

Gaetano Lettieri

UN DISPOSITIVO CRISTIANO NELL'IDEA DI DEMOCRAZIA? MATERIALI PER UNA METODOLOGIA DELLA STORIA DEL CRISTIANESIMO*

«Essa sa che non c'è nessun Dio, eppure crede in lui»¹
«La storia è ancor sempre una teologia camuffata»²
«Il bravo storico somiglia all'orco della fiaba: sa che dove fiuta carne umana, là è la sua preda»³

I – Un cantiere aperto

Esponendo l'accumulo di disparati materiali grezzi, stipati in ampi depositi (le note) che contraggono questioni che meriterebbero analisi ben più articolate e raffinate, questo testo presenta il progetto di un lavoro *in fieri*, che cerca anche di prospettare un sondaggio del tutto frammentario e provvisorio sulla ricerca dei cristianisti italiani. E ciò non casualmente, in quanto identificare la connessione tra cristianesimo, secolarizzazione e democrazia significa ripercorrere la genesi e la traiettoria storica della *storia del cristianesimo*, congetturare quindi una logica interna che forse connette le nostre diverse indagini. Per questo, forzando indiscretamente la tollerante benevolenza di Giorgio Otranto e Annibale Zambarbieri, ho voluto che questo stadio ancora intermedio del mio studio – a metà strada tra il saggio e la monografia – apparisse nel volume degli atti del primo convegno della CUSCC, proprio perché generato dall'esigenza di riflessione sul metodo della nostra disciplina, che la costituzione della Consulta dei cristianisti impone.

Propongo dunque in queste pagine una serie di tesi non del tutto originali e inevitabilmente generiche, nel loro chiamare in causa grandezze storiche e concettuali qui non dominabili. Ne risulterà un esito non soltanto del tutto approssimativo, ma proprio per questo inevitabilmente pretenzioso, minato dal rischio del circolo vizioso, se non dalla perversione di una surrettizia apologetica. Eppure, avvertito dell'incombente pericolo di una filosofia della storia a buon mercato (un hegelismo diluito) e di un confessionarismo "storicizzato" (la *democrazia*, "il" valore almeno retoricamente condiviso dell'illuminato mondo contemporaneo, sarebbe un *dono storico cristiano!*)⁴, per quanto precario e deludente, questo saggio (pericolosamente *geistesgeschichtlich?*) tenta di indicare un compito epistemologico comune, al quale i docenti di *Storia del cristianesimo e delle chiese* ritengo non possano

*Questo saggio è stato pubblicato in A. Zambarbieri e G. Otranto (edd.), *Cristianesimo e democrazia*, Edipuglia, Bari 2011, 19-134.

¹Riferisco qui alla democrazia la definizione della francofortese teoria critica come paradosso avanzata dallo stesso M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften, XIV. Nachgelassene Schriften 1949-1972*, Frankfurt 1988, 508: «Wahrscheinlich liegt der kritischen Theorie trotz ihrem Verzicht, die Wahrheit auszusprechen, ein Paradox zugrunde: sie weiß, daß es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn». Dichiarato il carattere necessariamente arrischiato e precario della fede (che è tale soltanto se strutturalmente esposta all'incredulità; cf. Mc 9,24: *Credo, adiuva incredulitatem meam*), questo paradosso può essere riferito alla stessa storia del cristianesimo, che metodologicamente non può che sapere che non c'è nessun Dio (essendo in grado di conoscere soltanto le storie infinitamente disseminate di coloro che credono in lui a partire dall'evento-Gesù), secolarizzando sistematicamente la storia "sacra" della rivelazione (una tra tante), eppure non soltanto non può impedire di credere e/o non credere nel Dio che descrive umanamente "rivelato" in essa, ma tende a riprodurre nella sua stessa epistemologia atea una struttura cristologica: il divenire "carne" del "Logos". Infine, connettendo problema della democrazia e problema della storia, è da valutare l'immensa questione: sono democrazia e storia, in quanto idea e prassi dell'alterità, possibili senza un irriducibile atto di fede, seppure del tutto secolarizzato?

²«... ist Historie immer noch eine verkappte Theologie» (F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig 1874, § 8, tr. it. *Considerazioni inattuali II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, III,1, Milano 1972, 324). Il monito di Nietzsche, che interpreto come il negativo dell'affermazione di Horkheimer, ha (inutilmente?) operato come costante monito polemico nella stesura di queste pagine.

³*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, (1941), Paris 1993, tr. it. *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino 1998, 23.

⁴Cf. le inappuntabili osservazioni di G. MICCOLI, *Chiesa, cattolici e democrazia: un incontro accidentato e difficile*, in «Servitium» IIIs., 26/80, 1992, 26-36; D. MENOZZI, *Cristianesimo e modernità*, in D. Menozzi (ed.), *Le religioni e il mondo moderno. I – Cristianesimo*, Torino 2008, XXVII-XLVIII, in part. XLII-XLIV; V. FERRONE, *Il cristianesimo e i diritti dell'uomo*, ivi, 554-568. Avverto pertanto come radicale stimolo critico la denuncia di Menozzi, memore della lezione di Miccoli, avanzata contro una ricorrente tentazione storiografica cattolica: «fare del cristianesimo un'atemporale religione civile» (D. MENOZZI, *La "cristianità" come categoria storiografica*, in G. Battelli e D. Menozzi (edd.), *Una storiografia inattuale? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica*, Roma 2005, 191-228, in part. 227), rivelandosi vittima di una più o meno consapevole coazione a ripetere il tentativo di restaurare, sotto mentite spoglie secolarizzate, un'idea irriducibile di cristianità.

sottrarsi. Come un setaccio che, soltanto facendo acqua da tutte le parti⁵, può fortunatamente rintracciare qualche pulviscolo prezioso tra le tante impurità di ovvietà, approssimazioni, forzature, condizionamenti ideologici, errori⁶.

Le questioni immense della democrazia, dei diritti umani, della secolarizzazione (sin da Jellinek, Troeltsch, Weber) investono, infatti, in profondità le discipline storico-religiose, in particolare la storia del cristianesimo, non soltanto in quanto determinato, seppure fondamentale oggetto di indagine (il monoteismo cristiano è stato ed è fattore di promozione o di freno del processo “democratico”, pluralistico, laico del riconoscimento dei diritti umani?⁷), ma soprattutto perché nodo storico-concettuale

⁵«Le teorie sono reti: solo chi le butta pesca» (NOVALIS, *Dialogen*, V, Jena 1798, tr. it. in *Opera filosofica I*, Torino 1993, 615); ricordo che quest'affermazione è l'*auctoritas* che apre il libro di K. POPPER, *Logik der Forschung*, Wien 1935, tr. ingl. *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, tr. it. *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Torino 1970, 1.

⁶Anche lo storico del cristianesimo «considera suo compito spazzolare la storia contropelo» (W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, (1942), tesi edite in «Neue Rundschau» 51, 1950, 560-570, tr. it. in *Sul concetto di storia*, Torino 1997, 20-57, in particolare tesi VII, 30-31); detto altrimenti, il suo compito conoscitivo (e “morale”, perché chiamato almeno a cercare di rendere giustizia alle prospettive di ogni singola, irriducibile esistenza, non sacrificabile in impersonali macchine concettuali!) è quello di «mirare a “defamiliarizzare il familiare”», come hanno convicentemente dichiarato nella loro premessa G.L. POTESTÀ e G. VIAN, *Storia del cristianesimo*, Bologna 2010, 3-7, in part. 5. Questo mio precario esperimento può certo essere stigmatizzato come metodologicamente fallimentare e cripto-apologetico, in quanto caratterizzato dalla «pretesa di dar ragione di fenomeni complessi ricorrendo a semplificazioni e generalizzazioni, ovvero facendo intervenire più o meno sottilmente nella formazione del giudizio storico categorie e riferimenti extrastorici non fondati su un'analisi critica delle fonti, con conseguenti cortocircuiti interpretativi» (ivi). D'altra parte, mi pare impossibile interrogarsi sulla metodologia della nostra disciplina e sulla sua rilevanza storica e culturale attuale, senza correre questo rischio, che è in fondo – mi si consenta l'ironia – una defamiliarizzazione rispetto ad un defamiliarizzato ormai troppo familiare. Sul tema, cf. l'interessante contributo di G. POTESTÀ, *Le ricerche sulla chiesa medievale: attualità dell'inattuale?*, in «Humanitas» 62, 2007, 473-487.

⁷Pochi dubbi nutrono Nancy ed Habermas: «Ormai l'etica democratica dei diritti umani e della solidarietà... costituisce il sedimento durevole del cristianesimo» (J.-L. NANCY, *La Déclension. (Déconstruction du christianisme I)*, Paris 2005, tr. it. *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Napoli 2007, 52); cf. 48. «Io non penso che noi, in quanto europei, possiamo comprendere seriamente concetti quali quelli di moralità e di eticità, persona ed individualità, libertà ed emancipazione... senza appropriarci della sostanza del pensiero di origine giudaico-cristiana» (J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1988, tr. it. *Il pensiero post-metafisico*, Roma-Bari 1991, 19); «L'universalismo egualitario – da cui sono derivate le idee di libertà e di convivenza solidale, autonoma condotta di vita ed emancipazione, coscienza morale individuale, diritti dell'uomo e democrazia – è una diretta eredità dell'etica ebraica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore. Quest'eredità è stata continuamente riassimilata, criticata e reinterpretata senza sostanziali trasformazioni. A tutt'oggi non disponiamo di soluzioni alternative. Anche di fronte alle sfide attuali della costellazione postnazionale continuiamo ad alimentarci a questa sorgente. Tutto il resto sono chiacchiere postmoderne» (*Über Gott und die Welt*, intervista a cura di Eduardo Mendieta, in J. Manemann (ed.), *Befristete Zeit = Jahrbuch für Politische Theologie* 3, 1999, 190-209, quindi in J. HABERMAS, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften*, IX, Frankfurt 2001, tr. it. *Tempo di passaggi*, Milano 2004, 126-147, in part. 128-129); cf. anche Israel oder Athen: *Wem gehört die anamnestiche Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, in AaVv, *Diagnosen der Zeit*, Düsseldorf 1994, 51-64, tr. it. in *Tempo di passaggi...*, 149-159, in part. 152-153, ove si sottolinea come senza l'irruzione esplosiva all'interno della metafisica greca delle categorie giudaico-cristiane della rivelazione e della liberazione come processo storico «noi non avremmo potuto costruire quella rete di concetti specificamente moderni che ora convergono nell'idea di una ragione che è, nello stesso tempo, comunicativa e storicamente situata. Penso al concetto di libertà soggettiva e alla richiesta di uguale rispetto per ciascuno...; al concetto di autonomia, ossia di un “autolegarsi della volontà” a partire da un'intuitiva conoscenza morale che dipende da relazioni di riconoscimento reciproco. Penso al concetto di soggetto socializzato individuatosi attraverso una storia personale di vita...; penso al concetto di liberazione, intesa sia come emancipazione da rapporti di umiliazione, sia come progetto utopico di una riuscita forma di vita». Notevole il tentativo di P.C. BORI, “Teologia tripartita”: *riflessioni comparatistiche sulla teologia politica*, in P. Bettiolo e G. Filoramo (edd.), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, 445-454, che, a partire da Taubes, connette “teocrazia” pneumatica protocristiana (come esempio di “teocrazia dal basso”, che impedisce qualsiasi dominio dell'uomo sull'uomo) e geni dei diritti umani. D'altra parte, per una genealogia religiosa della violenza e la conseguente necessità di depolitizzare le religioni, per adeguarle ai diritti umani universalmente riconosciuti dalla ragione umana, cf. il saggio divulgativo di J. ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, Bologna 2007. Esempio, per il suo equilibrio, la posizione del cattolico CH. TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, Harvard 2002, tr. it. *La modernità della religione*, Roma 2004: «La visione che vorrei difendere, se posso esprimerla in una formula, è che nella cultura moderna si ritrovino mescolati l'uno con l'altro sia autentici sviluppo del vangelo, di un modo di vita coerente con l'incarnazione, che una chiusura nei confronti di Dio, negatrice del vangelo. L'idea di fondo è che la cultura moderna, rompendo con le strutture e le credenze della cristianità, abbia fatto progredire anche certi aspetti della vita cristiana più di quanto non fosse avvenuto o non sarebbe potuto avvenire all'interno della cristianità. Rispetto alle forme precedenti della cultura cristiana dobbiamo confrontarci con l'umiliante presa d'atto che tale rottura è stata una condizione necessaria dello sviluppo. Per esempio, la cultura moderna di matrice liberale è caratterizzata da un'affermazione degli universali diritti umani – alla vita, alla libertà, alla cittadinanza, all'autorealizzazione – concepiti come radicalmente incondizionati: vale a dire, come indipendenti da cose come il genere, l'appartenenza culturale, lo sviluppo civile o il credo religioso, che in passato li hanno sempre limitati. Fintanto che abbiamo vissuto all'interno dei confini della cristianità – cioè di una civiltà in cui si pensava che le strutture, le istituzioni e la cultura dovessero riflettere la natura cristiana della società (anche nella forma non confessionale in cui la si intendeva in origine negli Stati Uniti) – non avremmo mai potuto raggiungere questa radicale incondizionatezza» (*La modernità della religione...*, 85). «Nell'affermazione secolare della vita comune, così come nell'affermazione di diritti universali incondizionati, un'innegabile estensione del vangelo è andata paradossalmente di pari passo con una negazione della trascendenza» (95). Duplice è, quindi, per Taylor, il compito dei cristiani nella contemporaneità: «Valutare con umiltà fino a che punto alcune delle più impressionanti estensioni di un'etica evangelica sono dipese da una fuoriuscita dalla cristianità e, a partire da questi progressi, rendere più chiari a noi stessi e agli altri i rischi tremendi che essi nascondono» (109). Per

nel quale si concentrano questioni di metodo non eludibili, in quanto determinanti l'identità della nostra disciplina, la sua genesi e la sua secolarizzante traiettoria, la sua specificità irriducibile rispetto a quella delle altre discipline storiche, infine la sua bruciante, seppure ormai clandestina attualità culturale. Rispetto a tali questioni tematiche (cristianesimo e democrazia) e metodologiche (relative alla determinazione della *hodós*, cioè della genesi e del divenire, del senso di marcia – se ne esiste uno – e del funzionamento interno della storia del cristianesimo)⁸, ovviamente il mio contributo non è in grado di fornire altro che un lavoro meramente istruttorio, consapevole che l'indagine vera e propria è il nostro lavoro comune, è il *nostro* cantiere aperto. Pertanto, il confronto con la cristianistica italiana sarà volutamente privilegiato, nel tentativo di fornire, nelle note, un primo, seppure assai parziale abbozzo di rassegna storiografica⁹.

II – La storia del cristianesimo come disciplina metodologicamente atea

Preliminarmente, è necessario dichiarare la dimensione eminentemente ibrida della *storia del cristianesimo*, non soltanto perché in essa si articolano ambiti di straordinaria complessità¹⁰, ma soprattutto perché disciplina in sé ritrattata, in quanto storicamente definitasi nel suo autonomizzarsi da qualsiasi presupposto confessionale¹¹, contestualizzata all'interno della più ampia storia delle religioni¹²,

un'interpretazione della moderna *Humanität* come processo ambiguo di illuministica liberazione dall'autorità e dal potere "sopprannaturali" cristiano-ecclesiastici e come universalizzazione di valori storici contaminati, essi stessi cristianamente segnati, cf. E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, tr. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, I-III, Napoli 1985-1993, in part. vol. I, 257-265.

⁸«Cresce la massa delle nostre informazioni, non sempre crescono le nostre conoscenze, che dovrebbero comportare, quanto meno, capacità e possibilità di organizzare e sistemare quelle informazioni in spanne e schemi complessi e di lunga durata, per capire i processi e le scansioni reali, per determinare le periodizzazioni e le svolte, e via dicendo... Anche la moda delle microstorie (al di là del fatto che tante siano ottime e pregevoli ricerche) sembra corrispondere almeno in parte all'idea di mancanza di criteri ordinatori e complessivi, come dell'impossibilità di conseguirli... [Occorre invece] recuperare le spanne lunghe, le continuità e i condizionamenti istituzionali e di struttura, le tendenze profonde e durevoli, gli intrecci e le relazioni larghe» (G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della storiografia sulla chiesa contemporanea*, in *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985, 1-16, in part. 3 e 5); cf. 11-13. Costante e strutturale è infatti in Miccoli «lo sforzo di individuare e precisare il tipo o i tipi diversi di cristianesimo, i diversi modi di pensarlo e realizzarlo, di concepirne ed attuarne la presenza nella storia» (G. MICCOLI, *Per continuare la discussione...*, in *Per un dibattito sulla Storia religiosa d'Italia*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 32, 1996, 416-433, in part. 420); cf. le importanti osservazioni metodologiche svolte nella *Premessa* (431-447) de *La storia religiosa*, nell'einaudiana *Storia d'Italia*, II,1: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, 431-1079, in part. 432-433. L'insuperata indagine sulla metodologia della storia del cristianesimo e delle chiese intrapresa da Miccoli è costante punto di riferimento di questo mio saggio.

⁹La frequenza di citazioni nelle note è ispirata al criterio giudiziario della documentazione istruttorio, ove, nella prospettiva storiografica qui adottata, gli stessi "avvocati"/interpreti, possono essere utilizzati come fonti/testi; in tal senso, è possibile *retractare* la distinzione di M. BLOCH, *La société féodale*, Paris 1939, tr. it. *La società feudale*, Torino 1949: «In fin dei conti, in un tribunale, lo stato civile dei testimoni ha maggiore importanza di quello degli avvocati» (8). Mi preme qui segnalare l'esemplare saggio di G. BATTELLI, *La recente storiografia sulla Chiesa in Italia nell'età contemporanea*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 61, 2007, 463-500.

¹⁰Specificazioni della storia del cristianesimo sono l'esegesi storico-critica biblica, la storia della teologia, dei dogmi, delle eresie, della mistica e della spiritualità, la storia delle chiese e della loro produzione canonico-giuridica, della liturgia, dell'agiografia, della devozione, la storia delle letterature (che presuppone la conoscenza delle varie lingue nelle quali si esprime) e delle ermeneutiche cristiane, dell'arte, delle società, delle mentalità, delle prassi cristiane, nei suoi aspetti ideologici, materiali; ovviamente, questi ambiti sono documentabili e valutabili soltanto attraverso l'acquisizione di serie competenze più generali e insieme più specialistiche, comuni a tutti gli storici, quali quelle metodologiche, paleografiche, archivistiche, sociologiche, antropologiche, storico-religiose, filologiche, archeologiche, filosofiche, politiche, giuridiche, economiche, etc...; confessando la mia incompetenza in gran parte di queste discipline, mi pare inevitabile affermare che una rigorosa storia del cristianesimo può essere soltanto impresa collettiva.

¹¹È da rilanciare l'impresa di un'indagine sistematica relativa alla genesi e alla *storia della storia del cristianesimo*: a partire dai parziali esordi umanistici (Cusano, Valla, Erasmo), quest'ultima si costituisce come disciplina rigorosamente storica soltanto nell'inoltrata età moderna (possiamo indicare nell'hegeliano Baur, tra l'altro primo storico della storiografia ecclesiastica, il suo capostipite?), ritrattando i grandi contributi, comunque confessionalmente intenzionati, di protestanti (grande spazio dovrebbe essere dedicato ai sociniani) e cattolici (si pensi a Sirmond, Petau, Giansenio, Arnauld, Mabillon e i maurini, i bollandisti, Montfaucon, il grande Simon), culminanti nelle grandiose, divergenti imprese storiografiche di Flacio Illirico e dei centuriatori di Magdeburgo, di Baronio, Sarpi, Chillingworth, Tillemont, Muratori, per spingersi avanti sino a Möhler e Newman; cf. H. JEDIN, *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte*, in «Saeculum» 5, 1954, 119-128, tr. it. in «Critica storica» 2, 1962, 181-194. Decisivo risulta comunque, in questo processo di secolarizzazione disciplinare, il contributo di filosofi quali Hobbes, Meyer, Spinoza, Locke, Bayle, Leclerc (si pensi alla sua *Ars critica*), Toland, Vico, Montesquieu, Reimarus, Lessing, sicché la storia del cristianesimo, scaturita dalla teologia positiva protomoderna (e dal suo critico differenziarsi dalla teologia scolastica), ma inscritta nel processo "illuministico" della razionalizzazione ed eticizzazione delle verità dogmatiche, si rivela inseparabile dalla storia dell'autonomizzarsi della ragione filosofica rispetto all'ipoteca teologica, che pure ritratta in sé. Per un tentativo di ricostruzione storica della questione relativa all'essenza del cristianesimo, irriducibile ad una rivelata verità teologica, in quanto l'essenza è identificata con «l'astrazione peculiare della storiografia» (253), cf. il fondamentale saggio di E. TROELTSCH, *Was heißt "Wesen des Christentums?"*, in «Die christliche Welt» 1903, 443-446, 483-488, 532-536, 578-584, 650-654, 678-683, tr. it. *Che cosa significa "essenza del cristianesimo"?*, in *Scritti scelti*, Torino 2005, 245-318.

almeno idealmente “scientifica” in quanto rigorosamente storico-critica¹³ (facente capo ad una razionalità incompatibile con l’assunzione dogmatico-rivelata di qualsiasi suo assunto), quindi storicizzante¹⁴, neutrale, relativizzatrice della pretesa di verità di un determinato fenomeno religioso tra tanti, che essa è in grado di riconoscere unicamente come fatto storico e umano¹⁵, all’interno del quale l’aspetto delle prassi socio-antropologiche è assolutamente decisivo¹⁶. E questo malgrado il cristianesimo sia

¹²Cf. E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902, 1912(2), 1929(3), tr. it. *L’assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Brescia 2006. Per una rigorosa ricostruzione storica dell’interrogazione moderna della nozione di religione, ancora fondamentale è G. FILORAMO, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Roma-Bari 1985; in part. su Weber e Troeltsch, cf. 161-195. Per la ricostruzione dell’origine della storia del cristianesimo/delle religioni, in ambito francese da Renan a Durkheim e oltre, in connessione con la genesi della scuola sociologica francese e dell’antropologia religiosa, cf. B. PULMAN, *Aux “origines” de la Science de Religions. Lorsque le savoir prend chair(e)*, in «Cahiers Confrontation» 14, 1985, 7-24; e G. FILORAMO, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento...*, 135-159, in part. su Durkheim e Mauss.

¹³Sull’emergere post-cartesiano (certo, senza dimenticare Tucidide!) del «pirronismo della storia» e del metodo storico-critico, in particolare a partire da Mabillon, Simon, Papenbroek, Spinoza, rimane ovviamente fondamentale M. BLOCH, *Apologia della storia...*, nella redazione definitiva, il cap. III, «La critica», 62-103, e in part. il par. 1, «Abbozzo di una storia del metodo critico», 62-70; ma cf. anche la raccolta di saggi di W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformatio. Gesammelte Schriften II*, Leipzig 1921, tr. it. parziale *L’analisi dell’uomo e l’intuizione della natura*, Firenze 1927, in part. il saggio *Il sistema naturale delle scienze dello spirito nel secolo decimosettimo* (ed. or. 1892), il par. «La teologia ecclesiastica, la critica storica e l’ermeneutica», I,143-167. Anche se caratterizzata da un sistematico, tendenzioso riduzionismo della rilevanza culturale del fenomeno storico cristiano, ovviamente non può essere misconosciuto il decisivo esito di autonomizzazione da qualsiasi ipotesi religiosa dell’indagine storica praticata da Voltaire, come da E. GIBBON, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788); cf. in prop. A. MOMIGLIANO, *Gibbon’s Contribution to Historical Method* (1954), tr. it. in *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, 294-311. Discorso a parte meriterebbe il grande Giannone, sul quale mi limito a rinviare ai saggi di G. RECUPERATI, *L’esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli 1970; *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra “Crisi della coscienza europea” e illuminismo radicale*, Firenze 2001; *Nella costellazione del Triregno: testi e contesti giannoniani*, San Marco in Lamis 2004. Cf. anche V. FERRONE, *I profeti dell’illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari 2000. Per la ricostruzione della genesi e della storia dell’ermeneutica biblica cattolica e per la sua controversa fortuna dopo la crisi modernista, fondamentali sono le due opere (seppure condizionate da una tentazione confessionale) di F. LAPLANCHE, *La Bible en France, entre mythe et critique, XVIIe-XIXe siècle*, Paris 1994; e *La crise de l’origine. La science catholique des Évangiles et l’histoire au Xxe siècle*, Paris 2006.

¹⁴Non si dà storia del cristianesimo senza uno sforzo spietato di critica storicizzante di ogni categoria, concetto e nome utilizzati nello studio dei fatti cristiani: «L’historien du christianisme doit quant à lui se défaire de l’illusion qu’il pourrait analyser son objet avec les mots de cet objet même, sans reproduire un discours tautologique qui n’explique rien et le mène au contraire dans autant d’impasses... Il faut se souvenir que les mots ont une histoire» (J.-C. SCHMITT, *Une histoire religieuse du moyen âge est-elle possible? (Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval)*, in F. Lepori, F. Santi (edd.), *Il mestiere di storico del Medioevo*, Spoleto 1994, 73-83, in part. 76-77).

¹⁵Rifiutando qualsiasi tentazione di «metastoria» provvidenzialmente ispirata, «modestamente ci dobbiamo limitare a fare storia, che è soltanto storia di uomini. In questa prospettiva la vicenda dei primi quattro secoli della chiesa ci appare come una sequenza di contingenze e di accadimenti di diversa natura e significato, che però tutti insieme cooperarono alla sua sempre maggiore fortuna» (M. SIMONETTI, *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Roma 2010, 272). Con il suo stile secco, questo testo essenziale e profondo del mio maestro è una lezione insuperata di rigore decostruttivo di qualsiasi lettura ideologica della storia e della teologia cristiane.

¹⁶«Toute la tradition nous invite en effet à placer les pensées, les croyances, les paroles, au-dessus des actions, des gestes, des objets qu’ils manipulent. Mais ce postulat ne résiste pas à l’analyse anthropologique, qui révèle au contraire la force des rituels, la manière dont les corps, les gestes, les objets symboliques, les images, l’espace et le temps des rituels, non seulement expriment les pensées et les mythes, mais les organisent et les font exister» (J.-C. SCHMITT, *Une histoire religieuse du moyen âge est-elle possible?...*, 78); cf. J.-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l’Occident médiéval*, Paris 1990; A. BOUREAU, *L’événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris 1993. «Il cristianesimo antico e medievale... era qualcosa di raccontato e di danzato assai più e ancor prima che di professato e come tale esprimeva la sua efficacia mitica e rituale e perciò la sua azione strutturante sul piano della memoria culturale e della dinamica sociale. In altre parole, ritengo altrettanto se non più importante evidenziarne la dimensione performativa rispetto a quella epistemica» (L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002, 10). Ritengo gli studi di Luigi Canetti, a cavallo tra tardo antico ed alto medioevo, preziosi proprio per questa capacità di incrociare prospettiva socio-antropologica e prospettiva storico-teologica con rara consapevolezza metodologica; non a caso in Canetti – il cui «obiettivo ultimo... rimane l’edificazione di una semantica storico-antropologica del cristianesimo antico e medievale» (186) – affiora sistematicamente, anche nelle sue analisi di argomento patristico, la questione della secolarizzazione. Dal punto di vista dell’antropologia religiosa e della storia delle prassi cristiane, come è noto, le due imprese più rilevanti condotte, seppure a partire da prospettive assai diverse, dalla storiografia italiana recente sono quelle di Adriana Destro e Mauro Pesce per la storia delle origini cristiane, cit. *infra*; e da Giorgio Otranto e l’équipe dell’università di Bari per la storia della cristianizzazione, quindi delle istituzioni, del vissuto, dei culti e dei santuari del cristianesimo tardo-antico ed alto-medievale: cf. il capitale volume di G. OTRANTO, *Per una storia dell’Italia tardoantica cristiana*, Bari 2010; G. OTRANTO, *Italia meridionale e Puglie paleocristiane. Saggi storici*, Bari 1991; G. OTRANTO e C. CARLETTI, *Il santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990; P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (edd.), *Culto e santuari di san Michele nell’Europa medievale*, Bari 2007; A. CAMPIONE, D. NUZZO, *La Daunia alle origini cristiane*, Bari 1999; A. CAMPIONE, *La Basilicata paleocristiana. Diocesi e culti*, Bari 2000. Discorso a parte meriterebbe l’imponente attività di ricerca condotta dall’AISSCA; qui mi limito a segnalare soltanto tre saggi di S. BOESCH GAJANO, *Pratiche e culture religiose*, in G. Ortalli (ed.), *Storia d’Europa III, Il Medioevo. Secoli V-XV*, Torino 1994, 169-216; *L’agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa tra tarda antichità e alto Medioevo (XLV Settimana CISAM)*, Spoleto 1998, 797-849; *La santità*, Roma-Bari 1999. Come notevole modello di una reinterpretazione socio-antropologica del cristianesimo primitivo, mi preme segnalare il capolavoro di G. THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, tr. it. *Vissuti e comportamenti dei primi*

caratterizzato da una pretesa religiosa assoluta e sovrastorica, la cui peculiarità proclama la strutturale irriducibilità del suo nucleo religioso più profondo – Dio e l’alterità del suo regno avveniente si rivelano in Cristo, quindi nella chiesa/chiese e nei credenti che a lui si richiamano – all’ambito naturale, storico, politico, culturale, nel quale pure esso si dispiega. A differenza della teologia cristiana (scienza razionale fondata sull’atto di fede nella rivelazione di Dio in Cristo), la storia del cristianesimo (quindi la stessa *storia* della teologia cristiana come suo ambito specifico) è allora un’interpretazione metodologicamente *atea*¹⁷ e *infedele* del suo oggetto storico, condannata a criticarne la pretesa assoluta, a mettere tra parentesi quella fede paradossale nella rivelazione di Dio in Cristo che pure, sola, lo accende e lo muove. È insomma possibile *storia* del cristianesimo soltanto a partire dal moderno disincanto, dalla sospensione, almeno teorica, dell’atto di fede e dalla disdetta della sua pretesa veritativa assoluta; il che non esclude che lo storico del cristianesimo possa essere intimamente scisso, *simul* metodologicamente ateo, infedele *et* fideisticamente credente¹⁸, eventualmente applicandosi all’argomentazione razionale della credibilità, appunto della plausibilità razionale del suo credo, comunque mai identificabile con un oggetto di prova incontrovertibile della sua verità (il che sarebbe incompatibile con la dimensione necessariamente arrischiata e appunto credente della stessa fede in una rivelazione *ab origine* storicamente contingente, quindi razionalmente paradossale e scandalosa). Insomma, la storia del cristianesimo è scienza di una fede se non negata, quanto meno sospesa, scienza quindi niente affatto *gaia* (per ricordare la nota definizione barthiana della teologia, ironicamente ispirata alla *Fröhliche Wissenschaft* nietzscheana), ma al contrario (come l’economia?!) scienza *triste*, perché freddamente dolente, memore (non soltanto oggettivamente, ma eventualmente persino nell’esercizio soggettivo dello studioso) di una certezza di assoluto ormai spenta, implacabilmente sottoposta al vaglio critico della storia, dunque scienza di una fede (e della sua efficacia storica) nei confronti della quale lo storico non può che prendere le distanze, ritrattandola *in munere alieno*¹⁹. Se autentico storico, infatti, il cristianista non può non riconoscere come

cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini, Brescia 2010, in part. il cap. IV, «Rito e comunità», 373-440, e il cap. V, «Éthos e prassi», 441-541.

¹⁷Ogni saggio di storia del cristianesimo, allora, «si presenta nel nome di un’incapacità: è esiliato da ciò che tratta» (M. DE CERTEAU, *La Fable mystique, I. XVIe-XVIIe siècle*, Paris 1982, tr. it. *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Milano 2008, 1). Si deve quindi applicare alla storia l’affermazione habermasiana: «Una filosofia che oltrepassa i limiti dell’ateismo metodologico non può che perdere la sua serietà filosofica» (J. HABERMAS, *Tempo di passaggi...*, 140).

¹⁸«Rifiutare ogni manomissione teologica nello studio della storia della chiesa, con il conseguente rifiuto di ogni monopolio e di ogni esclusivismo, rivendicare la piena e totale storicizzazione dei suoi orizzonti, non offende né contesta nessuna fede, né, aggiungerei, comporta indifferenza nei confronti del problema... Il pretendere di ritrovare nello studio della storia presenze e segni che non siano quelli degli uomini e dei loro prodotti comporta una confusione di linguaggi, un sovrapporsi di giudizi e di prospettive che non possono che nuocere all’uno o all’altro dei diversi sistemi di conoscenza» (G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della storiografia...*, 8-9). Segno la prossimità di quest’affermazione con la celeberrima teorizzazione dell’inevitabile «politismo» della metodologia storica scientifica avanzata da M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, 1919, tr. it. in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1948, 1980(7), 5-43, in part. 32: ormai, per chi studia i valori e le religioni, «è dato solamente intendere che cosa sia il divino nell’uno o nell’altro caso, ovvero in un ordinamento o nell’altro. Ma con ciò la questione è assolutamente chiusa a qualsiasi discussione in un’aula per bocca di un insegnante, quantunque naturalmente non sia affatto chiuso l’enorme problema di vita che vi è contenuto»; certo, questa assoluta eterogeneità tra l’ambito della scienza e quello dei valori corre il rischio di essere messa in crisi dalla pretesa di mediazione che l’idea di *democrazia*, come io la intendo, opera tra storia e senso. Sulla tensione tra imperativamente valutativa memoria/critica della storia (compito di ogni uomo) e precomprensione credente/teologica della storia, esposta comunque ai rischi della deformazione ideologica, sino all’inconsapevole giustificazione della violenza nel suo stesso ammirabile confessante ritrattarla, considerazioni importanti ha avanzato (a partire dall’analisi del documento della chiesa cattolica *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, marzo 2000), G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna 2008, in part. l’Appendice «Come è potuto accadere?», 140-149; comunque, anche in questo caso, è il (relativo?) valore “democratico” della memoria storica, chiamata a sorreggere decisioni aperte, antidogmatiche, non violente, a guidare l’indagine storica. Cf., in tal senso, il notevole saggio di D. MENOZZI, *La “purificazione della memoria”. Una transizione incompiuta nel papato contemporaneo?*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 1, 2004, 367-393; come le perplesse considerazioni di A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Torino 2004, 138-145, sul rischio del confondersi della richiesta storica di perdono avanzata, più o meno radicalmente, dalla chiesa cattolica con la diffusa, autoassolutoria pretesa di tribunalizzare la storia, sulla quale ritorneremo; quindi sull’esigenza di collegare la dimensione confessante della chiesa con il riattungimento della centralità dell’evento Gesù come suo sempre indisponibile fondamento. Tornerò *infra* sul rapporto tra storia, memoria, perdono, in particolare in riferimento a Ricoeur, che significativamente è chiamato in causa sia da Melloni, che da Menozzi.

¹⁹“Fedele” a Lessing, Troeltsch afferma: «Non appena la storia sacra viene inserita nella corrente della storia, diventa qualcosa di relativo e di condizionato e non può più essere la prova di verità assolute. Allora qualsiasi incertezza della ricerca storica e qualsiasi incondizionatezza dei fenomeni storici si trasferisce alla fede religiosa» (E. TROELTSCH, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, in «Kanstudien» 9, 1904, 21-154, tr. it. in E. TROELTSCH, *Religione, storia, metafisica*, Napoli 1997, 177-345, in part. 341). Per la sua radicalità antiliberal e per la sua decisiva influenza storica, sarebbe qui opportuno confrontarsi con la fondamentale opera di F. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig 1873, 1903(2), tr. it. *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, Pisa 2000 (com’è noto, gemella della *I Considerazione inattuale* nietzscheana), dedicata alla denuncia della vanità dei tentativi di conciliazione (ingenua nella patristica e nel Medioevo, ormai disonesta nella modernità) tra cristianesimo (fede, originariamente incompatibile con la cultura del mondo e sua irriducibile avversaria) e cultura scientifica (cristianità, cristianesimo liberale), nella

la sua indagine sia attendibile soltanto se pluralistica, relativizzante registrazione delle infinite, singolari, irriducibili differenze e varianti nelle quali si scompone ciascuna delle innumerevoli traiettorie – più o meno problematicamente identificabili – della “storia”. Nessuna presa di posizione assoluta (l’identificazione di un unico, vero, provvidenziale *sensu* della storia; l’apriori teologico di rivelazione ecclesialmente mediata come determinante la storia cristiana; la distinzione qualitativa tra ortodossia ed eresia) è, pertanto, legittima. Insomma, la storia del cristianesimo è lo studio del divenire relativo di un evento storico con pretesa assoluta, che fonda la stessa nozione occidentale di storia²⁰, progresso, rivelazione/svelamento del senso; è l’alterarsi e disseminarsi “democratico” e “kenotico” dell’unico senso del divenire umano nell’infinito, anonimo, oscuro e inattingibile differenziarsi delle storie dei soggetti finiti; è la storia del differire e del morire, del divenire *storie* (tutte umanamente autonome, contingenti, qualitativamente ugualizzate, quelle delle sette e delle grandi chiese, dei vincenti e dei perdenti, di Paolo IV e delle «masche» di Riforma; infine delle storie strutturalmente analoghe, quindi comparabili, delle altre culture, religioni, società)²¹ e congetture (non esiste più pretesa di identificazione del senso della storia) del *creduto* senso teologico, assoluto ed universale della *storia*²².

quale inesorabilmente il cristianesimo si trasforma volatilizzandosi. Con Pascal e con Kierkegaard, soltanto la grazia/la fede può “miracolosamente” compiere il *salto mortale* oltre il fossato lessinghiano (confessare la realtà storica di Gesù e della chiesa come dotata di valore assoluto e salvifico e non storicamente contingente), *salto mortale* del tutto inaccessibile alla ragione che cerca di indagare la storia scientificamente.

²⁰«Il cristianesimo è una religione di storici» (M. BLOCH, *Apologia della storia...*, 8); cf. le pagine 131-132, dedicate alla genesi della categoria storiografica di “*medium aevum*/Medio evo”: originariamente nato come designazione del tempo intermedio tra l’antichità precristiana e l’*eone* escatologico, è solo con gli umanisti, per i quali «in un certo senso, il regno dello Spirito era giunto», che esso viene secolarizzato, utilizzato cioè in maniera più profana, per designare l’età intermedia tra l’antichità classica e la sua tarda rinascita; più seccamente, «il medioevo è nato dal disprezzo degli umanisti» (C. LEONARDI, *Conclusioni dei lavori*, in F. Lepori, F. Santi (edd.), *Il mestiere di storico del Medioevo...*, 115-124, in part. 115), quindi come svuotamento decostruttivo finalizzato al rilancio e alla realizzazione della “promessa” propria dell’antichità, classica e/o cristiana. Per una genealogia storico-religiosa dell’idea di storia, contestualizzata all’interno delle religioni del Vicino Oriente e culminante nella rivoluzionaria idea giudaica di un patto diretto tra Dio ed un popolo determinato, cf. J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, MÜNCHEN 1992, tr. it. *La memoria culturale. Struttura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997, 190-215. Sulla convergenza di diverse idee e percezioni temporali all’interno della nozione medievale di tempo e storia (in particolare, sulla coesistenza tra permanente e regressiva, antistorica coscienza arcaica del tempo, ripetitivo e sostanzialmente atemporale, e innovativa, storicizzante concezione cristiana di un tempo escatologicamente orientato), cf. A.JA. GUREVIČ, *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Moskva 1972, tr. it. *Le categorie della cultura medievale*, Torino 1983, il cap. «Che cos’è il tempo?», 97-162, in part. 113-121. Per un’intelligente interpretazione della nozione cristiana di storia e della sua novità (originariamente di natura apocalittica, quindi del tutto priva di idea di progresso graduale dell’umanità) rispetto alla nozione tipicamente greca e classica di progresso (interpretato come evoluzione naturale ed adattamento graduale), quindi del loro contaminarsi patristico (da Ireneo ad Eusebio) e dell’innovativa, neopocalittica ed antieusebiana interpretazione agostiniana della loro relazione, passando per il medioevo e per la visione contingentistica della storia propria di Ockham, infine sull’evoluzione delle concezioni moderne di storia laicizzanti come in Franck e Arnold (interiorizzazione del cristianesimo e disdegno per la storia, fino alla definizione di una controstoria ecclesiastica), antilaicizzanti come nella teodicea neoeusebiana di Bousset, *simul* laicizzanti e provvidenzialmente non laicizzanti come in Vico (che esalta l’autonoma capacità di progresso storico umano, religioso diritto naturale dinamicamente reinterpretato, *simul* coesistente con l’invisibile azione provvidenziale di Dio nella storia), cf. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986, tr. it. *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino 1996, il cap. «La divina provvidenza e il corso della storia», 241-345. Sulla straordinaria modernità del cristianesimo di Vico (lucidamente consapevole dell’ormai irreversibile differire del senso), cf. G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino 1999, 246-266: «Il pio Vico costruisce un’opera la cui unità riconosce le differenze. Di esse, mostra le provvisorie sovrapposizioni e religiosamente le lascia, senza esclusioni, nello spazio della loro irriducibile eterogeneità. In questa eroica ricostituzione della sfera del discorso pubblico Vico delinea un ordine politico in cui i cristiani sono i “rottami” vitali dentro e fuori della storia... Vico traccia una nuova mappa del mondo in cui le diverse e mobili forme del sapere, unite in una conversazione poetica, filosofica e teologica, insegnano ad apprendere gli inevitabili pericoli e i veri sensi della storia» (266). Invece, per una sistematica ed affascinante interpretazione della modernità come autonomizzazione da Dio nel segno stesso della teodicea (la blumenberghiana “seconda” confutazione di Marcione e del suo dualismo escatologicamente orientato, che si traduce in una definitiva «neutralizzazione dell’escatologia della redenzione»: 77), in particolare come secolarizzazione della fallimentare teodicea leibniziana (ultimo disperato tentativo di pensare la razionalità/giustizia di Dio al cospetto del male del mondo, contro la definitiva liquidazione operata da Bayle) in antropodicea, cf. O. Marquard, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*, 1983, quindi in *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, tr. it. in *Apologia del caso*, Bologna 1991, 93-115, quindi in O. MARQUARD E A. MELLONI, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Roma-Bari 2008, il cap. «Esoneri. Motivi di teodicea nella filosofia dell’epoca moderna», 71-94. Per Marquard, la teodicea leibniziana aveva avuto l’ardire di «tribunalizzare» la filosofia, ove l’uomo era l’accusatore di Dio dinanzi al crimine dei mali nel mondo, sicché Dio, l’«imputato Assoluto», era chiamato a disculparsi dinanzi alla ragione umana; questo processo, originariamente intrapreso per dimostrare la bontà di Dio sotto accusa, si conclude però storicamente con il giudizio della sua non esistenza, sicché è l’uomo ad ereditare il posto di Dio come creatore della storia, chiamato quindi a rendere conto dei mali nel mondo in prima persona. L’uomo diviene così l’imputato assoluto, trovandosi ad essere il giudice spietato, *gnadenlos* di se stesso; anzi, sempre più spesso, dell’“altro” uomo (il capitalista, il comunista, il fascista, l’ebreo, l’islamico, etc...), colpevole del male storicamente dilagante.

