

Politica e Religione

————— Annuario di Teologia Politica —————
Yearbook of Political Theology

XI | 2021-2022



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology

ISSN (online) 2612-6478

Direttore responsabile | Editor-in-Chief:
Michele Nicoletti (Trento)

Coordinamento editoriale | Managing Editor:
Tiziana Faitini (Trento)

Redazione | Editorial Board:
Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)

Comitato scientifico | Advisory Board:
Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabashi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filoramo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Gbia (Trento) - Maurizio Giangliulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Diego Quagliani (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)

«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Detbloff, Hasan Hanafi, Hermann J. Pottmeyer, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Stigner.

Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:
Susanna Saccomani



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da | Published by: Università degli Studi di Trento - via Calepina, 14 - I-38122 Trento
www.unitn.it | casaeditrice@unitn.it | <https://teseo.unitn.it> | teseo@unitn.it

Copyright © 2024 gli Autori | the Authors

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a revisione a doppio cieco | Contributions are double-blind peer reviewed.



L'edizione digitale è rilasciata con licenza [Creative Commons CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)
This work is licensed under the [Creative Commons CC BY-SA 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

[DOI](#)

VOYAGE AU BOUT DE LA THÉOLOGIE POLITIQUE

Carl Schmitt e la postfazione di *Teologia politica II*

ALVISE CAPRIA

*Ils sonnent la révolte à leur tour contre l'Homme,
Leur vainqueur stupéfait encore et mal remis
D'un tel combat avec de pareils ennemis.*
(P. Verlaine)

Abstract. On the occasion of Hans Blumenberg's arguments in his book The Legitimacy of the Modern Age, which did not accept the theses set forth in Political Theology, Carl Schmitt, in the afterword to Political Theology II, returns to the question of the legitimacy of the Gesamtordnung by insistently relating it to the entire conceptual constellation of his thought. The first part of the paper will briefly reconstruct what meaning Schmitt gives to the lemma Political Theology and in what sense the secularisation of modern political concepts plays a central role in it. The second part will attempt to understand why the text attracted criticism from Blumenberg, and why according to him secularisation is primarily a linguistic problem indicating a gap in semantic function. Finally, the last part will analytically trace Schmitt's response to the German philosopher: it will be seen how the jurist not only reiterates how it is not possible to eliminate transcendence from the modern political horizon, but how the political categories themselves are intimately affected by the ineradicable question of enmity, which can only be grasped through fundamental questioning of the origin of theological-political concepts. As much as it takes the form of an "impossible dialogue", since both remain firm on their positions, the confrontation between Schmitt and Blumenberg is a precious testimony of how necessary it is to confront the problem of transcendence in the production of the political order.

Keywords. Carl Schmitt; Hans Blumenberg; Political Theology; Secularisation; Legitimacy

1. *Ripresentare, rappresentare, rivoluzionare.*

Dalla presenza (*Präsenz*) alla presentazione (*Präsentation*), e da lì alla rappresentazione (*Repräsentation*). Perché non si dà una ri-presenza (*Re-Präsenz*)? Bensì solo rappresentazione? Invece otteniamo la Ri-educazione (*Re-Education*). Sono tutte ri-voluzioni (*Re-revolutionen*) sospette. Origini (*Ursprünge*) artificiali, falsificazioni attraverso la creazione di verità (*durch Echt-Machen*), buone ri-parazioni (*Wieder Gut-Machungen*). Verginità artificiale. Ripresentificazione (*Repräsentifikation*)¹.

All'apparenza oscuro, questo brandello diaristico introduce bene l'argomento che deve essere affrontato per poter abbracciare analiticamente il *Nachwort* di *Teologia politica II*². Schmitt ha sempre posseduto un notevole spirito di comprensione dei concetti politici moderni, e questo ha fatto sì che potessero apparirgli in quell'assetto secondo il quale essi andavano a svolgere una funzione precisa all'interno dell'orizzonte assiomatico moderno, quella dello sforzo di rinvenire una legittimazione delle teorie politiche. Ed è quasi sempre così che Schmitt ha cercato di gloriarsi, come acuto osservatore della genesi e crisi dell'asse concettuale sovranità-decisione-rappresentazione, nel quale trovano spazio le vicende dello Stato moderno³. Attraversare questo tipo di concettualità significa quindi intendere ed interrogare le implicazioni e le aporie degli effetti dell'immane cesura della modernità politica, al di là di quella

¹ C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-58*, Duncker & Humblot, Berlin 2015, p. 157, tr. nostra.

² Id., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970; tr. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992.

³ Naturalmente la funzione del giurista come custode della scienza del diritto – che però necessita di realizzarsi nell'azione politica – è vista da Schmitt come sempre più problematica in virtù dell'incapacità di un ripensamento sulla tenuta di una situazionalità in cui possano vigere delle normazioni non schiacciate sul criterio della proceduralizzazione. Si veda, ad esempio, A. Scalone, *Katechon e scienza del diritto in Carl Schmitt*, in «Filosofia Politica», 2(1998), pp. 283-292.

che è la funzione legittimante del comando politico⁴. Così, se il risultato della scienza politica moderna è stato quello di giuridicizzare la carica energetica del Politico mediante formalizzazione, Schmitt si è sempre dichiarato giurista, essendo che egli pone al centro della sua riflessione il rapporto di questi concetti con ciò che al meramente giuridico non può essere ricondotto⁵, costruendo al contempo un pensiero radicale del Politico così come viene determinato dai concetti giuridici. In questo gesto di pensiero si può capire come l'operazione della teologia politica compiuta da Schmitt abbia un ruolo centrale: essa 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 movimento⁶». Cerchiamo dunque di capire cosa sia per Schmitt l'operazione teologico-politica e perché essa venga nuovamente ed esplicitamente chiamata in causa, quasi a suggello della propria produzione, all'incirca cinquant'anni dopo la sua prima comparsa⁷.

Teologia politica I ha come tema centrale la questione della sovranità, e, dunque, la nozione di unità e della tenuta dell'ordinamento. Un itinerario che necessita di inserirsi all'interno della dimensione statale, giacché è nello Stato vi è come forma⁸ che si inverte il tentativo moderno di

⁴ E dunque ciò che è da pensare non è la sua proposta, bensì esattamente la sua capacità di comprendere un atteggiamento intellettuale che nasconde un'operazione logico-formale. Per ulteriori specificazioni, si rimanda a G. Duso - S. Chignola, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008.

⁵ Varie sono le testimonianze schmittiane in proposito. Tra le più celebri, ricordiamo quella a Bobbio, per cui Schmitt dichiara che egli e il filosofo torinese sono «beide Berufsjuristen und nicht Berufsrevolutionäre» (C. Schmitt - N. Bobbio, *Carteggio*, in «Diritto e cultura»1(1995), n.5, pp. 49-81, lettera del 10 febbraio 1980); e quella espressa in F. Lanchester, *Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt*, in «Quaderni costituzionali» 1(1983), pp. 5-34, in cui Schmitt sostiene di essere «al cento per cento giurista e [...] tutta la sfortuna del giurista vi è coinvolta».

⁶ G. Duso, *Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni*, in «Daimon» 13(1996), pp. 77-98.

⁷ Com'è noto, la prima *Teologia politica* ha visto la luce nel 1922, con una seconda edizione «praticamente immutata» nel 1934 (C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922 (19342); tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt., *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-86.

⁸ Sia perché la forma Stato nasce come tentativo di stabilizzare e costruire razionalmente un ordinamento

codificare il Politico mediante il diritto (che è poi diritto pubblico), facendo coincidere il Politico con lo statuale – seppur, come avrà modo di dire qualche anno più tardi Schmitt, il secondo presupponga il primo – ed eludendo, in un certo senso, quanto invece è di quella forma originale⁹. Viene così sottolineato non tanto ciò che le teorie politiche moderne hanno affermato, ma uno strato ulteriore di cui la forma necessita per prodursi e per funzionare. La grande domanda di *Teologia politica I* è: come si produce la forma politica? La risposta è che essa necessita di una funzione (eccedente rispetto alla stessa forma che necessita di costruire) non esattamente pensabile mediante canoni formali, bensì all'interno della cornice di un «concetto limite¹⁰», quello della decisione sullo 'Stato di eccezione'. Esso non è tanto il momento evenemenziale che lacera l'ordinamento – giacché Schmitt, più che un pensatore del disfacimento, è un pensatore dell'ordine delle cose umane¹¹ – bensì dimostrazione di come non si possa ottenere una situazione 'normale' senza realizzazione della stessa mediante assunto decisionale. Così facendo, nella *mise en forme* mediante decisione si va ad eccedere la strutturalità della compagine legittimante la forma politica moderna per confrontarsi con il punto

politico che non debba essere destinato al rovesciamento perpetuo a causa delle differenti convinzioni degli uomini nel momento in cui vengono in conflitto, sia perché lo scenario del 'contratto sociale', in cui viene a legittimarsi il concetto moderno di sovranità è un rapporto formale, indifferente rispetto ai contenuti del comando politico. Questo movimento viene a costituirsi come epifenomeno, notoriamente, con Hobbes. Sul punto, si veda M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet Studio, Macerata 2013, soprattutto pp. 23-28 e 43-80.

