causa un ‘dovere’ di vigilanza dei popoli che però, proprio in termini schmittiani ci appare difficilmente ‘rappresentabile’, e quindi non facilmente operabile: “I popoli hanno il dovere di vigilare affinché i responsabili ricevano le competenze necessarie ad operare in modo efficace, ma occorre fissare alcuni limiti per fare in modo che la democrazia sia ristabilita e che il processo non sia bloccato dalle trasformazioni operate sulle istituzioni”⁵⁷.

Come infatti ha avuto modo di rimarcare Gonzalo Maestro Buelga a proposito della riforma dell’art.135 della Costituzione spagnola, “è la preferenza assoluta del pagamento del debito che allontana formalmente il contenuto della riforma dalla , inesistente, logica tecnica, per vincolarla ad un principio ideologico del fondamentalismo monetarista e della tradizione costituzionale liberale”. Si tratterebbe, in sostanza e, in questo caso, in ‘anticipo’, di una estremizzazione dei contenuti del Trattato di stabilità, estremizzazione che, pur nella sua peculiarità, fa parte “del discorso comune sulla costituzionalizzazione del monetarismo attraverso la formula dell’equilibrio di bilancio”; lapidariamente “questa norma costituzionalizza il monetarismo che, nella sua genesi teorica, si oppone radicalmente al modello di Stato sociale ed alla sua costituzione economica”, perché infine “ le riforme non sono norme tecniche, né di razionalizzazione, ma sono norme profondamente ideologiche che manifestano la rottura della Costituzione materiale dello Stato sociale e l’inserimento dello Stato in una riorganizzazione del potere globale”⁵⁸.

Questo processo – che consiste ‘tecnicamente’ nella ‘inoculazione’ dell’eccezione, sino a renderla endemica, ‘normale’, all’interno dei vari livelli di normazione, e che qui raggiunge il piano più elevato, quello della stessa Costituzione – non è isolato e non si svolge solo nell’ambito di un (apparente) diritto economico globale, ma tocca progressivamente tutti i settori⁵⁹.

Come infatti Jean Claude Paye ha ben messo in rilievo nelle sue riflessioni sulla procedura penale come atto costituente ‘rovesciato’, le nuove legislazioni sulla sicurezza e l’eccezione (di cui quella antiterrorismo post 11 settembre è la manifestazione forse più eclatante), “assicurano il dominio della procedura di eccezione. Così il ruolo tradizionale della procedura penale è rovesciato. Invece di essere il quadro di protezione delle differenti libertà pubbliche e private, essa diventa il mezzo per il quale queste ultime sono sistematicamente violate. Neutralizzando le differenti garanzie costituzionali essa procede ad una sospensione del diritto[...] Il mutamento è così significativo che porta ad un rovesciamento della norma, le deroghe diventano la regola.

⁵⁷ Fraysse, F., “La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio in Francia”, Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, cit., p. 195.

⁵⁸ Buelga, G.M., “La costituzionalizzazione dell’equilibrio di bilancio nella riforma dell’art.135 della Costituzione spagnola”, Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, cit., p.187.

⁵⁹ Fitzpatrick, P. & Joyce, R., “The Normality of the Exception in Democracy’s Empire”, *Journal of Law and Society*, vol.34, No 1 Democracy’s Empire: Sovereignty, Law and Violence, pp. 65-76.

La procedura di eccezione si sostituisce alla Costituzione e alla legge⁶⁰. Le misure che hanno ad oggetto la ‘guerra infinita’ (e parcellare, al contempo) contro il nemico totale e globale (terrorismo, stati canaglia, individui fiancheggiatori ‘black listed’ etc.), ma ormai ‘interno’, fanno “della sospensione del diritto un atto fondatore” di una Costituzione da *Weltstaat* di jüngeriana memoria⁶¹. Tale lotta “è il punto più avanzato nella realizzazione di uno stato di eccezione mondiale”⁶².

In un saggio del 1959, dedicato al grande teologo gesuita Erich Przywara, Schmitt cita una frase di Carl Joachim Friedrich, definendola, con un felice ossimoro, visto il suo contenuto, “quasi luminosa”: “*All power hinds*”⁶³. Lo svelamento di questo ‘nascondere’ è forse uno dei compiti chi fa ricerca sui concetti giuridici.