²¹Cf. G.G. MERLO, *Streghe*, Bologna 2006. La storia del cristianesimo non può non presupporre «l’estraneità a una visione della storia come indefinito progresso, per cercare di individuare, piuttosto, nel suo svolgimento, gli scarti, le alternative, i percorsi interrotti, le possibilità emarginate e sconfitte, in un processo che ha solo in se stesso, nelle forze allora in campo e nelle sue diverse potenzialità, la propria ragione» (G. MICCOLI, *Per continuare la discussione...*, 419). Penso che, in proposito, questa

particolarità della storia cristiana riveli una parabola culturale profonda, storica e filosofica insieme, della razionalità occidentale secolarizzata; cf. lo stupendo scritto di M. FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes*, in «Les Cahiers du chemin» 29, 1977, 12-29, quindi in M. FOUCAULT, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris 2001, 237-253, teorizzazione di una «histoire minuscule» (239) che, introducendo raccolte di documenti e testimonianze di internati in manicomi e prigionieri, di appelli al re e alle autorità, di ordini d'arresto e condanne datati tra il 1660 e il 1670 (terribilmente salvati grazie alle secche sentenze di condanna dei loro accusatori, poliziotti, giudici), come in un paradossale rovesciamento del giudizio in grazia, sottolinea la casuale, eppure “salvifica” «chance qui permet que ces gens absolument sans gloire surgissent d’au milieu de tant de morts» (242-243), vittime e carnefici di un tremendo e divino potere sovrano ed assoluto, che l’infimo avversario cerca di sedurre e strumentalizzare nel proprio interesse quotidiano contro l’altro (cf. 247): «Le corps des misérables est affronté presque directement à celui du roi, leur agitation à ses cérémonies» (251). Foucault evidenzia quindi il paradosso del logos (del potere politico e culturale, del re e dello storico) che dà parola all’infame (appellantesi o sottomesso allo sguardo “di Dio” del sovrano assoluto), al resto, all’informe quotidiano (comunque mediato, deformato, imprigionato dal potere penale, censorio, che, giudicandolo, ne conserva traccia). Rivelativo che M. FOUCAULT, *Qu’est-ce que les Lumières*, in «Magazine littéraire» 207, 1984, 35-39 (=Estratto del corso del 5 gennaio 1983, Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris 2008, tr. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano 2009, 11-47), quindi in *Dits et écrits II...*, 1498-1507, riformuli la storicamente attualizzante definizione kantiana dei lumi, rilanciandone la fede, l’entusiasmo “democratico” per la rivoluzione francese protagonista del progresso dell’umanità che esce dalla sua minorità – evento scandito da Kant nel *Conflitto delle Facoltà* secondo una vera e propria storia profetica dell’umanità, “cristianamente” dispiegata secondo un triplice segno «rememorativum, demonstrativum, pronosticum» (1502; tr. it. 26) –, come pensiero critico «qui prendra la forme d’une ontologie de nous-mêmes, d’une ontologie de l’actualité» (1506-1507; tr. it. 30). «La filosofia dell’evento dovrebbe procedere nella direzione, paradossale a prima vista, d’un materialismo dell’incorporeo... riconoscere qualcosa come un piccolo (e forse odioso) macchinario che consente di introdurre alla radice stessa del pensiero, il caso, il discontinuo e la materialità» (M. FOUCAULT, *L’ordre du discours*, Paris 1971, tr. it. *L’ordine del discorso e altri interventi*, Torino 2004(2), 29-30). Contro la stessa volontà di Foucault, è forzato identificare in questo processo di disseminazione critica dell’evento, del senso e dell’incorporeo nel casuale, discontinuo, materiale, impersonale, che ci costituisce, una paradossale seppure teologicamente distruttiva secolarizzazione e dissoluzione democratica della stessa nozione cristiana di universalizzante spiritualizzazione della carne, di incarnazione del Logos, di sua manifestazione eucaristica negli accidenti? C’è allora rapporto tra la contingenza radicale della carne e quella della storicità singolare? E se il pensiero eminentemente democratico di Foucault si dispiega tramite l’illuministica analisi della creativa, uniformante potenza/violenza biopolitica, identificandone l’archetipo nel governamentalismo pastorale della chiesa cattolica, la storia del cristianesimo nella sua dialettica tra potenza del logos e disseminazione della kenosi non ne è investita intimamente? Che l’attenzione per questo movimento dal Logos al resto materiale, abietto, assolutamente contingente delle elette «cose che non sono» (*ICor* 1,28) sia intrinseco all’annuncio cristiano sin dalle origini, mi pare documentabile in maniera massiccia: cf. G. LETTIERI, *It doesn’t matter. Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici*, in *Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo – Roma 7-9 gennaio 2010*, di prossima pubblicazione. Malgrado assai distanti siano, chiaramente, le rispettive prospettive filosofiche (che comunque si incrociano in profondità nel pensiero teologico-politico di un pensatore del calibro di Agamben), non mi pare in proposito illegittimo chiamare in causa le tesi apertamente messianiche di W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, in particolare: «il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione» (tesi II, 22-23); sicché il tentativo messianico-rivoluzionario è impegnato «nella lotta a favore del passato oppresso» (tesi XVII, 52-53). In quest’incrocio tra Foucault e Benjamin, si darebbe insomma la possibilità di una lettura “messianica” et simul iperdemocratica della storia come restituzione almeno testimoniale (quindi del tutto debole, perché affidata al potere assolutamente aleatorio, persino ridicolo dello storico) delle vittime, dei marginali, di ogni singolo nella sua pure insondabile anonimia. Questa “storia” apocalittica (cf. Metz) mirerebbe, infatti, alla singolarità assoluta della «monade» gravida dell’intero corso del tempo, che, nell’«arresto messianico dell’accadere», “fuoriesce” dall’impersonale corso della storia universale (cf. ancora la XVII tesi benjaminiana). Il riferimento a Benjamin torna in un altro straordinario teorico, foucaultianamente nutrito, della storiografia, e in particolare storico della mistica dell’anonimia, del ritirarsi del senso nell’assenza; cf. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica...*, 267-268. L’operazione storiografica è pensata come eminentemente kenotica, democratica, antiautoritaria: «Lo storico non è più l’uomo che costituisce un impero. Non mira più al paradiso di una storia globale. Si trova a circolare intorno alle razionalizzazioni acquisite. Lavora nei margini. Sotto questo aspetto diventa un randagio. In una società portata alla generalizzazione, dotata di possenti mezzi centralizzatori, lo storico si spinge verso i gradini delle grandi regioni sfruttate. “Fa uno scarto” verso la stregoneria, la follia, la festa, la letteratura popolare, il mondo dimenticato del contadino, l’Occitania, ecc., zone, queste, tutte silenziose. Questi nuovi oggetti di studio attestano un movimento che si delinea già da molti anni nelle strategie della storia» (M. DE CERTEAU, *L’écriture de l’histoire*, Paris 1975, tr. it. *La scrittura della storia*, Roma 1977, Milano 2006(2), 91-92); cf. 36-39. Malgrado le evidenti differenze di prospettive, mi pare pertinente connettere foucaultiana «histoire minuscule» e decerteauiana storia randagia alla stessa «microstoria», così come essa è stata interpretata da C. GINZBURG, *Microstoria. Due o tre cose che so di lei*, in «Quaderni storici», 86, 1994, 511-539, quindi (con un rilevante *post-scriptum* dedicato all’interpretazione della parola microstoria in Zanzotto), in *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano 2006, 241-269; per quello che è stato interpretato, a posteriori, come un classico della microstoria, cf. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio nel ‘500*, Torino 1976, in part. *Introduzione*, XI-XXXI; seppure queste pagine ospitano un’esplicita critica all’involutione dell’indagine foucaultiana (cf. XVI-XVII; in part.: «ciò che interessa soprattutto a Foucault sono il gesto e i criteri dell’esclusione: gli esclusi, un po’ meno»: XVI), significativamente esse si chiudono proprio con il riferimento alla concezione benjaminiana della storia come redenzione delle vittime (cf. XXXI); così come in *Microstoria...*, 524-527, Ginzburg confessa il suo debito nei confronti della micrologia dei *Minima moralia* di Adorno e del suo maestro Kraeuer.

²²Rivelativa quest’affermazione di Miccoli: «Non è in se stessa, ma nella storia, nella società, che si attua la storia della chiesa ed è perciò qui che lo studio della storia della chiesa va condotto» (G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della storiografia...*, 12). In un’altra prospettiva, condizionata dalle sorti storiche “kenotiche” del cristianesimo in Francia, scrive de Certeau: «Oggi che il cristianesimo non è più una forza e che ha dovuto “aprirsi”, “adattarsi” e adeguarsi alla situazione in cui diviene oggetto di una curiosità “imparziale” e segno lontano di “valori”, se ne parla di più. Il rinnovarsi della storia religiosa non significa allora un rifiorire del cristianesimo, bensì il diluirsi delle sue istituzioni e delle sue dottrine nelle nuove strutture della nazione – un passare dallo stato di corpo opaco e resistente a uno stato di trasparenza e di fluidità» (M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia...*, 44). Sulla dimensione assolutamente problematica, eppure irrinunciabile del senso della storia, cf. le profonde considerazioni di J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1975, 2002(2), tr. it. *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino 2008, il cap. «La storia ha un senso?», 59-86.

III – Storia del cristianesimo come decostruzione/secolarizzazione dell'ontoteologia/teologia politica cristiana.

Questo considerato, può forse apparire più plausibile la connessione strutturale, sopra postulata, tra questione metodologica relativa alla storia del cristianesimo e nodo secolarizzante cristianesimo-democrazia. La *storia del cristianesimo* e la moderna *idea di democrazia* come universale, supremo ideale politico dell'occidente, per di più tendenzialmente globalizzato (!), si inscrivono entrambi all'interno del processo di secolarizzazione²³ della fede cristiana, processo caratterizzato dalla dialettica tra la sua irreversibilità e i molteplici tentativi di resistenza e reazione, che cercano di invertirlo, arrestarlo, correggerlo²⁴. Di conseguenza, la democrazia coinciderebbe con l'autonomizzarsi e il fuoriuscire dell'occidente dalla cristianità²⁵ (quindi dalla corrispondenza tra fede e verità incontrovertibile, tra sacro cristiano e potere/ordine politico), ambiguamente interpretabile sia a) reazionariamente o laicisticamente come empia o liberante scristianizzazione e definitiva profanazione del secolo, sia b) a partire da Troeltsch e Gogarten²⁶, come paradossale inveramento della fede cristiana stessa, che, annunciando la storicità del senso, si storicizza, ritraendosi dalla verità constatabile e dal dominio sul secolare, costretta, *per grazia di Dio*, a rinunciare alla socialmente fondativa pronuncia pubblica del nome di Dio²⁷, pure avendo indelebilmente caratterizzato il secolo e la verità autonomizzatisi da quella fede²⁸. Schierandomi con quest'ultima interpretazione b), che ha il merito dialettico di poter

²³Malgrado il suo datato riduzionismo, significativa per indicare la traiettoria genetica dell'idea di secolarizzazione questa post-hegeliana affermazione di Richard Rothe, definito da Moltmann «il padre della moderna teoria della secolarizzazione»: «Se in qualche modo ci si vuole orientare nella presente situazione della cristianità, è assolutamente necessario accettare il fatto che lo stadio ecclesiale dello sviluppo storico del cristianesimo è passato, lo spirito cristiano è ormai entrato nella sua età morale, cioè politica... Il cristianesimo, proprio secondo la sua natura più profonda, va al di là della chiesa e ha come proprio organismo niente di meno che l'intero organismo della vita umana» (R. ROTHE, *Theologische Ethik*, III, 1848, 477, cit. in J. MOLTSMANN, *Critica teologica della religione politica*, in J. METZ – J. MOLTSMANN – W. OELMÜLLER, *Kirche im Prozess der Aufklärung: Aspekte einer neuen "politische Theologie"*, München 1971, tr. it. *Una nuova teologia politica*, Assisi 1971, 9-61, in part. 35, nota 44).

²⁴Per una notevole ricostruzione della questione, cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, 1957, tr. it. *L'ethos della democrazia moderna e la chiesa*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia 2007, 183-202; e l'importante volume di L. ZANNOTTI, *La sana democrazia. Verità della chiesa e principi dello stato*, Torino 2005; infine il complesso saggio di G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e chiesa al governo dell'uomo*, Roma-Bari 2010, in part. 7-15, sulla non deducibilità del moderno concetto di laicità dalla storia del cristianesimo, in particolare di quello cattolico; e 53-72, sulle oscillazioni cattoliche relative al riconoscimento del valore della democrazia. Ancora valido G. CAMPANINI, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900*, Brescia 1980. Sull'ambiguità dei rapporti tra cristianesimo e laicità, da ricontestualizzare storicamente con grande rigore, cf. G. MICCOLI, *La questione della laicità nel processo storico contemporaneo* (1979), in *Fra mito della cristianità e secolarizzazione...*, 474-498. Cf. *supra*, nota 4.

²⁵Cf. J. DELUMEAU, *Un chemin d'histoire: Chrétienté et christianisation*, Paris 1981, tr. it. *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico*, Casale Monferrato 1983, in part. la conclusione «Due modelli di cristianesimo», il primo paragrafo «Il vecchio modello: la cristianità», 271-279.

²⁶Cf. H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, München 1965, 1975(2); su Troeltsch, cf. 73-85; sulla teologia dialettica e in part. su Gogarten, cf. 90-123. Cf., di F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953, 1954(2), tr. it. *Demitizzazione e chiesa*, Brescia 1981. Com'è noto, la secolarizzazione per Gogarten non significa affatto secolarismo o profanazione, ma soltanto rivelazione della dimensione puramente storica e non mondana delle fede, che desacralizza il mondo e libera l'uomo dal mondo alla responsabilità personale, nella confessione della sacralità unica di Dio; per questo, la secolarizzazione, che è sempre demitizzante, è carattere originario e fondante dell'annuncio cristiano.

²⁷Cf. M.M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, Roma-Bari 1992, 5-28.

²⁸Cf. J. DELUMEAU, *Cristianità e cristianizzazione...*, in part. la conclusione «Due modelli di cristianesimo», il secondo paragrafo «Il nuovo modello di cristianesimo», 279-282, ove si afferma che «l'attuale scristianizzazione – reale, ma meno ampia di quanto normalmente si creda – costituisce un'operazione di pulitura e di depurazione che riporta il cristianesimo alla sua essenza e mette in opera un nuovo "modello" religioso che si rifà a quello dei tempi apostolici, integrato però da elementi veicolati dall'evoluzione storica» (280). Pur ritenendola ermeneuticamente ancora insuperata, quindi utilizzandola diffusamente, non posso in questo saggio approfondire il tema della persistente attendibilità della categoria di secolarizzazione; tenendo presente la tesi durkheimiana delle metamorfosi del sacro, anche l'ormai classico studio di J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London 1994, tr. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna 2000, in part. 379-415, intende affinare e niente affatto rinunciare alla categoria di secolarizzazione. Qui mi limito a sottolineare che, proprio in quanto identico un procedimento secolarizzante già all'interno del dispositivo escatologico protocristiano, la secolarizzazione non soltanto può convivere con la persistenza del sacro, ma persino contribuire a testimoniarlo. Ma cosa intendo qui per sacro? Evidentemente, un sacro resistente alla razionale critica secolarizzante, specificatamente un sacro cristiano, ma anche un sacro monoteistico giudaico ed islamico, caratterizzato dalla fede in un Dio eccedente il mondo (proprio in quanto tale, mai del tutto secolarmente riducibile). Per mia incompetenza, non mi permetto di estendere queste considerazioni alle altre religioni. Per un intelligente aggiornamento sulla questione, cf. E. FABBRI, *Introduzione. Sacro, secolarizzazione e modernità. Percorsi e problemi*, in E. Fabbri e G. Mongini (edd.), *Il Sacro nel Novecento. Prospettive interdisciplinari*, Torino 2010, 3-17. Come complessa introduzione al problema, cf. G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Torino 2004; più in particolare, G. FILORAMO, *Introduzione generale all'opera*, in D. Menozzi (ed.), *Cristianesimo...*, XV-XXVI; e A. CAILLÉ, *Nouvelles thèses sur la religion*, in «Revue du MAUSS semestrielle» 22, 2003, tr. it. *Nuove tesi sulla religione*, in M. R. Anspach (e altri), *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Milano 2006, 212-222.

ricomprendere la tesi a) della scristianizzazione/secolarismo come perdita secca di una scommessa inevitabile, affermo che dire secolarizzazione significa pertanto descrivere una sistematica decostruzione²⁹ (atto ermeneutico *simul* strutturalista ed antistrutturalista, capace cioè di pensare l'eccedenza dell'evento oltre e attraverso la struttura culturale che definisce l'orizzonte del senso³⁰) dell'ordine onto-teologico-politico cristiano. E se appare forzato ed anacronistico, in questo nostro contesto, il ricorso al termine "decostruzione", mi limito qui a ricordare due affermazioni di Jacques Derrida, che della categoria di decostruzione è insieme l'"inventore" e l'interprete massimo: «Non c'è decostruzione senza democrazia, non c'è democrazia senza decostruzione»³¹. «Se c'è da decostruire, è il cristianesimo (punto)»³².

Insomma, ritengo non sia possibile congetturare una qualsiasi storia del cristianesimo minimamente credibile, senza affrontare le due decisive questioni a) della *storia dell'ontoteologia cristiana* – il farsi storie ed eventi della storia della verità –, che è storia dello scontro/incontro, quindi della contaminazione tra kerygma storico semitico ed ellenizzazione, quindi dell'apogeo e della progressiva crisi della metafisica ontoteologica (si pensi alla stessa nascita post-kantiana della filosofia della religione³³), che si risolve nel suo disseminarsi (ateo e non, nichilistico e non) nello storicismo (speculativo o meno), nella proliferazione delle scienze umane, nelle filosofie heideggeriana e postheideggeriane dell'evento, dal pensiero debole alla filosofia della decostruzione, suo ultimo approdo;

²⁹«Decostruire significa smontare, disassemblare, dare gioco all'assemblaggio per lasciar giocare, tra i pezzi di questo assemblaggio, una possibilità da cui esso procede, ma che, come assemblaggio, nasconde... La mia ipotesi è che il gesto della decostruzione... sia possibile solo all'interno del cristianesimo, anche se non si formula esplicitamente nel suo interno» (J.-L. NANCY, *La dischiusura...*, 207). Mi pare possibile definire il pensiero della decostruzione di Derrida – che vede proprio nella nozione di democrazia-a-venire e di giustizia-a-venire il nucleo indecostruibile della decostruzione, smentendo tutti coloro che troppo frettolosamente degradano questo straordinario sforzo filosofico a compiaciuto estetismo e relativistica, impolitica misticheria nichilistica – tramite un'espressione con la quale egli cerca di restituire (contro la vulgata nietzscheana) il "metodo" paradossale e già decostruzionista della filosofia del "forse" e del "futuro" di Nietzsche (il "cantore" della morte di Dio ed il profeta del relativismo nichilistico): «La promessa ispira la critica» (J. DERRIDA, *Nietzsche and the Machine (Interview with Richard Beardsworth)*, in «Journal of Nietzsche Studies» 7, 1994, tr. it. *Nietzsche e la macchina. Intervista con Richard Beardsworth*, Milano-Udine 2010, 42), ove è evidente la consapevole restituzione secolarizzata del dispositivo cristiano della nuova rivelazione di grazia. Vedremo come sia sistematica, in Derrida, l'interpretazione del cristianesimo stesso come archetipica macchina storico-religiosa e concettuale di decostruzione! Al punto che, proprio nel Nietzsche anticristiano, Derrida individua la presenza di un dispositivo eminentemente cristiano: quando, infatti, quello combatte violentemente la reattiva «legge di inversione» che governa platonismo e soprattutto ebraismo e cristianesimo, per liberare i "forti" dal soggiogamento cui i deboli li hanno costretti, Derrida precisa che Nietzsche è ancora imprigionato in una logica kenotica, mosso cioè da quella legge di inversione che lo spinge a correre in soccorso della debolezza dei forti soggiogati: «Si può sempre sostenere che, proprio come nel caso di Heidegger, un determinato discorso di Nietzsche è anti-ebreo, anti-platonico, anti-cristiano e iper-ebreo, iper-platonico, iper-cristiano. Ci sarà sempre qualcuno che dirà: "Sì, la tua decostruzione degli aspetti giudaici e cristiani di San Paolo è fatta nel nome di un messaggio che è nascosto nell'ebraismo, nella cristianità, nell'Islam e persino nel pensiero del ventesimo secolo. Tu sei "iper", tu parli "iper" nel momento stesso in cui parli "contro". Stai sviluppando un discorso iper-ebreo, iper-cristiano contro queste stesse istanze". E, in un certo senso, ha ragione» (J. DERRIDA, *Nietzsche e la macchina...*, 43).

³⁰Bisogna quindi riconoscere «la decostruzione come pensiero del dono e dell'indecostruibile giustizia, la condizione indecostruibile di ogni decostruzione, certo, ma una condizione a sua volta *in decostruzione* e che resta, e deve restare, al pari dell'ingiunzione, nella disgiunzione dell'*Un-Fug*. Altrimenti si acquieta nella buona coscienza del dovere compiuto, perde la *chance* dell'avvenire, della promessa o dell'appello, del desiderio anche (cioè la sua "propria" possibilità), di quel messianismo deserto (senza contenuto e senza messia identificabili), di quel deserto *abissale*, "deserto nel deserto"..."» (J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Stato 1993, tr. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano 1994, 40). Cf. F. POCHÉ, *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon 2007, 35-48.

³¹J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, 128, tr. it. *Politiche dell'amicizia*, Milano 1995, 131.

³²J. DERRIDA, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris 2000, tr. it. *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Genova 2007, 83; «perché un certo cristianesimo si caricherà sempre dell'iperbole più esigente, più *esata* e più escatologica della decostruzione» (ivi). «Quello che Nancy oggi annuncia col titolo "decostruzione del cristianesimo", sarà senz'altro una prova della decostruzione del mondo... Solo il cristianesimo può fare questo lavoro, cioè disfarlo facendolo. Heidegger, anche lui, già lui, non è riuscito che a fallire. La decristianizzazione sarà una vittoria cristiana» (76).

³³Decisivi, in proposito, i contributi di M. M. OLIVETTI, *Analoga del soggetto...*, 223-240; *Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico*, Padova 1974, 7-58, in particolare il paragrafo «Storia della filosofia e storia della chiesa dopo Hegel», 22-31; *Filosofia della religione*, in P. Rossi (ed.), *La filosofia. I – Le filosofie speciali*, Torino 1995, 137-220, in part. 149: «Il "cristianesimo" è appunto il nome per un fatto storico di lunga durata in cui rientra anche (sebbene non solo) la costituzione della religione come oggetto di scienza. Tale costituzione peraltro non è immediata, bensì è il frutto di un lento cammino, che rappresenta precisamente il cammino del cristianesimo come fatto storico, ovvero la storia del cristianesimo (la quale comprende anche, ovviamente, la critica al cristianesimo, così come l'eventuale reazione alla critica). Solo in epoca moderna si determina una vera e propria categorizzazione della religione, vale a dire una costituzione della religione come oggetto di sapere che si assume possibile e necessario acquisire indipendentemente dagli eventuali atteggiamenti valutativi nei confronti della religione in generale, o di suoi aspetti, o di alcune religioni positive quali esempi storici del concetto generale di religione: una categorizzazione dunque che corrisponde all'idea di scienza nel senso esso stesso moderno. Non sorprenderà infatti che la categorizzazione della "religione" sia un fatto che definisce la modernità al pari della "scienza"». Fondamentali, in proposito, le analoghe riflessioni di M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia...*, 157-164, dedicate alla cinque-seicentesca crisi della fede nella totalizzante identità teologica cristiana, quindi al differenziarsi del senso e al moltiplicarsi dell'incertezza, che producono la genesi dello studio «dall'esterno» della religione e la ricerca di «un altro mezzo per unire» nella politica, nella scienza, nella filosofia.

b) della *storia della teologia politica cristiana*³⁴ – il farsi storie, eventi, conflitti, *saeculum* del potere sacrale –, nel diveniente ed instabile rapporto di ibridazione a) dell’annuncio semitico profetico-eschatologico, apocalittico del regno che viene (erede dell’ebraico «esodo dalla civiltà compresa nella forma cosmologica»³⁵), con b1) la fondazione sacrale del politico semitico “contaminata” (in quanto cosmologicamente ricentrata) e b2) soprattutto greco-romana, rapporto che governa il processo di costituzione della cristianità (nella sua stessa ambiguità tra realizzazione del modello teologico politico analogico-statico di stampo eusebiano-costantiniano, egemone nella cristianità greca-orientale, e modello teologico politico critico-dinamico di stampo agostiniano, egemone in quella latina), quindi della sua critica e decostruzione secolarizzante (dall’illuminismo al marxismo e allo strutturalismo, dal liberalismo alla teoria critica della società e al secolarismo)³⁶. Pertanto, come “l’idea” di razionalità occidentale può essere interpretata come *decostruzione/autodecostruzione*, fuoriuscita/inveramento dalla/della fede cristiana (nella rivelazione nel mondo e nella natura di un Dio pensato come irriducibile al mondo e alla natura, alla sua comprensione e alla sua razionalità); corrispondentemente “l’idea” occidentale di democrazia può essere interpretata come l’esito della *secolarizzazione*, della fuoriuscita/inveramento dall’/dell’annuncio teologico cristiano del regno di Dio che viene (e che tardando si era surrogato nella cristianità), insomma come il disseminarsi del potere (fino a che punto possibile e reale?) che viene scindendosi da una trascendente identità sacrale (o almeno dal suo surrogato ontoteologicopolitico)³⁷.

Tenendo presente le tre grandi istanze foucaultiane del Sapere, del Potere e della Soggettività, questo significa che non si dà nessuna comprensione autentica della storia della razionalità, del potere e della storia del soggetto occidentali senza comprensione della interna parabola del fenomeno storico cristiano, dall’evento fondante³⁸ del/dei kerygmaó/kerygmata gesuano/protocristiani, tramite la loro ontoteologizzazione, sino alla loro crisi e ricomprensione “scientifica” nella storia del cristianesimo. Il che spiega forse perché – e questa affermazione è da tollerare criticamente, senza alcuna tentazione confessionale o pregiudizio ideologico – pare problematico riconoscere la decisività onnipervasiva dell’idea stessa di storia (nella sua scaturigine giudaico-cristiana), quindi dell’idea di democrazia (nella sua insuperabile ambiguità, nella sua stessa dialettica tra liberazione e violenza) al di fuori dell’occidente cristiano, seppure secolarizzato, e della sua millenaria riflessione su Dio (pensato come Trinità kenotica), l’uomo (pensato come *persona* o *individuo*), il secolo (pensato, appunto, come *storia*) e il mondo (pensato non soltanto come comunità universale, ma anche come oggetto di umane tecniche di governo/dominio e scaturigine di umane strutture di dominio; ove weberianamente il capitalismo e la società massificata rappresentano davvero l’inseparabile lato oscuro della “luminosa” storia cristiano-democratica).

IV – Democrazia? Il paradosso politico dell’obbligo del dono.

Prima dell’elencazione e dell’argomentazione di alcune tesi, nella quale questo saggio si risolve, mi pare necessario avanzare alcune osservazioni preliminari sul suo titolo azzardato, la cui unica cosa sensata pare davvero essere il punto interrogativo. Si pensi alla necessità paradossale di dover definire, sotto l’ombrello di un unico termine, grandezze storiche e tempeste concettuali millenarie quali quelle di *cristianesimo* e *democrazia*, etichette approssimative che nascondono un’infinita, quindi mai restituibile

³⁴Sull’accezione e la complessità della nozione di teologia politica, da Varrone e Agostino a Spinoza, da Kelsen, Schmitt, Peterson, a Lübke, Metz e Moltmann, da Taubes ad Assmann, sino al suo dilagare nel dibattito filosofico contemporaneo, la letteratura è sterminata; mi limito qui a rinviare a P. Bettiolo e G. Filoramo (edd.), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002; M. RIZZI, *Le teologie politiche*, in *Il cristianesimo. Grande atlante. III – Le dottrine*, Torino 2006, 1045-1060; G. LETTIERI, *Roma, il Principe e il Messia. Fondazione e decostruzione del teologico politico: Agostino, Machiavelli, Schmitt, Derrida*, in P. Pisi e B. Scarcia Amoretti (edd.), *Religione e politica. Mito, autorità e diritto*, Roma 2008, 46-117; *Note su cristianesimo, secolarizzazione e democrazia*, in «Rivista di studi utopici», 8, 2010.

³⁵E. VOEGELIN, *Order and History. I: Israel and Revelation*, 2001, tr. it. *Ordine e storia. I- Israele e la rivelazione*, Milano 2009, 7; 151-235; 505-599, ove la storia di Israele è letta come dialettica tra sempre eccedente dispositivo dell’esodo e ordinante dispositivo della pragmatica strutturazione teologico-politica di tipo cosmologico.

³⁶Sulla moralizzazione e sulla razionalizzazione moderne del cristianesimo e in particolare sull’illuminismo, che, culminando in Hegel!, «“tradisce” il cristianesimo nel doppio senso del termine: lo abbandona e lo svela», cf. M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia...*, 183-196, in part. 195-196; e 154-157.

³⁷«Nulla della politica moderna – non solo di quella assoluta, ma anche di quella democratica – è comprensibile fuori del modello teologico-politico in cui, nonostante tutti i suoi rovesciamenti, siamo ancora profondamente radicati» (R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, 86). Lo stesso Esposito rimanda a C. LEFORT, *Permanence du théologico-politique?*, in *Essais sur le politique*, Paris 1986, 251-300.

³⁸Sull’«idolo delle origini», «l’ossessione delle origini», come tentazione deformante del metodo storico, cf. M. BLOCH, *Apologia della storia...*, 24-29, che comunque sottolinea come questa «ossessione embriogenetica», dilagante in ogni ambito storiografico, sia derivata dalle inevitabili esigenze della storia del cristianesimo: «Negli studi cristiani... la conoscenza dei loro inizi, indispensabile, è ovvio, a una giusta intelligenza dei fenomeni religiosi attuali, non basta a spiegarli... La quercia nasce dalla ghianda. Ma diventa quercia e tale rimane, solo se incontra condizioni d’ambiente favorevoli, che non dipendono più dall’embriologia» (27-28).

differenziazione, pluralizzazione, frantumazione sino alla singolarità di ogni contingente atto di fede cristiana e democratica, perché in effetti è soltanto l'atto di fede, la decisione esistenziale – per quanto incoerente, sussultoria o puramente retorica – che consente soggettivamente di partecipare delle grandezze storiche oggettive – idee, società, movimenti – designate dai termini cristianesimo e democrazia; fatta salva la possibilità di una totale inconsapevolezza o passività dei soggetti nei confronti delle grandezze storiche delle quali partecipano.

Premesso che è storicamente sensato parlare di democrazia soltanto in un contesto storico-politico moderno, anzi post-1789³⁹, all'interno di un processo illuministico di autonomizzazione del politico dal teologico (sicché, come la storia del cristianesimo, la stessa storia della democrazia non può che essere definita *atea*), nella direzione di un interminabile riconoscimento del differimento nell'identico proprio della comunità politica, mi arrischio a definire (con l'evidente pericolo di cadere in un circolo vizioso, ove il filtro giudaico-cristiano predetermina l'esito dell'indagine) quella di democrazia come un'idea etico-politica, storicamente *in fieri*, praticamente soltanto approssimabile, per questo definibile come utopica o meglio *a-venire*⁴⁰. Malgrado Kelsen, seguendo l'esemplare traiettoria di Habermas e tenendo presenti alcune indicazioni di Popper⁴¹, la *democrazia* non è limitabile ad una modalità giuridico-politica puramente formale o procedurale, ma dev'essere pensata secondo una modalità sostanziale, determinata da una finalità essenzialmente etica, che ubbidisce ad un imperativo di giustizia razionalmente postulabile, che assolutizza il dovere del riconoscimento di ogni altro (l'universalità degli uomini viventi, almeno⁴²) come soggetto assoluto ugualmente detentore di inalienabili diritti fondamentali⁴³, rispetto al quale devono inchinarsi ogni soggetto e la stessa volontà popolare maggioritaria. In tal senso, la questione della democrazia diviene, da questione relativa al godimento e all'esercizio dei pieni diritti riconosciuti al cittadino di una comunità politica, universale questione di diritto internazionale e cosmopolitico, capace di pensare una cittadinanza universale o persino, più

³⁹Preziose la rassegna di M. RIDOLFI, *Alle origini della democrazia europea*, in M. Ridolfi (ed.), *La democrazia radicale nell'Ottocento europeo. Forme della politica, modelli culturali, riforme sociali*, Milano 2005 = «Annali» 39, 2005, IX-XLVII, dedicata in particolare ai primi movimenti socialisti settari e radicali; quindi le documentate ricerche di S. MASTELLONE, *Storia della democrazia in Europa dal XVIII al XX secolo*, Torino 2004; e di R. GATTI, *Pensare la democrazia. Itinerari del pensiero politico contemporaneo*, Roma 1989.

⁴⁰Faccio riferimento alla democrazia-a-venire di Derrida; tra gli innumerevoli testi che le dedica, mi limito a segnalare quelli nei quali è centrale la tematizzazione della sua dipendenza da un dispositivo messianico/escatologico: cf. J. DERRIDA, *Spettri di Marx...*, 50-51; 86-87, soprattutto; l'intero *Politiche dell'amicizia...*, in part. il cap. finale «"Per la prima volta nella storia dell'umanità"», 317-362; *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, originariamente pubblicato in traduzione italiana in J. Derrida e G. Vattimo (edd.), *La religione*, Roma-Bari 1995, 3-72, in part. 19-21; *Voyous*, Paris 2003, tr. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano 2003, 130-132. Sul pericolo di un'ottimistica interpretazione social-democratica della storia come progresso, che innalza comodamente ad ideale procrastinabile all'infinito l'iperbolica e sempre avveniente, perché kaiologica idea democratica della società senza classi marxiana, riconosciuta come secolarizzazione del tempo messianico, cf. W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia...*, tesi XVIIa, 52-55; e XIII, 44-45; J.B. METZ, *La lotta per il tempo perduto. Tesi inattuali sull'apocalittica*, in R. Panattoni-G. Solla (edd.), *Teologia politica I (Teologie estreme?)*, 2004, 87-97.

⁴¹Cf. K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, London 1969, tr. it. *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972, il prezioso saggio «L'opinione pubblica e i principi liberali», 589-600, in part. 594-597, ove vengono presentate otto tesi minimaliste sulla democrazia liberale.

⁴²Con questo *almeno*, mi riferisco alle immense questioni dei diritti degli animali e persino dell'ambiente, della problematica identità antropologica dell'embrione, del corpo umano ormai irreversibilmente privo di coscienza, dello statuto giuridico del cadavere e degli organi espantati; questioni che, pure se a partire da prospettive del tutto diverse, si affacciano sempre più prepotentemente all'interno del dibattito non soltanto teologico-ecclesiastico, ma anche filosofico e giuridico (dalla Weil ad Habermas, da Jonas alla Nussbaum, da Böckenförde a Derrida ed Esposito); cf., ad esempio, H. JONAS, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago 1974, tr. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Bologna 1991, in part. il saggio «L'ingegneria biologica: una previsione», 221-256; M.C. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge Mass.-London 2006, tr. it. *Le frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna 2007, in part. il capitolo II, «Disabilità e contratto sociale», 113-172, ove la postulata dignità della persona disabile o menomata mentalmente mette in crisi, insieme con qualsiasi teoria della società basata su fondamenti utilitaristici, le dottrine del contratto sociale e della dignità della (comunque animale!) persona umana come essere razionale ed autonomo, da Kant a Rawls; e il capitolo VI, «Al di là di "compassione e umanità": la giustizia verso gli animali non umani», 341-424, ultima frontiera prescritta da un imperativo di «giustizia globale», che nasce dallo «stupore etico» provato dinanzi ad ogni forma di vita senziente. Fondamentale J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris 2006, tr. it. *L'animale che dunque sono*, Milano 2006; e, per la sua decisiva portata teologico-politica (l'uomo non si rapporta a Dio tramite il sacrificio dell'animale? E che ruolo ha in proposito il potere sovrano?), *La bête et le souverain. I-II*, Paris 2008; 2010, tr. it. *La bestia e il sovrano I-II*, Milano 2009; 2010. Per quanto riguarda il rapporto tra democrazia, ecologia e critica al sistema tecnocratico come macchina infernale dei consumi e del "progresso" economico, da Mumford ed Ellul a Illich a Castoriadis, cf. S. LATOUCHE, *La Megamachine. Raison techno-scientifique, raison économique et le mythe du Progrès. Essais à la mémoire de Jacques Ellul*, Paris 1995, tr. it. *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Torino 1995; e *Pour sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, Paris 2010, tr. it. *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Torino 2011.

⁴³«La libertà e l'uguaglianza degli uomini non sono un dato di fatto, ma un ideale da perseguire, non un'esistenza, ma un valore, non un essere, ma un dovere» (N. BOBBIO, *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo*, 1968, quindi in *L'età dei diritti*, Torino 1990, 17-44, in part. 22). Cf. il limpido appello all'impegno etico in *L'età dei diritti...*, 251-266.

radicalmente, di superare l'idea stessa di cittadinanza⁴⁴. Processo quindi impossibile e infinito, che irresistibilmente è chiamato a spostare, ampliare, in fondo a togliere qualsiasi confine del riconoscimento e della stessa definizione esclusiva dell'altro.

L'idea di democrazia è quindi un concetto limite, paradossale, in quanto, insieme con la libertà e l'assoluta autonomia dei soggetti (che presuppone un relativismo prospettico, la mancanza di fondamento ontoteologico, senza i quali non si darebbe effettiva autonomia), postula la subordinazione all'autorità assoluta del riconoscimento dei diritti inalienabili dei soggetti, sicché essa si rivela necessariamente governata dal pensiero e dal desiderio dell'impossibile, dell'incondizionato (dove la sua affinità con il concetto giudaico-cristiano di Dio): il credito infinito di ciascuno coincide con il debito infinito di ciascuno. In tal senso, l'idea di democrazia (sempre eccedente rispetto alle diverse modalità storiche che cercano di tradurla in codice giuridico e in tecnica di rappresentanza e governo politico) non è (soltanto) la definizione identitaria dell'uguaglianza tra i cittadini, che posseggono diritti, ma (soprattutto) la definizione dell'*almeno tendenziale* uguaglianza dei diseguali, degli ultimi (si pensi all'ormai *invasiva* e paradossale categoria "politica" del *clandestino*), dei non-umani (non ancora umani), nella direzione dello stesso impersonale, al punto che la democrazia potrebbe essere definita come l'idea del disseminarsi dell'identico politico (comunque essa si dà soltanto "incarnata" in una comunità sociale e politica) sino al rischio della sua stessa dissoluzione (cui la conduce l'ideale dell'universalizzazione dell'accoglienza e del riconoscimento).

Se quindi schmittianamente la politica è fondata sull'opposizione amico-nemico, l'idea di democrazia *comanda* il dovere dell'infinita accoglienza del clandestino, dell'infinita interiorizzazione del nemico, dunque un impossibile, "impolitico" autoimmune politico (erede dell'evangelico *Ego autem dico vobis: "Diligite inimicos vestros" [Mt 5,44]?*)⁴⁵. L'idea di democrazia (se non assunta ipocritamente e retoricamente) è quindi assolutamente inquieta, politicamente impossibile (si dà infatti corpo politico soltanto nella definizione dell'identità escludente, protettiva, immunitaria), eticamente emorragica (un lapsus cristiano?), soltanto approssimabile, *realmente* infinita quindi istituzionalmente del tutto utopica, persino definibile come governata da una secolarizzata *ratio* escatologica. Sulla scorta di Caillé, possiamo definire la *democrazia* come il sistema politico che del tutto paradossalmente *obbliga al dono*⁴⁶; o, meglio, la democrazia è il politico irriducibilmente vincolato a quel dono che è "gratuito", a ciò che quindi eccede le ragioni economiche (convenienti, autoassicuranti, capaci di realizzare possesso) dello scambio, all'interno del quale il dono stesso è catturato. Se infatti il dono (con tutte le partizioni che presuppone e istituisce) è l'evento intorno al quale – da Durkheim a Caillé, da Mauss a Derrida, con tutta la radicale differenza delle loro prospettive – si costituisce la complessa rete delle relazioni sociali, il kerygma cristiano che "fonda" una radicalmente innovativa, seppure ambigua interpretazione del dono – da Paolo ad Agostino, da Lutero a Marion –, quindi l'evoluzione della riflessione cristiana sul dono (le

⁴⁴Cf. L. FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. 2. Teoria della democrazia*, Roma-Bari 2007, il cap. «I livelli della democrazia. La democrazia nell'età della globalizzazione», 481-653, in part. 587-591, ove si afferma come sfida decisiva della democrazia proprio «il superamento della cittadinanza attraverso la sua soppressione come status privilegiato cui conseguono diritti non riconosciuti ai non cittadini o al contrario la sua sostituzione con una cittadinanza universale» (590).

⁴⁵«Nella sua autoimmunità costitutiva, nella sua vocazione all'ospitalità..., la democrazia ha sempre voluto, di volta in volta e contemporaneamente, due cose incompatibili: essa ha voluto, da una parte, accogliere solo uomini e a condizione che fossero cittadini, fratelli e simili, escludendo gli altri, in particolare i cattivi cittadini – le canaglie (voyous), i non cittadini e ogni sorta di altro, dissimile, irricognoscibile e, *dall'altra parte*, contemporaneamente o di volta in volta, essa ha voluto aprirsi, offrire un'ospitalità a tutti questi esclusi» (J. DERRIDA, *Stati canaglia...*, 99); cf. in proposito, con l'immenso Baudelaire che questi va commentando, J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris 1991, tr. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano 1996, 133-144. Per una netta identificazione tra la nozione iperbolica di democrazia e la «democrazia cristiana», cf. 69: «Molto più di qualsiasi altra, più della socialdemocrazia o della democrazia popolare, una democrazia cristiana dovrebbe essere accogliente verso i nemici della democrazia, porgere loro l'altra guancia, offrire ospitalità, dare la parola e conferire il diritto di voto agli antidemocratici, cosa che è conforme a una certa essenza iperbolica e più autoimmunitaria che mai della *democrazia stessa*, ammesso che esista una cosa come la democrazia e quindi la democrazia cristiana degna di questo nome». Per una radicale critica al principio schmittiano del politico amico-nemico, come regressione alla violenza infantile, cf. TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1951, tr. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino 1954, 85, 152-153.