⁹C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung*, Duncker & Humblot, Berlin 2018 (prima ed. 1927; 19322; 19333; 19634); tr. it. parz. *Il concetto di Politico*, in C. Schmitt., *Le Categorie del Politico*, cit., pp. 89-165. Sul punto, si vedano le sempre acute osservazioni di M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 260-261, in cui si ricorda come per Schmitt questo livello originario sia intimamente connesso con la dimensione 'esistenziale', della vita concreta, punto non ulteriormente sussumibile rispetto ad una riflessione politica che voglia essere al contempo analitica e rigorosa.

¹⁰C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33.

¹¹Come ebbe a sottolineare un attento lettore di Schmitt (L. Strauss, *Anmerkungen zu C. Schmitt, Der Begriff der Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 67(1932), pp. 732-749. tr. it. *Note sul 'Concetto di Politico' in Carl Schmitt*, in G. Duso (ed.) *Filosofia e Pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 315-332).

scaturente della sua origine¹². Questo movimento, attraverso la decisione, ostende esattamente quella struttura che si rivela essere fulcrata sulla rappresentazione: nel rendere presente l'assente, nel costante e necessario riferimento all'idea (non rinvenibile nell'empiria) trascendente, si mantiene «ferma la consapevolezza della trascendenza di Dio anche nei confronti del linguaggio in cui questa si presenta¹³». L'impianto rappresentativo – un tema cardine all'interno della teologia – si dimostra, per Schmitt, fondamentale al fine di cogliere il segreto della forma politica moderna, necessario per poter pensare quest'ultima in quanto unico costruito capace di evidenziare l'inadeguatezza di poter comprendere una realtà semplicemente mediante un comune uso del linguaggio politico. La realtà politica non può essere ordinata senza un continuo riferimento al suo trascendimento. In questo senso Schmitt dimostra non che, come vorrebbe una certa vulgata, si tenta di fondare la politica su basi 'religiose' o 'teocratiche', bensì semplicemente che ciò che fonda la possibilità di fare politica (il momento ordinante l'immediata a-normabilità dell'assunto energetico originario) è la comprensione di una struttura concretamente attiva di un movimento di pensiero che si può rinvenire anche nella teologia (e che impedisce di rendere Dio un mero oggetto

¹² «Tale decisione è propria, in senso ampio, di ogni percezione giuridica. Infatti ogni pensiero giuridico traspone [*überführt*] l'idea giuridica, che nella sua purezza non diventa mai realtà, in un altro aggregato concettuale e aggiunge un momento che non può essere fatto derivare né dal contenuto dell'idea giuridica, né, nel caso d'impiego di una qualsiasi norma giuridica generale positiva, dal contenuto di quest'ultima. Ogni concreta decisione giuridica contiene un momento di indifferenza contenutistica [*ein Moment inhaltlicher Indifferenz*], poiché la conclusione giuridica non è deducibile [*ableitbar*] fino in fondo dalle sue premesse, e la circostanza che una decisione è necessaria resta un momento determinante di per sé» (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 55). Si vedano sul punto le osservazioni di C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 53-58. Sulla categoria di 'normalità' in Schmitt, cfr. M. Croce - A. Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, Routledge, London 2012, pp. 34-39. Come ricorda Kervégan, la decisione permette di realizzare una 'politica del diritto' che possa inserirsi, pur con un fondo di 'irrazionalità', all'interno di un meccanismo da normare che però abbia tutte caratteristiche della razionalità (J. F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Puf, Paris 1992, pp. 36-39).

¹³ G. Duso, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini» 41(2012), pp. 9-47. Schmitt dedicherà grandissima attenzione a queste tematiche anche e soprattutto nel coevo *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart 1923, (1925²); tr. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano 1986.

scientifico) e che trova, appunto, nella teologia politica la sua sistemazione¹⁴. Questo il senso di una ‘sociologia dei concetti giuridici’, in cui, con una certa sicurezza, Schmitt afferma l’analogia tra concetti teologici e concetti politici¹⁵, un’analogia non meramente vuota e simbolica, ma (di qui il recupero del pensiero controrivoluzionario) strutturale, perché permette di pensare le categorie epistemiche in senso concreto rispetto alla loro capacità metamorfica. Questo è il modo di intendere la *radikale Begrifflichkeit* all’interno della quale viene risaltato come l’orizzonte metafisico sia il quadro in cui si iscrive una determinata epoca, perché in esso va a costituirsi il senso ultimativo della politica e del diritto in termini intensionali, soggiacenti alle condizioni di possibilità dell’unità (politica) di un gruppo¹⁶. Parallelamente al ‘rendere visibile’ fa capolino il ‘concetto’ di secolarizzazione: più che il passaggio ‘epocale’ dal teologico al politico (che pure secondo Schmitt si fa potentemente presente), ciò che emerge è la capacità del concetto politico di rimandare in senso costante ad un qualcosa che gli è intrinseco (e che del concetto è propulsore) ma che esso non può perfettamente rappresentare, pena la perdita della sua carica energetica immediata – accennando dunque che il piano della politica non può risolversi meramente nella sua mondanità¹⁷.

¹⁴ Non si tratta tanto di far discendere il movimento della decisione e la sistemazione teologico-politica da un ‘atto di fede’, o di rendere Schmitt un ‘teologo politico’ che ragiona secondo ‘posizioni fideistiche’, come emerge dalle posizioni di Heinrich Meier – sebbene lo studioso abbia il grandissimo merito di concentrarsi, seguendo un filone Straussiano, sull’importanza data da Schmitt alla *Ernsthaftigkeit* – (cfr. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar 2009; tr. it. *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Edizioni Cantagalli, Siena 2017), bensì di sottolineare la dimensione *sub specie aeternitatis* dell’istituzione politica, la sua capacità di rapportarsi con una dimensione altra rispetto alla sua mera produzione storica, di contro ai precipitati dell’epoca capitalista e meccanicistica, che appiattiscono la legittimità della produzione politica (e concettuale) alla loro proceduralità (sul punto, si vedano le riflessioni sulla ‘forza rappresentativa’ di M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 242 sgg.). Un tema sul quale il giovane Schmitt, *mutatis mutandis*, si era ampiamente concentrato, come dimostra, ad esempio, lo scritto del 1916 dedicato a Daübler.

¹⁵ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 66.

¹⁶ Come sottolinea bene S. Chignola, *La politica, il Politico e il suo concetto. Koselleck, Schmitt e la Begriffsgeschichte* in «Filosofia Politica» 2(2016), pp. 233-256.

¹⁷ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., Prefazione alla seconda edizione, p. 61.

La sociologia dei concetti giuridici, allora, deve inserirsi precisamente su quello snodo teoretico al fine di recuperare e vivificare il ruolo enzimatico della trascendenza per il concetto politico.

Ricostruite, per quanto con una certa brachilogia, queste premesse, è da evidenziare che in Schmitt si fanno strada due dimensioni sotterranee, distinte ma legate a doppio filo: un percorso di teologia politica, che concerne la costruzione concettuale di un dispositivo assiomatico non meramente analogico ordinante le cose umane secondo il movimento della forma rappresentativa facente capo alla sovranità; e un percorso che si concentra sul problema teologico-politico, ossia sull'effetto di un'azione concettuale che possa riappropriarsi, tematizzandola, della dimensione eminentemente politica (e conflittuale) delle cose umane oltre e contro la crisi delle strutture di pensiero (che è, per Schmitt, crisi della loro legittimazione).