Ma anche il tentativo di costruirne di nuovi meglio atti ad impedirlo. Forse la ‘fantasia concettuale’, magari un po’ polemologica di Schmitt, ce ne lascia in eredità un altro, atto a sostenere il *pluriversum* contro le derive mondialiste, davanti alle quali troppo spesso i giuristi restano muti, o, almeno, *faut de mieux*, contro “l’iconoclastia permanente”: quello di “*iconografia regionale*”.

L’idea, ripresa dal geografo Jean Gottmann, servirebbe a mostrare come “le differenti immagini e concezioni del mondo scaturite da differenti religioni, tradizioni, dal passato storico e dalle organizzazioni sociali, costituiscono spazi peculiari”, contribuendo nel loro insieme a disegnare “l’iconografia di una determinata regione”⁶⁴.

Il nostro cammino teologico-politico è iniziato con l’iconoclastia moderna e termina con l’iconografia regionale. Ma altri sentieri si cominciano ad intravedere. Forse.

Bibliografia

- Ackerman B., “The Emergency Constitution”, *Yale Law Journal*, CXIII, pp. 1029-1076.
 Amerio, R., “La Questione del Filioque, ovvero la Dislocazione della Divina Monotriade”, *Associazione culturale Centro Studi Oriente Occidente, Romano Amerio, il Vaticano II e la Variazioni nella Chiesa Cattolica del XX secolo*, Convegno di studi in Ancona 9, novembre 2007, Verona, 2008.
 Bakunin, M. A.:
 - *La théologie politique de Mazzini et l’Internationale*, Neuchâtel, 1871, trad. it., *La teologia politica di Mazzini e l’Internazionale*, Bergamo, 1960.
 - *Dio e lo Stato*, Introduzione di Giuseppe Rose, BFS edizioni Biblioteca Franco Segantini, Pisa, 2008..
 Bifulco, R., “Le riforme costituzionali in materia di bilancio in Germania, Spagna e Italia alla luce del processo federale europeo”, Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione*

⁶⁰ Payne, J. C., “La fin de l’État de droit. La lutte antiterroriste: de l’état d’exception à la dictature. La Dispute”, p. 94. Sul tema vanno ricordate le analisi inquietanti di Langewiesche, W., *The Distant Executioner. Predators* (2010, 2011), ora in trad.it, *Esecuzioni a distanza*, Adelphi, Milano, 2011.

⁶¹ De Benoist, A., *Terrorismo e ‘guerre giuste’*, Guida, Napoli 2007, III. Dal “caso d’emergenza” allo stato di eccezione permanente, pp. 81 ss.

⁶² Sul tema cfr. anche Ackerman B., “The Emergency Constitution”, *Yale Law Journal*, CXIII, pp. 1029-1076.

⁶³ Schmitt, C., „Nomos – Nahme – Name“, *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, hrsg.von Siegfried Behn, Glotz und Lutz-Verlag, Nürnberg, 1959, pp. 92-105 ora in trad.it. con il titolo “Nomos – Presa di possesso – Nome”, Appendice a Resta, C., *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Reggio Emilia, 2009, pp. 117-140, 119.

⁶⁴ Resta, C., *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, p. 109.

- economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, Atti del Convegno-Fondazioni Cesifin Alberto Predieri, 15 maggio 2012, G. Giappichelli, Torino, 2013 pp. 139-152.
- Böckenforde, E.W.:
- "La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione", ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita* a cura di G.Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007
 - *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari, 2007.
- Borghesi, M., *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, 1820, reed. Genova-Milano, 2013.
- Brancasi, A., "Introduzione alla seconda sessione", Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, Atti del Convegno-Fondazioni Cesifin Alberto Predieri, 15 maggio 2012, Torino, 2013.
- Buelga, G. M., "La costituzionalizzazione dell'equilibrio di bilancio nella riforma dell'art.135 della Costituzione spagnola", Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, Atti del Convegno-Fondazioni Cesifin Alberto Predieri, 15 maggio 2012, Torino, 2013, pp. 169-194.
- De Benoist, A., *Terrorismo e 'guerre giuste'*, Napoli, 2007.
- Duso, G., "Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni", *Δαίμων, Revista de Filosofia* 13 (1996).
- Ellul J., "Le Fondement théologique du Droit", *Cahiers Théologique de l'Actualité Protestante* 15/16, Neuchâtel, 1946.
- Fraysse, F., "La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio in Francia", Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, Atti del Convegno-Fondazioni Cesifin Alberto Predieri, 15 maggio 2012, Torino, 2013, pp. 195-206.
- Galli, C.:
- "Presentazione", C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano, 1986.
 - *Lo Sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- Fitzpatrick, P. & Joyce, R., "The Normality of the Exception in Democracy's Empire", *Journal of Law and Society*, vol.34, No 1 Democracy's Empire: Sovereignty, Law and Violence, pp. 65-76.
- Gnoli, D., *Lettere e scritti*, a cura di Walter Guadagnini, Abscondita, Milano, 2004.
- Hoffmann, H., "Feindschaft – Grundbegriff des Politischen?", ID., *Recht – Politik – Verfassung. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main, 1986, pp. 212-241.
- Klein, Y., *Verso l'immateriale dell'arte. Con scritti inediti*, Prefazione di Andrea Del Guercio, ObarraO, Milano, 2009.
- Langewiesche, W., *The Distant Executioner. Predators* (2010, 2011), trad. it, *Esecuzioni a distanza*, Adelphi, Milano, 2011.
- Lau, G., Ein Blog über Religion und Politik, [Die Wiederkehr der politischen Theologie](http://blog.zeit.de/joerglau/2007/08/22/die-wiederkehr-der-politischen-theologie_684) Von Jörg Lau 22. August 2007 um 17:47 Uhr ZEIT ONLINE http://blog.zeit.de/joerglau/2007/08/22/die-wiederkehr-der-politischen-theologie_684
- Maier, H., "'Totalitarismus' und 'politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs", *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 43 Jahrg., 3 H.(Jul.1995), pp. 387-405.
- Maritain, J., *Humanisme intégral*, Aubier, Paris, 1936 (trad.it. *Umanesimo integrale*, Borla, Bologna, 1962).
- Nicoletti, M., "Sul concetto di 'Teologia Politica' in Carl Schmitt", Bettiolo, P. & Filoramo, G. (edd.), *Il Dio Mortale. Teologie politiche fra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp.327-348.
- Petretto, A., "Costituzionalizzazione dell'equilibrio di bilancio, stabilità e crescita economica", Roselli, O. & Bifulco, R. (edd.), *Crisi economica e trasformazioni della dimensione giuridica. La costituzionalizzazione del pareggio di bilancio tra internazionalizzazione economica, processo di integrazione europea e sovranità nazionale*, Torino, 2012, pp. 207-227.
- Paye, J. C., *La fin de l'État de droit. La lutte antiterroriste: de l'état d'exception à la dictature. La Dispute*, Paris, 2004.
- Pietropaoli, S., *Schmitt*, Carocci editore, Roma, 2012.
- Resta, C., *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Reggio Emilia, 2009.
- Rissing, M. & Rissing, T., *Politische Theologie. Schmitt-Derrida-Metz. Eine Einführung*, Wilhelm Fink, München, 2009.

Rizzi, M., *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009.

Schmitt, C.:

- *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Verlag Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1923 (trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino, 2004).

- *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Zweite Ausgabe, Verlag Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1934.

- *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 8. Auflage, Duncker & Humblot, Berlin, 2009.

- *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, 1984.

- Schmitt, C., *Le categorie del 'politico'*. *Saggi di teoria politica a cura di Gianfranco Miglio e di Pierangelo Schiera*, Il Mulino, Bologna, 1972.

- Schmitt, C., „Nomos – Nahme – Name“, *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, hrsg.von Siegfried Behn, Glotz und Lutz-Verlag, Nürnberg, 1959, pp. 92-105 (ora in trad.it. con il titolo “Nomos – Presa di possesso – Nome”, Appendice a Resta, C., *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Reggio Emilia, 2009, pp. 117-140).

Scheit, G., “Wiederkehr der politischen Theologie. Über die Vorwegnahme des Selbstmord-Attentats bei Carl Schmitt“, *Konkret* 4/2003

Stroup, J., “Political Theology and secularisation Theory in Germany, 1918-1939: Emanuel Hirsch as a Phenomenon of his Time”, *Harvard Theological Review*, vol.80, n. 3, Jul.1987, pp. 321-368.

Vogl, J., *Sull'essare*, Milano, 2010.

Wenger, D.R., “Eine Formsache: Zur Begründungsferne von Carl Schmitt Dezisionismus. Eine Antwort auf Andreas Fischer-Lescano und Ralph Christensen“, *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre und Verfassungsgeschichte, Deutsches und Europäisches Öffentliches Recht* 44, Band 2005 Heft 2, p. 243 ss.

Vogl, J., *Sull'essare*, ObarraO, Milano, 2010.