⁴⁶Cf. A. CAILLÉ, *Nuove tesi sulla religione...*, 212-222, tesi 38: «L'esigenza democratica – nel senso moderno del termine – può essere considerata come la forma più avanzata e più forte dell'obbligo di donare» (220); pur se nella modalità altamente paradossale dell'obbligazione della donazione, la democrazia è quella forma di politica che tenta di tradurre l'inesauribile eccedenza dell'alterità, storicamente rivelata dalla religione, in vincolante riconoscimento politico. Significativamente, P. RICOEUR, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern, Vergessen, Verzeihen*, Göttingen 1998, tr. it. *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna 2004, 113-116, indagando l'enigma del dono e sottolineando come esso instauri una relazione di scambio non economico/commerciale, collega l'iperbole del dono disinteressato del Vangelo, rivelata nel «comandamento (quasi) impossibile» dell'amore dei nemici, alla nozione kantiana di ospitalità universale, nel quale l'ideale democratico dovrebbe riconoscersi: «Il Vangelo lo fa [rompe l'ordine commerciale] conferendo al dono una misura "folle", che gli atti ordinari di generosità non avvicinano se non lontanamente. Mi arrischierò a dire che ritrovo qualcosa dell'iperbole evangelica nell'utopia della *pace perpetua* secondo Kant: utopia che conferisce a ogni uomo il diritto di essere ricevuto in ogni paese straniero «come un ospite e non come un nemico». L'ospitalità universale costituisce in realtà l'approssimazione politica all'amore evangelico dei nemici» (116).

teologie della grazia e della libertà) sono prospettive privilegiate per l'apprezzamento del secolarizzante strutturarsi dell'antropologia, della società, dell'autointerpretazione culturale (quindi eminentemente storica) occidentali. La questione del dono cristiano può, allora, essere così riassunta: esiste ed eventualmente di che tipo è l'eccedenza del dono nei confronti dell'uso utilitario del dono, capace di istituire il sistema politico-religioso come sistema economico, quindi come struttura sociale? La tradizione cristiana ha definito quest'eccedenza come *caritas* (termine massimamente ambiguo, che radica l'atto giusto nell'eteronomia della grazia, come è evidente dalla pseudo-etimologia che la fa derivare dal greco *charis*), come dimensione del gratuito; qual è allora il rapporto tra il gratuito, l'evento storico, il soggetto post-moderno, la politica, l'etica, la storia⁴⁷?

Ora, malgrado le davvero extra-ordinarie indagini di Derrida e Nancy, ed alcuni interventi di Habermas, gran parte delle più recenti e pregevoli indagini storiche, filosofiche e giuridiche sulla democrazia paiono trascurare del tutto una seria indagine della radice cristiana⁴⁸, come se l'idea e la

⁴⁷In proposito, cf. l'affermazione (debitrice di Derrida, in particolare di *Donare il tempo...*, e di Cacciari) di A. TAGLIAPIETRA, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Torino 2009: «Se la speculazione sul dono, da Seneca a Mauss, per giungere ai nostri giorni, ha insistito sul tema del legame del dono e del dono come legame... fa ora la sua comparsa, nello sviluppo di questa riflessione, l'idea di un dono che libera e non vincola, che scioglie e lascia essere, in cui l'unico legame è paradossalmente la libertà stessa di stringere legami. Si tratta cioè di saper sopportare, nel dono, l'ambivalenza essenziale fra la continuità che alimenta il legame e la discontinuità che lo crea o non lo crea affatto. La donazione, per darsi senza condizioni, sviluppa in questo modo la forma di un'autocritica permanente e senza riserve... Il dono sembra essere, così, il cardine autentico di un'etica della possibilità, qualora si abbia il coraggio di non addolcire o urbanizzare il coraggio e la severità di questa dedizione all'altro... Infatti per ritrovare e quindi, in qualche modo, per salvare la nostra libertà in quella dell'altro, è necessario che quest'ultimo abbia la libertà di sorprenderci e di spiarci fino al limite del rifiuto» (167). «L'incontro della storia sacra con la storia profana è lo scontro tra il dono e il profitto: la sconsecrazione della gratuità per la consacrazione dell'abilità» (E. CASTELLI, *La critica della demitizzazione*, Padova 1972, 101).

⁴⁸Cf., ad esempio, il notevole saggio di L. CANFORA, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari 2004, 2006(2), che, proseguendo la sua implacabile critica dell'ideologica retorica democratica, tematizza la nascita della democrazia nell'antica Atene (cf. 31-51), la sua precoce uscita di scena, quindi la sua millenaria irrealizzazione, malgrado – *per intervalla insaniae* – le grandi fiammate rivoluzionarie inglese, francese, russa, comunque effimere; il cristianesimo non vi è minimamente chiamato in causa, se non per sottolineare (kelsenianamente!) il sostanziale quietismo politico della sua pretesa rivoluzione spirituale, che finisce per giustificare, con l'*Epistola a Filemone*, il mantenimento dello schiavismo (61-63), o nell'aggiunta Postfazione (430), per segnalare, come esempio dell'infedeltà della realtà storica a determinati principi, lo scarto tra il sermone della montagna (potenzialmente democratico?) e la storia delle chiese. Così, l'imponente volume di D. MUSTI, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995, 1997(2), salta da una penetrante analisi della democrazia ateniese alla sua interpretazione nel pensiero politico tra settecento ed ottocento, a partire da Montequieu, Rousseau e dall'illuminismo (cf. 311-348). Cf., inoltre, L. FERRAJOLI, *Principia iuris...*, il cap. «Le dimensioni. Democrazia formale e democrazia sostanziale», 5-157; D. HELD, *Models of Democracy*, Cambridge 2006(3), tr. it. *Modelli di democrazia*, Bologna 2007(3), in part. 60-63, ove si cerca di dimostrare la sostanziale latitanza di un interesse autenticamente politico, tanto più di una politica democratica, nella storia dell'occidente cristianizzato; R.A. DAHL, *On Democracy*, Yale 1998, tr. it. *Sulla democrazia*, Roma-Bari 2000, in part. il cap. «Dove e come è nata la democrazia? Una breve storia», 9-28, che si apre con la significativa affermazione: «Dopo essersi affermata in Grecia e nella Roma antica, la democrazia è decaduta e scomparsa» (9); soltanto nel XVII e nel XVIII secolo si può parlare di diffusione di idee realmente democratiche. Sostanzialmente rimosso è il problema dell'eventuale genesi storico-religiosa degli ideali politici democratici in N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, Torino 1999, in part. il cap. VII «Democrazia: i fondamenti», 323-369; colpisce, in particolare, la notazione secondo la quale la «rivoluzione copernicana» della scoperta dell'individualismo, decisiva per l'affermazione moderna dell'idea di democrazia, coinciderebbe con il guardare al problema del potere «non dal punto di vista del Dio creatore», ma «dal punto di vista dell'uomo» (344); sorprende, pertanto, nel cap. IX «I diritti dell'uomo», 431-466, constatare che Bobbio riconosca nella loro genesi il ruolo chiave dell'etica cristiana, seppure in un processo di progressiva secolarizzazione; «La grande svolta ebbe inizio in Occidente dalla concezione cristiana della vita, secondo cui tutti gli uomini sono fratelli in quanto figli di Dio... Il giusnaturalismo [è] la secolarizzazione dell'etica cristiana ("etsi daremus non esse deum")» (*L'età dei diritti...*, 57). Rivelativo il modesto volume di J. ISRAEL, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton 2009, tr. it. *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Torino 2011, in part. 35-85; significativamente rimane del tutto impensato il legame tra quelli che Israel considera i veri padri dell'illuminismo radicale, Spinoza e Bayle, e la loro decostruzione del cristianesimo operata tramite la radicalizzazione di dispositivi cristiani. Un'autorevole e sistematica confutazione di qualsiasi derivazione genetica della democrazia dal cristianesimo è quella intrapresa da H. Kelsen, *Foundations of Democracy*, in «Ethics» 66, 1955, 1-101, tr. it. *I fondamenti della democrazia*, in *La democrazia*, Bologna 1984(5), 191-391, in particolare in polemica con le tesi di Brunner, Niebuhr e Maritain. Oltre alla celebre affermazione – dedotta dalla dimensione puramente procedurale e relativistica della democrazia – del carattere pienamente democratico della stessa condanna di Gesù, il quale incarnerebbe una pretesa assolutistica democraticamente non legittimamente rappresentabile (cf. 268-274), sostanzialmente Kelsen mette in rilievo a) la compatibilità piena tra eteronomia teologica ed autoritarismo, confermata dalla millenaria coesistenza tra cristianesimo e regimi non democratici; non a caso, l'evento cristiano troverebbe il suo logico, precoce approdo in un'eteronomia criptopredeterminazionista, che mette radicalmente in crisi la dignità e l'autonomia dell'individuo (che Kelsen identifica con la sua assoluta indipendenza da qualsiasi legge o dovere prefissati), consegnato alla violenza autoritativa dell'onnipotenza di Dio, cui solo tardivamente, estrinsecamente e contraddittoriamente il pensiero cristiano successivo ha cercato di supplire incoerentemente con la dottrina del libero arbitrio (cf. 329-331); b) la dimensione non esclusivamente cristiana della dignità della persona, che già la filosofia greca ed altre religioni avrebbero affermato (cf. 331-332); c) il quietismo politico cristiano che ha storicamente accettato, sin da Paolo, la schiavitù (cf. 332-333). L'argomentazione complessiva di Kelsen mi pare storicamente astratta e concettualmente precaria; prova ne è la rivelativa identificazione di una teorizzazione dell'idea democratica con una definizione ciceroniana, che sarebbe capace di unire libertà e uguaglianza! «Itaque nulla alia in civitate nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet; qua quidem certe nihil potest esse dulcius et quae, si aequa non est, ne libertas quidem

prassi di democrazia avessero una singolare nascita greca, ateniese in particolare; una rinascita illuministica, laicista, secolarizzante (capace di liberare dall'asservimento ad un eteronomo principio di alienante autorità teologico-politica), culminante nella massonica rivoluzione americana e nella rousseauiana e/o illuminista radicale rivoluzione francese⁴⁹; una fiammata decisiva, per quanto

est» (227). Ma perché, in questo caso, non vale l'argomentazione critica c) sulla discrepanza tra astratti principi e storica, evidente permanenza dell'ineguaglianza e della schiavitù (da chi è formato il popolo ciceroniano?), avanzata per affermare la sostanziale incompatibilità tra cristianesimo e democrazia? A confutare la tesi di un'origine cristiana della democrazia, rimarrebbe soltanto il punto a), essendo il punto b) riconosciuto come condiviso da cristianesimo e culture non cristiane. Ma si potrebbe facilmente obiettare a Kelsen che proprio l'identificazione del potere assoluto con un metamondano principio divino favorisce storicamente il riconoscimento dell'uguaglianza tra gli uomini, desacralizzando la pretesa assoluta di qualsiasi potere mondano e ideologica usurpazione non universalistica della nozione di *populus* (si pensi alla genesi storica puritane di alcune tra le prime esperienze radicalmente democratiche). Queste tesi erano state sinteticamente anticipate dallo stesso H. KELSEN, *Vom Wesen und Wert der Demokratie, Vom Wesen und Wert der Demokratie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» 43, 1920, 1929(2), tr. it. *Essenza e valore della democrazia*, in *La democrazia...*, 43-152, riassunte in un'affermazione altamente rivelativa: «Alla concezione del mondo metafisico-assolutista si ricollega un'attitudine autocratica, mentre alla concezione critico-relativista del mondo si ricollega un'attitudine democratica» (148); la kelseniana connessione tra relativismo e democrazia è così riassunta da C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922, 1934(2), tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Bologna 1972, 29-86, in part. 65-66: «La democrazia è l'espressione di un relativismo politico e di una scientificità liberata da miracoli e dogmi e fondata sulla comprensione umana e sul dubbio critico». L'affermazione kelseniana dell'inconciliabilità tra dogmatismo cristiano e democrazia, quindi la smentita del paradigma della secolarizzazione, dichiarata l'impossibilità della derivazione della modernità relativista, scettica, tollerante dalla matrice cristiana paiono condizionate da una concezione troppo generica, semplificata, storicamente astratta del cristianesimo come identitario assolutismo dogmatico; del tutto assente pare il riconoscimento del dispositivo escatologico-kenotico-carismatico, mentre assolutizzato risulta quello ontologico-autoritativo, sicché inevitabilmente ne discende l'inconciliabilità tra democrazia, critica, progresso, tolleranza e cristianesimo. Certo, soltanto una teoria della storia del cristianesimo come dialettico dispositivo critico-dogmatico è in grado di mantenersi all'altezza dell'obiezione kelseniana, comunque evitando l'arroccamento schmittiano sull'irrinunciabile relazione tra fondamento assoluto e cristianesimo. Sulle radicali considerazioni sul processo di Gesù che chiudono il saggio (151-152) e torneranno, come sopra rilevato, ne *I fondamenti della democrazia...*, 272-274, di grande interesse è il volume di G. ZAGREBELSKI, *Il «crucifige!» e la democrazia*, Torino 1994, 2007(2); Kelsen in Gesù dinanzi a Pilato sottolineava appunto la rivelazione paradossale dell'inconciliabilità tra democrazia (rappresentata da Pilato, che presuppone una ricerca scettica e relativistica, che deve comunque riconoscere la volontà sempre fallibile della maggioranza) e cristiano assolutismo dogmatico (pretesa di detenere il pieno possesso della verità, sottratta al dubbio e alla ricerca del consenso della maggioranza). Al contrario, Zagrebelski identifica in Pilato non l'archetipo del democratico, ma quello dello scettico e calcolatore fautore della ragion di stato, e con il sinedrio quello del principio dogmatico, potenze che soltanto strumentalmente, per realizzare i loro interessi, assumono una configurazione pseudo-democratica (ove demagogicamente il popolo è al tempo stesso blandito e ingannato, perché il potere totalitariamente possa assumerne e sfruttarne la forza). Zagrebelski prospetta quindi una democrazia critica e sempre perfettibile (cf., in part., 106-118); mi pare, però, che non approfondisca la relazione di questa nozione critica, sempre inquieta e al tempo stesso mite di democrazia, coll'evento storico cristiano, che pure ha avanzato la paradossale pretesa della memoria esemplare della vittima innocente e inerme, esaltata sino alla divinizzazione, politicamente interpretabile come irrinunciabilità dell'apriori della sofferenza (cf., *infra*, le tesi di Metz e di Girard). Per la questione teologico-politica, storicamente capitale è il testo di H. KELSEN, *Gott und Staat*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur» 11, 1922-1923, 261-284, tr. it. in *Dio e stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Napoli 1988, in part. 139-164.

⁴⁹Eppure, malgrado la scomunica di qualsiasi commistione tra cattolicesimo e rivoluzione francese fosse stata immediatamente sancita dalla *Quod aliquantum* (1791) di Pio VI, notevole, seppure effimera, è stata nella stessa Francia rivoluzionaria la corrente ecclesiastica *assermentée*, che sosteneva come intimamente cristiani i valori della libertà e dell'uguaglianza: si pensi all'anticostantiniana invenzione, nel 1792, della definizione di «democrazia cristiana» da parte del vescovo Lamourette, l'impegno teorico e pratico del vescovo e grande Grégoire, o quello ancora più democraticamente radicale ed universalistico del vescovo Fauchet, i quali comunque non abbandonano la nozione di cristianità, continuando a pensare il cristianesimo come unica garanzia di legittimazione, sopravvivenza, espansione del nuovo stato rivoluzionario e democratico. Cf. V.E. GIUNTELLA, *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici del Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Roma 1990; e i fondamentali studi di D. MENOZZI, «Philosophes» e «chrétiens éclairés». *Politica e religione nella collaborazione di G.H. Mirabeau e A. A. Lamourette (1774-1794)*, Brescia 1976; *Lecture politiche di Gesù. Dall'Ancien régime alla Rivoluzione*, Brescia 1979; *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, 24-34, in part. 29-30. Né è possibile trascurare il cattolico liberale Ballanche o lo stesso Saint-Simon, *simul* cristiano, profeta dell'industrializzazione e socialista, come ben indicava Durkheim! Cf., in proposito, A. MATTELART, *Histoire de l'utopie planétaire*, Paris 2000, tr. it. *Storia dell'utopia planetaria. Dalla città profetica alla società globale*, Torino 2003, 128-139; e soprattutto la fondamentale indagine di P. BÉNICHOU, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris 1977, tr. it. *Il tempo dei profeti. Dottrine dell'età romantica*, Bologna 1997, su Ballanche (84-116), Chateaubriand (117-134), Lamennais (135-193) e Saint-Simon (279-292); sostanzialmente trascurata vi risulta, purtroppo, la complessa e inquieta figura di Jean-Baptiste Henri Lacordaire, che meriterebbe un'analisi assai attenta e che non a caso era stato indicato come figura emblematica – di una perduta scommessa innovativa intenzionata a decostruire cristianamente l'idea di «cristianità», quindi nettamente alternativa al paradigma puramente reazionario della restaurazione – da M.-D. CHENU, *La fin de l'ère constantinienne*, in J.-P. Dubois-Dumée et alii, *Un concile pour notre temps*, Paris 1961, 59-87, tr. it. *La fine dell'era costantiniana*, in J.-P. Dubois-Dumée et alii, *Un concilio per il nostro tempo*, Brescia 1963, 47-70, in part. 64. Sull'ispirazione cristiana della rivoluzione francese, cf. la netta affermazione di E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt 1962, tr. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Milano 1980: «la rivoluzione francese è evento cristiano per eccellenza» (96); e J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia...*, 265-316, il capitolo dedicato alla rivoluzione francese, ove si ripensa, a partire da Quinet e Michelet, il suo rapporto costitutivo con l'annuncio cristiano della fraternità universale (nozione, anch'essa, da decostruire per rilanciare l'indecostruibile della democrazia). Cf. ancora P. BÉNICHOU, *Il tempo dei profeti...*, sulla storia critica del «credo umanitario» (423-471), in part. su Quinet (507-553) e Michelet (555-629); si noti come convincentemente nel cap. «L'eresia

problematica, marxista; per poi entrare paradossalmente in discussione, se non in crisi, nella contemporaneità capitalistica⁵⁰. Al contrario, considerando la moderna idea di democrazia irriducibile a quella ateniese e propendendo per una sua essenza cristiana (Tocqueville⁵¹, Marx⁵², Nietzsche⁵³), anzi per

romantica», 473-506, il “dogma teologico” dell’umanitarismo venga interpretato come netta rottura filosofica rispetto alla tradizione cristiana, pure da quello secolarizzata e *ritrattata*, piuttosto che come sua “eresia”.

⁵⁰Caso emblematico quello di J. RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, Paris 2005, tr. it. *L’odio per la democrazia*, Napoli 2007; cf. in part. il par. «La politica o il pastore perduto», 43-61, ove se da una parte l’atto costitutivo della democrazia è quel «crimine democratico» che decide «l’organizzazione di una comunità umana priva di legami con Dio Padre», decapitando il re e inaugurando la civiltà secolarizzata, dall’altra questo crimine democraticamente inventivo è riportato già agli «antichi, soprattutto quei greci che recisero il legame con il pastore divino, iscrivendo nel duplice nome di filosofia e di politica i verbali di quest’addio» (43). La platonica fondazione filosofica del politico (ove è la sapienza che definisce il principio/principe, cioè il fondamento autoritativo e quindi gerarchico della società politica) inaugura la politica proprio perché rompe con la gerarchia naturale ideologicamente fondata sulla rivelazione religiosa (cf. 50); ma già Platone, nel III libro delle *Leggi*, introduce – pure se ironicamente – un’altra possibilità paradossale di fondazione dell’autorità, quella del sorteggio, del caso (50), com’è noto in vigore ad Atene: sarebbe proprio la mancanza di fondamento l’autentica origine della democrazia e il suo supremo requisito sarebbe pertanto «la mancanza di requisiti. Questo è il profondo sconvolgimento che la parola democrazia significa... La democrazia è l’arbitrio del dio, del caso, cioè di una natura che si distrugge da sé come principio di legittimità... Essa è semplicemente la perdita della misura, secondo la quale la natura dava la sua legge a quell’artificio che è la comunità, attraverso le relazioni d’autorità che strutturavano il corpo sociale. Lo scandalo è quello di un titolo per governare completamente indipendente da ogni analogia con quelli che ordinano le relazioni sociali, da ogni analogia tra la convenzione umana e l’ordine della natura. È lo scandalo di una superiorità che non è fondata su nessun altro principio che non sia quello dell’assenza di superiorità» (51); cf., dello stesso J. RANCIÈRE, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Paris 1995, tr. it. *Il disaccordo*, Roma 2007, 23-40, ove la politica nasce quando si riconosce «una parte ai senza-parte», ai «poveri», che quindi introducono il conflitto e il torto in quella comunità che «i ricchi» vorrebbero governata archeologicamente dal loro potere. Ma, perché eleggere Platone e la Grecia alla radice di questa disdetta dell’archeologico? Come aveva ben visto Nietzsche, non è più decostruttivo, nichilistico fuorilegge Paolo di Platone, che comunque cerca l’idea come fondamento della polis? In proposito, pare opportuno richiamare la definizione di democrazia proposta dal francofortese Helmut Dubiel: «die institutionalisierte Form des öffentlichen Umgangs mit Ungewissheit» (H. DUBIEL, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt 1994, 178; cf. 178-185). La democrazia rappresenta la logica e il tentativo di ordinamento istituzionalizzante del rapporto pubblico con l’incerto, il casuale, l’imprevedibile dell’alterità eccedente rispetto al corpo politico, dell’evento in qualche modo previsto, nel tentativo di riportarlo ad un ordine assolutamente aperto. Cf. G. MARRAMAO, *Dopo il Leviatano...*, 48-67, saggio ripreso in *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino 2003, 172-192, ove è proposta la feconda definizione della democrazia come «luogo comune dello sradicamento..., comunità paradossale, comunità dei senza comunità..., sempre “ad-venire”... [disponibile] ad accogliere “ospiti inattesi”» (191-192). Cf., in prospettiva multiculturale, i notevoli volumi di F. JULIEN, *De l’universel, de l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris 2008, tr. it. *L’universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Roma-Bari 2010, in part. 171-187; e di G. GOZZI, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna 2010. È certo che questo paradosso democratico, culminante nel multiculturalismo che rinuncia a qualsiasi proprietà culturale dei diritti umani, possa essere univocamente dedotto dal genio greco, senza intravedervi un dispositivo cristiano? È soltanto casuale e storicamente del tutto irrelata ed eventuale la democratica catastrofe dell’ordine naturale ed ontoteologico o, piuttosto, non è storicamente segnata a partire dalla semitica, escatologica elezione dell’inegno?

⁵¹Cf. A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, I, 1835; II, 1840, tr. it. *La democrazia in America*, Torino 2006, I,II,9, 295-321; in part. 307-309, ove quello americano, espressione di minoranze protestanti emigrate per sottrarsi a qualsiasi autorità religiosa, è un «cristianesimo che non saprei definire in altro modo se non chiamandolo democratico e repubblicano: il che ha favorito in maniera straordinaria l’instaurarsi della repubblica e della democrazia negli affari pubblici». Arditamente, Tocqueville sottolinea comunque come il cattolicesimo sia ancora più favorevole del protestantesimo all’affermazione della democrazia: «Se il cattolicesimo dispone i fedeli all’obbedienza, non li prepara comunque all’ineguaglianza. Si direbbe il contrario del protestantesimo, che in generale spinge gli uomini verso l’indipendenza più che verso l’uguaglianza. Il cattolicesimo è come una monarchia assoluta. Tolto il principe, vedrete che le condizioni sono più eguali che nelle repubbliche» (308). Dietro queste affermazioni, le prime delle quali capitali per l’analisi di Weber, si affaccia la questione della relazione tra cattolicesimo e democrazia radicale rivoluzionaria francese. Comunque, impressiona la lucidità dell’analisi del liberale alla ricerca della causa del declino del cristianesimo in Europa e soprattutto in Francia: «Sono profondamente convinto che questa causa particolare e fortuita è l’intima unione tra politica e religione... In Europa il cristianesimo ha permesso che lo si legasse strettamente alle potenze terrene. Oggi che queste potenze cadono, esso è come sepolto sotto le loro rovine. È come un corpo vivo che si è voluto legare ai morti: tagliate i lacci che lo trattengono e si rialzerà» (320-321). La fuoriuscita dalla cristianità sarebbe quindi la garanzia della prosperità del cristianesimo all’interno di una società finalmente democratica.

⁵²«La democrazia politica è cristiana perché in essa l’uomo, non soltanto un uomo, ma ogni uomo, vale come essere sovrano, come essere supremo; si tratta però dell’uomo nella sua forma fenomenica non educata, non sociale, l’uomo nella sua esistenza casuale, l’uomo come vive e cammina, l’uomo guastato qual è da tutta l’organizzazione della nostra società, perduto, fatto estraneo a se stesso, posto sotto il dominio di rapporti ed elementi disumani, in una parola, l’uomo che non è ancora un reale essere della sua specie. La finzione della fantasia, il sogno, il postulato del cristianesimo, la sovranità dell’uomo, ma in quanto ente estraneo, differente dall’uomo reale, nella democrazia è realtà sensibile, presenza, massima mondana» (K. MARX, *Zur Judenfrage*, Paris-Braunschweig 1943, tr. it. *La questione ebraica*, Milano 1974). Ciò significa che, per il giovane Marx, l’emancipazione da ogni alienazione religiosa e politica è interpretabile come *retractatio*, *Aufhebung* sociale della democrazia cristiana e delle sue realizzazioni politiche ideologiche.

⁵³«Il movimento democratico costituisce l’eredità di quello cristiano... Tutti quanti unanimi nella fede verso la comunità quale *redentrice*, dunque, verso l’armamento “in sé”» (F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig 1886, tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell’avvenire*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, VI,II, Milano 1968, §202, 101-102). «Il veleno della dottrina dei “diritti uguali per tutti” è stato diffuso dal cristianesimo nel modo più sistematico... Concedere l’immortalità ad ogni Pietro e Paolo, è stato fino ad oggi il più grande e il più maligno attentato all’umanità *nobile*. E non sottovalutiamo la sorte funesta che dal cristianesimo si è insinuata fin nella politica! Nessuno oggi ha più il coraggio di vantare diritti particolari, diritti di supremazia, un sentimento di rispetto dinanzi a sé e ai suoi pari – un *pathos* della

un suo segreto evangelico (Bergson⁵⁴, Maritain⁵⁵), il tentativo di questo mio intervento procede in direzione opposta, rilanciando una tesi certo niente affatto nuova, patrimonio direi tradizionale del

distanza. La nostra politica è *malata* di questa mancanza di coraggio!... E se la credenza nel “privilegio del maggior numero” fa e farà rivoluzioni, è il cristianesimo, non dubitiamone, sono gli apprezzamenti *cristiani* di valore quel che ogni rivoluzione ha semplicemente tradotto nel sangue e nel crimine!» (F. NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888), tr. it. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, VI,III, Milano 1970, §43, 221-222).

⁵⁴Cf. le notevolissime osservazioni di H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, ora in *Oeuvres*, Paris 1959, 979-1247, in part. 1040-1041; 1211-1216. Precisando che la concezione politica democratica è la più lontana dal modello di società chiusa (cf. 1214), rispetto alla quale il misticismo cristiano rappresenta la più straordinaria e storicamente ininterrotta forza di effrazione, nella direzione della vita spirituale (cf. 1168-1189), Bergson precisa: «La démocratie est d'essence évangélique et elle a pour moteur l'amour... Les objections tirées du vague de la formule démocratique [contenuta nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1791] viennent de ce qu'on en a méconnu le caractère originellement religieux. Comment demander une définition précise de la liberté et de l'égalité, alors que l'avenir doit rester ouvert à tous les progrès, notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des formes de liberté et d'égalité aujourd'hui irréalisables, peut-être inconcevables? On ne peut que tracer des cadres, il se rempliront de mieux en mieux si la fraternité y pourvoit. *Ama et fac quod vis*. La formule d'une société non démocratique, qui voudrait que sa devise correspondît, terme à terme, à celle de la démocratie, serait: "Autorité, hiérarchie, fixité". Voilà donc la démocratie dans son essence. Il va sans dire qu'il y faut voir simplement un idéal, ou plutôt une direction où acheminer l'humanité. D'abord, c'est surtout comme protestation qu'elle s'est introduite dans le monde... Les formules démocratiques... ne sont applicables que si on les transpose, absolues et quasi évangéliques, en termes de moralité purement relative, ou plutôt d'intérêt général; et la transposition risque toujours d'amener une incurvation dans le sens des intérêts particuliers... Nous avons simplement voulu montrer dans l'état d'âme démocratique un grand effort en sens inverse de la nature. De la société naturelle nous venons en effet d'indiquer quelques traits...: repliement sur soi, cohésion, hiérarchie, autorité absolue du chef, tout cela signifie discipline, esprit de guerre» (1215-1216). Si noti come la tesi dell'origine evangelica, e niente affatto astrattamente illuministica dei principi rivoluzionari e democratici, riassumibili nel motto agostiniano dell'amore ispirato da Dio come unica “legge” della democrazia, è contrapposta all'identificazione di una società chiusa, identitaria, naturalisticamente incapace di uscire fuori di sé, governata unicamente da principi autoritari, gerarchici, tradizionalisti-fissisti; in questa prospettiva, nella dialettica tra a) “sovrannaturali” o meglio metanaturali, in quanto mossi da un'infinita tensione universalizzante, principi evangelico-democratici e b) disciplinanti principi “naturali”, si potrebbe cogliere la distinzione, *infra* tematizzata, tra a) dispositivo protocristiano, protestatario e dinamico, e b) dispositivo protocattolico, politicamente identificante, ordinatore, gerarchico. Evidente risulta comunque in Bergson l'interpretazione radicalmente “secolarizzante”, autodecostruttiva della religione aperta, che rappresenta il dissolversi (utopico, certo) del cristianesimo nel misticismo, quindi nell'universale, illimitata comunità degli uomini divinizzati, perché mossi dall'amore. Apparentata con la riflessione di Bergson è quella, celeberrima, di B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*, in «La critica» 55, 1942, 289-297: «Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta... Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia e della libertà politica, e Roma del diritto... E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perché l'impulso originario fu e perdura il suo. La ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale e, conferendo risalito all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità» (289). Analogamente a Bergson, in Croce si sottolinea la dialettica specifica della «forza» cristiana, si che questa dev'essere vista «non già nei suoi impacci ed arresti, nelle sue aporie e contraddizioni, nei suoi erramenti e sviamenti, ma nel suo impeto primo e nella sua tensione dominante»; si che il darsi «assetto stabile», persino lo sclerotizzarsi chiesastico di questa tensione dominante – «il fissamento, il praticizzamento, il politicizzamento del pensiero religioso, l'arresto del suo fluire, la solidificazione che è morte» –, è soltanto apparente, come «un respiro di riposo» (291-292); anzi, il ruolo storico della chiesa risulta decisivo per l'affermazione dinamica della vita spirituale che custodisce: «E se questa chiusura per un verso sembra, e in certo senso è, la morte... della verità, perché la verità genuina sta unicamente nel processo del suo farsi, è, per un altro verso, di conservazione della verità per la sua nuova vita e per la ripresa di quel processo, quasi sempre protetto e nascosto che germoglierà e getterà nuovi rampolli» (292); si che le grandi conquiste della modernità – dalla religione naturale e dal diritto storico alla tolleranza, dall'illuminismo agli ideali democratici dei «pratici rivoluzionari francesi», sino ai filosofi dello Spirito che «inaugurarono la concezione della realtà come storia» (294) – furono come dedotte dall'«incessante opera, viva e plastica» di Gesù, Paolo, Giovanni, chiamata «a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà» (292).

⁵⁵Non sempre si segnala l'esplicita dipendenza dalle pagine di Bergson sopra ricordate da parte di J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, New York 1942, tr. it. *Cristianesimo e democrazia*, Milano 1953, in part. 32; 36-37. La novità della prospettiva maritainiana sta nel rovesciamento parziale dello stereotipo controrivoluzionario; la potenza liberatrice del cristianesimo opera persino attraverso la sua deformazione ed immanentizzazione rivoluzionaria: «A partire dalla Rivoluzione Francese e dall'esplosione di idealismo cristiano laicizzato che essa ha provocato nella storia, il sentimento della libertà e il sentimento della giustizia sociale hanno sconvolto e vivificato la nostra civiltà e bisognerebbe avere animo di schiavo per augurarsi l'annientamento di questo sentimento di libertà e di giustizia a causa delle sofferenze e dei disordini di cui ha potuto essere l'occasione» (J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia...*, 6-7). Questo consente di connettere cristianesimo e democrazia con una forza finora del tutto assente nell'ambito del pensiero cattolico: «La democrazia è legata al cristianesimo ed è sorta nella storia umana come manifestazione temporale dell'ispirazione evangelica. La questione non verte sul cristianesimo come credo religioso e come via alla vita terrena, ma sul cristianesimo come lievito della vita sociale e politica dei popoli e come apportatore agli uomini di speranza terrena... come energia storica che opera nel mondo. Non è nelle altezze delle teologia, ma nella profondità della coscienza profana e dell'esistenza profana che agisce il cristianesimo così inteso, prendendo talvolta forme eretiche e perfino di rivolta, in cui sembra rinnegarsi, come se i frammenti spezzati della chiave del paradiso, cadendo nella nostra vita di miseria e unendosi in lega con i metalli della terra, riuscissero più della pura essenza del metallo celeste ad attivare la storia di questo mondo. Non è stato concesso a dei credenti integralmente fedeli al dogma cattolico, ma bensì a dei razionalisti, di proclamare in Francia i diritti dell'uomo e del cittadino, a dei puritani di dare in America l'ultimo colpo allo schiavismo, a dei comunisti atei di abolire in Russia l'assolutismo del profitto privato... Lo sforzo per riscattare il lavoro e l'uomo dal dominio del denaro procede tuttavia da correnti introdotte dal

cristianesimo protestante (si pensi a Brunner e Niebuhr)⁵⁶, non soltanto positivamente ritrattata dal cattolicesimo democratico, ma persino polemicamente attestata prima dal cattolicesimo controrivoluzionario, poi da quello reazionario o conservatore, per i quali la democrazia sarebbe cristianesimo secolarizzato, antiecclesialmente immanentizzato nell'interiorità dell'autocoscienza, nell'autonomia della ragion pratica, nelle più o meno apertamente massoniche, atee, nichilistiche società politiche liberali, socialiste, totalitarie, secolaristiche, per questo volatilizzato, insomma parto perverso di una millenaria gnosi parassitaria⁵⁷, con il suo soggettivismo e razionalismo perfezionatosi nell'eresia della riforma protestante e del razionalismo moderno⁵⁸.

Vangelo, come pure lo sforzo per abolire la servitù e perché siano riconosciuti i diritti della persona umana. Cristo ha inferto la spada nel cuore della storia umana» (17-18). La capacità di incidere nella storia della democrazia laica viene quindi interpretata come rivelazione del carattere intrinsecamente anche politico della rivelazione evangelica: «Nel messaggio evangelico è implicito un contenuto politico e sociale che deve ad ogni costo realizzarsi nella storia» (21); «Grazie all'ispirazione evangelica, spesso misconosciuta, ma sempre attiva, la coscienza profana non s'è soltanto ridestata alla comprensione della dignità della persona umana, ma anche alle ispirazioni e all'anelito che agiscono nelle sue profondità... Nell'ambito della vita temporale la ripercussione di un tale messaggio è venuta a stimolare l'aspirazione naturale della persona a riscattarsi dalla miseria, dalla servitù e dallo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo» (28); Dio stesso, per Maritain, «vuole che si diffonda e si rifrangano al di fuori dei limiti del Suo regno, sotto forme imperfette, in quell'universo di conflitti, di malizia, di amara fatica che è il dominio temporale. In ciò è il principio più profondo dell'ideale democratico, che è il nome profano dell'ideale cristiano» (36). Il punto debole della prospettiva maritainiana rimane quello di non riuscire a concepire il totale autonomizzarsi degli ideali cristiani, nascosto lievito evangelico della democrazia moderna, da una configurazione politica di cristianità, ove si celebri la riconciliazione tra principio ed effetto, fondamento e manifestazione: «Nel suo principio essenziale questa forma, questo ideale di vita comune che si chiama democrazia deriva dall'ispirazione evangelica, senza la quale non può sussistere» (10). Cf., inoltre, di J. MARITAIN, *Man and the State*, Chicago 1951, tr. fr. ampliata *L'homme et l'Etat*, Paris 1965, tr. it. *L'uomo e lo stato*, Genova-Milano 2003, 107-144. Sulle ambiguità del rapporto maritainiano (sempre potenzialmente, anche se progressivamente sempre meno apertamente integralista) tra democrazia e cristianità, cf. P. SCOPPOLA, *La "nuova cristianità" perduta*, Roma 1985; e il più recente volume di P. VALADIER, *Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante*, Paris 2007; il lucido saggio di N. BORCHI, *Jacques Maritain: "umanesimo integrale" o "umanesimo integralista"? Le radici di un "ideale storico concreto"*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 2, 2005, 239-256; PH. CHENAUX, *Jacques Maritain e la modernità*, in R. Morozzo della Rocca (ed.), *La modernità e i mondi cristiani*, Bologna 2010, 131-144. Sarebbe comunque da indagare la polemica antischmittiana avanzata in J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936, tr. it. *Umanesimo integrale*, Roma 2009, 139-152, in part. 141-144. Certo, rispetto al tentativo maritainiano di conciliare secolo e tradizione/cristianità (anche se nuova e democratica, comunque dipendente dalla potenza inesauribile del lievito evangelico), assai più radicale risulta E. MOUNIER, *Feu la chrétienté*, Paris 1950, che liquida definitivamente qualsiasi tentazione di rinnovamento dell'idea di cristianità, di civiltà cristiana democraticamente "aggiornata". Sulla questione dell'eventuale uscita del cristianesimo dalla cristianità, all'interno del mondo cattolico tra la fine della guerra e il Concilio Vaticano II, da Mounier a Chenu, da Heer a Rahner, si legga la nitida ricostruzione di D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione...*, 167-174.

⁵⁶Cf. E. BRUNNER, *Gerechtigkeit: Eine Lehre von der Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich 1943, 2002(4); R. NIEBUHR, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*, New York 1950.

⁵⁷Meriterebbe un'analisi sistematica la grande ricerca storico-teologico-politica di Eric Voegelin; mi limito qui a segnalare la centralità, al suo interno, dell'idea-passpartout (interpretabile come vero e proprio dispositivo secolarizzante, immanentizzante di perversione e metastasi del vangelo) di gnosi (necessaria sarebbe qui una lettura incrociata delle interpretazioni voegeliniane e blumenberghiana del nesso secolarizzazione, modernità, gnosi), categoria che storicamente finisce per essere del tutto evanescente, consentendo un'applicazione ubiqua della denuncia della corruzione razionalistica e soggettivistica della fede, che, già operante nella prmissima antichità cristiana, verrebbe riattivata e potenziata dalla Riforma, apprendista stregone di cui illuminismo, massoneria, laicismo, socialismo, comunismo, secolarizzazione e democrazia secolaristica non sarebbero che gli esiti cristianamente distruttivi. Cf. E. VOEGELIN, *Ordine e storia. I...*, 9-11, ove la categoria chiave, massimamente ambigua, sulla quale si concentra il segreto della filosofia (che è in realtà ancora una teologia!) della storia di Voegelin è quella della «fede metastatica», generata dal genio di Isaia e sviluppata da Geremia ed Ezechiele; si tratta cioè dell'idea di «metastasi, della trasfigurazione sostanziale dell'ordine, embrionalmente presente anche in Amos e Osea, [che] confluisce nell'interesse profetico per il governo di Israele» (556-557); precisando che la scaturigine ermeneutica della fede metastatica è individuata nella «componente magica del carisma profetico»; Voegelin precisa: «introdurrò il termine metastasi per indicare la trasformazione della costituzione dell'essere che hanno in mente i profeti e parlerò di esperienze metastatiche, di fede, speranza, volontà, visione e azione metastatica e dei simboli metastatici che esprimono queste esperienze» (532). Ne deriva, però, che da questa fede metastatica è fatto dipendere non soltanto il compimento in Cristo della profezia (cf. 562), né soltanto lo specifico cristiano differire del metastatico nell'escatologia, che genera la secolarizzazione e l'autonomia del mondano, ma persino il suo perversimento *simul* violento ed immanentizzante, che conduce all'apocalittica, quindi tramite la gnosi, alle reviviscenze messianico-millenariste della Riforma settaria, sino all'escatologia realizzata delle rivoluzioni atee contemporanee, che compiono il potenziale nichilistico di una metastasi che non è in grado di riconoscere il positivismo ontologico dell'ordine garantito da Dio: «La costituzione dell'essere è come è e non può essere modificata dalle fantasie umane; perciò la negazione metastatica dell'ordine dell'esistenza umana non è né una proposizione vera in filosofia, né un programma d'azione eseguibile. La volontà di trasformare la realtà in qualcosa che per essenza essa non è, è ribellione contro l'essenza delle cose, disposta da Dio; ed è vero che questa ribellione diventa sublime nella fiduciosa convinzione di Isaia che Dio stesso trasformerà l'ordine del mondo e farà vincere a Giuda le sue vittorie senza combattere, ma il pericolo di imboccare vie sbagliate è ovvio... La volontà metastatica [pretende] di trasformare la realtà per mezzo di fantasie escatologiche, mitiche o storiografiche o anche abbassando la fede a strumento dell'azione pragmatica. Nel complesso fenomeno del profetismo questa componente metastatica divenne così dominante da creare, nel tardo Giudaismo, la sua forma simbolica specifica con la letteratura apocalittica... Inoltre riconoscere l'esperienza metastatica è importante per capire non solo l'ordine israelitico e giudaico, ma anche la storia della civiltà occidentale fino a oggi; se, per la verità, nel filone principale del Cristianesimo i *simboli* metastatici sono stati trasformati in eventi escatologici al di là della storia, ridando così la sua autonomia all'ordine del mondo, il continuo dei *movimenti*

V – Cristianesimo o cristianesimi? Dispositivo o dispositivi?