Concludendo questa prima sezione, possiamo dunque ritornare all'inciso posto in apertura: se la centralità della rappresentazione è stata mostrata (la teologia politica è la struttura concettuale che permette di concentrare l'attenzione su quello che è il concetto moderno per eccellenza, la sovranità mediante rappresentazione – il presentarsi dell'idea), in questo senso non può esserci una ri-presenza, non può darsi nel moderno una prospettiva politica che non sia mediata dalla teoria del concetto. Non c'è presa assoluta da parte della politica nella modernità se non attraverso la mediazione concettuale, giacché i concetti delimitano anche ogni esperienza possibile e ogni teoria pensabile¹⁸ – e per Schmitt in tal senso qualsiasi proposta che cerchi di evitare questo passaggio, delegittimandolo (e dunque non considerando l'immenso

¹⁸ Indirettamente, questo sarà un punto che ispirerà Koselleck rispetto all'impresa della *Begriffsgeschichte*. Sul punto, si veda M. Merlo, *La ambivalencia de los conceptos. Observaciones acerca de algunas relaciones entre Begriffsgeschichte e historiografia del discurso politico*, in «Res publica» 1(1998), pp. 87-101 e S. Chignola, *La politica, il Politico e il suo concetto*, cit. Per i rapporti Schmitt-Koselleck, fondamentale è l'epistolario. Cfr. C. Schmitt - R. Koselleck, *Der Briefwechsel: 1953-1983*, Suhrkamp, Berlin 2019.

debito che la modernità deve alla secolarizzazione del contenuto teologico rappresentativo) si presenta come una ‘rieducazione’, una sorta di imprinting ideologico che cerca di fare *tabula rasa* della teologia politica da un lato, e del problema teologico-politico dall’altro. Chiunque riproponga la ‘presenza’ e il darsi immediato del moderno sta cercando di trarre in inganno, proponendo una ‘rivoluzione sospetta’, che si traduce semplicemente in costruzione arbitraria di modelli normativi che cercano di eliminare, in una sorta di ‘verginità artificiale’, il rilievo insostituibile dell’ecceità costitutiva e fondante lo sviluppo in senso formale della modernità politica. Esattamente su questo punto va a collocarsi la disputa che vede protagonisti Blumenberg e Schmitt.

2. Leggibilità della secolarizzazione.

Nell’agosto del 1969, mentre è al lavoro su *Teologia politica II*, che nelle intenzioni dell’autore dovrebbe essere un omaggio da collocare all’interno della *Festschrift* per i settant’anni dell’amico Hans Barion, Schmitt riceve da Gerd Giesler il testo *La legittimità dell’era moderna*¹⁹. Pur completando il saggio ad inizio novembre dello stesso anno²⁰, il volume colpisce teoreticamente Schmitt, tanto da chiedere annosamente

¹⁹H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, 19742 (seconda versione modificata anche grazie ai colloqui con Schmitt); tr. it. della seconda edizione *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992, mentre una traduzione dei passi della prima edizione rilevanti per la comprensione della polemica con Schmitt possono essere rinvenuti in C. Schmitt - H. Blumenberg, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007; tr. it. *L’enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 4-18. Nel corso dell’esposizione di questo articolo si citerà, a seconda della necessità e sempre specificando l’edizione, da entrambe le fonti. La collettanea per Barion si intitola *Eunomia. Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969*, Brockhaus, Wiesbaden 1969. Il saggio di Schmitt è alle pp. 83-147. Verrà ristampato in volume con l’aggiunta della postfazione nel maggio del 1970.

²⁰Cfr. la lettera a Forsthoﬀ del 4 novembre 1969, in cui Schmitt dopo ‘indicibile lavoro’, sosteneva di essere giunto a capo delle sue fatiche, sottolineando, peraltro, come il testo avesse senso proprio perché si concludeva con «l’incursione energica verso il trattamento della disposizione scientifica moderna di ogni teologia politica (Hans Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna*)» (C. Schmitt - E. Forsthoﬀ, *Briefwechsel 1926-1974*, Akademie Verlag, Berlin 2007, pp. 293-294, tr. nostra).

a Koselleck, per ‘imbarazzo da verifica’, altra documentazione sulla problematica della *στάσις* (uno dei temi centrali del saggio) in vista della pubblicazione in volume del contributo nella primavera successiva²¹, non mancando maliziosamente di chiedere opinioni all'ex allievo riguardo a Blumenberg e alla sua produzione²² – e probabilmente la risposta koselleckiana, di mesi successiva, per quanto corposa e ‘neutrale’, non deve averlo soddisfatto²³. Certo è che Schmitt, a ragione, deve essersi sentito chiamato in causa.

Blumenberg compie un'impresa gargantuesca con il suo testo. Se certamente uno dei suoi meriti è quello di collazionare, ricucendoli in una trama originale e per certi versi critica, frammentarietà filosofiche diversissime di autori «condannati all'assenza di interlocuzione reciproca» (come Strauss, Jonas, Voegelin, Arendt, Löwith e, naturalmente, Schmitt)²⁴, è anche vero che solo grazie ad una manciata di loro (Schmitt

²¹ «Formulo la mia richiesta in modo spudorato perché mi ritrovo in un grande imbarazzo da verifica [*Verifizierungs-Verlegenheit*], e necessità di concludere un contributo (per la *Festschrift* dei 70 anni di Barion). Chi scrive la voce *stasi* presso di voi? Ho agonizzato sulla *στάσις* e sull'ἔχθρός in Platone fin dalla nota nel *Begriff des Politischen* [...] Il risultato è il seguente: *στάσις* significa in Platone: 1) stasi = riposo / posizione [*Ruhe/Standort*]; (opposto: movimento [*Bewegung*]); *κίνησις*, si veda la conversazione nel *Sofista* (Socrate con Teodoro, gli amici di Elea, e Teeteto) 250a e sgg. *κίνησις*, (appartiene anche all'essere [*Seienden*]) e *στάσις* (*riposo*) sono; il moto e il riposo sono qualcosa di distinto dall'essere, etc. 2) *stasis* = rivolta, ribellione (*disordini* politici [politische *Unruhe*]) *Politeia* 5, cap. XVI, 470. Antonimo: *La calma* (politica) potremmo dire. Nel lessico di Gernoll, i due significati sono semplicemente, bruscamente, menzionati fianco a fianco. Cosa significa questo? Come si spiega? [...] Il mio interesse si concentra (per il senso politico-teologico [*wegen des politisch-theologischen Sinne*]) sulla parola *στάσις* = *disordine* [*Unruhe*] nelle spiegazioni della Trinità di Gregorio di Nazianzo, provenienti dal neoplatonismo e dal plotinismo. Perdonate la mia incursione [*Überfall*]. Una riga di risposta sarà sufficiente. Qualcuno dei suoi colleghi ha notato il problema?» (C. Schmitt - R. Koselleck, *Der Briefwechsel*, cit., pp. 223-224; Lettera di Schmitt del 29 aprile 1970, tr. nostra, corsivi dell'autore).

²² «L'indagine copernicana (*revolutionen*) di Blumenberg sulla metafora (Suhrkamp, 138) è fruttuosa [*fruchtbar*] per lei? Un pericoloso zelo [*gefährlicher Eifer*] si accende in me in occasione della sua “Legittimità dell'età moderna”. La voce di queste cose si diffonde rapidamente» (nota a piè di pagina di Schmitt nella lettera a Koselleck del 13 maggio 1970, *ibi*, p. 229, tr. nostra).

²³ Koselleck non coglie la provocazione insita nella lettera schmittiana, e si limita ad elogiare intellettualmente Blumenberg come ‘l'ultimo storico’, «nella misura in cui assume il dettame che ogni epoca è metodologicamente formalizzata direttamente a Dio fino alla sua conclusione. Il suo approccio è coerentemente anti-teologico e il suo metodo, corrispondentemente funzionale, porta alla luce intuizioni sorprendentemente variegate. [...] Qui sta il suo autentico contributo allo studio della storia» (lettera di Koselleck a Schmitt del 2 agosto 1971, *ibi*, pp. 237-238).

²⁴ Come ricorda B. Accarino, *Lacune*, Manifestolibri, Roma 1998, pp. 35 sgg.

in testa) egli è portato a riscrivere *ex novo* la prima parte della sua opera a metà anni settanta, dedicata alla secolarizzazione, «categoria dell'ingiustizia storica». Ma andiamo con ordine.

È noto che Blumenberg ha di mira principalmente, in questa sezione, la disputa teologico-politica nelle posizioni, principalmente, di Schmitt e Löwith. Sul primo, si è già detto. Riguardo al secondo, basterà ricordare come egli, in *Meaning in History* concluda che l'essere umano sia in grado di esperire solamente due tipologie di temporalità storica: una, circolare ed eterna, vissuta dall'antichità classica e dal mondo pagano, nella quale è assurdo interrogarsi sul senso e sulla direzione della storia, giacché ciò che si poteva fare era solamente volgere lo sguardo al passato in modo da attualizzare l'ἵστορῆσθαι all'interno della cronotopica presente, rinvenendo e vivificando così il discorso mitico; mentre la seconda, strutturata in vista del futuro e in un punto extra-temporale, assume i canoni di 'filosofia della storia', al cui interno viene costruito un orizzonte assiomatico perfettamente misurabile rispetto alla direzione da intraprendere, al *punctum* da raggiungere, al fine da realizzare – come con la rivelazione cristiana, coincidente con la seconda venuta di Cristo (Agostino, Giocchino da Fiore), oppure (ma non è altro, per Löwith, che una sua versione secolarizzata e mondanizzata), un orizzonte di pieno progresso o liberazione dell'umanità dalle catene dell'oppressore (Bossuet, Marx)²⁵.

