



intervista

Troppi secoli di costantinismo e di confusione tra «città di Dio» e mondo hanno condotto sia al fondamentalismo islamico, sia al bellicismo «teocon». Serve una tolleranza universale in cui il potere torni soltanto nell'ordine naturale. Parla il filosofo Massimo Borghesi

DI ANDREA GALLI

Dall'elaborazione sulfurea di Carl Schmitt in poi, il problema delle radici teologiche del politico è stato e resta caldo. Non stupisce quindi che siano usciti in libreria quasi contemporaneamente due importanti saggi sull'argomento: *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (Einaudi) di Roberto Esposito e *Critica della teologia politica - da Agostino a Peterson. La fine dell'era costantiniana* (Marietti) di Massimo Borghesi. In particolare quella di Borghesi, ordinario di filosofia morale a Perugia, è una critica serrata da una prospettiva cattolica al lascito di Schmitt e non solo.

Lei parla della necessità di superare il concetto di «teologia politica» e di lasciare piuttosto spazio a quello di «teologia della politica»: qual è la differenza?

«La teologia politica indica la politicizzazione della teologia. È cosa diversa dalla teologia della politica. Molti confondono le due cose ma questo genera solo confusione. Nella teologia della politica il rapporto tra teologia e politica non è immediato, è mediato dalla morale, dal diritto, eccetera. Non c'è identità tra i due momenti. La grazia non coincide con la natura, la città di Dio non è la *civitas mundi*. Per la teologia politica, al contrario, il teologico si attua attraverso il politico e il politico attraverso il teologico. Con ciò la confusione è totale e il momento teologico diviene funzionale ai poteri del mondo. Come scrive Carl Schmitt: non c'è teologia politica se non ci sono



Il filosofo Roberto Esposito

«Il «vero» Agostino è il primo, fautore della libertà religiosa. Poi cambia opinione e teorizza l'utilità del braccio secolare»

nemici. La teologia politica porta al Dio degli eserciti, a consacrare la potenza dei popoli, non la gloria di Dio. E ciò che è accaduto, dopo l'11 settembre 2001, con l'islamismo radicale, da un lato, e la versione «teocon», occidentalista e guerriera, dall'altro».

Per lei una delle chiavi interpreta-

Teologia e politica: il divorzio s'ha da fare



Carl Schmitt (1888-1985), critico «da destra» delle democrazie liberali e teorizzatore dello statalismo

tive del Concilio Vaticano II è proprio il superamento della teologia politica e il ritorno alla situazione della Chiesa dei primi quattro secoli. Non è un stacco eccessivo rispetto a quell'ermeneutica della riforma richiamata da Benedetto XVI, che è sì «riforma» ma pur sempre nella «continuità»? La fine dell'«era costantiniana» è stata poi un cavallo di battaglia degli ambienti che hanno diffuso la cosiddetta ermeneutica della rottura.

«La rottura, nella lettura che Benedetto XVI ha dato in più occasioni della Riforma conciliare, non è sui principi ma sulle loro applicazioni. La «rottura» del Concilio Vaticano II non è una rottura radicale come vogliono, da opposte sponde, tanto i tradizionalisti quanto i modernisti. Il documento conciliare *Dignitatis humanae*, sulla libertà religiosa, abbandona la teologia politica invalsa a partire da Teodosio e recupera la tradizione dei primi quattro secoli in cui i Padri, in maniera pressoché unanime, chiedevano la libertà religiosa per tutti. Da questo punto di vista più che di fine dell'era costantiniana dovremmo parlare di fine dell'era teodosiana. L'«editto di Costantino e di Licinio, del 313, rappresentò, infatti, un capolavoro di tolleranza in cui la libertà religiosa era concessa a tutti, cristiani e pagani».