Pare ovvio ribadire la dimensione del tutto astratta e storiografica della categoria “cristianesimo”, che presuppone un’essenza perdurante al di sotto delle sue stesse incarnazioni, varianti, o figure storiche⁵⁹; se quindi è possibile avvicinarsi congetturalmente a quest’essenza – posto che si possa identificare un minimo comun denominatore dei fenomeni cristiani, in particolare occidentali, senza dissolvere una pur quanto astratta “essenza” cristiana nell’inintelligibile serie delle sue manifestazioni

metastatici non è mai stato interrotto. Esso circonda, penetra e contrasta massicciamente il Cristianesimo nella gnosi, nel marcionismo e in una quantità di eresie gnostiche e antinomiane ed è stato assorbito dal Cristianesimo stesso attraverso l’Antico Testamento e l’*Apocalisse* di san Giovanni. La Chiesa ha lottato contro eresie di tipo metastatico per tutto il Medioevo e, dopo la Riforma, questo fiume sotterraneo è tornato in superficie, trasformato in inondazione, prima con l’ala sinistra dei movimenti settari e poi con movimenti politici dal credo laico che pretendono di imporre la metastasi con l’azione rivoluzionaria» (532-534). Se, quindi, da una parte la fede metastatica rappresenta la rivitalizzazione profetica dell’apertura all’eccedenza, che protesta contro l’estinguersi della sete di trascendenza di Israele rispetto all’ordine costituito, dall’altra in essa si nasconde un potentissimo, eminentemente sacro e distruttivo, potenziale di violenza e di disordine. Sicché soltanto la rivelazione dell’irrompere del Verbo – futuro-eternamente presente – in Gesù è capace di realizzarlo disattivandolo, salvando dalla proliferazione distruttiva implicita nel concetto irriducibilmente escatologico di metastasi, che d’altra parte viene “eretivamente” riattivato dalla gnosi prima, dalle sue moderne metamorfosi messianico-millenaristiche poi. Ritengo però che la paradossale specificità della parabola metastatica gesuano-paolino-cristiana si specifichi soltanto a partire dal kenotico rovesciamento interno ed autodecostruttivo della nozione di Messia e di metastasi, che fonda l’escatologia; ciò consente *simul* di diffire il compimento della pienezza, ma anche di non costringersi in passiva apologia dell’ordine costituito, che finirebbe per essere del tutto sacralizzato proprio dalla rimozione escatologica della metastasi del regno. Comunque, è la grande ombra di Schmitt quella che ricopre la voegeliniana teo/filosofia della storia, con la sua interpretazione cattolico-katechontica del cattolicesimo e dell’“ordinata”, antianarchica, antinichilistica, antimessianica e in fondo antiescatologica moderna funzione teologico-politica dello stato, generato dal cattolicesimo coniugatosi con la tradizione giuridica romana. Alla luce delle tesi di Voegelin, sarebbe da rileggere la raccolta di saggi di G. FILORAMO, *Veggenti. Profeti. Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Brescia 2005. Per una trattazione delle metamorfosi del codice apocalittico nella storia della cultura occidentale, utile lo studio di A. PLACANICA, *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Venezia 1990.

⁵⁸Significativamente, la “progressista” prospettiva maritainiana muove da un innegabile apparentamento tradizionalista con quella controrivoluzionaria (certo aggiornata e temperata), in quanto – in un’originale reinterpretazione della dialettica pascaliana del contraddittorio errore filosofico-teologico, che soltanto la sintesi cattolica riesce ad illuminare e a sciogliere: cf. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale...*, 65-86 – riconduce il cristianesimo perversamente secolarizzato dalla rivoluzione francese a) al peccato originale moderno della Riforma di Lutero (che si fa dipendere, comunque, da un Agostino troppo radicalmente, pessimisticamente interpretato: cf. 71-72), soggettivistica anarchia che introduce il principio di una dissacrante differenziazione nel corpo unitario della cristianità; b) al razionalismo soggettivistico cartesiano (interpretato come «teologia umanistica assoluta»: cf. 73-75), cui è ricondotto l’errore illuministico. In questa prospettiva di svalutazione radicale della modernità e della secolarizzazione cristianamente parassitaria (si pensi all’interpretazione del marxismo come perversita escatologica messianica) – derive soggettivistiche e razionalistiche, quindi immanentistiche e prassistiche, infine nichilistiche ed atee – propria di un tradizionalismo cattolico culturalmente aggiornato, è da collocare la notevolissima indagine delnoceiana; mi limito a segnalare A. DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, Bologna 1964; *L’epoca della secolarizzazione*, Milano 1970; *Secolarizzazione, nichilismo e cristianesimo*, in «Nuovo Areopago» 1982, quindi in *Verità e ragione nella storia*, Milano 2007, 310-328, in part. 319-320; in particolare in questo saggio (fortemente polemico nei confronti di Bonhoeffer, Metz, Moltmann), seppure in una prospettiva radicalmente negativa, mi paiono manifestarsi alcune analogie rispetto alle tesi da me qui avanzate: vi si denuncia l’abdicazione della teologia cristiana della secolarizzazione nei confronti della fede nel *Deus sive historia* (315), promossa dalla «patrologia tedesca (Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud)» (317). Se l’intera teoria della secolarizzazione di Del Noce mi pare presupporre una fuorviante interpretazione di Agostino, mi pare soprattutto infondata l’affermazione-chiave di Del Noce: «la secolarizzazione cede inevitabilmente al secolarismo» (323); se certo lo favorisce, come l’occidente testimonia, questo certo non può essere interpretato come il suo esito unico e necessario. Proprio perché incentrata sulla dimensione eventuale e non oggettivabile dell’atto di fede, quindi sull’impossibilità di garantire la fede attraverso l’identificazione di un ordine ontoteologico di assicurazione, non a caso storicamente rimpiazzato dal trionfo dell’economia secolaristica, la mia prospettiva non intende affatto essere il mero rovescio ideologico-progressista del dritto ideologico-reazionario di Del Noce. Si noti come in *Il problema dell’ateismo...*, 518-547, le diverse correnti politiche moderne vengano riportate a moderni errori filosofici di origine teologica, che rompono il sapiente equilibrio cattolico tra impegno storico della libertà umana (perversito nei distruttivi principi dell’assoluta autonomia della libertà e nel perfettismo storico umanamente realizzato) e confessione della trascendenza, ovvero necessità della grazia divina perché sia tolto il peccato dell’uomo e della storia; analogamente, in *Secolarizzazione, nichilismo, cristianesimo...*, 321-322, la modernità immanentistica è interpretata come trionfo secolarizzato dell’ottimismo perfezionista pelagiano e la sua esaltazione dell’integrità della natura contro la teologia della grazia e del peccato di Agostino; significativamente, Maritain vi è interpretato come pensatore incompatibile con la teologia della secolarizzazione, ove persistente rimarrebbe il legame con il testo di J. MARITAIN, *Antimoderne*, Paris 1922.

⁵⁹In proposito, cf. le considerazioni metodologiche di H. KÜNG, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München 1994, tr. it. *Cristianesimo. Essenza e storia*, Milano 1997, 2004(3), 13-70, nelle quali comunque si approda al riconoscimento di un centro comune alla pluralità dei movimenti cristiani, identificato con la persona storica di Cristo, dalla quale viene dedotta l’essenza cristiana, presupposta dalle figure storiche mutevoli che la testimoniano. Sull’identificazione della fede in Gesù come salvifico inviato da Dio come «requisito minimo», «comune denominatore», che rende possibile «apprezzare il nucleo costitutivo del cristianesimo» attraverso la molteplicità delle sue varianti storiche, cf. le opportune considerazioni di E. PRINZIVALLI, *Questioni di storia del cristianesimo antico I-VI sec. L’organizzazione ecclesiale, il rapporto con l’impero romano, la teologia della storia e la visione dell’uomo*, Roma 2009, 11-12. Per il dibattito moderno, in rapporto con l’affermarsi dell’idea di tolleranza, cf. PH. SASSIER, *Pourquoi la tolérance*, Paris 1999, tr. it. *Perché la tolleranza*, Roma 2000, 53-64.

storiche (a questo punto del tutto arbitrariamente identificate e connesse)⁶⁰ –, sarà necessario risalire alle origini cristiane, non per attingere un'identità pura ed incontaminata, ancor meno l'autentico messaggio di Gesù, ma per cogliere, attraverso le complesse tensioni e le pluralità persino conflittuali delle interpretazioni ("i cristianesimi") della figura di Gesù il Cristo⁶¹, un'ipotetica idea-tipo⁶² teologico-politica (di origine e natura giudaica) dotata di straordinaria efficacia storica: il messianismo escatologico-kenotico-carismatico, appunto. Essendo il contesto storico prescelto da quest'indagine eminentemente occidentale, rispetto ad altre interpretazioni primitive (si pensi a quelle giudeo-cristiane conservative)⁶³ sarà comunque privilegiata la vincente prospettiva paolina, presto mediata con quella giovannea e decisiva nell'occidente latino⁶⁴, anche perché rivitalizzata e rilanciata dal neopaulinismo agostiniano.

Non intendo qui richiamare la complessa nozione di dispositivo/disposizione in Heidegger⁶⁵, né approfondire la questione del dispositivo in Foucault⁶⁶, rifratta da Deleuze⁶⁷ e recentemente reinterpretata

⁶⁰Per una radicale messa in questione (divenuta invero un *idolum fori* ermeneutico) della categoria storicistica di essenza, metamorfosi del dogma teologico-confessionale, cf. il notevole volume di M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris 1998, indebitamente tradotto in italiano con *La predicazione di Cristo. Genesi di una religione*, Torino 1999, in part. VII-XI, ove si contesta il tradizionalismo della nozione di «origine» come «codice genetico... nocciolo» (IX) del cristianesimo storico, interpretato come esplicitazione progressiva dell'essenza originaria; si afferma al contrario che «il cristianesimo non preesisteva al processo attraverso il quale è scaturito» (X); affermazione nella sua evidenza tautologica, in realtà contraddittoria, in quanto pretende di ritagliare all'interno del flusso storico una storia appunto specificata come «cristiana», quindi in realtà identificabile soltanto a partire da elementi distintivi, da un minimo comun denominatore che consente di connettere fenomeni storici divenienti, mutevoli, molteplici e persino conflittuali all'interno di un'identica categoria interpretativa, ermeneuticamente significativa per quanto astratta. Se quindi è necessario relativizzare la categoria storiografica di cristianesimo (si dovrà quindi precisare che storicamente sono esistiti non soltanto una pluralità di cristianesimi, ma anche una pluralità di movimenti gesuani non ancora religiosamente differenziati dal giudaismo di appartenenza originaria, anzi un'innomerevole pluralità di singoli, differenti atti di valutazione di Gesù e di fede in lui, quasi sempre non ideologicamente o dogmaticamente determinabili), essa non può in alcun modo essere volatilizzata in un nome privo di referente storico reale. Insomma non esiste possibilità di fare storia, senza la postulazione tipica, ipotetica di un significato storiografico identitario della categoria essenziale che si indaga (cristianesimo, giudaismo, islam, marxismo, liberalismo), seppure scaturito dalla e disseminato nella complessità infinita del divenire delle realtà umane. D'altra parte, sulle caratteristiche e i limiti della storia delle idee come storia di tipi, «concentrata sulle istanze ideali e quindi giustamente definita da un nome d'impronta platonica», cf. K. POMIAN, *Sur l'histoire*, Paris 1999, tr. it. *Che cos'è la storia?*, Milano 2001, 133; per una spietata critica del «tipo» (interpretato come nostalgico residuo teologico), nel nome della «concreta, rugosa e rilevata realtà storica», cf. D. CANTIMORI, *Appunti sullo "storicismo"*, in «Società», 1, 1945, 5-45, quindi in *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino 1971, 495-535, in part. 506-509.

⁶¹Cf. il bilancio metodologico di G. GAETA, *Il Gesù moderno*, Torino 2009, in part. il cap. «Un compito critico», 109-135.

⁶²La definizione dell'idea di un determinato movimento storico come «tipo ideale» è stata mirabilmente tematizzata, ed esemplata proprio a partire dall'essenza di «Cristianesimo», da M. WEBER, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» 19, 1904, 22-87, tr. it. *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 1958, 55-141, in part. 115-119. I tipi ideali puri sono una «costruzione concettuale da noi creata» (116), cosicché la varie «formulazioni di un'"essenza" del Cristianesimo... sono di alto valore euristico per la ricerca», da impiegare «semplicemente come mezzi concettuali per la comparazione e la misurazione della realtà»; essa hanno, però, «una validità molto relativa e problematica, se vogliono essere considerati come una rappresentazione storica di ciò che esiste empiricamente» (117), non potendo restituire l'impenetrabile, impuro «caos di connessioni concettuali ed affettive di ogni tipo, infinitamente differenziate e assai contraddittorie», che costituiscono gli effettivi «elementi della realtà storica» (115). Vi si sottolinea inoltre il complicarsi di qualsiasi definizione di essenza o tipo ideale, quindi, al tempo stesso il ruolo decisivo «dell'autocontrollo scientifico» dello «storico moderno educato relativisticamente», che rifiuta qualsiasi giudizio di valore come condizionante la propria indagine, e l'inevitabile contaminazione con «la valutazione della realtà in base a ideali» (118-119). Cf. le convincenti osservazioni metodologiche di M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris 2002, 89-90, punto 3. Non si dimentichi, comunque, che come già sopra segnalato, la nozione di idee-tipo era già stata perfettamente anticipata da Troeltsch; cf. E. TROELTSCH, *Che cosa significa "essenza del cristianesimo"?*..., 251-296; pagine nei confronti delle quali il debito di Weber mi pare profondo.

⁶³Cf. l'importante contributo di C. GIANOTTO, *Alcune riflessioni a proposito di Recognitiones 1,27-71: la storia della salvezza*, in S.C. Mimouni e F.S. Jones (edd.), *Le Judéo-christianisme dans tous ses états*, Paris 2001, 213-230

⁶⁴Cf. i notevoli contributi raccolti in G. Filoramo e C. Gianotto (ed.), *Verus Israel*, Brescia 2001.

⁶⁵Sull'immenso tema del dispositivo e della «disposizione (Gestellt)», quindi della tecnica in Heidegger, mi limito a rinviare alla notevolissima sintesi di A. ARDOVINO, *Raccogliere il mondo. Per una fenomenologia della rete*, Roma 2011, in part. 47-70.

⁶⁶Scrive Foucault: «Dispositif... Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments» (M. FOUCAULT, *Le jeu de Michel Foucault*, in «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien» 10, 1977, 62-93, quindi in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris 2001, 298-329, in part. 299). La natura meramente funzionale-descrittiva di questa definizione consente di non affrontare, in questa sede, la valutazione della tesi foucaultiana della storia occidentale come dominata da dispositivi di potere, che, transitando dal pastorato cristiano postcostantiniano allo stato moderno, si fa tecnica biopolitica, produttrice di soggettività, anima e corpo, rispetto alla quale problematica diviene la possibilità di riconoscere ingenuamente spazio all'idea di democrazia come capace di accendere resistenza, promuovere libertà e riscatto rispetto ad una potenza onnipervasiva e onnideterminante. La nozione foucaultiana di dispositivo mi pare notevolmente anticipata dalla nozione diltheyana della dialettica

da Agamben, proprio in relazione alla storia della teologia politico-economica cristiana⁶⁸. Mi limito qui ad interpretare più semplicemente e ingenuamente il dispositivo come macchina o meccanismo concettuale e performativo (certo storicamente prodottosi, in determinati ambienti, da parte di uomini concreti che *inventano*, a partire dalla memoria di Gesù, originali coordinate interpretative della realtà), capace di operare anche a distanza cronologica dal suo innesco, dal suo credente evento di avvio, insomma di agire persino “impersonalmente”, anche senza coscienza dei soggetti che lo mettono in pratica, che anzi da questo dispositivo sono agiti, culturalmente prodotti. Tanto più che, come vedremo, questo dispositivo originario si complica, per poter durare ed operare storicamente, con un dispositivo secondario ontologico, potente, politicamente e culturalmente gerarchico⁶⁹. Questo complesso intreccio di dispositivi, una volta avviato, avrebbe determinato la ridefinizione delle nozioni occidentali di assoluto, verità, bene, soggetto, storia; qualcosa che, in effetti, correrebbe il rischio di assomigliare molto all’universale, sovraindividuale idea hegeliana, se non si riconoscesse l’irriducibilità di quel primo dispositivo che postula un’apertura alla decisione eventuale e arrischiata del singolo, che può porsi in relazione “credente” o “scettica” alla “verità” in questione, dichiarandone la dimensione umanamente

tra intuizione e struttura: «Tutte le intuizioni del mondo, quando si propongono di fornire una soluzione compiuta del mistero della vita, contengono di regola la stessa struttura. Questa struttura è sempre una connessione in cui, sulla base di un’immagine del mondo, vengono decise le questioni relative al significato e al senso del mondo, e da essa vengono derivati l’ideale, il sommo bene, i principi supremi della condotta della vita... principi supremi in cui l’intuizione del mondo ottiene la sua energia pratica – come dire, la punta con cui essa si apre un varco nella vita umana, nel mondo esterno e nella profondità dell’anima. L’intuizione del mondo si fa ora formatrice, plasmatrice, riformatrice! E anche questo stato supremo dell’intuizione del mondo si sviluppa attraverso gradi differenti. Dall’intenzione, dalla tensione, dalla tendenza si sviluppano le posizioni di scopo durevoli indirizzate alla realizzazione di una rappresentazione, il rapporto tra scopi e mezzi, la scelta tra gli scopi, la selezione dei mezzi e infine la connessione delle posizioni di scopo in un ordinamento supremo del nostro comportamento pratico – in un progetto complessivo di vita, in un sommo bene, in norme supreme dell’agire, in un ideale di formazione della vita personale e della società. Questa è la struttura dell’intuizione del mondo. Ciò che è confusamente contenuto come un fascio di compiti nel mistero della vita, viene qui elevato a una connessione consapevole e necessaria di problemi e di soluzioni. Questa progressione si svolge secondo gradi determinati in maniera regolare dall’interno: ne consegue che ogni intuizione del mondo ha uno sviluppo e nel corso di questo perviene all’esplicazione del suo contenuto; essa ottiene così gradualmente durata, saldezza e potenza nel corso del tempo; è un prodotto della storia» (W. DILTHEY, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen*, Berlin 1911, 1-51, quindi in *Gesammelte Schriften, VIII*, Leipzig und Berlin 1931, 75-118, tr. it. *I tipi di intuizione del mondo e la loro elaborazione nei sistemi metafisici*, in P. Rossi (ed.), *Lo storicismo tedesco*, Torino 1977, 213-263, in part. 222-224). Chiaramente, questa dialettica tra intuizione e struttura può essere rintracciata nella dialettica, analizzata *infra*, tra primario e secondario dispositivo protocristiano, ovvero tra prima e seconda articolazione di un unico dispositivo protocristiano.

⁶⁷Cf. lo stupendo saggio di G. DELEUZE, *Qu’est-ce qu’un dispositif*, in AaVv, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris 1989, 185-195, quindi in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris 2003, tr. it. *Che cos’è un dispositivo?*, in G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, 279-287; proprio la natura alterante, disseminativa del desiderio sempre in fuga che transita attraverso il dispositivo deleuzeiano sarà qui (forzatamente?) chiamata in causa nell’indicare nel dispositivo originario cristiano un’alterante efficacia storica capace di muovere l’occidente oltre se stesso, nella direzione ideale verso la democrazia o la giustizia infinita. Sull’interpretazione deleuziana e su quella agambeniana del dispositivo, cf. A. ARDOVINO, *Raccogliere il mondo...*, 92-99.

⁶⁸Cf. G. AGAMBEN, *Che cos’è un dispositivo?*, Roma 2006; e *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, Vicenza 2007, Torino 2009(2); le tesi teologico-politiche di Agamben meriterebbero un’analisi dettagliata, qui fuori luogo; mi limito a segnalare come, in Agamben, la questione massima mi pare essere quella del rapporto tra l’origine teologica di un dispositivo biopolitico implacabile, persino mortifero di economia e di governo, e il ruolo di un messianismo filosoficamente reinterpretato come possibilità di scarto radicale nei confronti del dispositivo. Insomma, il nostro problema!

⁶⁹La nozione di una polarità addirittura dualistica di dispositivi o meglio di fuochi interna all’essenza stessa di cristianesimo è dichiarata con straordinaria lucidità già da E. TROELTSCH, *Che cosa significa “essenza del cristianesimo”?*..., 284-285: «È chiaro che la configurazione originaria del cristianesimo, se pure non è stata monastica o ascetica, è stata tuttavia indifferente al mondo ed eroica ed è in tutto e per tutto dominata dall’idea del Regno che verrà e dalle condizioni per l’accoglimento di questo Regno. È però altrettanto chiaro che il cristianesimo, fin dai suoi primi passi nel mondo, comincia a svilupparsi, dalla sua fede in Dio e nella creazione, un’etica immanente e che, allorché l’attesa della fine passa in secondo piano, si fa strada una quantità enorme di figure etiche e culturali destinate a restare in un intimo conflitto con le idee escatologiche e religiosamente trascendenti. L’essenza del cristianesimo contiene dunque in sé una polarità e la sua formula deve essere dualistica. Essa... è simile ad un’ellisse, che, a differenza del cerchio, non ha un centro, bensì due fuochi. Il cristianesimo è un’etica redentiva che presenta, al tempo stesso, un legame tra una considerazione del mondo ottimistica e una pessimistica, tra una trascendente ed una immanente, oltre a una brusca scissione tra Dio e mondo e una loro intima unione – insomma, si tratta, in linea di principio, di un dualismo che tuttavia viene sempre e di nuovo superato nella fede e nell’azione. È un’etica puramente religiosa che raduna l’uomo, bruscamente e unilateralmente, attorno ai valori della vita interiore e con tutto ciò è nuovamente un’etica umana che plasma e trasfigura la natura e riconcilia con l’amore e il conflitto con essa. Ora emerge più un aspetto, ora l’altro, tuttavia nessuno può risultare totalmente assente, se deve essere garantito il pensiero cristiano. Questa differenziazione interna del cristianesimo si esprime poi, in specifico, anche nella sua configurazione sociologica e culturale». Mi pare certa l’influenza di questa riflessione di Troeltsch, che richiama in proposito il suo maestro Ritschl, su Bergson, come su Croce. Certo, l’immagine geometrica dell’ellissi è insufficiente a registrare il pure identificato dinamismo storico che determina la dialettica diacronica tra i due dispositivi.

liberante o alienante⁷⁰. Sicché il dispositivo protocristiano sarebbe, al tempo stesso, a) potente, “oggettivo”, prepotente elemento motore della storia culturale occidentale e b) rischiosa, “soggettiva” possibilità di verità nella quale credere o della quale liberarsi; ovvero la storia dell’occidente diverrebbe segnata, plasmata, eppure inquietata dalla paradossale, ibrida oggettivazione culturale di un evento rivelativo soggettivamente confessato come inoggettivabile ed infinitamente eccedente (con effetti di liberazione e/o alienazione) il mondo, l’uomo, la storia⁷¹. Ricordo poi come, nel dare il titolo del mio contributo ad Annibale Zambarbieri e ai nostri amici di Pavia, si fosse creato un rivelativo equivoco. Il “dispositivo cristiano” era divenuto “dispotismo cristiano”. Dietro a questo lapsus si nasconde una questione profonda: quella del “dispotismo” (originario, secondario dispositivo operativo?) del “dispositivo” cristiano, dal quale l’occidente è agito, dispositivo del quale a) deve criticamente liberarsi; b) non riesce mai davvero a liberarsi; e c) che deve forse sempre reinterpretare come propria storica, arrischiata possibilità di libertà, critica infinita, nella direzione “democratica” dell’accoglienza radicale dell’altro che viene (e questo anche in assenza di Dio, per il non credente, il soggetto del tutto secolare), oppure persino nella direzione della possibilità paradossale di una resistente fede escatologico-messianico-kenotica (per il credente). Pensare nei termini di dispositivo/dispositivi significa comunque essere consapevoli di una violenza ermeneutica: la storia è sempre quella dei vincitori, esclude le vittime e i perdenti (non soltanto gli eretici, i vinti, ma i marginali, gli inessenziali), tradisce, dimentica, annienta le storie, per attingere un senso univoco, dietro al quale sempre si nasconde (per quanto atea o secolarizzata) la nostalgia perversa di una trionfante potenza teologica⁷². Soltanto la confessata consapevolezza di questa violenza ermeneutica e morale, di questa storica pulsione identitaria onto-teologico-politica, autorizza ad avanzare qui l’ipotesi dell’esistenza di un dispositivo proto-cristiano come segreto specifico della storia occidentale: questo, infatti, comunque sembra dispiegarsi come dispositivo decostruttivo dell’identità onto-teologico-politica, sicché il senso della storia cristiana si rivela come la disseminazione kenotica del senso⁷³, il risolversi democratico della storia nella mistica invisibilità delle frantumate storie individuali.

VI – Ventidue tesi su cristianesimo, democrazia e metodologia della storia del cristianesimo.

Per esigenza di chiarezza, ho deciso di schematizzare questa mia ancora provvisoria indagine nell’elencazione di tesi⁷⁴, nelle quali sono chiamati in causa soprattutto testi contemporanei, in gran parte

⁷⁰«Il nucleo [del cristianesimo rivelato sin dalle origini] rimane sempre l’etica unilateralmente e rigorosamente trascendente e mai può semplicemente convertirsi e tramutarsi in un’etica immanente. In esso, con il suo orientamento al Regno compiuto che verrà, ossia all’al di là della storia, permane sempre un’eccedenza che non si risolve nell’intero sviluppo o la cui soppressione toglierebbe ogni continuità con il cristianesimo... Ogni ulteriore dispiegamento dell’essenza, ogni sua impronta umana e culturale deve sempre e di nuovo sentirsi chiamata a riconnettersi con l’idea originaria della redenzione... [con l’] epoca originaria... [sicché] l’elemento più forte è costituito dalla predicazione di Gesù» (E. TROELTSCH, *Che cosa significa “essenza del cristianesimo”?*..., 285-286).

⁷¹«Ci sono linee di sedimentazione, dice Foucault, ma anche linee di “fenditura”, di “frattura”... Ogni dispositivo si definisce quindi attraverso il suo grado di novità e creatività, che denota allo stesso tempo la sua capacità di trasformarsi o di fessurarsi già a vantaggio di un dispositivo futuro, a meno che, al contrario, non si verifichi un ripiegamento della forza sulle sue linee più dure, più rigide o solide. Poiché sfuggono alle dimensioni del sapere e del potere, le linee di soggettivazione sembrano particolarmente adatte a tracciare percorsi di creazione, che solitamente abortiscono, ma che vengono anche ripresi, modificati, fino alla rottura del vecchio dispositivo. Gli studi ancora inediti di Foucault sui diversi processi cristiani con ogni probabilità aprono numerose strade in proposito» (G. DELEUZE, *Che cos’è un dispositivo...*, 279 e 284). La peculiarità del dispositivo protocristiano, comunque originatosi come fessurazione del massimamente dinamico e plurale dispositivo teologico-politico giudaico, sarebbe quindi quella di essere un dispositivo dell’apertura all’eccedenza che genera, al suo interno, un dispositivo di mediazione tra eccedenza e mondo; ove questo, comunque, non può non fessurarsi nell’inesauribile moltiplicarsi di fratture e aperture, più o meno creative; possiamo interpretare la democrazia come *nuovo* dispositivo generato dalla dialettica tra i due dispositivi cristiani o tra le due polarità del dispositivo unitario che costituisce la storia del cristianesimo.

⁷²Esemplare quest’affermazione che conclude il volume di A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino 2001: «Accanto alla storia delle istituzioni di controllo – il carcere, la giustizia – e a quella delle idee che hanno animato la vittoria dell’ortodossia cattolica nell’Italia moderna, c’è la storia degli eretici, dei perseguitati e delle vittime» (185).

⁷³«La dissoluzione dell’ecclesiologia nella propria storia e la dissoluzione della filosofia nella propria storia rappresentano l’identificabilità e, per così dire, l’inappropriabilità della storia, ridotta all’oscurità della differenza e al suo sfuggente differire... La storia del cristianesimo è appunto la storia del differire del significato che si pretende assoluto, ma che in realtà si moltiplica in un proliferare di comprensioni differenti e, in primo luogo, si scinde nella differenza fondamentale tra fede in Gesù e fede di Gesù... La storia del cristianesimo, dunque, può essere riguardata da questo punto di vista come la storia delle interpretazioni, talvolta radicalmente differenti, del significato dell’evento Gesù, sì che invece della totalizzazione di essa nell’assolutezza dell’evento, l’assolutezza stessa viene coinvolta nel processo del differire, divenendo una interpretazione accanto alle interpretazioni» (M.M. OLIVETTI, *Filosofia della religione come problema storico...*, 25 e 29-31). Nel senso del legame inscindibile tra storia del cristianesimo e democratico, pluralistico riconoscimento delle differenze, si noti la pregnante definizione di M.M. OLIVETTI, *Analogo del soggetto...*, 17: «La secolarizzazione è differenziazione».

⁷⁴Si amplia di seguito quanto anticipato in G. LETTIERI, *Note su cristianesimo, secolarizzazione e democrazia...*

filosofici, che mettono al centro della loro analisi il rapporto tra cristianesimo e democrazia, con esiti che mi paiono degni della massima attenzione da parte degli storici del cristianesimo.

I – L'idea di democrazia nasconde un dispositivo protocristiano. La nozione occidentale di democrazia è impensabile senza riportarla ad un *dispositivo* cristiano, eminentemente sinottico-paolino, storicamente dispiegatosi, operante anche al di fuori del suo originario contesto religioso, in assenza di fede. Il che impedisce che la tesi qui esposta sia in qualsiasi modo interpretabile come nostalgica di qualsiasi visione restaurativa della cristianità. *La democrazia è ormai divenuta un altro dispositivo*, essendo ormai guidata da un'idea del tutto autonoma, non più teologicamente fondata, secolarmente pienamente legittima⁷⁵, seppure intimamente debitrice della sua scaturigine cristiana, dunque dispositivo generatosi all'interno di un altro dispositivo e fuoriuscito criticamente da esso; anzi, il suo essersi "liberata" della sua origine cristiana le conferisce – insieme con l'esposizione (tragica e/o esaltante) al fortuito, postulata dalla crescente "fede" nella mancanza di fondamento ontoteologico (la nietzscheana "morte di Dio") – un potere di universalizzazione e di accoglienza (di razionale gratuità) evidentemente maggiore, rispetto al quale la determinata matrice religiosa cristiana non può che risultare angusta ed escludente. Il segreto della democrazia pare quindi nascondersi nel rapporto insieme di debito e di rottura, di dipendenza e di autoaffermazione rispetto alla sua provenienza cristiana, rapporto nel quale la modernità stessa si risolve (rivelando il coappartenersi delle opposte tesi sulla secolarizzazione: Blumenberg contra Schmitt, o Arendt contra Löwith⁷⁶). Ne deriva la questione paradossale se uno stesso

⁷⁵ «Confusa insignificanza della parola "democrazia". Da una parte questa parola designa – con una modalità simile... al regime kantiano dell'"intelletto" – le condizioni delle possibili pratiche di governo e di organizzazione, dal momento che nessun principio trascendente può pretendere di regolarle... Dall'altro lato, questa stessa parola designa – stavolta con una modalità simile al regime della "ragione" – l'idea dell'uomo e/o quella del mondo, dal momento in cui, sottratti a qualsiasi assoggettamento nei confronti di un oltremondo, gli uomini postulano nondimeno la propria capacità di essere loro stessi, e senza alcun occultamento della loro immanenza, soggetti di una trascendenza incondizionata, cioè capaci di dispiegare un'autonomia integrale (come si può intuire, impiego anche il verbo "postulare" secondo l'analogia kantiana per designare la modalità legittima, in un regime di finitudine, ovvero di "morte di Dio", di apertura all'infinito)» (J.-L. NANCY, *Democrazia infinita e finita*, in G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Žižek, *Démocratie, dans quel état?*, Paris 2009, tr. it. *In che stato è la democrazia*, Roma 2010, 95-117, in part. 96-97). Si noti l'ambiguità della definizione: la democrazia vivrebbe di un doppio dispositivo a) di autonomizzazione dal fondamento ontoteologico, di immanentizzazione corrispondente alla "morte di Dio", cioè del kantiano-nietzscheano Dio metafisico, eppure b) di un'irrinunciabile apertura ad un'idea di trascendenza infinita, orma vuota di Dio, che ne è paradossale, seppure impossibile postulazione. Cf. dello stesso J.-L. NANCY, *Vérité de la démocratie*, Paris 2008; *Ré-fa-mi-ré-do-si-do-si-do-sol-sol*, in M.L. Mallet (ed.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris 2004, 341-359, in part. 353: la democrazia dispiega «la politique comme athéologie», e non più una teologia politica; e *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Paris 2010, 94-95. In tal senso considero fuorviante la definizione löwithiana della storia secolarizzata: «Il mondo post-cristiano è una creazione senza creatore ed un *saeculum* che, in mancanza di una prospettiva religiosa, non è più pro-fano, ma senz'altro mondano. Il fatto che il *saeculum* cristiano sia divenuto secolare pone la storia moderna in una luce paradossale: essa è cristiana nella sua origine e anti-cristiana nel suo risultato» (K. LÖWITH, *Meaning in History*, Chicago 1949, tr. tedesca rivista *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, tr. it. *Significato e fine della storia*, Milano 1963, 230); tant'è che, per Löwith, cristianesimo e filosofia della storia si compiono nell'ormai assoluta insensatezza dell'una e nel fallimento dell'altro: «Gli avvenimenti storici in quanto tali non contengono il minimo riferimento ad un senso ultimo e comprensivo. La storia non ha un risultato ultimo... L'esperienza che l'uomo fa della storia è quella di un fallimento continuo. È fallito anche il cristianesimo come religione storica universale» (219); cf. 219-254. Alla löwithiana definizione della storia moderna come «anticristiana» sostituirei la definizione di «cristianizzata», assai più dialettica e ambigua, capace di descrivere la coesistenza storica tra profano/secolare e mondano/secularistico. La democrazia – l'unico senso possibile della storia contemporanea – è pertanto scristianizzata, divenuta adulta, autonomizzata dalla matrice religiosa che l'ha generata, nei confronti della quale conserva comunque non una dimensione di mera antitesi, ma una più complessa relazione di *retractatio*. Cf. M. ABENSOUR, *La Démocratie contre l'État*, Paris 2004, tr. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli 2008, 173-197, ove si dispiega una radicale riflessione sul carattere infondato – per questo anarchico (con Schurmann) e selvaggio (con Lefort), irriducibilmente antagonistico ed arrischiato – della democrazia, chiamata all'infinito ad inventare un «disordine nuovo» al di là dello Stato, ove l'anarchico è, con Lévinas, interpretato come «irruzione dell'umano in quanto evento etico» (197) che interrompe il dominio dell'essere, quindi apertura alla libertà, accoglienza non violenta dell'altro, politica dell'alterità instancabilmente decostruttiva.

⁷⁶Oltre ad un bilancio niente affetto agevole sulla nozione di secolarizzazione in Schmitt, sarebbe necessaria una sistematica rilettura critica della grande opera di H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna...*, in part. 9-127, ove è dispiegata una rigorosa analisi delle aporie della nozione di secolarizzazione. Qui mi limito a tagliarne l'intricatissimo nodo gordiano tramite la confutazione, che mi pare definitiva, propostane da M.M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto...*, 18: «Il rifiuto della comprensione filosofico-storica della secolarizzazione da parte dei teorici della *Legitimität der Neuzeit* è un non che presuppone per la propria configurazione la tesi negata (e infatti storicamente precedente) e che, in questa misura, rimane parassitico rispetto ad essa, quale che sia la persuasività delle ricostruzioni di storia delle idee con cui si ritiene di far valere la tesi». Trovo in tal senso debole anche l'interpretazione di secolarizzazione che, già prima di Blumenberg, era stata rapidamente proposta da H. ARENDT, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York 1961, tr. it. *Tra passato e futuro*, Milano 1991, 70-129 (ove si minimizza sistematicamente la novità giudaico-cristiana in rapporto alla nozione di progresso storico: cf. in part. 97-102); e soprattutto *On Revolution*, New York 1963, 1965(2), tr. it. *Sulla rivoluzione*, Milano 1983, 20-24, connessa al rapido tentativo di liberarsi dalla «non infrequente affermazione che tutte le rivoluzioni moderne sono in origine essenzialmente cristiane, anche quando la fede che professano è l'ateismo» (20). A parte la constatazione (che merita critica attenzione) dell'inesistenza in età premoderna di una rivoluzione compiuta in nome del cristianesimo, la principale argomentazione arendtiana, profondamente analoga a quella antischmittiana di Blumenberg, è che l'unica rivoluzione

cristianamente concepita, come radicale irruzione di una novità assoluta nella storia, sia quella escatologica (cf. 22-23), sicché l'assunzione positiva della nozione di rivoluzione come liberazione non più escatologica, ma politica, storica, mondana, segna un radicale nuovo inizio, quello dell'aprirsi appunto della piena autonomia del mondano e della «nascita di uno stato nuovo, lo stato laico. Ma se questo è vero, allora è la secolarizzazione in se stessa, e non il contenuto degli insegnamenti cristiani, che costituisce l'origine delle rivoluzioni» (21). Non sarebbe cioè il cristianesimo ad essere politicamente innovativo e storicamente rivoluzionario, ma la modernità stessa si costituirebbe a partire dalla secolarizzazione interpretata come autoposizione del politico, cristianamente inconcepibile. La crescente fede moderna nella rivoluzione politica (la cui magistrale analisi demitizzante arendtiana rimane imprescindibile) conseguirebbe all'arretramento della fede e della religione tradizionale, arretramento responsabile dello sgretolamento della sacralità dell'autorità politica: «A grandi linee si potrebbe descrivere questo processo [l'incredibile facilità con cui, sin dalla metà del '600, i governi potevano essere rovesciati, novità politica che era parte integrante di uno sviluppo più generale dell'età moderna] come il tramonto dell'antica trinità romana di religione, tradizione e autorità, il cui nucleo centrale era sopravvissuto al passaggio dalla repubblica romana all'impero romano, come poi doveva sopravvivere al passaggio dall'impero romano al sacro romano impero; era il principio romano che ora stava cadendo a pezzi davanti all'assalto dell'età moderna. Il crollo dell'autorità politica fu preceduto dalla perdita della tradizione e dall'indebolirsi delle credenze religiose tradizionali» (127). Proprio la tesi del tramonto, quindi del progressivo sgretolamento della trinità romana sulla quale per secoli aveva poggato la struttura del politico occidentale, mi pare apra la breccia della contraddizione all'interno della tesi arendtiana della secolarizzazione. Riassumo le mie obiezioni in due punti: 1) la Arendt, costretta a connettere la secolarizzazione interpretata come nuovo inizio ad uno sgretolamento progressivo della trinità romana, di fatto restituisce la secolarizzazione come esito di un processo di erosione della struttura teologico-politica dominante, all'interno del quale si deve necessariamente leggere una traiettoria di fuoriuscita; cf. il capitolo «Fondazione II: *Novus ordo saeculorum*», 205-246, in part. 230-246, ove il tema del nuovo inizio della fondazione rivoluzionaria americana è riportato ai due grandi modelli, quello ebraico dell'Esodo e quello romano di Enea, privilegiato (cf. 234-240); ebbene, in queste pagine la Arendt riproduce la sua idea di secolarizzazione nell'interpretazione della rivoluzione americana come autoposizione, come inizio assoluto (non teologicamente fondato, proprio per questo romano, piuttosto che giudaico-cristiano) *simul* arbitrario e tradizionale (ma solo in quanto fondato sull'inizio arbitrario della fondazione assoluta del politico romano), sicché «è inutile cercare un assoluto per spezzare il circolo vizioso in cui ogni inizio è inevitabilmente prigioniero, perché questo assoluto è insito nell'atto stesso del cominciare... Esiste una soluzione che non richiede nessun assoluto per spezzare il circolo vizioso in cui tutte le cose prime sembra debbano restar prese. Ciò che salva l'atto dell'inizio dalla sua arbitrarietà è il fatto che porta in se stesso il proprio principio... [come ha perfettamente compreso] Platone, che ci si consenta di parafrasare: "L'inizio, poiché contiene il suo proprio principio, viene a essere anche un dio, il quale, finché dimora tra gli uomini, finché ne ispira le imprese, salva tutto"» (234 e 244-245). Insomma, la secolarizzazione arendtiana testimonierebbe dell'arbitrarietà – assolutizzata nell'affermazione dell'autonomia da qualsiasi Assoluto chiamata a fondarla dall'esterno – della decisione fondatrice; come il barone di Münchhausen, la modernità deciderebbe (si noti autoteologicamente!) di tirarsi fuori dal contesto teologico-politico tradizionale, sollevandosi per il proprio codino. Ma questo inizio assoluto di "teologica" autonomia dal teologico cristiano è davvero storicamente verificabile (d'altra parte, la Arendt stessa insiste sulla dimensione restaurativa, quindi non assolutamente iniziale, della nozione di rivoluzione nei protagonisti delle grandi rivoluzioni moderne americana e francese: cf. 39-46)? E questa insistenza sulla *decisione* fondatrice è davvero immune da influenze cristiane (da Kierkegaard a Schmitt e Benjamin)? Se è indubitabile che nella modernità – politicamente inaugurata dal "pagano" Machiavelli – si riaffaccia il sogno di costituire una *civitas ut aeterna sit* (Cicerone), sicché è a Roma e non certo al cristianesimo che essa deve rivolgersi per giustificare la sua ansia di valorizzazione del politico secolare (cf. 264-267), comunque a) questa decisione è "giustificata" con motivazioni di libertà, giustizia, universalizzazione dei diritti, che contamina valori terreni e valori cristiani; b) è affermata come novità della liberazione dall'ordine ingiusto del mondo; c) è comunque, appunto, una decisione, che (per alcuni, non per tutti) *non crede* più, che quindi fa dipendere il suo investimento terreno da un atto di fede/incredulità che diviene il principio costitutivo-innovativo della moderna secolarizzazione. Il *nuovo* mondo terreno è, allora, *scelto* non come ingenua palingenesi di una perfezione "pagana" perduta, ma come dialettico superamento di un'illusione e di un'alienazione, come fuoriuscita dal vecchio che imprigiona, insomma come prosecuzione del movimento di fuoriuscita secolarizzante che la fede cristiana aveva avviato. 2) La Arendt minimizza il ruolo decisivo esercitato dalla Riforma, quindi dal processo di pluralizzazione delle pretese teologiche e teologico-politiche che segnano l'inizio della modernità. Non a caso, H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago 1958, tr. it. *Vita attiva. La condizione umana*, Milano 1964, 1989(2), presenta un'affermazione apparentemente piuttosto semplicistica, persino (seppure distaccatamente) tradizionalistica, ma a ben guardare più complessa e coerente con quella tesi dell'assolutezza arbitraria, dell'incondizionatezza storica della secolarizzazione che stiamo sfiorando: «La secolarizzazione come evento storico tangibile non significa nient'altro che separazione di Chiesa e Stato, di religione e politica, e ciò da un punto di vista politico implica un ritorno al primitivo atteggiamento cristiano ("date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio"), più che la scomparsa della fede nella trascendenza o un nuovo interesse enfatico per le cose del mondo. La perdita moderna della fede non ha origini religiose – non può essere ricondotta alla Riforma e alla Contoriforma –... e il suo raggio non è ristretto alla sfera religiosa. Inoltre, anche se ammettiamo che l'età moderna cominciò con un'improvvisa e inesplicabile eclissi della trascendenza, della fede in un aldilà, da ciò non consegue affatto che questa perdita abbia rigettato gli uomini nel mondo. Al contrario l'evidenza storica mostra che gli uomini moderni non furono proiettati nel mondo, ma in se stessi» (187). Dunque, secolarizzazione non come mondanizzazione, ma come approdo ad una separazione (già protocristiana!) di ambiti, quindi come soggettivizzazione, interiorizzazione; eppure non come crisi effetto di una rivoluzione religiosa, ma come improvvisa perdita di presa delle categorie religiose, quindi come assoluta, dunque inspiegabile autonomizzazione. L'impressione è che un'altra ipotesi di connessione tra i fenomeni evidenziati dalla Arendt sia possibile (ad esempio, sulla genesi cristiana del «costituirsi *ex nihilo* dell'individuo come valore» (46), come antiolistica nozione di individuo-in-relazione-con-Dio, che da individuo-fuori-del-mondo [grazie alla decisiva mediazione della chiesa che diviene progressivamente potenza teologico-mondana] diviene individuo-nel-mondo, trasformandosi da categoria religiosa a politica ed economica, cf. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1983, tr. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Milano 1993, in part. 39-134). Non a caso, la connessione tra incondizionata fondazione assoluta e rivoluzione mi pare riveli la categoria della decisione come sua condizione; perché si comincia *ex novo*? Perché si ritorna ad un principio romano, piuttosto che cristiano, proprio quando la trinità romana frana? Forse perché la secolarizzazione si avvia quando la fede diviene difficile, quando differisce ed eccede l'ordine, non potendo più essere fondata su un'identità religiosa e politica incontrovertibile, sgretolandosi dall'interno il compatto ordine ontoteologico politico della cristianità medievale, che connetteva la fede cristiana nel Dio di Cristo alle nozioni greche di vero essere conoscitivamente incontrovertibile e alla trinità romana (!) di religione, tradizione, autorità. Ormai, sta al soggetto decidere, scegliere, fondare: ma, di nuovo, non rimane occultamente cristiano

dispositivo cristiano non compia il cristianesimo proprio spingendolo al di fuori di se stesso, liberandolo da se stesso. Sia chiaro, che qui non si intende affatto misconoscere il carattere pienamente autonomo della modernità, il suo gesto di radicale e definitiva rottura nei confronti della sua tradizionale fondazione cristiana; ma segnalare come la piena autofondata, decisa legittimità del moderno sia *anche* l'esito del dispositivo proprio del cristianesimo, che si espone al rischio della radicale fuoriuscita da sé. Se «la secolarizzazione è differenziazione»⁷⁷, essa al tempo stesso congela e conserva, rompe e nasconde, disperde e raccoglie, decide e si lega, non crede e crede, insomma ritrae l'origine cristiana che la muove. In una formula paradossale quanto banale, l'occidente secolarizzato *non è più* cristiano (irreversibilità di una rottura) proprio perché è cristiano (irrisolubilità del legame), al punto che in esso è ancora possibile un singolo cristiano proprio perché non *si* è più cristiani; ove ogni necessitante filosofia della storia è tolta nell'apertura della possibilità della decisione fedele/incredula. Insomma, il dispositivo democratico potrebbe essere interpretato come verità mortale e come paradossale sopravvivenza in altro da sé del dispositivo cristiano: ove arrischiata pare, in proposito, una risposta univoca, se questo cioè sia soltanto un ridicolo sofisma, un'empia conferma della natura eretica, iperprotestante, quindi atea (e in prospettiva confessionale demoniaca!) della modernità, oppure il paradossale inveramento dell'universalismo, della disseminazione spirituale cristiana e della sua decostruttiva e fondante radice kenotica, come ad esempio ha testimoniato, a partire da Nietzsche e dal primo Barth, Bonhoeffer⁷⁸; come ha indicato, come esito estremo dell'amore gesuita per il mondo creaturale, la mistica ricerca della perdita nell'altro di de Certeau⁷⁹.

questo legame tra decisione, autonomia da un principio ontocologico, rivoluzione come volontà di novità assoluta e mancanza di fede? Rivelativa, in proposito, quest'affermazione habermasiana relativa alla sua teoria critica della società, che possiamo interpretare come il più rilevante esito politico neoliberale della secolarizzazione: «Non avrei nulla da obiettare, se qualcuno mi dicesse che la mia concezione del linguaggio (e dell'agire comunicativo orientato all'intesa) sviluppa un'eredità cristiana... Dopo tutto, già in *Conoscenza e interesse* io avevo spiegato il concetto di emancipazione nei termini di una "teoria della comunicazione" e già allora diventava possibile "smascherare" questo concetto come una traduzione secolarizzata della promessa salvifica» (J. HABERMAS, *Tempo di passaggi...*, 139-140).