Blumenberg attacca la secolarizzazione non tanto dal punto di vista sociologico, bensì ritenendola una dannosa categoria di interpretazione storica²⁶. Prendendo di petto le tesi löwithiane (e più tangenzialmente

²⁵ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1949; tr. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010. Per Löwith, di cui qui non è possibile indagare più ampiamente le sue posizioni, si rinvia a G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano 2015. Più in generale, per il dibattito novecentesco sulla teologia politica (come anche in generale sul dibattito Schmitt-Blumenberg che tocca anche Löwith), nonché per la magistrale ricostruzione semasiologica della nozione di teologia politica, si rimanda a M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007, cap. V.

²⁶ P. De Vitiis, *La teologia politica come problema ermeneutico*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 41.

quelle schmittiane), Blumenberg ricorda come l'autocomprensione storica di un'epoca non risiede solo nella sua costellazione concettuale di riferimento, ma anche e soprattutto sul costruito epistemologico mobilitato a legittimare la stessa. Imponendo alla storia una lettura teologica (la storia come storia della salvezza) nel momento in cui si fonda la modernità, non è possibile evidenziarne i criteri di autonomia e 'distacco' rispetto ad un passato che sembra già decidere per essa. La modernità, dunque, si troverebbe legata inevitabilmente alla 'continuità' di elementi costanti (di origine teologica) il cui unico fine è la propria autovalorizzazione: una «categoria dell'ingiustizia storica» (come Blumenberg ha cura di chiamare la secolarizzazione), cui si deve porre rimedio, per evitare variazioni sul tema della 'sostanza', e quindi incatenare il concetto alla sua sostanzializzazione²⁷. Un errore che deriverebbe da un'assunzione involontaria della filosofia della storia di matrice hegeliana, per cui la vera rottura (tra cosmo pagano e progresso cristiano) avrebbe trasferito un momento pre-istorico e pre-teologico alla sua completa realizzazione (e successiva 'mondanizzazione'²⁸): ma così facendo, si andrebbe da un lato contro la stessa possibilità di una coscienza storica autonoma, e, dall'altro, si perverrebbe a sostenere paradossalmente che, per così dire, *et si saeculum non daretur* la storia stessa giungerebbe alla sua conclusione. Ci si deve dunque liberare della categoria di secolarizzazione; e, fermo restando che 'secolarizzazione', risalendo addietro nell'indagine semasiologica, sia il dispositivo concettuale mediante il quale originariamente si va a costruire l'operazione giuridica volta ad espropriare gli ecclesiastici dei loro benefici²⁹, che valore può avere (*se non ideologico*, sembra dire Blumenberg), l'assumere il termine in senso sostanziale al

²⁷ «Affermazioni aprioristiche sulla questione se nella storia esistano o meno delle costanti sostanziali non possono essere enunciate; si può dir solo che la situazione epistemologica dello storico non potrebbe venir ottimizzata grazie all'accertamento di *quanta* storici elementari» (H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 35 [seconda ed.]). Si vedano anche per raffronto le pp. 22-23 [seconda ed.].

²⁸ R. Russo, *Concetto e Narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Palomar, Bari 1997, p. 40.

²⁹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 9-17 [seconda ed.].

fine di legittimare l'appropriazione indebita compiuta dalla modernità politica rispetto ai concetti teologici, se non quello di 'espropriarne' la propria autofondazione, la propria autolegittimità? Ovvero, posto che i moderni compiono un *greifen* (che si tramuta in un *nutzen*) illegittimo del concetto originariamente 'teologico', perché il teologico vanterebbe criteri legittimativi rispetto al politico³⁰? Blumenberg incalza esattamente qui Schmitt e il suo *mot célèbre* per cui «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati³¹». A cosa deve riferirsi l'originaria appropriazione della teologia, ad un certo punto della retrodatazione, se non alla 'donazione originaria' della rivelazione? Questo ragionamento, per Blumenberg, naturalmente esclude qualsiasi possibilità di approccio critico e rigoroso, dacché recherebbe in sé la più completa cesura di analisi storica. Ciò che nasce da un pensiero del 'concetto teologico secolarizzato' è solamente la disperata esigenza di recuperare una costante linguistica all'interno di una funzione sociologica, senza tener conto dell'identità semantica: l'atto «di una coscienza delusa» che gioca le sue carte in chiave anti-moderna, nel senso deteriore del termine, come precipitato delle conquiste illuministe, le quali esaltano i prodotti della razionalità umana nell'autocomprensione di una legittimità che possa essere distacco da quanto possa oscurare la sua liberazione di entità autonoma³². Il linguaggio per una ragione storico-costitutiva tende ad estendere le richieste della coscienza, potenziandola in senso desiderativo e, finanche – pur non rientrando compiutamente nel gesto espressivo – legittimandolo: se una cosa può

³⁰ *Ibi*, pp. 63-64 [seconda ed.]. Cfr. anche B. Accarino, *Lacune*, cit., p. 36.

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

³² «La frase "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati", da quando è stata formulata per la prima volta nel 1922, non è divenuta più attendibile in quanto abbiamo imparato a chiederci se questa "modernità" sia mai stata moderna – qui abbiamo le marcate asincronie temporali nella simultaneità cronologica, la permanenza del non-ancora-moderno nella modernità, il ritardo fondamentale dell'Illuminismo» (H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 17 [prima ed.]. cfr. gli stessi passi modificati nella seconda ed., pp. 97-98). Come nota Haverkamp, Blumenberg considera il riferimento al concetto di Politico schmittiano un "atavico risentimento" premoderno che però per questo motivo non riuscirebbe a soddisfare i propri criteri di necessaria visibilità (A. Haverkamp, *La sécularisation comme métaphore: Hans Blumenberg interprète de la modernité*, in *Transversalités* 87(2003), pp. 15-28).

essere espressa, anche velatamente, rischia di veder fondata la sua essenza, di veder radicati i suoi presupposti. Non c'è da stupirsi dunque, se le decisioni che gli uomini hanno compiuto nei secoli rappresentano delle urgenze prima manifestate solo linguisticamente: «prendere nuovamente alla lettera ciò che era stato espresso metaforicamente ha sempre fatto parte dei fraintendimenti che producono storia³³». È dunque forse più plausibile che i concetti 'teologici' proponenti l'assolutismo divino siano semplicemente traslazioni linguistiche di quello che invece era l'ordine politico vigente, fattore che renderebbe la stratificazione dell'espressione linguistica, «secolarizzata come cavallo di Troia di idee che in una nuda immediatezza sarebbero state ritenute inaccettabili³⁴», non tanto la conferma di una legittimità del processo di secolarizzazione stesso, bensì la riprova di come il linguaggio tenda a rioccupare campi problematici di volta in volta apertisi a causa dell'esautoramento di una funzione linguistica precedente³⁵ – e proprio questo caratterizzerebbe l'avvento della Modernità: quest'ultima è un progetto che viene ad occupare uno spazio lasciato vuoto da esigenze storiche contingenti. Allora la 'mondanità' è esattamente non quanto si eredita da un'epoca teologica, bensì un compito da (auto)fondare costantemente e criticamente al di là della sua (im)possibile eredità³⁶.

³³ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 17 [prima ed.]. cfr. la seconda ed., p. 95.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Blumenberg prende proprio ad esame un esempio schmittiano mediante categorie schmittiane, ossia la nascita dello Stato moderno: «La transizione di prerogative relative a convinzioni interiori assolute nell'unità di azione esterna dello Stato corrisponderebbe molto verosimilmente ai criteri di una secolarizzazione, se la situazione iniziale di questo processo non fosse determinata dall'assurdità del fatto che la rivendicazione assoluta della teologia come realtà politicamente tangibile si era presentata [...] nell'aspetto molteplice della sua confessionalità, e con il ristagnare dei conflitti con ciò prodottisi aveva reso necessaria la rinuncia per volontà propria ai beni ecclesiastici in favore dello Stato. Con queste qualità pseudomorfe trasferite allo Stato nazionale, tre secoli dopo si rende necessario un processo analogo, in base al quale la proiezione esterna della categoria di nemico nel rapporto tra Stati non risulta più possibile, quanto meno e in primo luogo nelle aree di conflitto continentale; era da prevedere che il nuovo superamento attraverso una contrapposizione singolare di questa categoria con il dualismo Oriente-Occidente potesse essere solo un breve intermezzo. Se non è più possibile credere che la scelta tra il bene e il male si stagli senza mediazioni nella storia, che ogni azione politica partecipi a questa scelta, viene meno la suggestione dello stato di eccezione come normalità del 'politico', la cui tecnica è più simile alla tipologia delle grandi amministrazioni che ai fulmini di Zeus e ai decreti della predestinazione» (*Ibidem* [prima ed.]; seconda ed., p. 97).