Nell'affermazione di san Paolo ai Romani per cui «ogni autorità viene da Dio» non era già insito lo sviluppo di una teologia politica? «No. L'affermazione paolina esprime la teologia cristiana della politica, non l'assolutizzazione teologica del politico. Come Agostino pone bene in luce, nella Città di Dio, il fatto che l'autorità venga da Dio non comporta che essa debba essere «cristiana». Né tanto meno implica che la salvezza debba passare attraverso il potere. La sfera



Il filosofo Massimo Borghesi

«Il fatto che l'autorità venga da Dio non comporta che debba essere «cristiana», e nemmeno salvifica»

dell'autorità appartiene all'ordine della creazione, un ordine naturale i cui rappresentanti possono essere cristiani e non cristiani, credenti e non credenti. L'obbedienza che si deve ad essi è circoscritta dai limiti derivanti dalla coscienza morale e religiosa».

Lei mette in luce il ruolo ambivalente che ha avuto Agostino nel rapporto tra Chiesa e potere secolare: c'è l'Agostino che scrive la «Città di Dio», in cui la distinzione tra il compito della Chiesa e quello dello Stato è netta, e quello della polemica contro i donatisti, in cui si giustifica l'uso del braccio secolare per tutelare il bene della fede. Perché l'Agostino «vero» dovrebbe essere il primo?

«Il «primo» Agostino è quello che arriva fino al 400-405. È il fautore di una libertà religiosa, per tutti, che rifiuta il tribunale per gli eretici e chiede solo multe per le violenze commesse dalle bande di esaltati, i circoncellioni, che ruotavano attorno ai donatisti. Successivamente, anche a seguito dei decreti punitivi dell'imperatore Onorio che

equiparava i donatisti ai manichei, cambia opinione al punto da teorizzare l'utilità del braccio secolare. È un passo decisivo e, data la grande importanza di Agostino nel Medio Evo e nell'era moderna, gravido di conseguenze. Per giustificare l'alleanza tra la fede e la spada Agostino è costretto ad immaginare due tempi della Chiesa: il tempo di Gesù e degli apostoli in cui il cristianesimo è stato perseguitato e non ha opposto resistenza alle violenze, da quello successivo in cui i cristiani al potere avevano il diritto di privare della libertà gli eretici. Nondimeno allorché scrive la *Città di Dio*, dopo il sacco di Roma da parte di Alarico, Agostino ritrova i toni e il linguaggio del cristianesimo patristico, al punto da sviluppare la prima vera e propria critica della teologia politica. Le città sono due, distinte e mescolate a un tempo. Sono città mistiche e non possono essere ricondotte al dualismo medievale tra Chiesa e impero. Insomma, nonostante la svolta del 405, Agostino ci offre nella *Città di Dio* un modello del rapporto tra cristianesimo e potere che ha, anche oggi, una sua indubbia attualità. Allo scopo occorre separare Agostino dall'agostinismo politico, medievale e moderno. Un'operazione a cui gli studi agostiniani di Joseph Ratzinger hanno dato un notevole contributo».

Nel suo libro dà grande risalto alla figura di Erik Peterson e alla sua influenza su figure come Maritain e Ratzinger: un'importanza inversamente proporzionale alla conoscenza che anche oggi se ne ha nel mondo cattolico. Come mai, secondo lei? «Il tedesco Erik Peterson, vissuto a Roma dopo la sua conversione al cattolicesimo dal 1930 al 1960, anno della sua morte, attende

ancora da noi il dovuto riconoscimento. Con il suo volume del 1935 *Il monoteismo come problema politico* è il grande critico di Carl Schmitt e dei «Cristiani tedeschi» che avevano aderito al nazional-socialismo. Peterson è il vero critico della teologia politica del '900, è colui che riattualizza Agostino in chiave «liberale». Il suo rapporto con Jacques Maritain è fondamentale allorché quest'ultimo critica, in *Umanesimo integrale*, il modello del *Sacrum imperium* medievale, tanto caro alla destra cattolica di quegli anni. La sua critica al modello teologico-politico torna centrale negli anni '70 del secolo



Il filosofo Erik Peterson

«Va riscoperto Erik Peterson, grande critico di Schmitt e del marxismo; il suo legame con Maritain è fondamentale»

scorso allorché la teologia cristiana, influenzata dal marxismo, si presentava come «teologia politica». Perché non è conosciuto e valorizzato da noi? Forse perché il cattolicesimo italiano del dopoguerra è stato, con i suoi meriti innegabili, anche molto tentato dall'ottica teologico-politica».

© RIPRODUZIONE RISERVATA