⁷⁷M.M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto...*, 17.

⁷⁸Mi limito a rimandare alle capitali lettere dal carcere di Tegel del 16 e del 18 luglio 1944, in D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1970, 1985(3), tr. it. *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo 1988, 437-440; in part.: «Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo "Etsi Deus non daretur". E appunto questo riconosciamo – davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. Così il nostro diventar adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione dinanzi a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc 15,34)... Davanti e con Dio viviamo senza Dio. Dio si lascia cacciare fuori dal mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta al fianco e ci aiuta. È assolutamente evidente, in Mt 8,17, che Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza. Qui sta la differenza decisiva rispetto a qualsiasi religione. La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio: solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggiore età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apra lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza. Qui dovrà appunto inserirsi la "interpretazione" mondana» (440). Luteranamente, la cristologia è radicalmente ripensata come segreto relazionale e non essenzialistico della teologia, con il *Römerbrief* barthiano del 1922 il cristianesimo è confessato come radicale fuoriuscita dalla religione, la rivelazione è interpretata come culminante in una radicale secolarizzazione. «Nelle lettere dal carcere il senso di Dio interpretato secondo il metodo non religioso è quello che gli deriva dall'essere crocifisso non solo per l'evento, ma nell'essenza stessa... Partecipare al grido di Cristo significa riconoscere l'abbandono del mondo da parte di Dio, affinché il mondo stesso possa essere del tutto secolarizzato» (I. MANCINI, *Bonhoeffer*, Brescia 1995, 31 e 393). In tal senso, la luterana *theologia crucis*, nella secolarizzazione (il mondo che diviene adulto e illuminato), si compie nell'assunzione della verità teologica dell'ateismo: «Se si vuole parlare di Dio in modo "non religioso" bisogna parlare di lui in modo tale che l'ateismo del mondo non venga in qualche modo celato, ma al contrario messo allo scoperto e proprio così si getti sul mondo una luce sorprendente. Il mondo maturo è più ateo e per questo forse più vicino a Dio del mondo immaturo» (D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa...*, 442). Cf., in proposito, le profonde riflessioni di E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 1978(3), tr. it. *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Brescia 1991(2), 82-91 (dedicate a Bonhoeffer); quindi le importanti tesi dello stesso E. JÜNGEL, *Säkularisierung. Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt*, in K. Herbert (ed.), *Christliche Freiheit im Dienst am Menschen*, Frankfurt 1972, 163-168. Cf. infine le radicali considerazioni di R. ESPOSITO, *Dieci pensieri sulla politica*, Bologna 2011, il capitolo «Responsabilità», 79-101, in part. 94-99, dedicate a Bonhoeffer e all'espropriazione arrischiante della responsabilità per l'alterità nella quale ripensa il soggetto.

⁷⁹Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris 1987, tr. it. *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Troina (En) 2006; *Fabula mistica...*; *L'Absent de l'histoire*, Paris 1973; M. DE CERTEAU e J.-M. DOMENACH, *Le Christianisme éclaté*, Paris 1974. Ovviamente, la serie di questi anomali testimoni cristiani potrebbe continuare; si pensi, ad esempio, a Lorenzo Milani o ad Ernesto Balducci, cf. in proposito G. MICCOLI, *Don Lorenzo Milani nella Chiesa del suo tempo* (1980), quindi in *Fra mito della cristianità e secolarizzazione...*, 428-454; G. BATELLI, *L'impegno pastorale ed educativo di don Milani: fonti e studi*, in *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola*, Milano 1983, 92-109; G. BATELLI e M. GUASCO, *Lorenzo Milani. La parola ai poveri*, Fossano 1996; e il bel volume di B. BOCCHINI CAMAIANI, *Ernesto Balducci. La chiesa e la modernità*, Roma-Bari 2002.

II – Il dispositivo protocristiano: escatologia del regno, messianismo kenotico, disseminazione del dono. Il primo dispositivo cristiano, in particolare paolino, è originariamente politico (annuncia l'avvento di un nuovo regno⁸⁰) e irriducibilmente polemico, critico: la manifestazione del sacro di cui Gesù (profeta, Messia⁸¹ o dio Figlio di Dio) è latore, contesta, mette in crisi, innova le forme religiose tradizionali e stabilite; tant'è che l'appartenenza alla nuova comunità passa per la *pistis*, per una libera decisione personale che separa (fa morire) e ricontestualizza (fa rinascere) in una dimensione *neoreligiosa*, altra e vera rispetto a quella della comune appartenenza civica, religiosa, politica, culturale, nei confronti della quale il rapporto diviene problematico, ritrattato. Questo dispositivo può essere schematizzato in tre punti, qui forzatamente ordinati a partire dalla più tarda articolazione teologica trinitaria e da quella delle virtù teologali.

1) *Il Padre e la speranza escatologica.* Il kerygma gesuano-paolino annuncia l'irruzione del regno escatologico-apocalittico di Dio, che da tremendo sovrano onnipotente si "converte"; si "indebolisce", rivelandosi come Padre buono (come già molti testi profetici avevano preannunciato). Il regno che viene comporta comunque la desacralizzazione e l'imminente distruzione dell'ordine cosmico (pure creato da Dio!), religioso (pure rivelato da Dio) e politico: il Padre buono giudicherà presto. La speranza nell'avvento gratuito del regno è anarchica, guasta qualsiasi identità e natura, espropria da qualsiasi economia, tecnica, logica immunitaria (il codice di purità giudaico), possesso sociale, etico, religioso: è esposizione radicale all'avvento dell'Altro e dell'altro (il prossimo nel quale risiede l'immagine stessa di Dio). Ogni valore teologico-politico mondanamente stabilito (dal Tempio alla Legge, da Cesare a Mammona) è allora svuotato di qualsiasi significato salvifico, abbandonato alla sua autonoma vanità (cf. l'episodio sinottico della moneta di Cesare), se non addirittura dichiarato come demoniaco (cf. *Apocalisse* giovannea), sì che il politico, seppure riscattato, sempre sarà nella tradizione cristiana lucidamente connesso al sopruso, alla violenza, alla morte⁸².

⁸⁰Per una mirabile sintesi di quelli che mi paiono essere «i punti essenziali» del messaggio di Gesù, rimando a M. SIMONETTI, *Il Vangelo e la storia...*, 13-17; ho qualche dubbio soltanto sull'espressione, troppo liberale, della realizzazione del «regno di Dio in una prevalente dimensione d'interiorità e spiritualità» (14); l'interiorizzazione non mi pare coincidere con una "spiritualizzazione", ma dipendere da quella presunta esperienza carismatica (ispirata dallo Spirito di Dio) che si manifesta in quella "sovversiva" riconfigurazione religiosa, sociale e politica, pure fortemente messa in evidenza da Simonetti. Riconosciuta la centralità dell'elemento carismatico, concordo con quanto troeltschianamente affermato da G. FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino 2009, 18-19: «Fin dall'inizio [della documentabile storia del cristianesimo] noi abbiamo a che fare con comunità politiche. La fede cristiana nel Cristo risorto, infatti, è una fede a suo modo politica... è intrinsecamente politica anche là dove e quando tende a tradursi e a relegarsi nella separatezza e nell'autonomia dello spirituale. Fin dall'inizio essa è, al suo interno, costitutiva di comunità (e questo nonostante la sua forte tensione escatologica che indurrebbe a immaginare il contrario) e, proprio in quanto tale, al suo esterno, tende a rapportarsi al potere politico secolare... Fin dall'inizio le comunità dei credenti in Cristo hanno cercato nuove forme di solidarietà sociale e nuove forme di legittimazione sacra»; cf. 31-65; 77-78; 81.

⁸¹Si può qui soltanto sfiorare l'immensa questione dello scarto tra la solo eventuale e tardiva autoconsapevolezza messianica di Gesù (che non riesco comunque a mettere in discussione) e la sua predicazione; in effetti, sarebbe qui possibile obiettare a questa pretesa identificazione del dispositivo protocristiano incentrato sulla messianicità di Gesù, che forse questa non era affatto prevista da Gesù stesso. D'altra parte, nel concetto di Messia – comunque, a quanto ci risulta, "dopo la resurrezione" immediatamente chiamato in causa dalle comunità primitive per definire l'enigmatico profilo del loro leader – è possibile contrarre (magari come suo nucleo originario propulsivo) anche l'idea del vero Profeta escatologico che annuncia l'avvento del regno Dio, caratterizzato dalla ristabilita uguaglianza e libertà tra i membri del suo popolo, dall'ammnistia (condizionata) dei peccati da parte di Dio, che, avviando un processo di liberazione a catena, intende «rovesciare l'ordine in vigore per instaurare la giustizia» (150), il che comporta un rapporto immediato tra Dio-sovrano e il suo popolo, ormai non più mediato da élites, ceti sacerdotali, quindi dal Tempio e dai sacrifici: mi sto riferendo all'importante interpretazione avanzata da A. DESTRO e M. PESCE, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia 2005, 123-151, in particolare 149-151. Rimangono ovviamente aperte la questione della messianizzazione di Gesù-Profeta e quella della sua specificità gesuana "rovesciata", che se iperbolicamente potenziata dallo scandalo della crocifissione (come maledetto dalla Legge! Cf. *Gal* 3,13), comunque poteva trovare appunto nel movimento di distacco dal Tempio la sua "illegale" scaturigine. Comunque, mi riconosco nell'autorevole conclusione di G. GAETA, *L'evangelo di Gesù, il Messia*, in *I Vangeli. Marco Matteo Luca Giovanni*, Torino 2006, VII-XXXVII: «Ciò che fu condannato in Gesù fu il sogno messianico, un sogno potente che è al centro della storia ebraica» (XVIII). In prop., considero notevole l'indagine storica intrapresa da G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, Brescia 1989, 2000(2); *Gesù Messia? Un dilemma storico*, Roma 2006; *Il cristianesimo ha tradito Gesù?*, Roma 2008; *La condanna del Messia. Problemi storici della ricerca su Gesù*, Brescia 2010.

⁸²Cf. M. WEBER, *Politik als Beruf*, 1919, tr. it. in *Il lavoro intellettuale come professione...*, 47-121, in part. 112-113: «Anche i primi cristiani sapevano perfettamente che il mondo è governato da demoni e che chi si immischia nella politica, ossia si serve della potenza e della violenza, stringe un patto con potenze diaboliche e, riguardo alla sua azione, non è vero che soltanto il bene possa derivare dal bene e il male dal male, bensì molto spesso il contrario. Chi non lo capisce, in politica non è che un fanciullo». Si deve comunque segnalare che, malgrado l'attesa del regno si presenti come superamento dell'opposizione politica amico-nemico tolta nell'amore e nel perdono di Dio, comunque la logica oppositiva del politico si ricrea inesorabilmente, sin dai logia gesuani, nella contraddizione escatologica tra corpo degli eletti e corpo dei dannati, sempre più ferocemente pensati come nemici eternamente annientati con l'arconte di questo mondo, il Nemico. Cf., in proposito, R. ESPOSITO, *Dieci pensieri sulla politica*, Bologna 2011, il capitolo «Politica», 29-53 e in part. 39-44.

2) *Il Figlio e la fede kenotica*. Il kerygma gesuano-paolino si incentra su un messianismo kenotico, cioè sull'idea di un «Messia alla rovescia»⁸³. L'escatologico re glorioso unto da Dio si nasconde nel vuoto assoluto del servo morto (cf. *Filippesi* 2,7 ed *Isaia* 52,13-53,12), che la crocifissione rende maledetto per la Legge giudaica (cf. *Deuteronomio* 21,23 e *Galati* 3,13), fuorilegge per la legge romana. Questa «catastrofica» esaltazione messianica – il risorto nello Spirito, proclamato Dio dal *vangelo di Giovanni*, torna a sottrarsi, a lasciare il mondo vuoto della sua signoria – personifica il kerygma come elezione del marginale e ripudio del centro potente (farisei, sacerdoti, Tempio, Legge, Israele stesso), sovvertendo qualsiasi gerarchia religiosa, sociale, culturale. Il re/fuoriLegge, il servo regale, il Messia (di) Dio crocifisso, l'onnipotente morto dichiara beato cittadino del regno il miserabile, la vittima, il reietto, l'ultimo, il folle, l'idiota, il malato, l'impuro, la donna, il bimbo. Nella morte del bandito, quindi, qualsiasi violenza è definitivamente bandita: se operata in nome del servo crocifisso, essa è niente più che una bestemmia; la storia autentica del cristianesimo può essere quindi soltanto vittimaria, kenotica, oblativa (il che non toglie che la storia del cristianesimo sia *anche* una storia interminabile di bestemmie,

⁸³Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, tr. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino 1992, 161-170. Come straordinario tentativo di condurre fino in fondo la natura «alla rovescia» dell'enigma Gesù, cf. l'importante volume di A. DESTRO e M. PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano 2008; la divina identità trionfante del Figlio di Dio viene decostruita e rigorosamente contestualizzata nelle pratiche culturali e sociali del suo tempo; ci è restituito un uomo marginale e nomade, che vive d'ospitalità, mangia con gli altri, è corpo tra corpi, animato da passioni e sogni di riscatto, muore impotente e reietto dal mondo, «faccia a faccia con Dio... totalmente solo e immobilizzato sul legno» (214). Fondatamente, Filoramo identifica «la cellula germinale del profondo nesso che collega religione e politica nel cristianesimo... nella figura di Cristo Messia» (G. FILORAMO, *Il sacro e il potere...*, 65); ma, nel suo tentativo di identificazione «di alcuni elementi comuni che ritornano continuamente e che contribuiscono a dare al messianismo cristiano il suo volto caratteristico» (61), Filoramo elude questo che è per me l'irrinunciabile aspetto kenotico-paradossale del Messia-Gesù. Contro Filoramo, ritengo che la specificità del Messia cristiano sia desumibile non tanto dalla forma statica di potere che riveste (Dio regna, ora o/e tanto più escatologicamente, tramite il re o il Messia: cf. 57-65), ma dal dinamismo storico-rivelativo attraverso il quale si costituisce/rivela: il vero re-Messia è quello che irrompe, nascostamente, come rivelazione *impotente* di Dio, svuotando qualsiasi potere o regalità costituiti. Non è un caso, allora, che indebitamente, pur sottolineando la decisiva novità dell'origine elettiva e della mediazione sacerdotale nei confronti dell'investitura regale giudaica (come testimoniato dalla prescrizione dell'unzione sacerdotale del re: cf. 29-30; 45; 103-104), Filoramo tenda a ricondurre la figura messianica giudaica all'archetipo (assmannianamente di origine egizia) cosmologicamente centrato della regalità sacra (cf. 20-21); al contrario, ritengo che (malgrado la figura del mediatore umano/divino tra Dio e popolo/cosmo sia ovviamente assai diffusa ed influente all'interno della stessa riconfigurazione cristiana della figura di Gesù-Messia) quello che specifica il mediatore cristiano (erede iperbolico di Davide, il fanciullo eletto re) sia appunto il divenire paradossale, invertito (il basso/nascosto che diviene alto/glorioso), polemico (la nuova regalità pacifica comunque abbatte, svuota, riconfigura tutte le altre regalità stabilite, ferocemente guerriere) della sua funzione mediatrice. Non stupisce, pertanto, che Filoramo finisca per riportare alla troppo generica nozione di «regalità sacra» la stessa celebrazione della portata sacrale dell'imperatore cristiano postcostantiniano (cf. 21; 105-117, ove si tratta di Eusebio). Proprio a partire dalle stesse considerazioni di Filoramo, che mi pare nascondano una certa incoerenza, ritengo infatti che la più tarda, indubitabile riconfigurazione teologico-politica rappresentativa del sacro cristiano «incarnato» cesaropapisticamente da Costantino sia, a ben vedere, soltanto una pseudomorfosi della «regalità sacra», così come il suo archetipo, Davide, che da infimo pastore *diviene e non è* il re sacro, lo diviene non a caso dopo avere spodestato Saul (che aveva spodestato Dio dalla sua diretta regalità su Israele); insomma, nella tradizione giudaico-cristiana i rapporti tra Dio e qualsiasi potere regale sono sempre almeno latentemente, potenzialmente (come nella tradizione cristiana orientale, quindi ortodossa), se non sempre apertamente (come in gran parte della tradizione cristiana latina) dualistici, tant'è che il sovrano permane sotto il giudizio di Dio (come provano Saul e lo stesso Davide). Insomma, il potere dell'imperatore, rappresentativo del sacro, o è apocalitticamente disdetto dal Messia, oppure è ritrattato, provvisoriamente ristabilito (in attesa dell'eschaton), dopo essere stato *convertito* (come nel caso di Costantino), comunque non è più immediato, ma mediato dall'azione sacra eccedente di Dio; come riconosce lo stesso Filoramo (cf. 110-111; e soprattutto le importanti conclusioni alle pagine 114-117, nelle quali mi riconosco pienamente), quando sottolinea che anche eusebianamente «la sacralizzazione del potere imperiale non può più scaturire dall'interno, ma deve per forza essere un dono, una grazia, il frutto di una scelta divina» (110-111). Il che significa che se nelle concezioni cosmologicamente fondate della regalità sacra il sovrano è, come afferma l'ideologia faraonica, «il Dio perfetto» (23), nella concezione giudaico-cristiana profeticamente/carismaticamente fondata il sovrano è sempre un «dio» imperfetto, ovvero un rappresentante di Dio dipendente, *suddito* che offre il sacrificio di sé a Dio (cf. 113, con il riferimento ad Eusebio), penultimo, ambiguo, in quanto non autonomamente ed assolutamente teofanico (al contrario di Cristo), quindi potenzialmente deponibile, in quanto «davvero sovrano [soltanto se è] colui che rappresenta nell'anima l'imitazione del regno superno con virtù regali» (EUSEBIO DI CESAREA, *Discorso per il trentennale* 5,2); come deve riconoscere lo stesso Filoramo: «Ciò comporta astrattamente una desacralizzazione dell'imperatore, la cui figura perde ogni intrinseca aura sacra. Il sacro, se c'è, deve venire dall'alto, deve essere frutto di una consacrazione... L'imperatore diventa un *alter Christus*. La fonte del potere dell'imperatore non è dunque direttamente Dio, quanto piuttosto il Logos, immagine che l'imperatore deve cercare di imitare» (110-111). Concludendo, mi interessa sottolineare come il dispositivo cristiano operi persino nella configurazione teologico-politica rappresentativa della cristianità orientale una seppure debole (certo assai meno radicale di quanto non faccia nell'occidente iperpaolino di Agostino) relativizzazione dell'assolutezza identitaria. Per queste stesse ragioni, non posso certo accettare la provocatoria definizione – postulata, più che dimostrata – che lo stesso Filoramo fornisce di Agostino come «teologo politico costantiniano» (127-131); definizione incoerente con la riconosciuta peculiarità della tradizione teologico-politica occidentale, esemplata già da quell'Ambrogio che «desacralizza il potere politico» (118), umiliandolo e strumentalizzandolo (cf. 118-127). Il più complesso giudizio su Agostino di M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009, 89-106, mi pare risenta comunque di un appiattimento delle ambiguità agostiniane su una prospettiva di agostinismo medievale, misconoscendo l'intraducibilità del potere assoluto di Dio in potere ecclesiastico e la potentissima portata critica del dualismo natura/grazia e della dottrina delle due *civitates*, decostruttivi sia nei confronti della nozione di stato cristiano, che di quella di chiesa visibile.

di violenze, di appropriazioni indebite). Malgrado le sue tentazioni confessionali, la tesi di Girard sulla croce di Cristo come svelamento del meccanismo vittimario politico-religioso rimane difficilmente confutabile: nella sacralizzazione della vittima, si avvia la moderna, laica distruzione del sacro della violenza⁸⁴. L'originaria, autentica sequela di Gesù è essa stessa critica (taglia come spada), kenotica, martiriale (cf. *Mt* 10,34-39); non soltanto perché, da Stefano in avanti, la storia protocristiana è storia di martiri⁸⁵; ma anche perché soltanto la fede cieca del singolo (cf. *Ebrei* 11,1), arrischiata (fondata sulla testimonianza oggettivamente inverificabile), estatica nello Spirito e non l'identità razziale, religiosa, politica, familiare, fa accedere al nuovo, escatologico corpo politico cristiano, nomade/*peregrino*⁸⁶, spettrale come quello del suo Messia; corpo che *Romani* 9-11 interpreta come ibrido, meticcio, innesto del greco-romano sul giudaico, alterando e "corrompendo" il codice identitario originario, che per volontà di Dio si autoimmunizza (depone la sua elezione per far posto all'altro reietto)⁸⁷. La nuova, universale comunità salvifica vive in se stessa (reietta-eletta, impura-messianica) della catastrofe di tutte le distinzioni gerarchiche mondane e le asimmetrie naturali⁸⁸: giudeo-gentile, libero-schiavo, maschio-femmina, greco-barbaro (cf. *Galati* 3,26-29) divengono uno, decidendo spiritualmente il destino della democrazia occidentale⁸⁹. Catastrofe che può pienamente realizzarsi soltanto con la nuova parousia del Messia, invocato perché, come ladro di notte, presto torni: *Maranà Tha, Vieni Signore (ICor* 16,22; *Ap* 22,20).

3) *Lo Spirito storicamente eversivo e la carità estatica*. Paolo connette l'annuncio entusiasta dell'avvento del Messia crocifisso all'effusione carismatica dello Spirito nella costituzione di un popolo universale (cf. *II Cor* 3,2-4,18), nel quale avviene la Nuova, interiore Alleanza della grazia, del *Dono* che – profetizzata da Geremia (31,31-34) ed Ezechiele (36,16-36) – toglie, ritratta, svuota (*aufhebt*) l'Antica Alleanza della Legge, di cui Cristo crocifisso come maledetto è il/la fine (cf. *Rom* 10,4)⁹⁰. Ne deriva una rivoluzionaria inversione assiologica della gerarchia onto-teologico-politica tra antico e nuovo, *arché* ed evento, potere e dono, tradizione e rivolgimento, religione culturale, pubblica, istituzionalizzata, imperativa, subordinante e fede interiore, privata, carismatica, gratuita, liberante. L'occidente non eredita dall'annuncio giudaico-cristiano tanto una concezione lineare del tempo, quanto una concezione

⁸⁴Mi limito a citare R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, tr. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983; *Le bouc émissaire*, Paris 1982, tr. it. *Il capro espiatorio*, Milano 1987; in part. un'unica frase (criptomarcionita), ove si afferma che il primo versetto del prologo giovanneo riprende l'incipit della *Genesis*: «È ripetuta la stessa cosa, con una sola eccezione, che però è capitale, perché sostituisce la divinità della violenza con il Logos espulso» (*Delle cose nascoste...*, 342).

⁸⁵Cf. R. GIRARD, *Il capro espiatorio...*, il cap. «La storia e il Paracleto», 304-325; ove autentici seguaci di Cristo sono «tutte le vittime perseguitate da tutti i carnefici» (325).

⁸⁶«L'universalisme suppose que l'on puisse penser le multiple non comme partie, mais comme excès sur soi, comme hors-place, comme nomadisme de la gratuité» (A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997, 82).

⁸⁷«Non è forse la legge dell'auto-immunità quella che regola spesso a loro insaputa i pensieri cristiani sulla "carne"?» (J. DERRIDA, *Toccare...*, 81, nota 50).

⁸⁸Sull'isonomia tra fratelli, generati tutti da una stessa madre, quindi sulla naturale, autoctona eguaglianza di origine come proprietà costitutiva della democrazia ateniese, per la quale non vi sono né schiavi né padroni, cf. PLATONE, *Menesseno* 238e-239a; rispetto a questa immunitaria, simmetrica "democrazia ontologica", quella paolina si presenta con tutta evidenza come "democrazia escatologico-carismatica", che accoglie tutte le differenze possibili, contaminandole; la democrazia paolina non avviene tra pari naturalmente identici, ma tra asimmetrici "altri", riuniti nella grazia di Cristo; l'idea secolarizzata di democrazia rimane paolina nell'essere passione inesausta del riscatto dell'altro asimmetricamente riconosciuto, del nemico stesso, che si cerca di riscattare, di simmetrizzare politicamente, concedendogli gli stessi diritti. Sul passo del *Menesseno*, fondamentale l'interpretazione di J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia...*, 116-133, che cerca di pensare "escatologicamente" la democrazia proprio fuoriuscendo dalle nozioni di naturalità e omogeneità, nella direzione di una giustizia che sia «presa in conto di singolarità anonime e irriducibili» (132); vi si avvia in tal senso la decostruzione della stessa nozione cristiana di fraternità spirituale, anch'essa incapace di mantenersi all'altezza della nozione iperbolica di "democratico" amore del nemico.

⁸⁹«Il popolo dell'imminente regno di Dio doveva essere governato "democraticamente" da persone umili e semplici e non appartenenti all'aristocrazia (per lo più connivente con il potere romano)» (G. FILORAMO, *Il sacro e il potere...*, 33). Nel riconoscimento di questa dimensione politicamente impolitica del cristianesimo paolino, altamente significativo mi pare un esempio avanzato da G. MICCOLI, *Una chiesa lacerata*, in «Cristianesimo nella storia» 3, 1982, 224-242, quindi in G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione...*, 455-473, in part. 466-467, recensione del volume di É. POULAT, *Une Église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Tournai 1980. Miccoli si richiama all'evangelico morire del granello di senapa e al paolino «*Nos stulti propter Christum*» (adottato come motto dai partecipanti alla sessione di formazione della Missione di Parigi del 1943-1944, cellula del movimento dei preti operai operante dal 1945 al 1954), connesso al francescano essere «*unus novellus pazzus in hoc mundo*» (culminante nella missione tra i Saraceni, cioè al di fuori di qualsiasi prospettiva di *christianitas*); pertanto si identifica audacemente un'ideale traiettoria storica di lunghissima durata, che lega un evento fondativo delle origini, ad un tornante decisivo della storia del cristianesimo medievale, sino al problema-chiave del cristianesimo contemporaneo e del suo relazionarsi alla società, caratterizzato dal suo sganciarsi da qualsiasi ideologia di cristianità e di conquista religiosa e culturale. Sulle irrinunciabili dimensioni della povertà e dell'escatologia, come incompatibili e resistenti nei confronti di qualsiasi riduzione del cristianesimo ad inoffensiva religione civile, cf. A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna...*, il par. «La tentazione della religione civile», 99-104.

⁹⁰Cf. J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, tr. it. *La teologia politica di Paolo*, Milano 1997, in part. 37-103.

dialettica, fratta, ritrattata, estaticamente decostruita del tempo lineare⁹¹. Lo Spirito di grazia destabilizza e critica l'esteriore identità sacrale (la Legge come *littera occidens*), operando nell'interiorità, nel cuore del soggetto. La nuova Alleanza rompe il guscio religioso giudaico e si universalizza; l'identità teologico-politica non è più posseduta all'interno di un luogo o un codice sacrale già dato (lo stesso *nuovo* codice dovrà essere infinitamente reinterpretato nello Spirito), ma sempre accolta come evento salvificamente gratuito e indisponibile, per questo sempre escatologico, che avviene invisibilmente, segretamente (perché il Padre guarda il nascosto: cf. *Mt* 6,3-6). Essa è ormai disseminata nella soggettività carismaticamente visitata: «Né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre... [ma] in spirito e verità... perché Dio è Spirito» (*Giovanni* 4,22-24). Pertanto, l'agape, la carità, il non avere nulla di proprio, ma tutto *in comune*, è la disseminazione liberante dell'elezione a figli nella vita della comunità – sempre più ampia, freneticamente universalizzata –, l'abbandono ad una forza di espropriazione-donazione, l'esposizione all'irruzione di una potenza altra, divina, che precede qualsiasi proprietà identitaria, etnico-religiosa, tradizionale, culturale, etica. La nuova Alleanza rivela lo Spirito come Dono sempre escatologico, a-venire, eccedente qualsiasi sua fissazione religiosa, eccedente persino la rivelazione di Gesù (cf. *Giovanni* 16,5-15); non si è mai cristiani, ma si diventa sempre tali per opera dell'Altro e dell'altro; non esiste, originariamente, una religione cristiana, né alcuna attiva, “virtuosa”, cioè potente autonomia del soggetto, ma soltanto l'entusiasta, espropriante, caritatevole (il vivere di dono, tutto ricevendo e tutto donando), persino *passiva* esperienza carismatica della sempre più universale comunità eletta dallo Spirito che viene⁹². Si potrebbe persino arrivare a dire (si pensi allo gnosticismo; o a Gioacchino da Fiore; o alla storia dell'interpretazione di *Gv* 4,24; o all'interpretazione schmittiana della Trinità come stasis, conflitto tra il Padre e il Figlio) che, con il cristianesimo, il dominio assoluto del Padre è tolto nel Figlio e nel suo Spirito e che, con il procedere della riflessione trinitaria, la gerarchia è trinitariamente tolta nell'amore (la pericorese del Padre e del Figlio nello Spirito, per riassumere in una formula ibrida Trinità orientale e Trinità occidentale)⁹³.

III – Il cristianesimo nasce come movimento secolarizzante, inarrestabilmente innovativo e autodecostruttivo. Per quanto paradossale e anacronistico possa apparire, ritengo pertanto che la secolarizzazione non dica soltanto a) l'uscita definitiva e liberante dalla cristianità come esclusivo sistema sociale e culturale identitario, b) connessa all'irreversibile processo occidentale di disincantata immanentizzazione di alcuni valori originariamente religiosi e c) a una tendenziale (ma in realtà niente affatto scontata, anzi in effetti impossibile) privatizzazione della fede. Penso invece che, nella sua forza decostruttiva, la secolarizzazione dispieghi (nei suoi stessi processi di immanentizzazione e di uscita dalla religione cristiana) un dispositivo originariamente, irriducibilmente giudaico-cristiano⁹⁴, capace non

⁹¹Come recente, notevole tentativo di pensare la peculiarità del tempo cristiano e la sua eredità secolarizzata, cf. G. MARRAMAIO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1983, Torino 2005(2). Ritengo comunque che, risalendo da Löwith e Koselleck ad Hegel, sia ancora da tentare un'interpretazione sistematica – già a partire dal *De civitate Dei* di Agostino – del pensiero cristiano della storia come dinamismo autodecostruttivo sorretto dalla dialettica *lex/Spiritus*.

⁹²Cf. J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, tr. it. *Escatologia occidentale*, Milano 1997, 86-94.

⁹³Cf. l'interessante, antigierarchico tentativo di «demolizione della concezione paterna dell'autorità nel modo di intendere le prassi dell'autorità ecclesiale: una demolizione critica e liberatrice» (95-96), condotto a partire dallo stesso gesuano appellarsi al Padre (cf. *Mt* 23,9: “E non chiamate nessuno, su questa terra, padre: uno solo è il vostro padre, quello celeste”), intrapreso da J. METZ, *L'autorità ecclesiale di fronte alle esigenze della storia della libertà*, in J. METZ – J. MOLTSMANN – W. OELMÜLLER, *Una nuova teologia politica...*, 62-111, in part. 90-97; all'autorità paterna viene pertanto contrapposta l'autorità del testimone, eminentemente filiale in quanto nuovo staurologico fondamento della realtà di chiesa (cf. 96-97). Cf. *infra*, note 140 e 142.

⁹⁴La genesi autodecostruttiva del cristianesimo dal giudaismo è perfettamente identificata, attraverso la denuncia di nichilismo, da F. NIETZSCHE, *L'Anticristo...*, § 27, 199-200: «Il “popolo santo”... produsse per il suo istinto un'ultima formula, la quale era logica fino all'autonegazione: esso negò, come *cristianesimo*, anche l'ultima forma della realtà, il “popolo santo”, il “popolo degli eletti”, la stessa realtà *ebraica*... Il cristianesimo *nega* la Chiesa. Non riesco a vedere contro che cosa fu diretta la rivolta, come promotore della quale Gesù è stato compreso o *frainteso*, se non una rivolta contro la Chiesa ebraica... Questo santo anarchico che chiamò il basso popolo, i rei e i “peccatori”, i *Ciandala* all'interno dell'ebraismo, a contraddire l'ordine dominante... era un delinquente politico, nella misura in cui erano possibili delinquenti politici in una società *assurdamente impolitica*». Su questa linea, memore della decostruzione di Derrida, capitale è il tentativo di J.-L. NANCY, *La dischiusura...*; «Il cristianesimo è per se stesso, in se stesso, una decostruzione e un'autodecostruzione» (50). «Il cristianesimo stesso, il cristianesimo come *tale*, è superato, perché è esso stesso e da se stesso in stato di superamento. Questo stato di autosuperamento gli è forse profondamente proprio, è forse la sua tradizione più profonda, cosa evidentemente non priva di ambiguità... Ogni analisi che pretenda di reperire una *deviazione* del mondo moderno nei confronti del riferimento cristiano dimentica o nega che il mondo moderno è esso stesso il divenire del cristianesimo... Il cristianesimo non sarebbe, forse in se stesso e attraverso se stesso, un'integrità divisa? Non sarebbe il movimento stesso della sua distensione, della sua apertura e della sua dissoluzione?» (198 e 201-202); cf. 195-217; 7-23. Stona, con questa radicale interpretazione autodecostruttiva del cristianesimo, l'esplicita avversione di Nancy nei confronti della categoria di secolarizzazione (cf. in part. *Ré-fa-mi-ré-do-si-do-ré-si-sol-sol...*, in part. 348-349 e 352, ove Nancy arriva a definire come «*notion vaine*» quella di secolarizzazione, in quanto nei processi storici ciò che è decisivo non è tanto quello che si mantiene o si trasmette, ma la differenza che rende il nuovo irriducibile all'antico da cui proviene). Con questo, egli non intende certo negare il dispositivo decostruttivo cristiano che governa la modernità che fuoriesce dalla sua configurazione di cristianità, ma negare la pretesa schmittiana che l'eredità cristiana si dia a livello di persistenza di configurazione ontologica; per

soltanto di espugnare, tra il II e il V secolo, il potere teologico-politico occidentale divenendo cristianità, egemone per più di un millennio, ma persino di sopravvivere ad essa, anzi di contribuire a decostruirla⁹⁵. Pertanto, il cristianesimo si manifesta davvero come la «religione dell'uscita dalla religione»⁹⁶, per riprendere la felice, weberiana formula di Gauchet, erede delle pur divergenti interpretazioni hegeliana e nietzscheana della patristica affermazione, eminentemente cristologica, *Dio è morto*. Insomma, la tesi qui azzardata, perché insufficientemente documentata, è che dire cristianesimo significa, *da sempre!*, dire secolarizzazione, contaminazione culturale e democrazia, quindi dire modernità (cioè eversiva innovazione, radicale fuoriuscita dall'antico ordine)⁹⁷ e (auto)decostruzione; il cristianesimo è, allora, sin dall'inizio e in se stesso in stato di *retractatio* e rilancio della sua affermazione, quindi di autocritica e autosuperamento: l'identità religiosa di appartenenza viene criticata, ritrattata, per rilanciare oltre di lei quella promessa che la dilata oltre se stessa («La promessa ispira la critica»: Derrida). Nella fedeltà all'esodo fondativo (quale ossimoro!), la struttura profonda della storia, del senso, della stessa verità diviene escatologica, eventuale, estatica, profetico-carismatica, non più archeologica, identitaria, ontologica, come Nietzsche aveva perfettamente compreso⁹⁸. La dialettica teologica che comincia ad

Nancy, in questo d'accordo con Blumenberg contro Schmitt, la modernità si sbarazza di qualsiasi configurazione ontoteologico-politica cristiana, si autonomizza radicalmente dal modello storico cristiano, diventa autonoma ed atea; ma, d'altra parte contro Blumenberg, questo stesso svuotamento radicale viene fatto dipendere da un dispositivo cristiano, che paradossalmente svuota/abbandona il mondo e il senso ontoteologico del mondo per fedeltà alla fede nel nome di Dio, così come l'ateismo stesso sarebbe di provenienza cristiana, come fosse un'esigenza della stessa nudità della fede che si apre al Dio assente dal mondo, al sottrarsi dell'Indisponibile, all'Aperto che depone qualsiasi sovranità, inaugurando davvero la dimensione atea (eppure paradossalmente ancora cristiana, seppure niente affatto teologico-politica) della democrazia; cf. J.-L. NANCY, *La dischiusura...*, 7-13, ove si registra, d'altra parte, l'accettazione del termine secolarizzazione. Ritengo allora legittimo affermare, come fa R. ESPOSITO, *Chair et corps dans la déconstruction du christianisme*, in F. Guibal e J.-C. Martin (edd.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris 2004, in part. 156: «Nancy noue un lien tellement étroit entre christianisme et sécularisation qu'il situe dans cette dernière non seulement la ligne de fuite, mais l'essence et le présupposé même du premier».

⁹⁵Per un rigoroso tentativo post-weberiano di pensare la connessione tra cristianesimo e secolarizzazione, nella quale gioca un ruolo decisivo la svolta della Riforma, mi limito a rinviare al recente, grande lavoro di CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge(Mass.)-London 2007, tr. it. *L'età secolare*, Milano 2009, in part. i due notevolissimi capitoli “*Dilemmi I-II*”, 775-891. Sul rapporto tra secolarizzazione e origine riformata della pluralizzazione/interiorizzazione dell'atto di fede, comunque originariamente e nuovamente “eretico” (cioè arrischiato e socialmente veicolato, seppure niente affatto automaticamente assicurato), cf. P.L. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967, New York 1990(3), tr. it. *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano 1984; *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City (NY) 1969, tr. it. *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Bologna 1970, 1995(2), in part. 66-67; *Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, tr. it. *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Torino 1987, in part. 61; 132-134; *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*, Malden (MA) - Oxford 2004, tr. it. *Questioni di fede. Una professione scettica del cristianesimo*, Bologna 2005, in part. 11-27. Ricordo che già E. TROELTSCH, *Che cosa significa “essenza del cristianesimo”?*..., 285, aveva collegato alle sette eretiche la riattivazione dell'originario «momento della fede eroica e orientata al futuro e quello ascetico e indifferente al mondo come una richiesta agli individui uguale in tutti, respingendo così sia il possesso già dato della salvezza, sia il culto»; cf., in tal senso, le profonde considerazioni di E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 1923(2), tr. it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1941, I, 466-469.

⁹⁶Cf. M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo...*, VIII; 133-141. Fine strutturale del volume è «discernere il radicamento religioso [in particolare cristiano] della genesi delle nostre forme laiche di pensiero e di azione» (69). Il dispositivo cristiano – che avvierebbe e determinerebbe l'origine del processo di costituzione della laicità e della secolarizzazione del mondo, l'emergere dello Stato moderno («l'evento più importante della storia umana» [XVI; cf. 74-78]), infine la stessa uscita religiosa dalla religione – è identificato con il principio di separazione, di dualità, di dissociazione tra invisibile e visibile, che inaugura un riconoscimento (per quanto ambiguamente affermato, sempre più radicale, infine compiuto nel XVIII secolo) della piena autonomia (dunque ateologia) del mondano, alla cui assolutizzazione, corrisponde la defezione di Dio dal mondo (136): cf. 67; 234. Sul ruolo decisivo, all'interno di questo dispositivo, del dogma dell'Incarnazione, cf. 94-99. Per un radicale approfondimento filosofico di questa definizione paradossale, cf. J.-L. NANCY, *L'Adoration...*, il par. «Christianisme - athée», 43-48; cf. *supra*, la nota 77, dedicata a Bonhoeffer.