³⁶ *Ibi*, p. 81 [seconda ed.]

3. *In rivolta con se stessi.*

Schmitt, nella postfazione della sua seconda *Teologia politica*, non mancò di approfittare della stoccata di Blumenberg per corroborare da un lato l'argomentazione generale del testo, ossia la liquidazione di ogni teologia politica, e dall'altro per avere l'occasione di testare, nuovamente, le sue teorie, che con gli anni – pur mantenendo il medesimo nucleo teoretico – erano state soggette a rimaneggiamenti (dovuti anche e soprattutto alla biografia personale dell'ex *Kronjurist*³⁷). Com'è noto, il contributo si basa in gran parte su di uno smantellamento delle argomentazioni petersoniane sul monoteismo³⁸, del quale, oltre a demolirne la metodologia assolutamente non rigorosa (non tenendo fede alla storicità dei concetti e al loro mutamento di significato e funzione)³⁹ Schmitt critica innanzitutto il fatto che egli abbia assunto come modello delle proprie tesi solamente Eusebio di Cesarea, applicando poi alle successive posizioni cristiane le conclusioni derivate da quell'unico esempio⁴⁰; in secondo luogo, Eusebio è qui presentato secondo criteri morali, non scientifici⁴¹; oltretutto, Peterson, mostrando come non sia automatica la trasmissione tra unico Dio e unico imperatore, in realtà sta solo provando che non c'è una diretta derivazione tra monoteismo cristiano e monarchia, bensì le restanti categorie possono subire la traslazione⁴²; infine, la tesi petersoniana della netta separazione tra ambiti (uno teologico ed

³⁷ Oltre a definire la *Teologia politica II* un 'testamento', Schmitt asserisce che la schermaglia intellettuale con Blumenberg «represented the final antithetical project in face of which he [Schmitt, nds.] could demand satisfaction, and which he correspondingly countered in the closing pages of his last independently published work» (A. Schmitz, *Legitimacy of the Modern Age? Hans Blumenberg and Carl Schmitt*, in J. Meierheinrich - O. Simons (eds.), Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 705-730, cit. a p. 707).

³⁸ Espresse in E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig Hegner 1935; tr. it. *Il monoteismo come problema politico* Queriniana, Brescia 1983.

³⁹ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., pp. 44 sgg.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibi*, pp. 55 sgg.

⁴² *Ibi*, pp. 47-48.

uno politico) è semplicemente un non senso, giacché ciò viene smentito dall'emergenza costantemente del conflitto di competenze⁴³.

Il *Nachwort contra* Blumenberg, seppur logicamente inserito all'interno della smentita di ogni possibile 'liquidazione' della teologia politica, è, tuttavia, non scevro di complessità e difficoltà interpretative⁴⁴. Per quanto *La legittimità* si ponga scientificamente, secondo Schmitt Blumenberg non capisce proprio quanto rigore il giurista abbia messo nella delineazione dei suoi concetti: infatti li mistifica, e ciò può portare alla «globale commistione delle mie tesi con tutti i possibili confusi parallelismi di concezioni religiose, escatologiche e politiche», dando dunque «occasione ad equivoci⁴⁵». Questo fatto rende quasi il confronto impronunciabile, sembra dire il giurista, giacché non capendo la teologia politica come la intende Schmitt si rischia di incappare in fraintendimenti. Schmitt non definisce nuovamente la sua teologia politica, ma mostra ciò su cui Blumenberg *avrebbe dovuto fare attenzione*:

[...] il mio sforzo intorno alla teologia politica non si svolge in una qualsivoglia diffusa metafisica, ma riguarda il caso classico di una riformulazione ricollocante le parti con l'aiuto di concetti specifici [*Umbesetzung mit Hilfe spezifischer Begriffe*], che si sono delineati entro il pensiero sistematico delle due strutture d'impiego [*Stellengefüge*] storicamente assai sviluppate ed elaborate del "razionalismo occidentale", cioè fra la Chiesa cattolica con tutta la sua razionalità giuridica e lo Stato – ancora presupposto nel sistema di Thomas Hobbes come cristiano – dello *Jus publicum Europaeum*⁴⁶.

⁴³ *Ibi*, pp. 85 sgg. Sulla ricostruzione schmittiana, cfr. anche M. Scattola, *Teologia politica*, cit., pp. 198-200; e M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 601-607.

⁴⁴ Anche se in continuità con le tesi antipersoniane, Schmitt ammette che quella che sta conducendo è una *Spezial-Untersuchung*, una 'ricerca speciale' (C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 89).

⁴⁵ *Ibi*, p. 90.

⁴⁶ *Ibidem*, tr. legg. mod. *Umbesetzung* è qui termine chiave della disputa. In tedesco, letteralmente, data la sua derivazione (*Umbesetzen*, a sua volta composto di *besetzen*) è anche il 'rimpasto' di governo, il cambiamento di una posizione (lavorativa e non), la riorganizzazione e/o la riconferma di una funzione, tutti movimenti da intendersi, tuttavia, sempre *internamente* ad una struttura già data. Caracciolo, nella sua traduzione, riportava 'cambiamento delle parti': crediamo che, premesso l'uso necessario della perifrasi, 'riformulazione ricollocante le parti' possa avvicinarsi un poco di più al senso con cui Schmitt intende il termine.

L'importanza di questa strutturazione si fa evidente nel momento in cui si affronta la questione concettuale della legittimità. Rifacendosi a tesi espresse altrove⁴⁷, Schmitt ricorda come vi sia grande differenza tra legalità e legittimità. La legittimità implica la capacità di un pensiero che sappia trascendere la sua unica struttura al fine di cogliere il punto specifico in cui l'azione politica riceve e ritrova la sua origine; che, soprattutto, regga il peso concettuale di esporsi alla possibilità di una sua crisi – perché impossibilitato a schiacciare le logiche razionali sul reale agire del mondo. Viceversa, la legalità è l'esito di questo stesso schiacciamento, di un 'mettere le braghe al mondo' che si contenta di porre la propria fiducia nello scaturire della mera proceduralità del proprio avvenimento – esito, come non ha mai mancato di ricordare Schmitt, di tutta una serie di deviazioni storiche che hanno portato, attraverso l'interpretazione del *Nòmos* come legge, al trionfo del positivismo giuridico, l'autismo legalistico che cerca di mascherare la neutralizzazione passiva con cui viene affetta la *Politisierung*⁴⁸. Secondariamente, Blumenberg elude, perché *non vede*, quello che abbiamo classificato come problema teologico-politico. Tutte le teorie hanno costantemente cercato di ancorare il Politico alle fondamenta solide e oggettive della sua 'valorizzazione', per risolverne una volta per tutte i motivi di conflittualità in un senso che fosse pienamente 'razionale', 'nuovo', 'legale'; ma queste costruzioni sono fallite, e solo andando all'origine delle costruzioni teoriche che hanno edificato questa 'valorizzazione' è possibile destrutturarle al fine di compiere un'analisi radicale.

⁴⁷ In particolare, al suo *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932; tr. it. *Legalità e legittimità*, Il Mulino, Bologna 2018.

⁴⁸ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., pp. 91-92. Sul problema di queste categorie, pensate inizialmente per analizzare e fornire risposte alla crisi weimariana, si veda C. Galli, *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 641-668 come anche J. L. Villacañas, *Poder y Conflict. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2008, pp. 204-205.

Riprendendo anche qui quanto espresso in altro luogo⁴⁹, Schmitt ricorda come la legalità si fosse imposta contro la legittimità in virtù del suo carattere di novità rispetto alle antiche pretese legittimistiche, dando il pretesto per una nuova filosofia dei valori la quale, lungi da rappresentare una conquista della modernità, in realtà comporta semplicemente un appiattimento delle categorie ermeneutiche al formalismo dell'epoca moderna. La *Verwertung*, rendendo commensurabile ciò che per sua natura non lo è, implica la creazione di una scala di valori che non permette in alcun modo la salvazione dei beni e degli interessi in causa, ma solo la loro, appunto, 'valorizzazione', il loro porsi in un ordine di discorso in una maniera tale per cui l'aspetto di costruzione razionale è l'unico posto in evidenza. Viene occultato il momento della loro produzione, e dunque anche l'esito che possono avere gli stessi una volta 'traslati' acriticamente dal piano economico (da dove traggono la loro dinamica): la totale soggettività del porre la misura del valore medesimo⁵⁰. In tal senso, solo per il fatto di 'essere nuovo', un fenomeno viene considerato *migliore* in quanto oltrepassamento e scavalcamento di ciò che veniva meramente *prima*: un mondo radicalmente polisemico e politeista, che comporta semplicemente un'intensificazione del conflitto senza possibilità di normazione; un movimento, questo, portato a termine con la secolarizzazione⁵¹. Blumenberg, imponendo l'immanenza come mera autolegittimazione, non vede il lato politico, scartando a priori quella grande operazione che la modernità compie sui concetti politici (la mediazione e il regolamento delle energie conflittuali), possibile solamente perché in essi v'è il costante richiamo ad un 'non più' che però mantiene aperta la porta verso l'afflato trascendente, unica garanzia della possibile sistemazione di una costellazione di pensiero che non regolamentata (o

⁴⁹ C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, in K. Doehring (ed.), *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin 1967 (già pubblicato nel 1960); tr. it. *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008.