⁹⁷La logica della secolarizzazione come segreto della modernità è perfettamente intuita da Friedrich Schlegel(?) in uno dei frammenti anonimi pubblicati presso l'*Athenaeum*: «Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è il punto elastico della cultura progressiva e l'inizio della storia moderna. Ciò che in essa non sta in nessuna relazione con il regno di Dio è solo una cosa secondaria» (F. SCHLEGEL, “*Athenaeum*”- *Fragmente*, Berlin 1798, tr. it. in *Frammenti critici e poetici*, Torino 1998, 54, fr. 150[222]). Sarebbe in proposito necessario ritrattare l'analisi del fondamentale saggio di R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986, il cap. “*Età moderna (Neuzeit)*” Sulla semantica dei moderni concetti di movimento», 258-299, che dimostra come soltanto a partire dal Rinascimento e dalla Riforma (dunque proprio all'inizio del processo di secolarizzazione) si cominciasse ad identificare la nozione di modernità, in significativo contrasto sia con il mondo classico che con quello “medievale”.

⁹⁸Commentando *ICor* 1,17-31, quindi connettendo annuncio dell'evento e “nichilistica” antiontologia, scrive A. BADIOU, *Saint Paul...*, 49-50: «D'un point de vue plus ontologique, il faut soutenir que le discours chrétien n'autorise ni le Dieu de la sagesse (car Dieu a choisi les choses folles), ni le Dieu de la puissance (car Dieu a choisi les choses faibles et viles). Mais ce qui unifie ces deux déterminations traditionnelles, et fonde leur rejet, est plus profond encore. Sagesse et puissance sont des attributs de Dieu pour autant que ce sont des attributs de l'être... Il faut donc, dans la logique de Paul, aller jusqu'à dire que l'événement-Christ atteste que Dieu n'est pas le Dieu de l'être, n'est pas l'Être. Paul ordonne une critique anticipée de ce que Heidegger nomme l'ontothéologie, où Dieu se pense comme étant supreme et donc comme mesure de ce dont l'être comme tel est capable... C'est dans l'invention d'une langue où folie, scandale et faiblesse supplantent la raison connaissance, l'ordre et la puissance, où le non-Être est la seule affirmation valable de l'être, que s'articule le discours chrétien». Per «suscitare nuove disposizioni, nuovi compiti o

introdursi all'interno della *nuova* razionalità occidentale, quella tra interiore/esteriore, Spirito/Legge, Spirito/lettera, grazia/natura, in tutte le sue varianti, è in realtà un'inesorabile macchina progressiva e decostruttiva⁹⁹.

IV – La natura del cristianesimo è ibrida e non identitaria. Ogni proprietà cristiana è aporetica, se non contraddittoria, in quanto radicalmente esposta. Se, fedele al Dio che viene togliendosi, il nuovo corpo sociale credente vive del taglio, dell'autodecostruzione del giudaismo come luogo identitario e della sua *retractatio* come accoglienza dell'altro impuro in sé, esso non potrà mai essere del tutto identico a se stesso: cioè l'Occidente, nella sua *nuova* radice, non potrà mai essere propriamente "cristiano", mai identificarsi autenticamente come identità immota, possesso risolto del sacro. Ciò significa che dalla *storia del cristianesimo*, il cristianesimo è chiamato a storicizzare se stesso, a riconoscersi radicato in altro (in origine e in fine), frutto di una mai appropriabile *retractatio*. Nessuna purezza archetipica è davvero possibile, proprio perché la radice è inappropriabile: il cristianesimo è ramo greco-romano che, ibridamente, diviene giudeo-cristiano¹⁰⁰; d'altra parte, il cristianesimo non potrà mai essere nostalgia della sua incontaminata origine giudaico-messianica, in quanto questa lo costituisce come innesto, snaturamento, escatologica fuoriuscita dall'identità. «*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*»¹⁰¹; contaminazione che si moltiplica, con il moltiplicarsi dei fenomeni di inculturazione (cristianesimi orientali, germanici, slavi, etc...). La stessa storia del cristianesimo testimonia, nel suo continuo differenziarsi, della fallimentare infedeltà al kerygma di qualsiasi tentativo ecclesiastico di chiusura identitaria teologico-politica rispetto ad un evento escatologico-messianico umanamente anarchico ed assolutamente decostruttivo, che ritratta qualsiasi sua statica chiusura confessionale, qualsiasi pretesa definitiva sacralizzazione della propria identità onto-teologico-politica. Sicché, persino lo svuotamento

addirittura rotture... era necessario un impulso d'esodo, che su un terreno pagano non esisteva. Solo l'impulso di Gesù superò ciò che era compiuto, pose un elemento di eversione: lo stato di ragione, con Zeus, nel mondo, con Cristo divenne la città di Dio, contro il mondo. L'utopia di Agostino, *De civitate Dei*, diede alla nuova terra, in quanto *al di là* sulla terra, una fortissima espressione utopica, che formava certo anche la chiesa» (E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, tr. it. *Il principio speranza*, Milano 1994, II, 576). Sul tema, cf. il classico saggio di M. WALZER, *Exodus and Revolution*, New York 1985, tr. it. *Esodo e rivoluzione*, Milano 2004, ove però la violenza del messianismo escatologico cristiano viene più differenziata dalla più realistica, progressiva "liberale" politica dell'Esodo: «L'Esodo fornisce la principale alternativa al messianismo... infatti l'Esodo inizia con un male concreto e finisce (o non finisce) con un successo parziale... La storia e la politica dell'Esodo fanno da argine all'escatologia cristiana. La liberazione non è un movimento dal nostro stato dopo il peccato originale al regno messianico, ma dalla "schiavitù, lo sfruttamento e l'alienazione d'Egitto" a una terra dove il popolo possa vivere "dignitosamente". Il movimento ha luogo nel tempo storico: è il duro e continuo lavoro degli uomini e delle donne» (97 e 99).

⁹⁹Ad esempio, sulla tardo-antica e medievale secolarizzazione del mondo, liberato dal potere di Cristo (operante anche attraverso la mediazione "mitizzata" dei santi o delle reliquie, ormai esclusive contrazioni attive dell'invisibile, economicamente amministrate dal potere ecclesiastico) dall'onnipresenza del magico-demoniaco disseminato negli oggetti, nei viventi e nei cadaveri, cf. L. CANETTI, *Frammenti di eternità...*, 77-104; P. PRODI, *Introduzione allo studio della storia moderna*, Bologna 1999, 60-62. Di "capitale" rilievo il tentativo, da parte di Canetti, di leggere la «metaforizzazione in chiave economica del lessico della salvezza», operata anche attraverso la teologia e la prassi ecclesiastica delle reliquie e del rapporto con il mondo dei morti, come «premesse decisive alla trasformazione della logica mutuale del dono (principio di reversibilità simbolica) nella moderna economia dell'utile, fondata sul principio secolarizzato dell'equivalente generale espresso in valore monetario» (*Frammenti di eternità...*, 106). Nella mediazione governamentale della chiesa, la gratuità della redenzione rivelata da Cristo comincerebbe ad essere surrogata da scambi "commerciali", decisivi per la preparazione della moderna egemonia dell'economico; cf. 185-190.

¹⁰⁰Ricordo che J.-F. LYOTARD, *D'un trait d'union*, in F.-J. Lyotard-E. Gruber, *Un trait d'union*, Grenoble-Montréal 1993, ha definito l'espressione giudeo-cristiano come «l'abisso più impenetrabile che il pensiero dell'Occidente racchiuda» (23). Scrive Nancy del termine giudeo-cristianesimo: «Si produce qui una decostruzione prima della costruzione o durante la costruzione e nel suo cuore... Ma questa decostruzione... appartiene al principio e al piano della costruzione. Essa è nel suo cemento: è nel e del tratto di congiunzione» (J.-L. NANCY, *La dischiusura...*, 78). Cf., dello stesso J.-L. NANCY, *L'Adoration...*, 35-63.

¹⁰¹Faccio riferimento alla nota frase dell'*Ulysses* di Joyce, ripensata attraverso la conclusione di J. DERRIDA, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée de Emmanuel Lévinas*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 69, 1964, 322-354; 425-473, quindi in *L'écriture et la différence*, Paris 1967, tr. it. *La scrittura e la differenza*, Torino 1971, 1990(2), 99-198, in part. 197: «Qual è la legittimità, il senso della *copula* in questa proposizione del più hegeliano, forse, tra i romanzieri moderni: "*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*"?». Fondamentale mi pare quest'affermazione di M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia...*, ispirata dal freudiano *L'uomo Mosè*, com'è noto fondato sull'ipotesi (peregrina, eppure recentemente *retractata* da Assmann) dell'origine egiziana di Mosè: «L'identità non è uno, ma due. *L'uno e l'altro*. All'inizio, c'è il plurale. È il principio della scrittura, dell'analisi (*analysis*, divisione, scomposizione) e della storia... *Coincidentia oppositorum...*, ripresa che pone come elemento essenziale la relazione degli opposti – l'Ebreo e l'Egizio. Lo scherzo ["motto di spirito" al tempo buffo e blasfemo: *Mosè egizio*] si insinua nello stabile riprendendo i propri termini: lo sovrverte. È lapsus, caduta di una verità non seria, peto rabelaisiano nel mezzo della cerimonia di commemorazione storica. Ecco qual è il nucleo (*Kern*), il contenuto (*Gehalt*) o meglio il "frammento di una verità dimenticata" (*ein Stück vergessener Wahrheit*), che determina la produzione della leggenda (e della scrittura?). Questo frammento, pezzo duro, tagliente e tagliato, fa proliferare il corpo della *Sage* ebraica, tradizione che rimuove il ricordo senza che ne venga cancellata completamente la cicatrice di una ferita iniziale» (327). Il cristianesimo – giudaico/greco-romano che storicamente cerca invano di rimuovere la sua ferita/negazione giudaica dalla quale solo fuoriesce – continuerebbe a rilanciare, seppure negativamente, l'identità originariamente scissa e inappropriabile dello stesso giudaismo; torna, allora, la questione del rapporto tra interminabile decostruzione storica e Trinità cristiana, come pensiero autodecostruito, quindi inevitabilmente incarnato, disseminato, secolarizzato, dell'assoluto; si che la verità della Trinità sarebbe il corpo divinizzato, ellenicamente ontologizzato che nasconde/rivela una ferita storica originaria (la crocifissione di un misconosciuto Messia ebreo) irriducibile.

secolarizzante del proprio egemonico, identitario ruolo politico-culturale può rivelare niente affatto la crisi irreversibile e mortale del cristianesimo, ma la sua più profonda, originaria vocazione.

V – La secolarizzazione cristiana si dispiega come prolessi “politica” (prima esclusivamente ecclesiale, poi lentamente politico-istituzionale) del regno escatologico. Ma se il cristianesimo secolarizza il mondo, lo svuota nichilisticamente (si pensi a *ICor* 1,26-30) come privo di sacralità e di senso profondo¹⁰², a) come valutare la costituzione, nella sempre più lunga attesa della parousia, di un *tertium quid* tra regno e mondo, quelle comunità cristiane (la carismatica ecumene ebraico-pagana di Paolo, le ristrette comunità elette giovanee; le rimosse comunità giudaico-cristiane conservative; etc...) che vivono nel mondo per il regno? b) D'altra parte, come valutare il persistere delle strutture di potere svuotate dall'irrompere del regno, ma mantenute spettralmente in piedi dal suo prolungato differimento? a) Evidentemente, la chiesa, ampliandosi nel mondo, diviene comunità politica almeno potenzialmente polemica o comunque alternativa al mondo, luogo politico dell'antipolitico o dell'impolitico, eucaristica fraternità che incoattivamente è regno anticipato nel mondo. Nella secolarizzazione del mondo, allo svuotamento dissacrante dell'esteriore corrisponde un'interiorizzazione disseminata (nelle diverse comunità carismatiche) del sacro¹⁰³. b) Se originariamente Gesù, con l'invito ad abbandonare a Cesare la moneta non intende riconoscere alcuna autonomia del secolo perverso che sta morendo grazie a Dio¹⁰⁴, il ritardo della parousia determina progressivamente un riconoscimento consistente del mondo, che può essere violentemente antimondano (come per la settaria comunità dell'*Apocalisse di Giovanni*, perseguitata dal potere religioso giudaico e dal potere imperiale romano, giudicata come entità demoniaca) oppure impolitico, devolutivo (come per Paolo e le sue comunità). In questo caso, le strutture di potere sono riconosciute come provvidenzialmente mantenute da Dio, per la loro funzione di struttura dell'ordine che passa (cf. *Rm* 13), ma al tempo stesso liquidate come del tutto provvisorie, deposte proprio perché ormai assoggettate al potere redentivo di Cristo; *come se non* fossero più che guscio vuoto dell'evento che sta irrompendo. Si pensi alla paolina *Epistola a Filemone*, ove la schiavitù è svuotata e ritrattata, insieme estrinsecamente mantenuta e radicalmente superata nel *nuovo regime* della fratellanza spirituale, all'interno del quale le relazioni sociali impazziscono, si rovesciano, si ridefiniscono *nel frattempo*¹⁰⁵.

¹⁰²Sul tema della sospensione e dello svuotamento messianico del tempo, e in particolare sul decisivo termine paolino *katargeîn* (disattivare, rendere inoperante, svuotare, evacuare, togliere, abolire), reso con *evacuari* dalla *Vulgata*, tradotto da Lutero con *aufheben*, cf. il fondamentale contributo di G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino 2000, in part. 90-102.

¹⁰³«Le comunità di Paolo traducono in una concreta realtà sociologica il modello di vita radicale che Gesù aveva proposto ai suoi seguaci e cioè una forma organizzativa differente sia da quelle parentali e domestiche, di famiglia estesa o *household*, allora dominanti nelle società del Mediterraneo, sia da quelle rappresentate dalle principali istituzioni religiose giudaiche: la sinagoga e il Tempio di Gerusalemme... La forma di aggregazione disepolare scelta da Gesù occupa, di conseguenza, uno spazio sociale interstiziale, collocabile “dovunque” perché non identificabile con un luogo o un gruppo sociale determinati. D'altro canto, queste forme aggregative decentrate... sono inserite nella società, nel senso che non si propongono come forme integrali alternative di vita sociale. In questo modo si crea una dialettica e una dinamica sociale che esprimono un progetto di alterità e di trasformazione, pur nella conservazione dello *status quo*. Questa fondamentale ambivalenza si regge... su una peculiare lettura escatologica, che fonda una lettura interinale del “come se”. Le comunità che credono nel Cristo... vivono nel mondo, senza identificarsi con esso: sono, per così dire, comunità tra i due mondi. In Paolo è così preannunciata un'idea teologico-politica decisiva... quella della comunità dei cristiani come *civitas peregrina*» (G. FILORAMO, *Il sacro e il potere...*, 40-41). Sarebbero in prop. da approfondire sistematicamente le considerazioni di E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese...*, il cap I,1, «Il Vangelo», 21-75, in part. il par. «Conseguenze sociali del Vangelo», I,58-68; ed e I,2, «Paolo»,75-107, in part. il par. «Elementi conservatori e rivoluzionari nel cristianesimo», I,93-101.

¹⁰⁴Come esemplari di questa forzatura prospettica, cf. J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia...*, 16-17; G. FRAGNIÈRE, *La religion et le pouvoir. La chrétienté, l'Occident et la démocratie*, Bruxelles 2005, tr. it. *La religione e il potere. La cristianità, l'Occidente e la democrazia*, Bologna 2008, 105-107; per una critica di questa prospettiva, cf. G. LETTIERI, *Escatologia e politica nel primo cristianesimo*, in «Segno» 34, 296-297, 2008, 61-79; G. FILORAMO, *Il sacro e il potere...*, 34-37 e 42-43; M. RIZZI, *Cesare e Dio...*, 40-53; E. PRINZIVALLI, *Questioni di storia del cristianesimo antico...*, 22-32, in part. 30-32; P.C. BORI, “Date a Cesare quel che è di Cesare...” (*Mt* 22,21). *Linee di storia dell'interpretazione antica*, in «Cristianesimo nella storia» 7, 1986, 451-464, quindi in *L'estasi del profeta ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo dalle origini sino al “Mosè” di Freud*, Bologna 1989, 53-68.

¹⁰⁵Lo schiavo Onesimo è presentata da Paolo «prigioniero» (9) come «mio figlio generato in catene..., le mie viscere..., me stesso» (11-12 e 17); e se l'apostolo è il padre spirituale del signore Filemone, nei confronti di Paolo «debitore di te stesso» (19), Filemone ha nel suo schiavo colui che è «molto più che schiavo, come un fratello carissimo» (16), nel quale si rivela la stessa paternità “creditrice” di Paolo. Confesso il mio disagio nei confronti delle interpretazioni “schiavistiche” dell'*Epistola a Filemone*, incapaci di coglierne lo straordinario movimento di vera e propria rivoluzione e catastrofe di *auctoritates* nel provvisorio coesistenza tra trapassante struttura sociale e avveniente regno carismatico; si che già è possibile leggersi contratto il destino occidentale delle relazioni tra potere secolare e potere religioso, erede del carisma paterno di Paolo *nel frattempo*. Cf. G. LETTIERI, *Ripensare l'ordine sociale. Due esempi: l'Epistola a Filemone di Paolo e l'Epistola 153 di Agostino sulla pena di morte*, di prossima pubblicazione in «ASE».

Ma, già con gli apologeti¹⁰⁶, la comunità cristiana comincia a preoccuparsi del mondo nel quale attende: come testimonia l'*Apologeticum* di Tertulliano, arriva persino a pregare perché la fine non avvenga subito ed il mondo non venga annientato. Se la rivelazione è progressiva universalizzazione della salvezza, il mondo ed i suoi poteri devono durare, se non ancora convertendosi, comunque lasciando spazio alla verità, alla macchina ecclesiastica di salvezza, che sempre più si dilata ed ambisce a divenire religione pubblica, culto universale di Dio in Cristo. Il differire del regno escatologico opera la storicizzazione secolarizzante del mondano, che *simul* è desacralizzato, sempre più strumentalizzato, eppure persino messo in movimento verso il regno che viene¹⁰⁷. Se «la struttura originaria del cristianesimo è l'annuncio della fine»¹⁰⁸, il cristianesimo non può che divenire verso la fine, ritrattando il mondo e le sue culture *nel frattempo*, cercando di adeguare il mondo a quella fede nel regno che ancora non viene. Il cristianesimo storico è, infatti, quell'evento, quella novità assoluta, che opera paradossalmente la *retractatio* dialettica di ebraismo (e al suo interno tra legge e promessa, creazione e apocalissi), romanità, ellenismo¹⁰⁹.

VI – Il kerygma primitivo è di natura carismatico-escatologica, non ontologica, anzi persino “contronatura”. Non si dà riflessione sull'essere e sulla natura nel Nuovo Testamento (i cui testi si rivelano ancora prevalentemente semitico-apocalittici e non ancora radicalmente ellenizzati), ma *esiste* soltanto vangelo, evento, grazia; non si dà *ousia* (l'unico riferimento è quello al denaro comune rivendicato e dissipato dal figliol prodigo in *Lc 15,12!*), è evidentemente marginale e secondaria la riflessione protologica e cosmologica (certo, gli esempi sono massimi e fatali: *Prologo* giovanneo; inno di *Colossesi*; *Ebrei 1*, tutti testi – si badi bene – di più tarda cristologia alta), mentre è ovviamente centrale la proclamazione del Messia redentore e l'annuncio della straordinaria novità dello Spirito (dono di Dio e non ancora l'ellenizzata, platonizzata sostanza immateriale e intelligente). Ibrido frutto greco su un albero giudaico, il Nuovo Testamento non è interessato all'ontocosmologia, se non come esaltazione dell'escatologia (spesso apocalitticamente modulata), sicché anche la riflessione sul primo Adamo non è che l'ombra dell'annuncio dell'ultimo Adamo escatologico (cf. *I Cor 15,20-58*; *Rm 12,19*; lo stesso *Fil 2,5-11*). Non esiste riflessione sulla conoscenza o sull'identità naturale dell'uomo, appello alle virtù cardinali, ma soltanto confessione di *fede, carità, speranza*, a partire dall'evento del *dono*. L'uomo, carne mortale, è radicalmente storicizzato; la sua identità spirituale non è affatto la sua natura ontologica di immagine, o la sua identità socio-politico-culturale (giudeo/greco, libero/schiavo, uomo/donna), ma è il carisma operato dall'irruzione escatologica dello Spirito, dalla novità apocalittica che lo visita gratuitamente. Come nota Taubes, e dopo di lui Badiou¹¹⁰, ogni Legge – non solo quella giudaica, ma anche quella romana, come il grande codice culturale greco – è sovvertita, svuotata nella sua particolarità: soltanto l'illegalità della grazia (Badiou), che è lo Spirito, riconosce l'universale libertà che si nasconde nell'interiorità segreta e intangibile dell'uomo che ha fede¹¹¹; soltanto il gratuito libera dalla fissità particolarizzante della legge, del dovere, dell'identità culturale¹¹². Soltanto il fedele, l'innaturale

¹⁰⁶Cf. M. RIZZI, *Ideologia e retorica negli “exordia” apologetici. Il problema dell'altro*, Milano 1993.

¹⁰⁷In tal senso, mi paiono fondate alcune affermazioni di Blumenberg, pure astratte dalla sua ricostruzione complessiva delle aporie della categoria storico-filosofica di secolarizzazione; egli riconosce a Bultmann il merito di «anticipare il processo di mondanizzazione alle origini della storia cristiana, infatti la secolarizzazione è già decisa con quella precoce “storicizzazione dell'escatologia” tra Paolo e Giovanni» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, 1974(2), tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, in part. 46); in tal senso, «se si volesse riconoscere il processo delineato come *secolarizzazione*..., esso non sarebbe in ogni caso una mondanizzazione dell'escatologia, ma una mondanizzazione per mezzo dell'escatologia» (51).

¹⁰⁸J.-L. NANCY, *La dischiusura...*, 208.

¹⁰⁹Cf. J.-L. NANCY, *La dischiusura...*, 203-204: «Il cristianesimo è quell'evento molto curioso della nostra storia che, per la propria lettura e nella propria tradizione, impone il duplice schema di un *sopravvenire assoluto* (che ho chiamato “Natale”) e, allo stesso tempo, di un superamento dialettico o, se così non lo si può chiamare, di un' *integrazione* di tutto il retaggio anteriore, perché il cristianesimo concepisce se stesso come ripresa e superamento dell'ebraismo, dell'ellenismo e della romanità... L'identità cristiana si costituisce dunque sin dall'inizio come autosuperamento: la Legge antica nella Legge nuova, il *logos* nel Verbo, la *civitas* nella *civitas Dei*, ecc... Lo schema del cristianesimo è quello di un'ortodossia che concepisce se stessa come il movimento, virtualmente infinito, mediante il quale una fede si scopre riferendosi a ciò che la precede, a ciò che essa rinnova e illumina. Questa fede è tale solo rivelandosi progressivamente come l'integrazione di ciò che l'ha preceduta e che essa porta più avanti. In questo c'è qualcosa di unico: *la fede cristiana è essa stessa l'esperienza della sua storia*».

¹¹⁰Cf. J. TAUBES, *La teologia politica di Paolo...*; A. BADIOU, *Saint Paul...*, 79-89. Per apprezzare la complessa ibridazione culturale operata da Paolo (egli stesso *simul* ebreo ed ellenistico) in questo suo «sistema degli opposti» enunciato in *Gal 3,25-28*, cf. la rilevante analisi di A. DESTRO e M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995, 142-146. Preziosa l'indagine storico-concettuale dell'antitesi amico-nemico condotta da R. KOSELLECK, *Futuro passato...*, il cap. «Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici», 181-222.

¹¹¹Sul tema immenso della fede e del segreto, che soli fondano l'intangibile eccedenza di ogni soggetto, quella che potremmo definire *persona*, cf. J. DERRIDA, *Il gusto del segreto...*; *Donner la mort*, Paris 1999, tr. it. *Donare la morte*, Milano 2002, 66-71; 138.

¹¹²«L'universalisme suppose que l'on puisse penser le multiple non comme partie, mais comme excès sur soi, comme hors-place, comme nomadisme de la gratuité» (A. BADIOU, *Saint Paul...*, 82); cf. 91-97; 105-113. Per una davvero semplicistica

invisibile, il donato-visitato non-ontologicamente-definibile, diviene “spirituale”, intangibile, non reificabile. La fede nell’apocalittico rivelarsi di Dio come Spirito che toglie la Legge e svuota di senso il mondo, “la natura” che egli stesso ha creato, ma che è ora rinchiusa in un peccato costitutivo, comporta la confessione della dimensione non naturale, ma appunto carismatica, miracolosa dell’evento di salvezza: ne deriva la critica radicale a qualsiasi struttura teologico-politica, razionale, immunitario dispiegamento di potenza del naturale *conatus essendi*, governato dall’*amor sui*, da una logica perversa e mortifera di negazione dell’alterità, radicata in ogni politico, come in ogni legge. Riassuntivamente: a) contro le indicazioni di Benedetto XVI, allo storico del cristianesimo non pare possibile rinunciare alla tesi dell’ellenizzazione del kerygma (abbiamo fatto davvero i conti con Harnack, Troeltsch, Barth e soprattutto con Bultmann?¹¹³), dovendola piuttosto affinare e complicare: la storia del cristianesimo è, in questo senso irriducibilmente critica nei confronti di una restituzione ontoteologica del kerygma evangelico, memore dell’eredità bultmanniana della teologia liberale come della teologia dialettica (e del suo riferirsi alla luterana *theologia crucis*, polemica contro l’ontoteologica *theologia gloriae*)¹¹⁴ e della stessa cattolica teologia politica metziana. Si aprirebbe qui l’immenso compito di decostruire evangelicamente la “natura” del pensiero teologico “cattolico”, non soltanto indagando gli spazi “alternativi” di un certo monachesimo e di una certa mistica (si pensi ad Isacco di Ninive¹¹⁵), ma anche la continua ibridazione tra vangelo/grazia ed ontologia che segna la storia della teologia dogmatica cattolica, da Agostino¹¹⁶ ad Ockham¹¹⁷, passando persino per Tommaso¹¹⁸, approdando ovviamente a Pascal¹¹⁹. b) Conseguentemente, pare fuorviante la stessa tesi maritainiana di una convergenza strutturale tra diritti dell’uomo (tomisticamente ritrattati) e vangelo, identificato con la legge naturale riportata alla rivelazione

relativizzazione del supposto universalismo cristiano e per una definitiva liquidazione di qualsiasi incidenza profonda del meramente archeologico «patrimonio» cristiano, cf. P. VEYNE, *Foucault*, Paris 2008, tr. it. *Foucault. Il pensiero e l’uomo*, Milano 2010, 69-75.

¹¹³Prezioso il volume di K.-J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990, tr. it. *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull’origine di Cristo*, Brescia 1996.

¹¹⁴D’obbligo è il riferimento alle luterane, iperagostiniane ed antiaristoteliche, *Tesi di Heidelberg* (1518).

¹¹⁵Sulla storia del monachesimo, rilevante il lavoro di équipe del gruppo torinese guidato da Giovanni Filoramo; segnalano gli importanti contributi di F. VECOLI, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia 2006; *Il sole e il fango. Puro e impuro tra i padri del deserto*, Roma 2007; R.M. PARRINELLO, *Santità, eresia e politica a Bisanzio nel XII secolo. Costantino Crisomallo, il falso bogomilo*, Brescia 2006; *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (IV-VI secolo)*, Roma 2010; M.C. GIORDA, *Monachesimo ed istituzioni ecclesiastiche in Egitto*, Bologna 2009; G. Filoramo (ed.), *Monachesimo orientale. Un’introduzione*, Brescia 2010. Particolare rilevanza hanno avuto, per chi scrive, i saggi di P. BETTIOLIO, “Avec la charité comme but”, *Dieu et création dans la méditation d’Isaac de Ninive*, in «*Drénikon*» 63, 1990, 323-345; “Prigionieri dello Spirito”. *Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti*, in «*ASR*» 4, 1999, 343-363: vi si mostra in trasparenza quello intorno a cui questo saggio è “costretto” disordinatamente e confusamente a girare.

¹¹⁶Cf. G. LETTIERI, *L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001: il pensiero di Agostino è interpretato come intima tensione, dialetticamente *retractata*, tra ontologismo platonizzante ed eversiva teologia della grazia.

¹¹⁷Per rivalutare la centralità storica del nominalismo ockhamistico nei confronti della querelle sulla secolarizzazione, quindi sulla proposta antiblumenberghiana di arretrare la consapevolezza della genesi della “modernità” al tardo Medioevo, cf. l’importante volume di J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg im Breisgau-München 1998.

¹¹⁸Per il suo originale sforzo di reinterpretazione del tomismo, interpretato come tentativo di rilanciare in un altro linguaggio concettuale il kerygma, decostruendone la superata configurazione teologica tradizionale (Aristotele come liberante strumento decostruttivo del dominante ontologismo platonico-agostiniano), è di grande interesse tornare al primo volume di J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, tr. it. *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d’Aquino*, Torino 1969; evidente il debito nei confronti di F. GOGARTEN, *Demittizzazione e chiesa...*, 32-35, che pure insiste su Abelardo, piuttosto che Tommaso. Il poderoso sforzo di rivoluzione teologica di Tommaso va allora connesso all’urto assoluto del vangelo, alla stessa rivoluzione spirituale che, all’interno dei rapporti sociali, la povertà mendicante riafferma: «Votare la mendicizia vuol dire, nel XIII secolo, rifiutare categoricamente, istituzionalmente, economicamente il regime feudale della chiesa, i benefici, la riscossione delle decime, anche se infiorate di finalità apostoliche e caritative. Questo significa anche liberare da pesanti condizionamenti feudali la Parola di Dio... I Mendicanti rifiutarono il feudalesimo, come oggi la Chiesa di Francia rifiuta di essere solidale col capitalismo: uguale violenza evangelica, e non ideologia... La povertà è, dunque, per sua stessa natura, il simbolo efficace e l’atto primo del risveglio evangelico: il vangelo tale e quale, allo stato puro, secondo il vigore originale e irriducibile che conserva la sua lettera... [per Francesco] senza commenti, senza distinzioni, *sine glossa*, senza quelle chiose che, lo sappiamo per esperienza, dissolvono l’integrità del suo contenuto. Parimenti è lo choc della Buona Novella, la testimonianza nuda e cruda, con la fiducia nei mezzi poveri, lontano dalle strade della potenza e dell’opportunismo, che fissa il nuovo ordine dei Predicatori... Se non comprendessimo l’urto di questo risveglio evangelico, non solo nelle anime, ma nelle stesse istituzioni, l’opposizione tenace che stanno per incontrare Predicatori e Minori ce ne darebbe piena coscienza» (M.D. CHENU, *St. Thomas d’Aquain et la théologie*, Paris 1959, tr. it. *San Tommaso d’Aquino e la teologia*, Torino 1989, 12-13).

¹¹⁹Imprescindibile L. MARIN, *La critique du discours. Sur la “Logique de Port-Royal” et les “Pensées” de Pascal*, Paris 1975, sulla corrosiva critica pascaliana come radicale ritrarsi e ritrattarsi del discorso in se stesso, come neutralizzazione frammentaria del sapere metafisico, in particolare dell’ideologia della rappresentazione, nell’apertura all’alterità dell’evento di grazia.

ontoteologica cristiana¹²⁰. Razionalizzando la pretesa carismatica, escatologica, pneumatica del cristianesimo primitivo, potremmo dire che il kerygma rivela una salvezza non soltanto meta-naturale, ma persino “contro-natura”¹²¹: la “persona” protocristiana è una carne visitata dall’Altro e niente affatto una proprietaria di diritti, detentrica di un possesso naturale, di un inalienabile potere di dominio su di sé ad immagine di quello di Dio; questa carne è del tutto esposta, abbandonata, accogliente ed assoggettata all’altro, proprio perché radicalmente impotente ed aperta alla vita che viene¹²².

VII – Il secondario dispositivo cristiano: ontologia, potere/gerarchia, cultura. Soltanto la consapevolezza dell’antica (pre-cristiana) inseparabilità tra teologico e politico identitario (e ovviamente violenza) può consentire di valutare l’immensa portata eversiva di questa migrante *escatologia politica* messianico-kenotica, carismatico-diffusiva¹²³. D’altra parte, già dalle considerazioni sopra esposte, è risultato evidente come a partire dalla fine del I e sempre più con il procedere del II secolo, con il ritardo del ritorno del Risorto scomparso e la marginalizzazione infragudaica della comunità messianica

¹²⁰Ovviamente, rimando al fondamentale J. MARITAIN, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*, New York 1942, tr. it. in *Cristianesimo e democrazia...*, 63-144; ricordo il decisivo ruolo di Maritain nell’elaborazione della *Dichiarazione internazionale dei diritti dell’uomo* del 1948.

¹²¹Cf. la significativa affermazione di Bergson relativa all’essenza cristiana e contro-natura della democrazia, cit. *supra*, nota 54.

¹²²Si pensi alla critica (antimaritainiana) alla nozione occidentale della persona, nella direzione dell’impersonale, intrapresa da Simone Weil, che culmina nell’affermazione della priorità del dovere di ognuno nei confronti di tutti gli altri, rispetto al proprio diritto, fondato sulla proprietà della persona; o alla decisiva affermazione di J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997, tr. it. *Addio a Emmanuel Lévinas*, Milano 1998, 107: «L’ospitalità precede la proprietà»; e ancora: «L’altro è in me prima di me: l’ego (anche collettivo) implica l’alterità come propria condizione. Non si tratta di un io che eticamente fa posto all’altro, ma che è strutturato dall’alterità in lui e che è lui stesso in stato di autodecostruzione, di dislocazione... Perciò parlo di messianico: l’altro, in ogni modo, c’è, verrà, se vuole, ma prima di me, prima che abbia potuto prevederlo» (J. DERRIDA (con M. Ferraris), *Il gusto del segreto*, Roma-Bari 1997, 101); cf., infine, *Stati canaglia...*, 216-217, ove l’apertura all’evento della democrazia-a-venire pare *ritrattare* l’annuncio cristiano della grazia indebita: «Se un evento degno di questo nome deve arrivare, è necessario, al di là di qualsiasi controllo, che agisca su una passività. Esso deve colpire una vulnerabilità esposta, senza immunità assoluta, senza indennità, nella sua finitudine e in modo non orizzontale, laddove non è ancora o non è già più possibile affrontare e fronteggiare l’imprevedibilità dell’altro... Ciò che occorre pensare, qui, è questa cosa inconcepibile o inconoscibile, una libertà che non sia più il potere di un soggetto, una libertà senza autonomia, una eteronomia senza schiavitù, insomma qualcosa come una decisione passiva». Sull’esposizione del proprio nell’“in-comune”, nell’essere in relazione che è l’esistenza, cf. J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris 1986, 1990(2), tr. it. *La comunità inoperosa*, Napoli 2002, 181-191: «L’esposizione è prima di ogni identificazione e la singolarità non è un’identità: essa è l’esposizione stessa, la sua attualità puntuale... Il “proprio” è senza essenza, ma esposto» (184); sulla democrazia come esposizione dell’inesponibilità dell’essere in-comune, cf. 190-191. Cf., inoltre, la critica alla «concezione patrimoniale del soggetto» intrapresa – a partire da Deleuze e in prospettiva radicalmente antimetafisica – da G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente...*, 202-218, in part. 211-216. Sul tema, è necessario confrontarsi con la ricerca di Esposito, che prendendo le mosse da Simone Weil, riallacciandosi a quella che considera una costante storica del “marginale” pensiero italiano – razionalità imbastardita con la vita, che riconosce l’ordine sempre esposto all’indisponibilità dell’origine e alla violenza del disordine –, nutrendosi di Foucault e Deleuze, e in dialogo con Nancy, si spinge a ripensare la decisiva rilevanza politica del tema dell’impersonale. Mi limito qui a rinviare a R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Torino 2009, in part. 87-126; *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010. È comunque rilevante che lo sforzo di Esposito (che, con la Weil, identifica il dispositivo romano, gerarchico e repressivo all’interno della stessa nozione cristiana di persona) sia quello di fuoriuscire dall’ipoteca teologico-politica tipicamente moderna, ovvero dalla nozione di sovranità. Ma non è questo sforzo comunque storicamente avviato e condizionato proprio da una certa kenotica fuoriuscita cristiana dalla configurazione teologico-politica della sovranità? Si può davvero uscire dalla genealogia della secolarizzazione? In tal senso, sarebbe del massimo interesse riflettere sull’incrocio tra la ricerca di Esposito con quella di Vattimo, di Derrida e, appunto, di Nancy. Mi pare rivelativo della questione in gioco questo folgorante passo di Adorno: «Non è lecito parlare del sé come del fondamento ontologico, ma, caso mai, solo in sede teologica, in nome dell’“immagine e somiglianza” con Dio. Chi tien fermo al sé e si libera dei concetti teologici, contribuisce alla giustificazione del positivo più diabolico, dell’interesse più brutto» (TH. W. ADORNO, *Minima moralia...*, 99, 182). Il linguaggio teologico è linguaggio di gratuità, di liberazione dalla prigionia brutale, anzi diabolica, del sé, rispetto alla quale l’ontologia (fosse anche una aggiornata filosofia del vivente) non riesce a compiere alcuna effrazione. Cf. infine M. HORKHEIMER e TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, II ed. e tr. it. *Dialektica dell’illuminismo*, Torino 1966, il par. «Interesse per il corpo», 247-252.

¹²³P.L. BERGER, *Questioni di fede...*, 256-257, riassume il kerygma cristiano tramite tre frasi aramaiche trasmesse dalla comunità primitiva: «*Maranatha*. Vieni Signore» (*Ap* 22,20); «*Eli, eli, lemà sabactàni?* Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mt* 27,46); «*Thalita, cumi*. Fanciulla io ti dico alzati» (*Mc* 5,41). Possiamo riferire la prima alla dimensione escatologica, la seconda a quella messianico-kenotica, la terza a quella carismatico-disseminativa (lo Spirito opera la redenzione dell’ultima, impotente, morta creatura). Cf. anche il saggio di G. THEISSEN, *Mythos und Weltrevolution im Urchristentum*, 1992, tr. it. *Mito e rivoluzione mondiale nel cristianesimo primitivo*, in *Teologia politica 2. Anarchia*, Genova-Milano 2006, 125-143, che – distinguendo la cristiana «rivoluzione mondiale (*Weltrevolution*)», escatologicamente innescata dal cristianesimo primitivo, capace di accedere ad una nuova legittimazione del potere, da una vera e propria «rivoluzione di potere (*Machtrevolution*)», che comporta una redistribuzione effettiva del potere (cf. 126-128) – sintetizza in tre elementi la rivoluzione mondiale protocristiana (cf. 133-136): 1) «abbassamento degli ideali elitari», con svuotamento delle egemonie storiche di potere, proprietà, cultura; 2) «autostigmatizzazione», carismaticamente fondata, che spingeva i primi fedeli a collocarsi, in nome di una verità superiore fortemente critica nei confronti degli assetti di potere e dei valori dominanti, ai margini della società come resto disprezzato, persino disponibile al martirio; 3) istituzionalizzazione di un nuovo sistema religioso, non più etnicamente identificato, ma universalmente aperto e radicalmente contestativo, innovativo; cf. anche, dello stesso G. THEISSEN, *Jesusbewegung als charismatischen Weltrevolution*, in «New Testament Studies» 35, 1989, 343-460.

gesuana, sempre più il dispositivo *escatologico-kenotico-carismatico-politico* si coordina con un secondo dispositivo, definibile come *arqueo-pantocratico-ontoteologico-politico*. Speranza, fede, carità, sospese nell'attesa dell'evento ultimo, non possono non ibridarsi con la cultura ellenistico-romana, per appoggiarsi (sin dai più tardi testi neotestamentari) su una più tradizionale ristrutturazione religiosa, ontologica, gerarchica, che paradossalmente custodisce il kerygma primitivo come suo nucleo vivente di fede, però esaltandolo, proprio per questo ri-/de-formandolo attraverso le categorie identitarie della potenza ontologica, culturale e mondana. D'altra parte, senza il dispositivo secondario, i valori veicolati dal primo sarebbero rimasti settari, mistici, patrimonio di comunità entusiaste, eppure storicamente marginali; nel loro essere ibridati, seppure contraddittoriamente, essi divengono invece cultura e potere universale (in tutta la violenta ambiguità della nozione di universalità) dell'Occidente, iniziandoli lentamente a decostruire. Quanto più si affievolisce l'entusiasta attesa escatologica, tanto più penetra, nei cuori e nelle teste dei primi cristiani, un altro dispositivo, eminentemente religioso, identitario, culturale-liturgico, sempre più contaminante tradizioni giudaiche e pagane.

Seppure storicamente secondario, questo dispositivo è già potenzialmente implicito, latente all'interno del dispositivo originario, sì che esso può persino essere definito come la sistole – comunque ibridata – di un unico dispositivo dialettico, che nasce – nel corpo giudaico che originariamente lo sorregge – come movimento di estatica diastole. Proseguendo nella forzatura tipologica, possiamo ancora ricorrere all'articolazione trinitaria sopra evidenziata in riferimento al primo dispositivo kerygmatico, rispetto al quale vengono attivate tensioni divergenti, insieme con quello che potremmo definire uno slittamento dalle virtù teologiche "evangeliche" a quelle cardinali di derivazione classica.

1) Il *Padre* del regno che viene è, già negli stessi sinottici, comunque l'Onnipotente e provvidente creatore della natura, che giudica e annienta, così come liberamente crea e redime. Via via, all'originaria escatologia si sovrappone una sempre più raffinata ontologia, all'evento della grazia la riappropriazione conoscitiva della propria natura archetipica, allo svuotamento di ogni realtà mondana l'interpretazione del mondo e delle sue potenze come ordine teofanico; il kerygma escatologico diviene filosofia archeologica, greca ontoteologia, avviando un rapido e sistematico processo di normalizzazione, dogmatizzazione (fissazione della salvifica verità identitaria che sola costituisce la vera chiesa) e neutralizzazione immunitaria delle divergenze eretiche. In tal senso, a) pure se all'interno di una configurazione ontologica ellenizzata, il cristianesimo dispiega quel potenziale di irriducibile intolleranza latente nella sua matrice giudaica, soprattutto nella sua dimensione apocalittica (la salvezza è elettiva, esclusiva, settaria e non universale), paradossalmente rafforzato dall'ideologia imperialistica romana¹²⁴ e dalla stessa pretesa incontrovertibilità di un certo logos greco: ne deriva un'ambigua tensione, caratteristica della tradizione protocattolica, tra disseminazione ed elezione, universalizzazione ed esclusivismo settario, kerygma kenotico e verità incontrovertibile (rappresentabile tramite la stessa tensione tra l'annuncio di Paolo e quello di Giovanni). b) Ma perché è così precoce e imponente questo processo di dogmatizzazione? Forse perché il contenuto profondo del kerygma è in sé troppo anarchico, escatologicamente e carismaticamente sfuggente, deve quindi essere contenuto in strutture ontologiche di fissazione e mediazione, che d'altra parte non possono fare a meno di essere relativizzate, decostruite, storicizzate, insomma secolarizzate, dall'anarchico evento di grazia escatologica che cercano di celebrare come sacro e di trasmettere come salvifico¹²⁵. Comunque, la *speranza* nel regno escatologico tende a sclerotizzarsi in *sapienza* speculativa, ad identificarsi in gnosi dell'eterna struttura ontologica ("il regno che viene" si "mondanizza" in immateriale, platonico iperuranio, che pure *conserva* nella sua trascendenza rispetto al mondo la traccia dell'indisponibilità dell'escatologia), della quale quella storico-ecclesiastica è immagine mediatrice.