⁵⁰ Come ricorda giustamente G. Duso, *Tirannia dei valori e forma politica in Carl Schmitt*, in «Il Centauro» 2(1981) pp. 157-165.

⁵¹ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 92; C. Schmitt., *La tirannia dei valori*, cit., pp. 58-60.

meramente secolarizzata) porterebbe alla riapertura dell'ostilità e all'intensificazione dell'aggressività.

Schmitt elenca quindi «i passi più importanti⁵²» del testo di Blumenberg, sui quali avrebbe voluto *realmente* discutere con lui, come la parte su Tertulliano (che in Schmitt è uno degli esempi primigeni di decisionismo giuridico, attraverso il quale – mediante solo la propria forza – vengono imposti i criteri di verità⁵³) o sul *De civitate Dei* di Agostino (rispetto al ruolo imprescindibile di Dio che rende visibile ed esperibile il prodigio del miracolo, inteso come irrompere dell'eccezione anche nel sistema più normato e ben fondato)⁵⁴. Ma questi momenti vengono fatti in questa sede cadere, per concentrarsi su un altro argomento che a Schmitt stava, evidentemente, più a cuore, giacché «vi è ancora bisogno di un accenno al criterio del Politico e della teologia politica, cioè alla distinzione di amico e nemico⁵⁵» – anche se qui siamo, nonostante tutto, sempre all'interno del problema teologico-politico. Ricordando il detto di Gregorio Nazianzeno già citato da Peterson, per cui «L'Uno – *to Hen* – è sempre in rivolta – *stasiatson* – contro se stesso – *pros heauton*⁵⁶»,

⁵² Id., *Teologia politica II*, cit., p. 94.

⁵³ Il riferimento è a C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934; tr. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, Giappichelli, Torino 2002, p. 23. Per un'analisi di questo testo e per la 'fase istituzionale' di Schmitt, si veda M. Croce - A. Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, cit.

⁵⁴ Schmitt fa chiaramente riferimento nel testo al libro XXI, § 1-8: qui Agostino cerca di convincere i pagani di come l'unico criterio che può davvero spiegare l'inspiegabile è solo l'onnipotenza di Dio. L'esempio che deve aver colpito maggiormente Schmitt è quello relativo agli astri: anche nel sistema 'più ordinato' e 'vincolato', quello del corso delle stelle, esiste una stella (Venere), che non rispetta i criteri di regolarità astronomici, per cui «quel che accadde a Lucifero non era mai accaduto prima né sarebbe più accaduto» (Agostino, *De civitate Dei*; tr. it. *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2014, p. 1077). Sulla questione dei miracoli Schmitt si era già esposto, oltre che nel famoso passaggio di *Teologia politica* (p. 61) anche nel testo hobbesiano del '38 in polemica con Leo Strauss (C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; tr. it. *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes. Senso e Fallimento di un simbolo politico*, in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 61-144). Sulla rilevanza del miracolo per la teologia politica schmittiana, si veda M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 183-184.

⁵⁵ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 95.

⁵⁶ L'importanza delle argomentazioni del Cappadoce in Peterson viene ben illustrata da M. Nicoletti, *Il problema della "teologia politica" nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in L. Sartori, M. Nicoletti

Schmitt mostra come il conflitto sia l'essenza della trinità, e questo la rende intimamente politica⁵⁷: e ciò non solo in virtù di un'argomentazione prettamente teologica (il Cristo come figura complanare del Padre ma ad esso non perfettamente riconducibile in quanto rappresentante e mediatore dello stesso)⁵⁸, bensì anche per ragioni storiche (come ricorda in nota, Cristo viene crocifisso in quanto sobillatore di tumulti in nome della *pax romana*). Questo punto è centrale, perché Schmitt mostra come portando fino in fondo il problema teologico-politico (quell'azione concettuale che permette di recuperare la dimensione politica delle cose umane all'interno della necessaria struttura offerta dalla teologia politica) si ottiene una riconfigurazione del campo di riferimenti concettuali nominabile cristologia politica⁵⁹. Blumenberg nella *Legittimità* considerava la modernità come il secondo superamento della gnosi⁶⁰, ma Schmitt qui sembra ricordargli che ciò è ampiamente contraddittorio, poiché, ammesso e non concesso che possa essere superato l'elemento teologico (che è cristologico, ma che è anche e soprattutto politico), ciò

(eds.), *Teologia politica*, Edb, Bologna 1991, pp. 17-67. Sull'effettiva possibilità di un Gregorio 'teologo politico' alla luce della disputa tra Peterson e Schmitt, cfr. F. Fatti, *Tra Peterson e Schmitt. Gregorio Nazianzeno e la "liquidazione di ogni teologia politica"*, in G. Filoramo (ed.), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 61-101. Le argomentazioni sul significato di *stàsis* riportate da Schmitt sono le medesime riferite a Koselleck.

⁵⁷ A. Scalone, *Percorsi schmittiani*, Mimesis, Milano 2020, pp. 238-239.

⁵⁸ In Schmitt qui giocano anche le lezioni paoline e giovannee, cfr. 1 Cor. 8,6; Col 1,15 sgg; Gv. 1,1-3; 17, etc.

⁵⁹ Come preannunciato in sede di prefazione dall'autore: «La prosecuzione tematico-oggettiva del mio scritto *Teologia Politica* del 1922 corre in una direzione generale, che inizia con lo *Jus reformandi* del XVI secolo, trova in Hegel il suo culmine ed oggi è dappertutto riconoscibile: dalla teologia politica alla cristologia politica» (C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 5)

⁶⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 133 sgg. [seconda ed.]. Blumenberg argomentava che quanto espresso dall'eresia gnostica costrinse il primo cristianesimo a rifugiarsi nel dogma. Se la Gnosi annullava l'equivalenza creazione=redenzione, gli stessi cristiani cercano di recuperare la dignità creaturale mediante l'appropriazione di elementi del *kòsmos* greco in senso ancora più radicalmente ordinativo. La salvezza della realtà del mondo viene continuata anche nel Medioevo con la sussunzione di categorie aristoteliche nella Scolastica, compiendo un altro inavvertito passo verso la centralizzazione dell'elemento razionale (umano) nella costruzione della teologia; tuttavia l'elemento gnostico ritorna sotto le sembianze del Dio onnipotente – che viene sottratto, in un certo senso, dalla determinazione cui il creato è comunque sottoposto: la gnosi viene dunque superata solamente con il passo successivo (e moderno), ossia l'autoaffermazione della ragione umana.

che si ottiene è un'epoca totalmente apolitica, in cui la coppia dinamico relazionale amico-nemico viene esautorata nella sua essenza. Tuttavia, non esistendo più inimicizia, altro vecchio *leitmotiv* schmittiano, ciò che si ottiene è solo la criminalizzazione del nemico, per la quale qualsiasi gruppo o entità, riconosciuti come opposti rispetto alla visione dalla quale prende le mosse la criminalizzazione stessa, vengono per principio considerati 'nemici assoluti', figure da annientare con qualsiasi mezzo. Con il riaffiorare del Politico riemerge prepotentemente la soglia, indagabile per Schmitt, dell'origine della *Gesamtordnung*: non sarebbe per Schmitt lo gnosticismo in sé il fenomeno da indagare come scaturigine della politicità (anzi, questo si rivela essere solo un pericoloso precedente di ricorso storico in cui due entità si fronteggiano «di certo in un'inconciliabile estraneità, una sorta di pericolosa guerra fredda⁶¹»), bensì la possibilità e la necessità di conciliare due facce opposte della stessa medaglia presenti nell'idea divina, ossia l'onnipotenza e la possibilità di redimere un mondo in cui alberga il male. Seguendo l'interpretazione blumenberghiana (il 'nuovo' Dio cristiano post-superamento della Gnosi è 'migliore' proprio perché è 'nuovo', giacché in quanto 'nuovo' rompe uno schema sintomaticamente non produttivo che rischiava di far crollare un paradigma consolidato, lasciandosi dietro solo un vuoto di funzione) non si coglie il reale punto stupefacente della dimensione teologico-politica, ossia che nella seconda persona della Trinità si possono combinare identità della figura divina e dualità della rappresentazione – risolvendo dunque un problema di metodologia, di costellazione teorica in cui muoversi – ma, anche e soprattutto, nella seconda persona viene a redimersi il carattere distintivo e insopprimibile dell'essere umano, la sua tendenza a compiere il male, andando quindi a giustificare a *posteriori* la necessità di fondare ogni teoria politica su di un'antropologia nega-