2) Il *Figlio* è comunque, già nei primi testi cristiani, il Signore risorto nella Gloria, il Messia trionfante di cui si esalta l'esclusivo potere, che solo salva e redime. Al Messia kenotico e maledetto si sovrappone via via il Re divino e onnipotente, il Logos Dio creatore del mondo (*Giovanni* 1,1-3), l'Immagine dalla quale tutto è stato creato e nella quale tutto provvidenzialmente sussiste (*Colossesi* 1,15-17), l'eterna impronta dell'Ipostasi del Padre (*Ebrei* 1,3), il Pantokrator. Il Figlio amministra un potere sacro identitario/immunitario, di cui – con la svolta costantiniana – lo stesso Cesare terreno (o il papa romano che in occidente ne rileverà il potere di assoluta rappresentanza di Dio)¹²⁶ diverrà sacralizzata

¹²⁴Sulla romanizzazione del cristianesimo, ovvero sul suo strutturarsi come *religio civilis*, notevolissima la trattazione di M. SACHOT, *La predicazione del Cristo...*, il cap. «Il cristianesimo, religione romana e cristiana», 164-195.

¹²⁵Sarebbe di grande interesse riflettere, in proposito, sull'interpretazione bultmanniana della mito-logizzazione del kerygma come sua paradossale deformante custodia.

¹²⁶Sulla storia del vescovo di Roma, sulla sua progressiva affermazione, sulle sue molteplici metamorfosi, cf. l'imponente impresa storiografica, ispirata a rigorosi criteri storico-critici, dell'*Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, I-III; in part., cf. M. SIMONETTI, *L'età antica*, in *Enciclopedia dei papi...*, I, 5-46. Sulla storia patristica del primato carismatico-istituzionale romano,

immagine operante. La fede paradossale nel Figlio di Dio morto diviene verità teologica di un potere assoluto che si depone per celebrare la sua assolutezza già in questo stesso mondo; d'altra parte, il Pantokrator, come la sua immagine (cesaristica o teocratica) che lo rappresenta, esalta nel Figlio quell'irriducibile dimensione kenotica che non potrà non logorare, dal suo interno, la gloria che mondanamente lo divinizza. Il Figlio potente rimane l'inerte crocifisso; la trionfante potenza divina è nascostamente minata dalla debolezza mortale nella quale storicamente il Dio-Logos si è rivelato¹²⁷. La fede nel Messia crocifisso, grazie al quale Dio opera la sua paradossale giustificazione, è comunque ormai esposta al rischio di trasformarsi in *temperanza*, in obbedienza subordinata all'ordine logico-economico divinamente governato.

3) Lo *Spirito* è comunque, già nei primi testi cristiani, mediato dall'annuncio degli apostoli, che tramite i loro rappresentanti e successori trasmettono la potenza carismatico-sacramentale che fonda la chiesa, senza la quale il mondo, la natura sono abbandonati alla loro perduta vanità. L'immanentizzazione/diffusione del carismatico nell'entusiasta "laico"/popolo di Dio si ristrutturava via via in gerarchia sacralizzante, detentrica di un efficace potere di mediazione sacramentale, di salvifica rappresentazione cultuale e di governamentalità pastorale. A livello sociale alto e consapevole, all'esperienza estatica di grazia si sostituisce sempre più un'etica ascetica che trasforma lo Spirito in spirito, in platonizzata natura immateriale della *mens* immagine di Dio, libera e chiamata ad adeguarsi alla rivelata Legge spirituale, sempre più tradotta in cultura intellettuale dell'anima. A livello sociale inferiore e di massa, si struttura progressivamente un sistema cristiano dell'immaginario, che media attraverso una molteplicità di segni miracolosi/sacri, ecclesialmente istituiti e/o mediati – battesimo, eucarestia, prima di tutto; quindi riti, prassi, precetti, persone sacre, santi, monaci, reliquie, icone, luoghi sacri, etc... – il rapporto tra il dono redentivo di grazia e il singolo cristiano. Sempre più mondo e tempo, ecclesialmente mediati, divengono eucarestia, possibilità di configurazione nell'identità del corpo di Cristo. La *carità* corre il rischio di irrigidirsi in *fortezza*, quasi rovesciandosi nell'autoreferenzialità di una virtù apatica (cf. Tertulliano, Clemente, una certa tradizione monastica), a partire dalla quale la volontà dell'uomo pare divinizzarsi tramite il proprio autonomo sforzo; così la grazia corre sempre più il rischio di trasformarsi in *giustizia* retributiva, compimento meritorio di quella cultura divina sempre più classicamente strutturata, sistema di scambi economici, quindi cattura del Dono (della fede nella scaturigine carismatica del tutto gratuita che faceva irruzione nell'esistenza del singolo, inserendolo nel sacrificio fondante della morte di Gesù) nel sistema sociale di amministrazione contrattuale del dono e del sacrificio.

Sia chiaro, comunque, che in questo processo di profonda ristrutturazione del kerygma da evento a religione, da comunità a chiesa, da setta a potere, da fede a cultura, a) l'affermarsi storico del secondo termine non può tradursi nel totale smarrimento del primo, altrimenti non potrebbe appunto richiamarsi a Gesù e alla fede dei suoi primi discepoli; b) il processo non può essere banalmente interpretato come passaggio corruttivo dal vero al falso cristianesimo; senza questo passaggio, la fede cristiana non avrebbe contaminato l'occidente, riformandolo, né avrebbe potuto elaborare – tramite un millenario processo storico (promosso e subito) di "spiritualizzazione", intesa come tendenziale purificazione di ogni suo aspetto violento, fanatico, superstizioso – valori capaci di divenire universali; c) questa definizione di valori universali (implicita nel kerygma universalistico paolino, in quello "sinottico" e, seppure più problematicamente, in quello giovanneo) non si sarebbe insomma potuta realizzare, se non grazie ad una potente ibridazione della fede con la razionalità greca e con la nozione romana di *civitas* giuridica, politica, religiosa. È questo processo quello che rende la follia del vangelo cristiano prima struttura di coscienza egemone dell'occidente, quindi – per ricorrere alla formula rawlsiana – patrimonio di valori valutabili tra le «reasonable comprehensive doctrines».

VIII – L'innesco credente e concettuale che connette, con potenza storica deflagrante, i due dispositivi è l'interpretazione giovannea del Messia crocifisso come Logos creatore del mondo. Con la svolta giovannea (e deuteropaolina), l'evento escatologico-kenotico-carismatico di fede, speranza, carità, estaticamente vissute come esperienza politica delle comunità protocristiane, può divenire il segreto rivelato del piano dell'essere ontologico (seppure ritrattato a partire dall'"escatologica" idea giudaica di creazione), originando una nuova cultura della verità ed un nuovo ordine non soltanto onto-cosmologico, ma anche teologico-politico. Soltanto a partire dalla svolta giovannea nasce il cristianesimo a) come religione *altra* rispetto alla sua matrice giudaica (noi "gesuani" contro voi "giudei", ove l'apocalittica

cf. G. LETTIERI, *Centri in conflitto e parole di potenza. Normalizzazione e subordinazione dell'agostinismo al primato romano nel V secolo*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 27, 2010, 101-170. Per la storia medievale, moderna e contemporanea della decisiva relazione tra assolutismo papale e (politica della) santità (infine personalmente assunta), cf. l'importante volume di R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma 2010.

¹²⁷ «Per gli antichi era impensabile che il logos dell'eterno cosmo potesse penetrare nei fugaci *pragmata* dei mortali» (G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione...*, 90). Cf. *infra*, nota 135, il brano di Sachot.

definizione polemica è ben diversa dalla tragica esperienza paolina del catastrofico indurimento soltanto provvisorio e provvidenziale di Israele); b) come religione che, in un processo analogo a quello dispiegato da Paolo, contamina l'identità giudaica ritrattata (seppure con residui resistenti di identificazione di purezza, come testimoniano le lettere dell'*Apocalisse* giovannea) con la Samaria, quindi con il pagano; c) come religione che tende a dogmatizzarsi; d) come religione che, spiritualizzando il regno (il regno non è né a Gerusalemme, né sul Garizim, ma *in spirito e verità*), si dispone ad una ristrutturazione platonizzante¹²⁸. Per la valutazione del nodo storico e concettuale capitale della dilagante "giovannizzazione" del kerygma, del suo complesso rapporto con l'universalismo paolino, del sempre più netto distacco rispetto alla matrice giudaica, decisivo è il divergente, anzi stridente accordo di Ignazio di Antiochia (che è il primo ad utilizzare il sostantivo *cristianesimo*)¹²⁹ e di Giustino¹³⁰ da una parte, e degli gnostici dall'altra¹³¹. Il kerygma comincia a dogmatizzarsi; la sospensione escatologico-messianica *nel frattempo* comincia a tradursi in governo divino del mondo; la comunità carismatica che attende il ritorno del Signore comincia a tradursi in universale macchina pastorale, che normalizza nella fede-conoscenza salvifica, espellendo i dissidenti.

IX – I due dispositivi "protestante" e "cattolico" sono storicamente inseparabili. Si potrebbero definire i due dispositivi, i due poli dialettici attraverso i quali si tende la natura storica dell'evento cristiano, come *protestante* e *cattolico*; il movimento gesuano nasce come protesta, critica, movimento di fuoriuscita (scelta o subita), di rottura; ma rapidissimamente si struttura in comunità, chiesa, ordine, trasmissione di memoria, tradizione, religione. Pertanto, mi pare essenziale non soltanto ribadire che il primo dispositivo (il vangelo del regno) non sarebbe mai stato capace di divenire storicamente operante senza la mediazione del secondo (la memoria e la testimonianza storica della chiesa capaci di divenire tradizione, potere, verità, cultura), ma anche affermare che esso lo postula già in se stesso¹³². La stessa nozione giovannea di incarnazione, nel suo antidocetismo spirituale, non può non distendere il Logos nel mondo, nella sua contingenza, nella sua impurità carnale, insomma nella storia degli uomini. Pertanto, la storia del cristianesimo non è certo interpretabile come opposizione tra origine pura e storicità impura, ma come tensione dialettica, necessariamente contaminata nella stessa nozione massimamente ambigua di *regno di Dio*, tra evento e memoria, innovazione e tradizione, protesta, critica e realizzazione e di nuovo rilancio della promessa, ove questa è presupposta non soltanto come custodia, ma anche come sostrato dell'evento. a) Il vangelo nasce da una cultura religiosa giudaica che, insieme, lo sorregge e che esso intende rifondare, innovare, compiere; così come b) la dischiusura storica che fa sì che l'evento fuoriesca dalla sua memoria religiosa e culturale (dal giudaismo istituzionale) non può fare a meno di ridiventarsi in c) una nuova, universalistica, culturalmente ibrida memoria tradizionale, religiosa, culturale, in una struttura storica e sociale di mediazione (che per il credente è sacralmente viva, cioè carismaticamente operata attraverso i sacramenti), sempre più sistematicamente fondata su eventi performativi, poteri, saperi, leadership, codici, gerarchie; ma, d) *nuovamente* seppure lentamente, il dinamismo escatologico-kenotico-carismatico del vangelo non può che premere, rompere il guscio e disseminarsi in un differire sempre più radicale, che – se rimane cristiano – e) non potrà comunque non ridefinirsi e trasmettersi in nuove strutture e configurazioni sociali, magari sempre più residuali e marginali. In tal senso, pure se disposti in una sfasatura storica (ove comunque il primo dispositivo giudaico-cristiano si rivela sorretto dal dominante dispositivo tradizionale giudaico, a partire dal quale muove verso l'evento e l'apertura contaminante all'altro pagano), i due dispositivi (o i due interni movimenti di sistole e diastole che articolano lo stesso dispositivo), nella loro instinguibile tensione dialettica, dovrebbero potere essere

¹²⁸Rivelativa l'utilizzazione di categorie ontologiche, come l'autodefinizione di Cristo come *egò eimí*, che presuppone un'interpretazione già protoontologizzante di Ex 3,14, per esaltare la rivelazione di Dio in Cristo.

¹²⁹Su Ignazio, ormai indispensabile il tagliente studio di M. SIMONETTI, *Lettere di Ignazio. Introduzione*, in E. Prinziavalli e M. Simonetti (edd.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, Milano 2010, 279-342.

¹³⁰Su Giustino, fondamentali gli studi di G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari 1979; *La polemica anti giudaica da Barnaba a Giustino*, in «Annali di storia dell'esegesi» 14, 1997, 5-82; *La polemica anti giudaica negli scritti cristiani del II secolo*, in P. Stefani (ed.), *Quando i cristiani erano ebrei*, Brescia 2010, 127-163; nello stesso volume, cf. anche i contributi di G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, 167-188; e di M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo. Alcune ipotesi*, 189-219. Per la storia della genesi della cristologia/teologia cristiana, decisivi le due raccolte di studi di M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli 1994; e *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

¹³¹Sullo gnosticismo, assolutamente insuperati sono i numerosi studi di Antonio Orbe. Cf. inoltre G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1983; G. LETTIERI, *Deus patiens. L'essenza cristologica dello gnosticismo*, Roma 1996; *Il frutto nascosto. Ontologia delle Scritture nell'Epistola a Flora di Tolomeo*, di prossima pubblicazione.

¹³²È facile connettere questa distinzione – nella quale riecheggia il celebre «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue» di A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 110 – non soltanto a quella bergsoniana tra religione chiusa e religione aperta, o a quella voegeliniana tra teologia dell'ordine cosmico e teologia della metastasi messianica, ma persino a quella del parigino Collège de Sociologie tra sacro di infrazione e sacro di regolazione e a quella schmittiana tra pretesa carismatica di immediato possesso del sacro e principio cattolico-romano di sua mediazione rappresentativa, su cui tornerò *infra*, nota 220.

raffigurati all'interno di due assi cartesiani, che li evidenzino come polarità inseparabili, connesse tutt'al più da relazioni di predominanza (quanto più regno, tanto meno chiesa; quanto più evento, tanto meno storia; quanto più apertura all'altro e alla donazione, tanto meno chiusura nella propria identità e tradizione; quanto più carisma comunitario o non, tanto meno gerarchia, cultura, mediazione; quanto più kenosis, tanto meno potere ed ordine; quanto più escatologia, tanto meno ontocosmologia; quanto più decostruzione teologico-politica e fuoriuscita dal "politico-religioso" dominante, tanto meno potenza teologico-politica di fondazione di civiltà, di *cristianità*; e *viceversa*). La cessazione di questa dialettica comporterebbe quindi la fine della realtà storica *cristianesimo*, per la fede nel suo essere tolto nell'assoluta trascendenza escatologica (=senza mondo, senza chiesa), per lo sguardo storico nella sua dissoluzione definitiva ed immemore, preceduta da una residuale sopravvivenza settaria, in un saeculum del tutto secolarizzato (=senza eschaton).

X – L'escatologia politica¹³³: dalla patristica al Medioevo. Insomma, dal II secolo sino a tutto il Medioevo, l'escatologia politica si configura come ontoteologia ecclesiastico-politica, generando così un'ibrida *escatologia politica*, che mi pare possa definire nel suo interno dinamismo quel complesso fenomeno capitale definito *cristianizzazione*¹³⁴, ma questo imbastardimento, che dipende dalla potente operazione di questo secondo dispositivo *archo-ontologico-pantocratico-politico* che ritrae e contamina l'originario dispositivo *escatologico-kenotico-carismatico-politico*, pur deformandolo, consente al vangelo di risuonare e di trasformare, nel lento scorrere dei secoli, razionalità, legge, cultura dell'intero occidente. Se da una parte il vangelo, l'anarchia carismatico-escatologico-kenotica andando al potere si ordina, si modera, si mondanizza, si "arricchisce"¹³⁵, si ontologizza (platonizzandosi), divenendo struttura autoritaria e persino violenta (a partire da Priscilliano [† 385], cominciando a mietere le sue tante vittime), dall'altra inevitabilmente il mondo espugnato dal cristianesimo, lentamente, costantemente, seppure del tutto parzialmente e incoerentemente, "si evangelizza", si disordina e si ritrae, pensa cioè se stesso nei termini della progressiva, seppure paradossale, ibrida adeguazione del secolare, del naturale, del razionale (il potere, la natura, l'ordine, la legge, la coscienza, la mente, etc...) all'ordine dell'escatologico, del kenotico, del carismatico. Il cristianesimo, insomma, nato come ebraismo che ritrae se stesso, ritrae in sé anche ellenismo e romanità, li riprende per superarli, per distenderli al di fuori di loro stessi¹³⁶.

Distinguendo i nostri due dispositivi, si è già rilevata la loro storica inseparabilità, tant'è che l'assolutizzazione pura di un unico dispositivo a discapito dell'altro trasformerebbe il cristianesimo o in entusiasta, escatologica, settaria/individuale esperienza mistica o in mera ideologia teologico-politica, statica e autoritaria religione identitaria, quello che confessionalmente è definibile come paganesimo idolatra. È allora possibile indicare nella storia del cristianesimo orientale una linea di tendenza: il prevalere – tramite l'affermarsi della giovannea cristologia del Logos in ambito asiatico, la gnosi cattolica alessandrina di Clemente e Origene, quindi l'epocale svolta costantiniana, Eusebio, la crisi ariana e la sua soluzione ad opera dei grandi Cappadoci – della predominanza del dispositivo onto-teologico-

¹³³Non si può in proposito non rinviare all'ampia, seppure discutibile trattazione (certo teologicamente e non storicamente intenzionata) di J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, tr. it. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998, «Regno di Dio. Escatologia storica», 147-284.

¹³⁴Significativamente, S. MAZZARINO, *Antico, tardo-antico ed era costantiniana*, I, Bari 1974, in part. 74-98, avanza la definizione di «democratizzazione della cultura», classicamente un ossimoro nel quale si nasconde il segreto della storia occidentale postcristiana e del tema che stiamo qui cercando di trattare. Cf. G. OTRANTO, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana...*, 5-15; per un'analisi delle diverse accezioni dell'espressione mazzariniana, Otranto rimanda a L. CRACCO RUGGINI, *La storiografia: qualche riflessione sugli interventi*, in «Antiquité tardive», 9, 2001, 63-67.

¹³⁵Sulla capitale questione della povertà e della sua sempre più "radicale" reinterpretazione e "spiritualizzazione", cf. lo studio e la raccolta di testi di M.G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980, 1998(2).

¹³⁶Cf. J.-L. NANCY, *La dischiusura...*, 203-204. Mi pare che il nodo della questione sia stato mirabilmente individuato da M. SACHOT, *La predicazione di Cristo...*, 193-194: «Qualunque sia l'influenza dell'istituzione sul dato cristiano, la *religio romana christianaque* propone, come cuore del proprio messaggio, il messaggio evangelico, che è una critica delle istituzioni, incluse quelle religiose. L'istituzione ecclesiastica ha creato un diritto canonico. Ma quel che i fedeli ascoltano (più di quanto non leggano, almeno nel costume cattolico) sono appunto i Vangeli. La proclamazione scritturale non è mai stata soppressa. A modello si offre il Gesù dei Vangeli. D'altronde, le formule conciliari non possono soffocare il rovello filosofico ad esse sotteso. L'elaborazione teologica della fede farà continuamente risorgere la questione della verità e della sua origine e dei termini stessi della sua ricerca. Finanche il problema dell'esistenza di Dio verrà senza sosta dibattuto. L'organizzazione materializzata costituita dalla *religio romana christianaque* ha in se stessa la propria contestazione diacritica: *le forze tramite cui essa tiene e si struttura sono le medesime che la contestano e le intimano in permanenza di giustificarsi*. Sin dalla sua costituzione, porta in sé il principio di laicità, dal momento che ha revocato al "laico" il diritto di decidere in prima persona circa il vero per riservarlo all'élite dirigente, al "clero" cioè... Tramata da un *credo*, "io credo", l'enunciazione della professione di fede sospende la propria certezza ad un dubbio originario»; non a caso, per Sachot è nel pensiero di «Agostino...», la figura emblematica dell'Occidente cristiano» (194), che questa dialettica prende e corpo e si spiega, aprendo la specifica storicità dell'occidente.

cosmologico-politico¹³⁷, che finisce per subordinare quello escatologico-politico (certo senza poterlo mai disattivare, essendo esso elemento fondativo imprescindibile del kerygma tradizionale). In ambito occidentale, invece, grazie alla rivoluzione teologica neopaolina operata da Agostino, la dialettica tra i due dispositivi tende ad invertire la relazione di predominanza, sino ad assumere una configurazione persino dualistica, proprio per questo notevolmente più instabile e dinamica¹³⁸. La peculiarità di Agostino è infatti quella di affermare – con la consapevole svolta teologica della grazia indebita e predestinata – un radicale neopaolinismo che rianima, tramite una potente rifondazione escatologico-carismatica-autoimmunitaria, appunto di carattere dualistico, il corpo prevalentemente identitario, immunitario, gerarchico, legalistico, moralistico del cristianesimo patristico occidentale (originariamente sostanzialmente esemplato sulle soluzioni onto-teologico-politiche orientali). Mi limito ad indicare cinque esempi, pure altamente significativi, di ibrido escatologicopolitico, tratti sia dalla tradizione orientale che da quella occidentale.

1) L'originaria rivelazione storico-salvifica – il Padre riempie del suo Spirito il Messia, proclamato come suo Figlio redentore, morto e risorto – viene lentamente ad essere ritrattata ontoteologicamente, attraverso una sempre più sistematica adozione delle categorie filosofiche greche, sino ai grandi pronunciamenti conciliari di Nicea e Costantinopoli che fissano la dottrina della Trinità. Se da una parte questo comporta un'inedita ontoteologizzazione del dispositivo cristiano primitivo, questa contaminazione comunque produce una paradossale ritrattazione escatologico-kenotico-carismatica, una restituzione relazionale-amorosa dell'Assoluto filosofico, che autodecostruisce nella stessa incarnazione mortale del Figlio la sua eterna identità. L'Identità del Padre e la sua Verità sono così visitate e intimamente alterate dalla Carità/Spirito, donata dal Figlio morto e risorto: il reietto crocifisso si india e rivoluziona stasiologicamente¹³⁹, umanizza “anarchicamente” la sovranità monarchica dell'assoluto. A partire da Peterson e Taubes, passando per Vattimo¹⁴⁰, sino a Derrida, non può sfuggire la (antihobbesiana ed antischimittiana) straordinaria portata politica democratica e secolarizzante – soltanto lentamente metabolizzata, soprattutto dalla cultura occidentale – di questa antimonarchica, kenotica e relazionale rivoluzione ontoteologica. Insomma, l'evento storico-rivelativo – il Padre si rivela nel Figlio che dona il suo Spirito – imbrigliato nell'ontologia greca, la decostruisce in senso dinamico e storico-kenotico: il sovrano potere assoluto si divide, si democraticizza, si umilia come Spirito immanente nelle creature¹⁴¹.

¹³⁷Sulla teologia politica bizantina, ovviamente sono capitali F. HEIM, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992; e G. DRAGON, *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme bysantin*, Paris 1996.

¹³⁸Cf., in tal senso, il notevole volume di B. BOURDIN, *La médiation chrétienne en question. Les jeux de Léviathan*, Paris 2009, in part. 63-78.

¹³⁹Il riferimento è chiaramente a C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970, tr. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, in part. 95-99; Schmitt, a partire dalla citazione petersoniana di un passo di Gregorio Nazianzeno (*Orazioni teologiche* XXIX,1,2) ove ricorre trinitariamente il termine *stasis*, riconosce che «ci si fa incontro una vera stasiologia teologico-politica nel nucleo della dottrina della Trinità. Il problema dell'inimicizia e del nemico non si può quindi nascondere» (96). Contro Schmitt, la questione da pensare è non quella di un paradigma trinitario del politico come conflitto, quanto piuttosto l'interpretazione relazionale, “amorosa”, nella quale il conflitto alterante è *simul* trinitariamente assunto, dispiegato e accolto come rischio della stessa fissione dell'assoluto. Si darebbe insomma un'altra possibilità del politico: l'amore del nemico (del Figlio crocifisso come nemico di Dio), al punto da introiettarlo nella stessa identità assoluta, che ne verrebbe infinitamente decostruita.

¹⁴⁰Per un'interpretazione (antiblumenberghiana!) della secolarizzazione – e della postnietzscheana e postheideggeriana *Verwindung* ermeneutica della metafisica, ontologia nichilistica che filosoficamente la pensa – a partire dall'annuncio cristiano del Dio kenotico; per la restituzione “debole” (proprio perché antimetafisica, non violenta e antisacrificale: significativa, in proposito, la crescente attenzione che Vattimo rivolge all'opera di René Girard) della fede cristiana in *pietas* e carità (consenso accogliente), piuttosto che nei termini di dogmatica verità e oggettività, cf. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Milano 1980, 81-122; *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari 1994, 2002(2), 53-71; *Credere di credere*, Milano 1996; *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, 5-12; 63-88 e 99-127; G. LEGHISSA, *Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Milano 2004, 241-253.

¹⁴¹La nozione dogmatica cristiana di Trinità, *simul* ontoteologica e decostruttiva, comunque rivelata a partire dalla kenosi mortale del Figlio, pare risuonare in un'impressionante considerazione di Derrida: «Quando parlo di una ontoteologia della sovranità, mi riferisco, con il nome di Dio, del Dio Uno, alla determinazione di un'onnipotenza sovrana, quindi indivisibile. Ma laddove il nome di Dio facesse pensare un'altra cosa, per esempio una non-sovrano vulnerabile, sofferente e divisibile, persino mortale, capace di contraddirsi o di pentirsi (pensiero che non è né impossibile, né senza esempio), questa sarebbe tutt'altra storia, e forse quella di un Dio che si decostruisce fin nella sua ipseità» (J. DERRIDA, *Stati canaglia...*, 222). Nel dogma trinitario si annuncerebbe una “teologia” politica democratica dei diritti umani decostruttiva della stessa sovranità (Peterson contro Schmitt)? Cf. B. BOURDIN, *La médiation chrétienne...*, 35-63 e 138-155; R. BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris 2008, tr. it. *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Milano 2009, in part. il par. «Unione: il modello trinitario», 61-64; J. DERRIDA, *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, Athènes 2002, tr. it. *Incondizionalità o sovranità*, Milano 2008, 39-44: «Questo concetto di sovranità resta segnato da un'origine religiosa e sacrale anche quando è trasferito sul popolo e sul cittadino... in una repubblica o in una democrazia che si suppone secolarizzata, libera e autodeterminata» (42). Si tratta quindi di identificare quale nozione di sovranità teologica sia “più” compatibile con la nozione di democrazia. In questa stessa direzione, cf. da ultimo J.-L. NANCY, *La dischiusura...*, 57. Lo stesso H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia...*, 252-253, aveva finemente connesso l'autocrazia alla comunità paterna, contrapponendole la relazione democrazia-comunità fraterna di tipo

Se si paragona lo statuto del *filius* nel diritto romano alla divinizzazione del *Figlio* (pure messo a morte dal Padre, quasi a ripeterlo lo *ius vitae ac necis* del *pater familias* romano) consustanziale al Padre nella Trinità cristiana post-nicena, la vertigine concettuale è inarrestabile¹⁴²: il dogma trinitario (di cui manca una sistematica indagine teologico-politica) non può non avere ripercussioni politiche rivoluzionarie, insieme frenate e metabolizzate lungo due millenni¹⁴³. Se quindi è ovvio che il superamento, nello Spirito, di tutte le gerarchie mondane è storicamente vissuto per millenni come realtà spirituale o remoto futuro escatologico, e così politicamente ancora trattenuto, d'altra parte la storia dell'occidente vive di una progressiva, seppure lenta spinta all'anticipazione, seppure provvisoria e parziale, della trascendenza del regno nella configurazione dell'immanenza¹⁴⁴.

2) Se l'evento protocristiano viene indubbiamente irrigidito nell'esclusiva identità veritativa del dogma, questo comunque è chiamato a custodire l'eccedenza – trinitariamente e cristologicamente paradossale – della rivelazione rispetto al potere di comprensione e di disponibilità dell'uomo. Il logos greco, cristianizzato e spiritualizzato, si riconfigura come infinitamente progressivo desiderio di verità, disseminato processo di interpretazione personale (si pensi all'accogliente Logos origeniano, quindi cusaniano, che diviene tutto quello che ogni creatura vede in lui). L'allegoria (un dispositivo teorico greco, cristianamente tolto), già embrionalmente presente in Paolo, si dispiega in tutta la sua sfrenata furia spiritualizzante prima con gli gnostici, quindi con Clemente ed Origene¹⁴⁵, divenendo uno strumento inesorabile di autodecostruzione, di *Aufhebung*, di inesausto superamento/perfezionamento, esodo/inveramento del rivelato, fino a trasformarsi in illuministico progresso razionalizzante¹⁴⁶,

matriarcale (evidentemente debitore del *Menesseno* platonico, su cui cf., *supra*, nota 87), connessa alla «Trinità della rivoluzione francese: libertà, uguaglianza, fraternità» (252); mi pare che qui Kelsen intuisca la questione del potenziale decostruttivo e democratico della Trinità, ma non sia (incredibilmente!) in grado di ricondurre la Trinità francese a quella cristiana. Come conferma a rovescio di questa prospettiva, è da ricordare il significativo rifiuto hobbesiano a chiamare analogicamente in causa la dottrina della Trinità a favore della strenua affermazione dell'indivisibilità della sovranità, assoluta appunto perché indivisibile: cf. TH. HOBBS, *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill*, London 1651, tr. it. *Leviatano*, Milano 2001: significativamente, nel cap. XXIX, paragrafo 16, intitolato “Mixed government”, Hobbes afferma che la divisione in tre persone della Trinità cristiana (socinianamente interpretata) non distrugge l'unità di Dio, mentre la divisione del potere tra potere esecutivo e rappresentativo/legislativo, o giudiziario, determina un conflitto intestino esiziale per lo stato, scisso in due o tre sovrani: «Nel regno di Dio possono esserci tre persone indipendenti senza che questo infranga l'unità di Dio regnante; ma dove regnano gli uomini, che vanno soggetti ad opinioni diverse, questo non può accadere» (537). Contro tutta l'impostazione teologico-politica dell'opera, Hobbes si trova costretto ad affermare la non perfetta analogia tra assoluto divino e assoluto politico, dovendo quindi neutralizzare la portata pluralistica della teologia trinitaria cristiana (che parrebbe davvero fondare la legittimità teologica della dottrina “liberale” e “democratica” della divisione dei poteri), in effetti deontologizzata, quindi monoteisticamente neutralizzata. Potremmo dire, rifacendoci alle note tesi del petersoniano *Monoteismo come problema politico*, che, proprio per affermare l'indivisibilità assoluta del potere, Hobbes sia costretto a neutralizzare la Trinità cristiana (le tre persone sono interpretate da Hobbes come non ipostatiche, bensì storicamente semiotico-funzionali, in quanto identificate con rappresentanti umani – Mosè, Gesù, gli apostoli – dell'unico Dio). Il Dio che ispira il Leviatano (lo stato assoluto, che non tollera divisione alcuna del potere) è insomma un Dio monoteistico, in se stesso non autenticamente trinitario: «C'è una... dottrina che va senza dubbio direttamente contro l'essenza dello stato (against the essence of a commonwealth) ed è questa, che il potere sovrano può essere diviso (that the sovereign power may be divided)» (cap. XXIX, par. 12, 531). La questione della decostruzione trinitaria del monoteismo come problema politico democratico si accompagna, anche da un punto di vista storico-genetico, a quello della storia della *crisologia politica* (questione dell'immanentizzazione politica del corpo mistico, dall'*Enchiridion* di Erasmo e dall'*Istituzione della religione cristiana* di Calvino, al *Principe* di Machiavelli e al *Contratto sociale* di Rousseau) e a quello della storia di una *pneumatologia politica*.

¹⁴²Sull'«ininterrotta depersonalizzazione» (98), che caratterizza la figura del *filius* nel diritto romano e nella sua elaborazione della categoria di *persona*, rimando alla notevolissima sintesi di R. ESPOSITO, *Terza persona...*, 94-99.

¹⁴³In senso dunque petersoniano ed antischnittiano – e come abbiamo visto antihobbesiano – va letta quest'affermazione di Moltmann: «La critica alla religione politica è ancor oggi la funzione politica della dottrina trinitaria» (J. MOLTSMANN, *Critica teologica della religione politica*, in J. METZ – J. MOLTSMANN – W. OELMÜLLER, *Una nuova teologia politica...*, 9-61, in part. 29); cf. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, tr. it. *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1982(3), in part. il fondamentale cap. «Vie per la liberazione politica dell'uomo», 361-386; e *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, tr. it. *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia 1991(2), in part. il cap. «Il regno della libertà», 204-236. Cf. *supra*, nota 140.

¹⁴⁴«Con tutto il messianismo ebraico, l'idea della storia come veicolo autonomo di redenzione ha un'origine molto più cristiana che ebraica. Si potrebbe vedere in essa una forma mutata dello Spirito Santo, che compie la sua opera mediante l'uomo nell'intervallo tra l'incarnazione e il secondo avvento» (H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico...*, 94).

¹⁴⁵Il testo imprescindibile per la valutazione della rivoluzione teologica origeniana è certamente E. Prinzivalli (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio 2005; cf. inoltre A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987; M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004; F. COCCHINI, *Origene, teologo esegeta per la formazione di una identità cristiana*, Bologna 2006. Per la questione dell'allegoria, insuperato M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, in part. 65-73, su Clemente; 73-98, su Origene. Per quanto riguarda la fortuna dell'allegoria origeniana, fondamentale il grande libro di P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.

¹⁴⁶«Chi è questo razionalista, questo padovano spudorato... con una libertà, un'audacia, un cinismo che Voltaire davvero non ha superato?... Origene... Quando si conoscono questi testi, si esita a trovare audace Rabelais. Si è abbastanza inclini a

universalizzante, che immantizzerà nel dinamismo della ragione la trascendenza irriducibile di Dio. In tal senso, il segreto e la specificità dell'allegoria cristiana mi pare si diano proprio nella sua struttura irriducibilmente escatologica: l'allegoria cristiana è la logicizzazione dell'escatologia. L'allegoria non espone mai compiutamente il senso del segno, infinitamente ritrattato, ma deve farlo continuamente venire, rimuovendolo dalla disponibilità della comprensione esaustiva. Il senso è così rivelato soltanto nella sua irriducibile eccedenza, come mostra il compimento teologico perfetto dell'allegoria origeniana: la dottrina infinitamente estatica dell'*epektasis* (la progressione infinita della conoscenza beatifica di Dio infinito ed inesauribile) di Gregorio di Nissa, capace di una straordinaria fortuna storica. Mi riferisco a quella tradizione cristiana platonico-speculativa, metadogmatica e prevalentemente (più o meno apertamente) antiagostiniana, che, passando dal Medioevo e dall'età umanistica e rinascimentale (Eriugena, Cusano, Bruno), si prolunga secolarizzandosi – ad insaputa di Blumenberg – lungo tutta la modernità (dai platonici di Cambridge, a Lady Conway e van Helmont, quindi da Leibniz, Lessing, Kant, sino a Fichte e allo *Streben* protoidealistico), per poi rivivere nella romantica *Sehnsucht* e nei suoi tanti, sempre più popolari surrogati *on the road*, ormai immemori della loro radice cristiana e nietzscheanamente privi del teologico centro prospettico¹⁴⁷. In un protendersi di quest'oblio, troppo spesso si dimentica che la rivoluzionaria affermazione dell'infinità di Dio (anticipata parzialmente da gnostici e Clemente, teorizzata da Ilario di Poitiers), quindi del valore soltanto *congetturale* delle conoscenze della finita mente umana e del suo insaziabile, libero desiderio di accrescimento di conoscenza e beatitudine, sono "invenzioni" della cultura teologica cristiana, in particolare di quella cappadoce.

3) Non si può non sfiorare l'immensa questione della precoce costituzione cristiana della cosiddetta *lex naturalis*, che, soltanto implicita e comunque ambigua in Paolo (cf. *Rom* 1,18-32), dilaga già a partire dagli apologisti, attraverso Tertulliano, Clemente e Origene, per approdare ad Ambrogio ed Agostino, divenendo quindi patrimonio comune dell'intera teologia occidentale, per culminare nell'immensa sintesi tomistica¹⁴⁸. Ora, la nozione di *lex naturalis* non è affatto una mera ripresa di un concetto greco, essenzialmente stoico, in ambito latino mediato dalla decisiva riflessione di Cicerone, ma un tipico esempio di ibridazione culturale, ove il cristianesimo agisce in profondità: la natura viene infatti riletta a partire dalla esperienza di redenzione operata dalla rivelazione, quindi dalla mediazione ecclesiastica. Si tratta di una vera e propria retroproiezione dell'evento carismatico sul piano ontologico, che consente di leggere come potenzialmente inscritti in tutta la natura i *vestigia Dei*, ma soprattutto di rivelare nella natura dell'uomo quella dimensione universale spirituale, creata dal Cristo Logos, che è, appunto, la prolessi archeologica dell'esito escatologico-carismatico operato dallo Spirito di Cristo risorto. L'interiorizzazione protocristiana della fede si compie in vero e proprio individualismo¹⁴⁹ dell'intelligenza libera, che definirei come un'ibrida *autonomia apocalittica*: è la volontà del soggetto

giudicarlo timido» (L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1968, tr. it. *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino 1978, 154-158, in part. 155-156).

¹⁴⁷Per un'introduzione, cf. G. LETTIERI, *Origenismo in Occidente: secc. VII-XVIII*, in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 307-322. Sarebbe interessante valutare l'impatto critico che questa esaltazione, metadogmatica e congetturale, del desiderio di conoscenza cristiano potrebbe svolgere nei confronti della blumenberghiana teoria della legittimità dell'età moderna (polemica nei confronti delle teorie della secolarizzazione) come disattivazione della censura cristiana della *curiositas* e del desiderio infinito di conoscenza. Analogamente, la tesi della secolarizzazione avanzata da R. KOSELLECK, *Fortschritt*, in O. Brunner, W. Conze, R. Kosellek (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, II, Stuttgart 1975, 351-423, interpretata come soltanto *moderna* traduzione (operata in quella *Sattelzeit* che va dalla seconda metà del '700 alla prima dell'800) dell'escatologia cristiana in perfettibilità indefinita operata dal realizzarsi dei progetti umani, sarebbe in parte confermata, identificandone però il motore in un'idea di progresso eminentemente cristiana. Cf. inoltre dello stesso R. KOSELLECK, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt 2006, tr. it. parziale *Il vocabolario della modernità*, Bologna 2009, il cap. «Progresso e decadenza», 49-71; e il cap. «Crisi», 95-109, in part. 105-108, ove significativamente la moderna nozione di accelerazione della storia viene interpretata come secolarizzazione della nozione cristiana della contrazione escatologica dei tempi (evidente, ad es., in Lutero); cf. in tal senso R. KOSELLECK, *Futuro passato...*, il cap. «Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione», 55-72, in part. 63-64, ove la richiesta di accelerazione della rivoluzione avanzata da Robespierre è interpretata come «inconscia secolarizzazione di attese della salvezza finale»; e 309-317. Cf. infine dello stesso R. KOSELLECK, *Geschichte, Historie*, in *Geschichtliche Grundbegriffe...*, II, 647-717, tr. it. *Storia. La formazione del concetto moderno*, Bologna 2009, in part. 23-26 e 30-36, ove si sottolinea l'emergere eminentemente tardosetticentesco di una concezione di *Geschichte*, di «storia in generale» («sopra le storie c'è la storia»: Droysen), come storia unica ed universale, caratterizzata da un'idea di progresso, che rivela una «temporalizzazione (Verzeitlichung)» dell'escatologia cristiana, continuando a restituire, seppure secondo modalità molteplici e radicalmente diverse, il dinamismo storico come protensione tra «promessa (Verheißung)» e «compimento (Erfüllung)», seppure la storia, autonomizzandosi da una configurazione meramente teologica, si apre ad un orizzonte fondamentalmente illimitato.

¹⁴⁸Cf. J. PORTER, *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids 2000; e naturalmente E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese...*, I, 203-211 (dedicate alla patristica) e 329-371 (dedicate soprattutto al tomismo).

¹⁴⁹Aver trascurato questa decisiva svolta patristica rappresenta il maggior limite delle pure importanti tesi di L. DUMONT, *Saggi sull'individualismo...*

che, liberatosi dal mondo, afferma l'assolutezza del suo libero arbitrio, filosofico artefice del proprio destino spirituale, che si identifica con la realizzazione di quel dono dell'immagine divina, quella spiritualità ontologicamente contratta che è proprietà inalienabile di ogni intelletto, richiamato alla sua intima luce da Cristo-Verità interiore. Quest'ontologizzazione diffusiva in spirito naturale dello Spirito escatologico rappresenta la decisiva operazione culturale che determinerà la storia dei diritti umani. Dall'umanesimo a de Vitoria e alla seconda scolastica spagnola, dalle chiese riformate settarie a Grozio, quindi al razionalismo moderno, sino a Locke e all'illuminismo¹⁵⁰, è questa la via maestra per la trasmissione dei valori liberali¹⁵¹, generati da questa convergenza – patristicamente forzata – tra valori della creazione cristiana e valori dell'antichità classica, quest'ultima unilateralmente eletta, nella modernità secolarizzata sempre più “ingrata”, come scaturigine pura e autonoma di quell'ibrido frutto escatologicopolitico protocattolico¹⁵².