⁶¹ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 98.

tiva⁶². Il punto pivotale non è de-teologizzare la modernità, assumendo per buona l'equazione che vedrebbe equiparate autonomia e liberazione; il compito è vivificare il suo tentativo di essere redenzione di un *quid* che non può essere realmente eliminato, la tendenza umana a confliggere⁶³. Qui deve essere fatto valere, per Schmitt, il detto hegeliano per cui non è possibile fare una rivoluzione senza prima aver compiuto una riforma⁶⁴: e sempre qui può essere giocata la proposta hobbesiana per come la intende Schmitt, ossia quella di aver interamente portato a compimento la riforma religiosa, facendo sì che le condizioni di possibilità della stessa, lo *Jus reformandi*, diventasse prerogativa del sovrano – il quale è anche, fattore importante, *sovrano cristiano*. L'unica vera rivoluzione, sembra dire Schmitt, è quella che ha permesso la formazione dei concetti moderni all'interno del dispositivo sovrano, inauguratosi con Hobbes⁶⁵, perché con il suo pensiero viene tematizzato il problema teologico-politico all'interno della sistemazione offerta dalla teologia politica. Un rimando questo, come Schmitt ha esemplificato altrove, perfettamente simboleggiato dal cristallo hobbesiano: un *System-Kristall* (teologia politica) «che non chiude assolutamente la porta alla trascendenza» (problema teologico-politico)⁶⁶. L'alternativa a questo sistema, che ha funzionato come dirimente la carica eversiva insita nel Politico durante gli anni di massimo splendore dello *Jus Publicum Europaeum*, complanare negli

⁶² Cfr. quanto diffusamente detto in C. Schmitt, *Il concetto di Politico*, cit., pp. 148-149.

⁶³ Di nuovo, per quanto Meier puntualizzi molto bene questo tentativo schmittiano, ci sembra eccessivo equiparare interamente l'antropologia negativa che Schmitt ha in mente all'*Erbsünde*. (cfr. H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, pp. 145 sgg.)

⁶⁴ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 99.

⁶⁵ Anche questo un tema già ampiamente trattato altrove (cfr. C. Schmitt, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen* in «Der Staat» 4(1965), pp. 51-69; tr. it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 159-190). Sull'interpretazione schmittiana di Hobbes, si rimanda a A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. Duso (ed.), *La politica oltre lo Stato*, Arsenal, Venezia 1981, pp. 103-126. Sull'hobbesianizzazione di Schmitt, H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideale Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Duncker & Humblot, Berlin 1972, pp. 109-112.

⁶⁶ C. Schmitt, *Il concetto di Politico*, cit., pp. 150-152; C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 99.

intenti ma diversissimo nei risultati e nelle modalità di realizzazione, è l'affidamento al mito politico, quell'accesso all'immagine che porta con sé l'apertura all'origine energetica dell'attività politica del gruppo declinata al servizio della forma politica senza, paradossalmente, passare attraverso il dispositivo che quella forma è tenuto a mantenere; una sorta di 'accesso all'originario' che, se può provvedere temporaneamente alla formazione di unità politica, non è in grado di essere confinato solo e soltanto all'interno della forma razionale moderna, giacché questa cornice (per Schmitt teologico-politica) non è in grado di far fronte e trattenere il substrato energetico (esplosivo) del carico mitico, rendendo dunque il mito politico *débrayage* di ogni atteggiamento filosofico politico rispetto alla realtà politica⁶⁷.

Questa densa postfazione si chiude con un rimando a Goethe. Schmitt, prima di enunciare sette ironiche tesi conclusive secondo le quali un pensiero prettamente scientifico potrebbe muoversi nel liquidare definitivamente la teologia politica⁶⁸, riprende una frase goethiana a suggello della sua argomentazione: *nemo contra deum nisi deus ipse*. In un saggio di qualche anno precedente, il giurista aveva recensito una nuova edizione degli scritti del generale Clausewitz⁶⁹, facendolo divenire l'ennesima occasione attraverso cui rimettere in gioco alcune categorie cardine del suo pensiero, in particolare quella di inimicizia. La descrizione della *débâcle* napoleonica viene qui incardinata all'interno della formazione strutturata di gruppi intensamente ostili rispetto all'imperatore, un'o-

⁶⁷ È, in sostanza, la tesi del testo hobbesiano del '38. Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes*, cit., pp. 124 sgg. Proprio in tal senso, molto acutamente, Kodalle sottolinea che, schmittianamente inteso, il mito politico nega nel suo porsi come tale – paradossalmente – il proprio carattere 'politico' (cfr. K. M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts Politische Theologie*, Stuttgart, Kohlhammer 1973, cap. 11 *passim*).

⁶⁸ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., pp. 101-103. Per una disanima approfondita di queste tesi, si veda M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 608-610; e H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, cit., pp. 284 sgg.

⁶⁹ C. Schmitt, *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, in «Der Staat», 4(1967), pp. 479-502; tr. it. *Clausewitz come pensatore politico. Cenni e osservazioni*, in C. Schmitt, *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015, pp. 369-412.

stilità che diviene concreta inimicizia. Questa inimicizia viene, dal lato prussiano (quello che al giurista sta più a cuore), a trovare una fortissima affermazione nel momento in cui viene dotata di nuova linfa teoretica dalle proposte fichteane:

Fichte è il vero filosofo dell'inimicizia contro Napoleone, si può dire: lo è nella sua personale esistenza di filosofo. Il suo atteggiamento verso Napoleone costituisce il paradigma di un genere del tutto particolare di inimicizia: il suo nemico Napoleone è il tiranno, il dittatore e il despota, l'uomo che, "se non avesse altro pretesto per soggiogare il mondo, arriverebbe a fondare una nuova religione". Ebbene questo nemico è "la stessa domanda" di Fichte "posta come figurazione" [*Fichtes "eigene Frage als Gestalt"*], un Non-Io creato dal suo Io come immagine di segno contrario [*Gegenbild*], frutto di autostraniamento [*Selbstverfremdung*] ideologico. Goethe lo rilevò subito⁷⁰.

Nel momento in cui formulò il suo motto, Goethe faceva riferimento dunque all'immagine di Napoleone così come Fichte l'aveva pensata: il precipitato cristologico di un puro afflato politico, il costruito figurativo nel quale si incarnano le ispirazioni inimicali di un intero popolo sostenuti da una precisa dottrina politica che riconosceva come l'imporsi della persona di Napoleone significasse occlusione della dimensione teologico-politica in quanto sclerotizzazione del suo afflato trascendente (Napoleone come miscuglio confuso di residui legittimistici che in verità tendono solamente alla sedimentazione nella propulsione dell'evento rivoluzionario)⁷¹. In tal senso la dinamica teologico-politica si riaccende in virtù di quella immanente dualità che vive all'interno delle strutture *veramente* teologico-politiche, tramutandosi in opposizione interna alla teologia politica: nessuno può realmente andare contro il portato teologico che un concetto politico veicola se non ponendo accanto e contro ad esso un altro concetto politico. La legittimità di cui Napoleone si

⁷⁰ *Ibi*, p. 395, tr. mod.

⁷¹ *Ibi*, pp. 394-397.

faceva scudo non riuscì ad attecchire sul reale complesso e diversificato che si trovava innanzi, non riuscì ad essere *concretamente* portatrice di sovranità; in tal senso, non pacificò le ostilità che si trovò di fronte, ma le rinfocolò, creando allo stesso momento altre pretese legittime che si scontrarono riaprendo un'esplicitazione delle energie sotterranee in un campo strutturalmente conflittuale in cui è possibile situare la domanda filosofico-politica sul darsi della forma e l'istituirsi di una norma, ossia il Politico: *nemo contra deum nisi deus ipse*. Questo, in fin dei conti, significa per Schmitt «porre il problema della teologia politica sotto la questione (*Frage*) del nemico», e nello stesso senso Goethe ebbe ad affermare che «La dottrina della divinità di Cristo è assai favorevole (*förderlich*) al dispotismo, anzi, proprio una necessità (*Bedürfnis*)⁷²».

4. Conclusioni: incomprensioni teologico-politiche.

Il dibattito tra Blumenberg e Schmitt non finì lì. Diede vita non solo ad una profonda riscrittura del testo blumenberghiano, ma anche ad una fitta corrispondenza tra i due⁷³. Nonostante alcune concessioni a Schmitt, Blumenberg non cambierà radicalmente le sue posizioni, anzi; nella seconda edizione della *Legittimità* egli si dimostrò ancora più caustico nei confronti dell'*Ausnahmestand*, giacché un tale concetto non fa crollare le pretese illuministiche di una razionalizzazione dell'agire umano e un adeguamento dello stesso alle leggi naturali, bensì è solamente sintomatico di come, essendo fallito il progetto illuminista, rimangano ancora degli spazi epistemici non perfettamente abitati dal-

⁷² C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 101, tr. mod.

⁷³ C. Schmitt - H. Blumenberg, *L'enigma della modernità*. cit. Su questo importante epistolario, si vedano. P. De Vitiis, *La teologia politica come problema ermeneutico*, cit., pp. 41-49 e 89 sgg.; A. Schmitz, *Legitimacy of the Modern Age?*, cit., *passim*; e, per vie traverse, R. Groh, *Arbeit an der Heiligkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, pp. 156-184.

la nuova funzionalità concettuale occupata dalla modernità⁷⁴. Così una dualità di situazioni (la compresenza di rimasugli pre-moderni all'interno del pensiero e il loro totale rimpiazzamento) viene letta da Schmitt in senso analogico, quando in realtà esse non sono che trasposizioni, come già affermato nella prima edizione del testo. La teologia politica, dunque, non è che la quintessenza di una metaforica, giacché l'eredità concettuale moderna necessitava di un serbatoio espressivo non solamente politico, ma anche 'pagano', al fine di poter suscitare nei novelli fruitori delle costellazioni che si andavano creando lo sprone per un nuovo *pathos* d'azione politica⁷⁵.

Schmitt, dal canto suo, soprattutto nelle lettere, sembra laconicamente disilluso nel far comprendere la sua posizione a Blumenberg⁷⁶. Il discorso viene allora spostato, forse alla ricerca di un terreno comune, sul versante più specificamente mitico, ricollegandosi al detto goetheano di cui sopra; una falsa speranza, giacché, se entrambi furono d'accordo nell'accostare il motto alle suggestioni relative a Prometeo fatte da Goethe in *Poesia e Verità*, diversissime furono le conseguenze di questo atto. Il giurista vide in ciò solo un'ulteriore conferma del fatto che ogni azione 'prometeica' ha come contraltare una situazione 'epimeteica' (ossia, che

⁷⁴ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., cap. VIII [seconda ed.], *passim*.

⁷⁵ Hübener acutamente rileva come Blumenberg pecchi di zelo nel voler sacrificare tutta la teologia politica schmittiana come 'metaforica', ma vi è da chiedersi se essa possa essere compresa, come egli intende, nei soli termini dell' 'analogia classica'. Cfr. W. Hübener, *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, F. Schoeningh Verlag, Paderborn 1983, pp. 57-76. Si veda anche R. Russo, *Concetto e Narrazione*, cit., pp. 54-55.

⁷⁶ Ciò accade per ben due volte in due lettere distinte, relativamente alla seconda edizione della *Legittimità*: «A p. 109 Lei mi pone una netta domanda: "Ma questo autorizza forse a parlare, per l'aspetto relativo alla teoria dello Stato, di una 'teologia politica'?" La mia netta risposta (la cui articolazione ed esplicitazione sarebbe per me una grossa gioia): Sì»; «La spinta per queste epimeteiche=ricorrenti righe è data dal passo di *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, p. 109, "la questione più importante è quella dell'identità o della mutazione della comprensione del termine 'secolarizzazione'". Giusto, ma io dico: identità e continuità, e con questo ci ritroviamo in strutture di pensiero specificamente giuridiche. Continuità, successione, seguito, eredità; che sia successione testamentaria o "legittima" (!) (cioè legale)» (C. Schmitt - H. Blumenberg, *L'enigma della modernità*, cit., pp. 76 e 80, corsivo dell'autore).

l'eccezionalità dell'atto teologico-politico viene mitigato, spesso retrospettivamente, dal gesto cristologico dell'opposizione); Blumenberg (che pure dedicò pagine corpose di ringraziamento su questo verso⁷⁷) lo vide solo come un residuo stante ad indicare un politeismo metaforicamente inteso, per cui se Napoleone era, retoricamente, considerabile nella sua potenza come un dio, allora solamente un altro dio poteva opporgli – disgregando, dunque, la salda opposizione schmittiana in un politeismo di valori⁷⁸.

Schmitt, in questo caso, gioca il ruolo dello sconfitto, non essendo stato in grado di farsi comprendere a pieno dal suo avversario. La teologia politica, secondo la sua lettura, non è un modello totalizzante, né, come ricorda il cristallo hobbesiano, chiusa, questo perché nel prospettarsi del problema teologico-politico si fa strada un'alterità che è costantemente vivificata dalla prospettiva teologico-politica stessa in quanto, in sé, eminentemente cristologica. Con la cristologia politica Schmitt riafferma l'inserirsi insopprimibile della questione dell'alterità (che diviene, e qui Schmitt pecca di poca pulizia concettuale, giacché sembra darsi una completa sovrapposizione dei termini, inimicizia *tout court*), la quale rimette in gioco i concetti moderni permettendo loro di non sterilizzarsi in vuota proceduralità. È probabile che le sue riflessioni, anche e soprattutto grazie alla disputa con Blumenberg, si sarebbero tramutate in una *Teologia politica III*⁷⁹ – andando ad indagare e chiarificare i complessi

⁷⁷ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; tr. it., *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 557-670.

⁷⁸ Cfr. soprattutto le lettere tra i due, C. Schmitt - H. Blumenberg, *L'enigma della modernità*, cit., pp. 65-73. 'Epimeteo cristiano' è, notoriamente, una delle figure con cui l'anziano Schmitt si pregiava di identificarsi.

⁷⁹ Le prove schmittiane, come anche le smentite, sono effettivamente presenti; a partire da un taccuino stenografato nel *Nachlass* intitolato *Politische Theologie III*, passando per esclamazioni in prima persona («Magari riuscissi a scrivere la *Theologie III*. Solo poche righe. Ma non ce la farò», cit. in A. Bolaffi, *Storia di un incontro*, in «Il Centauro» 5/1982, pp. 189-194), lettere («jetzt wäre eine Politische *Theologie III* fällig. Endlich spricht der Tod: Genug», lettera a G. Duso, in «Conceptos Historicos» 6(2018), pp. 165-168) e giungendo anche alla formulazione seminariale (Jacob Taubes cercò alla fine degli anni '70, di coinvolgere Schmitt in un seminario che metteva a tema la questione teologico-politica a partire dal confronto tra Schmitt e Blumenberg; il seminario, al quale né il primo né il secondo parteciparono per partito preso, dal titolo originale di

rapporti tra teologia politica, cristologia politica e mitologia politica⁸⁰. Sia come sia, una cosa sembra essere certa: nel momento in cui il cielo si svuota e gli dei fuggono, partendo dalla destabilizzante domanda sul problema dell'origine, saggiando la tenuta della concettualità moderna in quel grande arco che riesce a congiungere inizio e fine della politica, e riproponendo il tema della complessità ad essa insito, Schmitt non solo dimostra l'effettiva impossibilità di eliminare la trascendenza dall'orizzonte politico moderno, ma anche i rischi disastrosi di un pensiero che non sappia confrontarsi con la tenuta simbolica nella produzione di un possibile ordinamento politico.

Teologia politica come problema Ermeneutico, prese il nomignolo *Teologia politica III*. Sul programma del seminario, che Schmitt sembra comunque non condividere, cfr. C. Schmitt - J. Taubes, *Briefwechsel mit Materialien*, Fink Verlag, Paderborn 2012; tr. it. *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano 2018, pp. 180-183; sulle vicendevoli lettere di Schmitt e Blumenberg in merito alla non partecipazione al convegno, cfr. C. Schmitt - H. Blumenberg, *L'enigma della modernità*, cit., p. 100 e pp. 102-103).

⁸⁰ Il Nachlass schmittiano (conservato presso il *Landesarchiv* della Renania settentrionale-Westfalia, sede di Duisburg, *Archivsignatur* RW 0265) possiede numerosi documenti legati alla questione 'Mito' e 'Mito politico' (rispettivamente faldoni 20647; 26387; 21186; 18998; e 21169; 20061-2; 20148; 20403-4), come anche su numerosi documenti sono presenti abbozzi e appunti stenografati di quella che sembra essere una *Mitologia politica*; tra gli altri, citiamo il faldone 20308, dove sul fronte di una busta ricevuta viene schizzata una struttura 'a cristallo' con al centro, sottolineata più volte, il termine *Politische Mythologie*).