4) Già alla fine del IV secolo, domina in ambito cristiano quest'evidenza “naturale” dell'ontologizzata spiritualità dell'uomo ad immagine di Dio, a differenza dell'antropologia neotestamentaria, che rivelava il soggetto come singolo contingente, carne caduca, miracolosamente visitata dalla grazia rigeneratrice dello Spirito universalmente diffuso. Proprio a partire dalla riattivazione dell'originaria radice carismatica protocristiana e paolina, Agostino disseta l'identità interiore della persona creata da Dio¹⁵³, che il cattolicesimo precedente aveva pensato nei termini ellenistici di sostanza dotata di autonomo potere d'azione. La persona umana è restituita come soggetto radicalmente decostruito, a partire dall'evento della grazia che opera nella sua intimità, singolarizzando l'escatologico evento salvifico. Anche se platonizzato come *mens* interiore, l'uomo ad immagine agostiniano rimane comunque “carne” al cospetto di Dio¹⁵⁴, esposto ed assoggettato al miracolo incondizionato dello Spirito Santo che indebitamente lo visita, a) del tutto indisponibile al suo naturale *amor sui*, alla naturale brama di autoaffermazione e di possesso, b) attraversando la stessa mediazione ecclesiastica, struttura necessaria ma non sufficiente alla salvezza, se non vivificata dalla personale azione di Dio nel singolo eletto¹⁵⁵. E non è allora la sublime e terribile teologia della grazia agostiniana (l'unica vera alternativa patristica latina rispetto alla traiettoria patristica greca origeniano-cappadoce-dionisiana) la variante volontaristica dell'allegoria escatologica cristiana? Non è la grazia l'atto indisponibile che eccede strutturalmente il segno ontoteologico e persino ecclesiastico che la media? Incalcolabile è la fortuna di quest'antropologia della grazia interiore e di questa (talvolta dalla prima amputata) teologia dell'onnipotenza umanamente metarazionale di Dio: dal volontarismo trecentesco francescano, a Wycliff e alla Riforma, dal

¹⁵⁰Mi limito qui a segnalare lo stimolante saggio di T. TODOROV, *L'esprit des Lumières*, Paris 2006, tr. it. *Lo spirito dell'illuminismo*, Milano 2007, in part. il cap. «Umanità», 79-89; l'illuminismo, limitando il valore ultimo dell'uomo all'amore dell'umanità, già presente nel Nuovo Testamento, lasciando cadere quello di Dio eventualmente affidato all'interiorità, opera comunque «una leggera modifica della dottrina cristiana, non un suo rifiuto» (79).

¹⁵¹Cf. la potente sintesi di L. STRAUSS, *Legge naturale e diritto naturale*, in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, 306-318; e il sistematico *Natural Right and History*, Chicago-London 1953, tr. it. *Diritto naturale e storia*, Genova 2009 (ove comunque l'accento è quasi esclusivamente portato sull'antichità greco-romana, risultando minimizzata l'originalità cristiana, ridotta a recupero del modello classico: cf. in part. 133-169); il classico H. KELSEN, *Das Problem der Gerechtigkeit*, Wien 1960 – appendice aggiunta alla II edizione della *Reine Rechtslehre*, Wien 1960(2) –, tr. it. *Il problema della giustizia*, Torino 1975, 68-125. Sorretto dal confronto con il pensiero politico crociano, rilevante il saggio di C. ANTONI, *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia 1959, impegnato a dimostrare la relazione strutturale tra democrazia e liberalismo; cf. in part. il capitolo sulla democrazia, 138-153 e questa significativa e certo assai problematica affermazione: «Se oggi la democrazia si sta affermando anche in Oriente, è segno che anche l'Oriente sta passando dalla tendenza all'annullamento dell'individualità, all'affermazione greca, cristiana, umanistica, giusnaturalistica del suo valore positivo» (151).

¹⁵²In proposito, notevolissime sono le pagine dedicate al rapporto tra legge di natura e rivelazione del Logos in Origene da M. RIZZI, *Cesare e Dio...*, 64-73.

¹⁵³Oltre alla pionieristica, preziosa indagine di A. MILANO, *Persona in Teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984, Roma 1997(2), cf. E. HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris 2007 (oltre a Tertulliano e ad Agostino, il volume dedica indagini penetranti a Boezio, Riccardo di san Vittore e Tommaso: cf. 101-225). Ritengo, comunque, che l'approccio alla nozione di “soggetto” in Agostino vada radicalizzato proprio a partire dalla sua teologia della grazia indebita; cf. G. LETTIERI, *L'altro Agostino...*, in part. 151-204.

¹⁵⁴Sul paradosso “catastrofico” intrinseco alla dottrina dell'incarnazione del Verbo, quindi della divinizzazione della carne, come elemento strutturale della cultura medievale, cf. A.JA. GUREVIĆ, *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Moskva 1981, tr. it. *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986, in part. lo stupendo cap. «“Alto” e “basso”: il grottesco medievale», 277-334, in dialogo critico con le tesi di Bachtin relative al carattere cupo, gerarchicamente pietrificato del medioevo cristiano, rispetto al quale il carnascialesco grottesco popolare rappresenta un'antitesi del tutto debole, anzi l'inconsistente ombra; per GUREVIĆ, al contrario, è proprio il rovesciamento alto/basso, abissale serietà/irrazionalità gioiosa, che costituisce il segreto dispositivo “cristiano” medievale (cf., in part., 285; 310-313; 317-319).

¹⁵⁵Cf. G. LETTIERI, *La mente immagine. Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino*, in E. Canone (ed.), *Per una storia del concetto di mente. Atti dei seminari di terminologia filosofica dell'istituto CNR Lessico intellettuale europeo e storia delle idee*, Firenze 2005, 63-122; e *L'ultimo nel primo. L'uomo ad immagine e somiglianza nella tradizione cristiana primitiva e patristica*, in A. Melloni e R. Sacconi (edd.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity. Proceedings of the Colloquium at Bologna and Rossena (July 2009) in Honour of Pier Cesare Bori*, Berlin 2010, 127-215.

giansenismo e Pascal sino alla sua, pure assai diversificata, ripresa novecentesca, da Barth ad Heidegger, dalla Arendt a Jaspers e Jonas, da Ricoeur, Marion e Chrétien, a Lyotard e Derrida.

5) La nozione romana di *civitas* – comunità teologico-politica unificata dal culto pubblico e dalla sua universale volontà di potenza identitaria – viene *simul* dissacrata, secolarizzata *et* escatologicamente ritrattata nella dualistica dottrina delle due *civitates* di Agostino, primo pensatore sistematico della secolarizzazione¹⁵⁶. Dopo l'affievolirsi della tensione escatologica primitiva e il progressivo ammutolire dell'originaria disdetta apocalittica del mondo e delle sue potenze, culminante nella svolta costantiniana che inaugura una sacralizzazione identitaria teologico-politica cristiana dell'impero universale, Agostino ha la forza di riaffermare una neoescatologica, sistematica decostruzione del mondano e del politico, *Il De civitate Dei* è quindi una neopaolina macchina decostruttiva che, esaltando l'indisponibile, carismatico, interiore evento di grazia, opera a) un'epocale, protoilluministica demitizzazione della filosofia greca, di qualsiasi *virtus* umana, quindi dell'ideologia imperialistica romana e della teologia politica pagana¹⁵⁷; b) un'altrettanto epocale decostruzione del giudaismo e, soprattutto, dello stesso cristianesimo moralistico-legalistico ed identitario (dal donatismo al pelagianesimo), incapace di aprirsi all'evento della grazia. Riattivando l'eccedenza carismatica ed escatologica dello spirituale, Agostino svuota di sacralità il naturale (certo cupamente dichiarato come perverso e dannato) e il *saeculum*, restituito al suo ambito transitorio, sì che il politico viene connesso prevalentemente all'ambito dell'*uti* e non certo del *frui*, pertanto privato di una decisiva funzione di rappresentanza teologica. Tanto più significativa, questa decostruzione escatologico-carismatica del potere e dell'ideologia dei *tempora christiana*, quanto più Agostino già riconosce il definirsi della *cristianità*, cioè di un assetto cristianamente configurato della stessa *civitas terrena*. Agostino si rivela, pertanto, pensatore eminentemente escatologico politico, dunque ambiguo: a) *cattolicamente* proclama la mediazione ecclesiastica come necessaria per la salvezza ed esalta la conversione del *saeculum*, apprezza governanti animati da autentiche virtù operate dallo Spirito, promuove quindi la tendenza alla traduzione secolare, politica, giuridica di alcuni ideali evangelici (ad esempio nella rivoluzionaria proposta di sospensione della pena di morte)¹⁵⁸, sino a

¹⁵⁶Cf. G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, Roma 1988.

¹⁵⁷Come ha perfettamente compreso F. NIETZSCHE, *L'Anticristo...*, § 58-59, 251-256.

¹⁵⁸Si pensi all'*Ep* 153 di Agostino, il primo testo occidentale che comincia a porre l'ibrida questione del *perdono* civile del condannato a morte, del superamento cristiano della pena di morte. È questo un esempio della progressiva giuridicizzazione dei valori evangelici, che conduce all'identificazione sempre più sistematica degli *iura coeli*, distinti e persino conflittuali con gli *iura fori*, chiamati ad adeguarsi allo *ius humanitatis* o *fraternitatis*; ne deriva un processo di sempre più raffinata differenziazione interna della nozione di giustizia, decisiva traduzione del dualismo istituzionale tra stato e chiesa, potere terreno e potere spirituale nella dialettica tra fatto e valore, reato e peccato, quindi tra diritto positivo e norme della morale/coscienza (da non confinare nell'interiorità, ma da riconoscere nella loro efficacia sociale), dualismo/pluralismo che è il grande motore critico, liberale e democratico della storia dell'occidente (mentre i processi storici di affermazione di «assolutismo giuridico» o di norma ad una dimensione rappresentano il grande rischio totalitario della politica e del diritto moderni e contemporanei, rispetto al quale è necessario ribadire la necessità del riconoscimento di diversi piani normativi, che garantisca l'autonomia responsabile della coscienza a livello istituzionale); sto facendo riferimento al capitale volume di P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000: «Vorrei qui solo ricordare la visione, conturbante ed affascinante, del Dio cristiano come "Dio negativo" rispetto alla norma, di un Dio cioè che non è più il garante delle leggi che governano il mondo, come un Dio che (essendosi lasciato crocifiggere nella persona di Cristo) non incarna il fondamento metafisico del reale, ma al contrario è colui che per liberare dall'idolatria dei valori e dei principi giunge a sopprimere se stesso. Ci siamo semplicemente convinti che solo dalla dialettica tra due piani separati di norme è potuta nascere la nostra società liberale e che questo è avvenuto perché il dualismo cristiano in Occidente si è potuto concretare anche in un dualismo istituzionale capace di dare alla norma morale una sua consistenza autonoma rispetto alla norma giuridica... Il nostro specifico ordinamento occidentale liberal-democratico è cresciuto in simbiosi e dialettica con uno specifico ordinamento morale che si è sviluppato in Occidente. È in questa tensione continua che siamo cresciuti, non in modo astratto come in una discussione teorica sui valori etici, ma per l'invenzione istituzionale della Chiesa da parte del cristianesimo occidentale: la Chiesa o le Chiese sono state produttrici di norme morali o almeno hanno permesso a queste di potersi sviluppare nella società senza coincidere completamente con le norme umane positive come espressione del potere» (462-463); cf. 480-485. Altamente significativa la connessione tra storico dualismo istituzionale, interiorizzazione della norma e costituzione della soggettività morale, tensione tra legge e grazia, fuoriuscita cristiana da una positivistica metafisica del fondamento ontoteologico in direzione teologico-kenotica. Notevole anche la sintesi di P. PRODI, *Cristianesimo e modernità politica*, in D. Menozzi (ed.), *Cristianesimo...*, 38-67. Chiaramente, non può essere a proposito taciuta la grande opera, profondamente influente su Prodi, di Ernst Wolfgang Böckenförde, pure allievo di Carl Schmitt. Mi limito qui a rimandare a E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt. Aufriß eines Problems*, 1977, tr. it. *Sul rapporto tra chiesa e mondo moderno. Delineazione di un problema*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia 2007, 123-153; sulla chiesa come protagonista del processo di secolarizzazione, nel senso della netta divisione tra ambito del sacro ed ambito del politico, e persino promotrice di determinanti valori della modernità, cf. in part. 130-141 (ove secondari sono i punti di contatto rispetto alle tesi espresse in questo mio saggio); sulla chiesa come freno della secolarizzazione, ma anche come stimolo critico operante all'interno della modernità, cf. invece 142-149. Di grande interesse sono soprattutto le pagine dedicate ad interpretare la relazione dialettica enormemente complessa tra cristianesimo e modernità nei termini della tensione tra quelli che possiamo designare come dispositivo escatologico e dispositivo teologico politico: cf. 149-153. Sul rapporto tra controriforma cattolica, modernità e genesi dello stato moderno, fondamentali i lavori di W. REINHARD, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999, tr. it. *Storia del potere politico in Europa*, Bologna 2001; *Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Freiburg im Breisgau 2004; la raccolta

teorizzare la doverosa subordinazione del potere secolare alle finalità redentive della chiesa (l'enorme questione della coercizione religiosa¹⁵⁹). D'altra parte, b) proclama la dimensione del tutto provvisoria e impura dello stesso teologico-politico cristiano *in hoc saeculo*, lascia cadere l'ideologia eusebiana del provvidenziale impero mondiale cristiano, affermando la dimensione unicamente carismatica e perfettamente soltanto escatologica della *civitas Dei*, su questa terra soltanto *peregrina, in spe* e non *in re*, identificata con il *luctus* del morire al mondo; è rivelativo che Agostino, fedele all'identità eminentemente martiriale del cristiano, dichiara che nel conflitto apocalittico l'impero tornerà a perseguire i veri credenti. In una formula, in rigorosa coerenza con il peculiare rapporto di predominanza della sua dottrina della grazia (*caritas*) rispetto all'ontoteologia platonizzante che pure la sorregge (*veritas*), la teologia politica cristiana è in Agostino *simul* favorita (comunque a livello ecclesiastico e non imperiale) e ritrattata, in un'evidente predominare dell'aspetto escatologico-kenotico-carismatico della *civitas Dei* rispetto a quello ontologico-pantocratico-istituzionale. La stessa mediazione ecclesiastica è radicalmente relativizzata: l'evento di salvezza avviene, seppure transitando per la chiesa, anarchicamente, nell'interiorità graziata, sicché la vera chiesa è quella invisibile e nascosta, non certo quella visibile, comunità secolarmente *permixta* di buoni e malvagi, ibrido eletto/reietto, niente affatto identificabile con un'immunitaria identità teologico-politica; tant'è che nella chiesa la stessa *civitas diaboli* si è annidata (numericamente maggioritaria!), ormai divinamente svuotato l'idolatrato dominio pagano sulla visibilità del *saeculum*. È insomma il doppio dispositivo dualistico di scarto tra sacro (chiesa) e profano (impero, seppure strumentalmente utile al vangelo) e, all'interno della chiesa, tra autentico sacro (la *chiesa peregrina*) e sacro apparente (la *civitas terrena* secolarmente *permixta*), che Agostino lascia alla cultura democratica-a-venire dell'occidente; dispositivo massimamente critico, che impedisce *in hoc saeculo* qualsiasi identificazione sacrale teologico-politica – la giustizia non sarà mai di questo mondo, se non in una modalità martiriale –¹⁶⁰, indicando nell'interiorità imperscrutabile il luogo dove Dio secolarmente avviene, arruolando misteriosamente gli autentici cittadini del suo corpo peregrino verso il suo compimento eterno.

Se quindi, proprio in continuità con gli aspetti di *cristianità* pure riconosciuti e promossi da Agostino, la chiesa occidentale postagostiniana si affermerà come supremo potere sacrale (identitario, teologico-politico) proclamando la sua supremazia d'autorità sul potere secolare, quindi la sua "legittima", assoluta egemonia storica – progressivamente sempre più rivendicata da Leone a Gelasio, quindi da Gregorio Magno, attraverso Gregorio VII ed Innocenzo III, sino a Bonifacio VIII, per poi essere vanamente rivendicata con la controriforma – , comunque essa si potrà richiamare soltanto parzialmente ed infedelmente ad Agostino, trasferendo a livello di dialettica di poteri mondani l'agostiniana proclamazione dell'alterante eccedenza carismatico-escatologica della *civitas Dei* rispetto a qualsiasi potere terreno di mediazione, chiesa compresa. Sicché la chiesa cattolica latina sarà sempre antiagostiniana, *terrena* quando si vorrà trionfante e politicamente egemonica, mentre sarà paradossalmente agostiniana quando, magari lottando per questa stessa egemonia, fungerà da contropotere escatologico e carismatico, quindi sconfessante e critico nei confronti del nuovo impero occidentale, testimoniando l'eccedenza di una logica, di un codice morale e legale *altro e sacro*, rispetto a quello del mondo di cui determina la secolarizzazione¹⁶¹. Se, infatti, il segreto della secolarizzazione, cioè

di articoli in traduzione francese *Papauté, confessions, modernité*, Paris 1998. Ovviamente imprescindibile il capolavoro di E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957, tr. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989; mi limito ad un'affermazione: «L'apparato gerarchico della chiesa cattolica tese a divenire il prototipo perfetto di una monarchia assoluta e razionale su base mistica, mentre al contempo lo stato dimostrava la crescente tendenza a diventare una quasi-Chiesa o una corporazione mistica razionalmente fondata» (167).

¹⁵⁹Non a caso, il grande classico della tolleranza di P. BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrain-les d'entrer"*, Canterbury 1686-1687, sin dal titolo completo polemizza, in nome dell'intangibile libertà di coscienza, contro le argomentazioni dei sermoni antidonattisti di Agostino, progressivamente favorevoli alla coercizione religiosa.

¹⁶⁰«Augustin nous a ouvert une possibilité d'expérience qui, indépendamment de sa propre espérance religieuse, consiste à reléguer dans l'au-delà toute idée de justice. C'est en cela qu'il surpasse Thucydide» (R. KOSELLECK, *Geschichte, Recht und Gerechtigkeit*, in D. Simon (ed.), *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages*, Frankfurt 1987, 129-149, tr. fr. in R. KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, Paris 1997, 161-180, in part. 168).

¹⁶¹«Lo studio del moderno non è altro che lo studio della genesi dell'uomo occidentale e l'età moderna, nella sua prima fase, rappresenta il baricentro di questo millennio: già all'inizio del millennio la rivoluzione papale del secolo XI, la riforma di Gregorio VII, desacralizzando il potere e istituendo un dualismo tra il sacro e il secolare, dava inizio con la lotta delle investiture alla serie dei terremoti che hanno portato alla nascita delle città e delle università, alla de-sacralizzazione della politica (nonostante i continui tentativi che si sono avuti nei secoli successivi da parte del sacro di impadronirsi della politica e viceversa). Essa è stata la prima di una serie di rivoluzioni che hanno caratterizzato l'Occidente appunto come una civiltà "rivoluzionaria" rispetto alle altre che l'avevano preceduta sulla faccia della terra; nessun aspetto della vita è rimasto indenne da questo *imprinting* che ci ha portati sino alla contemporaneità e caratterizza il nostro essere di uomini oggi: non solo la politica e le istituzioni, il diritto e la democrazia, ma anche la cultura e la scienza, le arti e la musica, l'organizzazione produttiva e il mercato» (P. PRODI, *Introduzione allo studio della storia moderna...*, 162). Oltre al sopra citato P. PRODI, *Una storia della giustizia...*, cf. *Il sovrano pontefice. Un corpo e due*

della legge “patologica” del dinamismo storico occidentale, è il differire, l’alterarsi dell’identità sacro-secolare, questo *permixtus* modello di *civitas* neoagostiniana/antiagostiniana ne rappresenta il decisivo virus¹⁶².

6) Se le immense sintesi medievali, da Anselmo a Bonaventura, da Tommaso a Duns Scoto, intendono sempre più progressivamente concordare ragione (Platone, Plotino, quindi Aristotele) e vangelo, in nome di questo stesso vangelo, il basso medioevo e l’umanesimo preparano la modernità; pur rimanendo ancora all’interno della configurazione escatologico-politica, la sottopongono ad una pressione sempre più incontenibile, come dimostrano tra l’altro i tanti esempi di movimenti carismatici, settari, radicalmente contestativi della cristianità costituita, sino alla rottura ereticale o comunque al continuo pullulare di pretese profetiche e di sogni millenaristi¹⁶³. Tre soli esempi pienamente “ortodossi”: Francesco, Ockham, Erasmo.

La reviviscenza carismatico-escatologico-kenotica della *fraternitas* francescana, immediatamente normalizzata *in ordine* tramite il secondo dispositivo “ecclesiastico”, pare muoversi pacificamente all’interno del sistema teologico-politico tradizionale: sottomissione (più o meno forzata) al papa e alla gerarchia ecclesiastica, come all’imperatore e alle strutture politiche cristiane. Eppure, povertà, ubbidienza e non violenza (sino alla perfetta letizia) radicali finiscono per essere energie eversive (comprese nella grande tentazione), come testimonia l’esplosione della galassia spirituale e la violenza della repressione papale. Un dettaglio (apparentemente) minimo: si pensi al folle sogno di Francesco di imporre per decreto imperiale una disseminazione materiale della carità¹⁶⁴, quindi di rendere politica (persino verso l’animale) la paradossale impoliticità del vangelo.

anime: la monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 1982, in part. 347-353; *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente*, Bologna 1992; G. CANTARELLA, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Roma-Bari 2005. Efficace questa sintetica affermazione di J.-C. SCHMITT, *Une histoire religieuse du moyen age est-elle possible?...*, 80: «Ne faut-il voir aussi dans la distinction et la complémentarité des clercs et des laïcs l’un des grands principes dynamiques de fonctionnement du pouvoir dans l’Occident médiéval? L’opposition du regnum et du sacerdotium fut, bien plus qu’une péripétie “politique”, une donnée structurelle, dans une théocratie. Ce trait distingue la chrétienté occidentale de la chrétienté orientale ou de l’Islam. Sans jamais permettre que se confondent les rôles politiques et religieux, l’Occident a toujours limité au contraire le pouvoir de l’église sur les affaires religieuses. D’où la possibilité d’une émergence précoce, dans le discours religieux lui-même, d’une certaine forme d’“esprit laïc” et de critique du fonctionnement idéologique du discours religieux». In proposito, a rischio di cadere nello stigmatizzato difetto di «gigantismo» prospettico, in questo caso non «classico», ma patristico, anticiperei ad Agostino interprete di Paolo quella «caratteristica del Medioevo... capitale», vera e propria svolta secolarizzante, di cui Gregorio VII sarebbe l’emblema: «il fatto che l’Occidente, ben diversamente dall’Oriente (ebraico, cristiano, musulmano), distingue tra religione e politica. Questo è il grande risultato del secolo XI, quando l’Occidente ha raggiunto una strumentazione storica per contemperare reciprocamente il totalitarismo implicito ed esplicito nei due poteri, civile ed ecclesiastico... La teocrazia da una parte e l’assolutismo dall’altra sono sempre possibili, ma il fatto nuovo non è più né la teocrazia né l’assolutismo, ma la possibilità del limite dell’uno sull’altro dunque del loro limite oggettivo» (C. LEONARDI, *Conclusioni* ..., 120-121). Sul rapporto tra teologia, politica e diritto, fondamentale la ricerca di H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge Ma. 1985, tr. it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 1998; *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge Ma. 2004, tr. it. *Diritto e rivoluzione II. L’impianto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, 2010.

¹⁶²La dominante prospettiva agostiniana, capace di condizionare in profondità l’intera storia della cristianità occidentale, mi pare corrispondente ad una pregnante considerazione generale, relativa al rapporto tra sacro e potere nel cristianesimo medievale, avanzata da L. CANETTI, *Le ragioni dell’invisibile*..., 8: «Nel cristianesimo medievale, soprattutto a partire dall’XI secolo, continuerà a riproporsi, malgrado le tentazioni papali di segno costantiniano, l’originaria coscienza della dimensione profetico-escatologica del regno di Dio, e la conseguente valutazione della politica in una luce ambigua: se l’ordine politico è come tale stabilito dall’alto, nessuna Gerusalemme, nessuna Roma terrena potrà mai presentarsi come piena realizzazione storica della salvezza promessa da Cristo. Non c’è dunque ordinamento politico che, per quanto sacro e consacrato dalla chiesa, possa realizzare in se stesso l’universale chiamata alla santità. A quell’appello, il cristiano risponde bensì operando nella storia, ma nella consapevolezza che l’ordine del visibile e l’assetto contingente del potere non offrono mai garanzie rituali o automatismi sacramentali che esauriscano la tensione profetica e la dinamica spirituale sottese al messaggio evangelico». Questo tarlo dell’eccedenza, della metastasi o del dualismo “politico” è quello che determina il dinamismo secolarizzante, cioè insieme di critica, svuotamento sacrale e (rilancio di) promessa, che governa la storia occidentale cristiana. Sarebbe molto interessante, in proposito, valutare la complessa teologia politica secolarizzante di Dante.

¹⁶³Per una messa a fuoco delle categorie di escatologia e millenarismo, soprattutto in ambito medievale, cf. G. POTESTÀ, *Escatologia, apocalittica, millenarismo*, in G. Alberigo, G. Ruggieri, R. Rusconi (edd.), *Il cristianesimo. Grande atlante. I – Dalle origini alle chiese contemporanee*, Torino 2006, 314-335; e la raccolta di studi di R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999, in part. 21-93. Su Gioacchino da Fiore, cf. G. POTESTÀ, *Il tempo dell’Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari 2004; *Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore*, in W. Brandes, E. Schmieder (edd.), *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin-New York 2008, 231-248; e R. Rusconi (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Roma 2001.

¹⁶⁴«Voleva che in questo giorno [il Natale] i poveri ed i mendicanti fossero saziati dai ricchi e che i buoi e gli asini ricevessero una razione di cibo e di fieno più abbondante del solito. “Se potrò parlare all’imperatore – diceva – lo supplicherò di emanare un editto generale, per cui tutti quelli che ne hanno possibilità, debbano spargere per le vie frumento e granaglie, affinché in un giorno di tanta solennità [il Natale] gli uccellini e particolarmente le sorelle allodole ne abbiano in abbondanza”» (TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda sancti Francisci*, 151, 200, tr. it. in *Fonti francescane*, Assisi 1990(4), 712. Il delirio di carità evangelico ambisce, con tutta la potenza della sua follia, a divenire legge imperiale; il gratuito vuole farsi decreto d’amore, servirsi del potere

La rivoluzione filosofica ockhamistica (ma come tacere del primo grande razionalista, il perseguitato Abelardo?) rilancia il radicalismo evangelico francescano nella spietata decostruzione del gerarchico essenzialismo ontologico (denunciato come residuo di paganesimo!): il senso assoluto si dissemina in una pluralità di individui; ogni realtà singolare è irripetibile, segreta – l'«*ultima solitudo*» del confratello Duns Scoto, meraviglioso, kenotico paradosso della forma individualizzata –, perché direttamente creata/amata da Dio, senza alcuna universale mediazione ontologico-teo-critica. Dopo che Scoto aveva (in realtà agostinianamente!) invertito la tradizionale subordinazione tra volontà e intelletto di Dio, Ockham lacerava l'ordine ontoteologico patristico-medievale, inaugurando la modernità come epoca della pluralizzazione, non a caso immediatamente esperita attraverso la radicale legittimazione dell'autonomia del potere temporale da quello ecclesiastico e un'eversiva, “democratica” ecclesiologia dal basso. Eppure, l'anarchica *potestas absoluta* di Dio, capace di relativizzare qualsiasi verità e assicurazione umana, è arginata dalla fede nella divina assicurazione della *potestas ordinata*, che mantiene come struttura ciò che è ormai intimamente relativizzato dalla nozione teologica di onnipotenza: escatologia politica, appunto; ma ormai del tutto precaria.

Analogamente, con Erasmo, l'ordine ontoteologico politico rimane intatto, persino conservativamente mantenuto dinanzi allo scatenarsi della carismatica rivoluzione neoagostiniana di Lutero; ma la ragione critica e scettica, la scienza filologica, la laicizzazione della sequela, la rivendicazione di un ritorno alla dimensione kenotica, spirituale (seppure origenizzata), pratica del Vangelo, sono veri e propri acidi che, nella rivendicazione ironica della follia del vangelo, corrodono inesorabilmente l'impalcatura tradizionale, spingendosi sino alla demitizzazione dell'assetto politico e sociale europei nel nome dell'assenza di gerarchia tra uomini nell'unico corpo di Cristo¹⁶⁵.

XI – Escat(e)ologia politica¹⁶⁶. La modernità come secolarizzazione e decostruzione della cristianità. Se il Medioevo erede della patristica è escatologico politico, la sua peculiarità occidentale è quella di accogliere e dispiegare in sé, soprattutto con l'agostinismo, un neopaolino potenziale decostruttivo e secolarizzante (incomparabilmente più dinamico rispetto a quello origeniano-gregoriano-

per donare disperdendo; assoluto potere della povertà, sublime realizzazione dell'abbandono della moneta comandato da Gesù. Cf., in prop., G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza francescana*, Torino 1991, 58-72. All'interno della sterminata bibliografia francescana, in particolare italiana, mi limito a segnalare l'importante volume a cura di A. Bartoli Langeli e E. Prinzivalli (edd.), *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, in part. i contributi di G.G. MERLO, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, 3-32; e di E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, 71-116; e la raccolta di saggi di G.G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su Francesco e francescanesimo medievale*, Assisi 2007(2). Notevole il volume di R. LAMBERTINI e A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino 1989, in part. 141-142, ove si conclude rilevando il destino di mai paga inquietudine e inevitabile differire necessariamente iscritto nella volontà di fedeltà storica al modello di Francesco.

¹⁶⁵ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, Anversa 1503, tr. it. in *Scritti religiosi e morali*, Torino 2004, 5-123, in part. la «VI regola», 75-96, sul distaccarsi dalle azioni e dalle opinioni del volgo per cercare in Cristo il proprio modello. Seppure all'interno del modello dello *speculum principis* (cf. dello stesso ERASMO, *Institutio principis christiani*, 1516), si teorizza apertamente il dovere di adeguare la realtà e la prassi politica alla legge radicalmente kenotica della carità evangelica (di cui la partecipazione al corpo di Cristo è vivente anticipazione), criticando come incompatibili con il cristianesimo le vane e pagane gerarchie sociali dominanti. «La carità cristiana non conosce proprietà... Non ha niente di cristiano l'uso di contrapporre il cortigiano al cittadino, il contadino al cittadino, il patrizio al plebeo, il funzionario all'uomo comune, il ricco al povero, l'uomo famoso all'uomo qualunque, il potente al debole, l'italiano al tedesco..., il dotto all'ignorante..., lo scapolo al maritato, il giovane al vecchio, il chierico al laico. Insomma, per non elencare tutte le differenze possibili, è ingiusto sottolineare le differenze in cose che non hanno nessuna importanza. Dov'è la carità che ama il nemico?... Se sei un principe..., [dato che è] Cristo Gesù il padrone di tutte le cose, è necessario che tu assomigli il più possibile a lui come colui che ne fa le veci... Non c'è niente di tanto dignitoso, magnifico, glorioso per i re che assomigliare il più possibile al sommo re Gesù, che era massimo e anche ottimo. Ma egli sulla terra dissimulò il suo essere massimo. Il suo essere ottimo preferì che lo percepissimo, perché in questo vuole che lo imitiamo. Disse che il suo regno non è di questo mondo, pur essendo Signore del cielo e della terra. I principi delle genti dominano su di esse: il cristiano non esercita il potere sui suoi sottoposti, ma la carità e colui che è il massimo tra tutti, rifletta bene di essere un ministro e non il padrone» (84; 86; 90; 92). Si potrebbe sostenere che Müntzer vuole millenaristicamente tradurre in regno di Dio in terra, a partire da una violenta pretesa carismatica, quello che Erasmo concepisce come lenta, seppure imperfetta adeguazione del mondo al vangelo: «Tosto [Cristo] darà il regno di questo mondo ai suoi eletti in saecula saeculorum. Dato in Praga, nel giorno di Caterina, nell'anno del Signore 1521. Thomas Müntzer vuole adorare un Dio non muto, ma parlante» (TH. MÜNTZER, *Manifesto di Praga*, Praga 1521); «Così deve accadere sempre di nuovo a tutti noi nell'avvento della fede, che noi uomini carnali e terreni dobbiamo diventare dèi mediante l'incarnazione di Cristo, cioè essere con lui discepoli di Dio, ammaestrati da lui stesso e divinizzati; anzi, ancor più, essere completamente trasformati, acciocché la nostra vita terrena si svolga in cielo» (*Esplicita messa a nudo della falsa fede del mondo infedele mediante la testimonianza del Vangelo di Luca esposto alla misera compassionevole cristianità per rammentarle i suoi falli*, Mühlhausen 1524). Momento-chiave in questo processo di secolarizzazione dell'escatologia in democrazia è certamente il decisivo movimento comunista dei *Levellers*, all'interno della rivoluzione inglese; sui *Levellers* e in particolare sull'evoluzione razionalistica di Winstanley, cf. CH. HILL, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, London 1972, tr. it. *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino 1981, 97-140; D.B. ROBERTSON, *The Religious Foundations of Leveller Democracy*, New York, 1951; D. WOOTTON, *Leveller Democracy and the Puritan Revolution*, in J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge 1996, 412-442; D. Wootton (ed.), *Divine Right and Democracy*, London 1986.

¹⁶⁶Cf. G. LETTIERI, *Escatologia e critica della teologia politica*, in «Segno» 34, 298, 2008, 69-90.

dionisiano del cristianesimo orientale), che progressivamente prepara la lenta separazione tra il dispositivo escatologico-carismatico e quello ontoteologico. La Riforma di Lutero e Calvino traduce in rivoluzione religiosa e politica permanente il potenziale eversivo agostiniano, che il medioevo aveva a lungo imbrigliato. È dunque la progressiva slogatura della dialettica tra i due dispositivi interni alla storia della teologia cristiana (ovviamente parallela alla storia delle lente trasformazioni materiali, sociali, culturali, tecnico-scientifiche) che secolarizza l'occidente nella modernità, prima sganciandolo con il nominalismo dalla metafisica delle essenze, quindi dalla fondazione ontologica della fede (Lutero e la Riforma; Franck e Pascal; sempre più criticamente Hobbes, Spinoza, Bayle; i movimenti settari, mistici, pietistici diffusi attraverso tutte le confessioni, spesso reciprocamente contaminati¹⁶⁷; ma si potrebbe giungere sino ad Hamann, Kierkegaard, ed oltre), infine spingendolo fuori dalla fondazione teologica dell'escatologia, che si immanentizza, attraverso una nuova fondazione "oggettiva", nello sforzo di realizzazione del regno di Dio sulla terra (da Bacon a Condorcet e agli illuministi radicali, dal positivismo al marxismo¹⁶⁸).

Insomma, definirei la struttura specifica del cristianesimo occidentale come *escat(e)ologia politica*: l'originaria dimensione escatologica (messianico-kenotica e carismatico-decostruttiva) tende, assai lentamente ma inesorabilmente, a criticare l'assetto stabilito, a *mettere tra parentesi* quella teologia politica ontologicamente fondata che storicamente, eppure secondariamente, la ristrutturata e la media¹⁶⁹. Al punto che la messa tra parentesi del fondamento ontoteologico finirà per originare i tentativi di realizzazione di un'escatologia puramente politica che toglie in sé (nella pretesa di riprendersi dall'alienazione del senso) la teologia (oltre Rousseau, dall'illuminismo radicale a Comte, da Feuerbach a Marx, sino a Lenin, virus occidentale penetrato nella Russia ortodossa, nazione di per sé apocalittica); ove quest'escatologia dell'immanenza pretende di riattingere nella conoscenza filosofico-scientifica dell'uomo e della società (scienza, tecnica, economia) il reale fondamento ontologico che la assicura veritativamente.

Ma tornando al '500, nell'epoca destabilizzante delle grandi scoperte geografiche e scientifiche, quest'esodo dall'ontoteologicopolitico cristiano comporta l'impossibilità di definire dogmaticamente l'unica verità incontrovertibile, generando uno scarto crescente tra coscienza religiosa e dottrine istituzionali, tra «sperimentato» e «rappresentato»¹⁷⁰. Non più ontoteologicamente e politicamente garantita, ma sempre più arrischiata, testimoniale e sempre meno veritativamente e socialmente assicurata, qualsiasi opzione di fede diviene "eretica" (cf. Berger, Patočka, Kolakowski, de Certeau,

¹⁶⁷Cf. il grande volume di L. KOLAKOWSKI, *Państwowe Wydawnictwo Naukowe*, Warszawa 1965, tr. fr. *Chrétien sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris 1969, 1987(2); quest'opera labirintica meriterebbe un esame sistematico. Su Arndt, Spener, Arnold, Zinzendorf, Oetinger e la loro prospettiva secolarizzante, kenotica proprio perché fondata sulla sequela di Gesù e contraria alla commistione tra chiesa e potere, sulla loro volontà di attingimento antidogmatizzante della vera essenza del Vangelo, la cui fede chiama insieme all'interiorizzazione e alla pratica di carità, sulla lettura dialettica della storia della chiesa e della stessa Riforma (lo Spirito evangelico è chiamato a decostruire la sempre risorgente sclerotizzazione ecclesiastica delle fede), cf. l'importante volume di R. OSCULATI, *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma-Bari 1990; mi limito qui a segnalare l'interessantissima connessione proposta in conclusione tra il cristianesimo adulto di Bonhoeffer (malgrado alcune sue affermazioni antipietistiche) e quella che Troeltsch definiva «massa di materia esplosiva pietistica» depositatasi all'interno della storia della chiesa luterana (cf. 408-410).

¹⁶⁸Rivelativa di una vera e propria amputazione dell'idea del progresso scientifico dal progresso teologico è il testo pubblicato postumo e in qualche modo "escatologico" (redatto nel timore della ghigliottina) di M.-J.-A.-N. CARITAT DE CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795, Paris 1822, tr. it. *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Milano 1989; cf. in part. la V epoca (in part. 194-200, ove si sottolinea la totale decadenza del progresso delle scienze con l'avvento del cristianesimo), la VI epoca (ove è l'Islam a risollevarne almeno parzialmente la cultura europea); colpisce, inoltre, l'introduzione davvero condorcetiana di R. GUIDUCCI, *Condorcet e le concezioni di regresso e progresso dalle origini ad oggi*, ivi, 5-108, ove al cristianesimo (contratto tra l'antichità greca e lo sviluppo del pensiero filosofico-scientifico, che da Bacon, transitando per illuminismo, positivismo, Darwin ed Hegel, culmina in Marx, Weber e Freud) sono riservate sette righe scarse (13); si noti che Rousseau è invece interpretato come araldo di un'idea regressiva, antiilluministica di uomo e società. Sul rapporto tra progresso storico e proiezione utopica, che dichiara l'inizio di «storia diversa» (209), cf. B. BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Paris 1978, tr. it. *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino 1979, il cap. «L'utopia e l'idea della storia-progresso», 157-249, in part. su Condorcet 202-223. Anche per la tesi del rapporto decisivo tra illuminismo ed ideali repubblicani, bisognerebbe tornare su F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino 1970.

¹⁶⁹Per la ricostruzione della parabola storica e delle varianti teologico-filosofiche e soprattutto mistiche di questa privatizzazione antiistituzionale della testimonianza religiosa, della tendenziale dissoluzione pratica ed esperienziale della teologia, della sempre più sistematica eccedenza della fede rispetto alla confessione religiosa (che ha come ultimo, paradossale esito l'annientamento panteistico della soggettività nell'affermazione dell'identità stessa con Dio: cf. 30), capace comunque di creare «groupes de pression» (799) criticamente influenti sulle chiese istituzionalizzate, i quali influenzeranno in profondità la storia culturale e politica dell'occidente, fondamentale è il volume di L. KOLAKOWSKI, *Chrétien sans Église...*; cf. in part. il cap. «Le christianisme non confessionnel», 9-68; e le conclusioni, 798-809.

¹⁷⁰Cf. M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia...*, 135-139.

Taylor)¹⁷¹. L'ecumene cristiana si dilania: il relativo in conflitto si spazializza¹⁷². Certo, la secolarizzazione sempre più radicale del politico e l'interiorizzazione del teologico sono fenomeni eminentemente protestanti¹⁷³, apertamente teorizzati (secondo diverse modalità teoretiche ed indipendentemente dalla loro fede personale) da Hobbes, Spinoza¹⁷⁴, Locke, Bayle, Kant, Hegel, sino a Weber, Troeltsch, e più recentemente Taylor, Gauchet ed Hamacher¹⁷⁵. Luteranesimo, calvinismo, e soprattutto anabattismo, socinanesimo (con la sua decisiva carica impolitica) e arminianesimo¹⁷⁶, movimenti settari, pietismo, nel loro contestare un determinato (o magari ogni!) ordine teologico-politico, affermano – per amore o per forza – la realtà del pluralismo, l'irriducibilità delle differenze di fede, tanto più democraticamente influenti, quanto più critiche, perdenti, perseguitate, nascoste. Proprio perché disseminarsi di una pretesa assoluta identitaria, la modernità è quindi inaugurata dalla guerre di religione, segnata da universale violenza, feroce intolleranza, dalla pretesa “nostalgica” di ogni confessione religiosa di identificarsi con l'unica legittima cristianità, nel nome di un tradizionalismo autoritario o di un'elettiva appropriazione esclusiva dello Spirito di Dio. L'altro cristiano è il nemico da annientare o da sottomettere¹⁷⁷, assai raramente da tollerare. Fanno appunto eccezione i cristianesimi minoritari antidogmatici e non violenti, capaci di rilanciare, fosse anche come mera idea difensiva, quell'erasmiano cristianesimo puramente evangelico, mite ed eticamente interiorizzato, razionalisticamente riattinto, che

¹⁷¹In tal senso, universalizzerei in prospettiva interconfessionale la discutibile, ma stimolante, affermazione di Habermas: «Non dimentichiamoci che nelle tre religioni monoteistiche sono stati soprattutto i movimenti eretici e le secessioni a ravvivare continuamente la sensibilità per i contenuti più radicali della rivelazione» (J. HABERMAS, *Tempo di passaggi...*, 127).

¹⁷²Cf. M. DE CERTEAU, *Christianisme et “modernité” dans l'historiographie contemporaine. Réemplois de la tradition dans les pratiques*, in «Recherches de science religieuse» 63, 1975, 243-268, quindi in *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris 2005, 21-43, in part. 27: «Une pratique de la coupure est au principe d'un remembrement de l'espace religieux»; e *La scrittura della storia...*, 131-135, a partire da un'affermazione di A. DUPRONT, *Réflexions sur l'hérésie moderne*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. XI-XVIIIe siècles*, Paris 1968, 291: «Questo è secondo me il grande fatto moderno: l'eretico notorio è diventato pubblicamente, ufficialmente ministro di chiesa, di un'altra Chiesa». Cf. le importanti considerazioni di J. DELUMEAU, *Cristianità e cristianizzazione...*, il capitolo «Potere, paura ed eresia all'inizio dell'era moderna», 95-131, in part. il par. «Verso la negazione dell'eresia», 125-131.

¹⁷³Sistematica attenzione dovrebbe essere pertanto dedicata all'intero II tomo del capolavoro di E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani...*

¹⁷⁴Sul tornante decisivo Hobbes-Spinoza, ove rapidamente si passa dall'affermazione della natura assolutamente secolarizzata ed immanente del politico (nel *Leviatano*, Hobbes fa discendere la genesi dello stato secolare dall'unzione di Saul, quando Dio ha voluto rinunciare alla sua diretta signoria su Israele e interpreta il cristianesimo come attesa interiore, nella fede, del regno escatologico di Cristo, che rivela il secolo vuoto di Dio), alla sua prima, sistematica interpretazione democratica nel *Tractatus theologico-politicus*: per Spinoza, infatti, soltanto il cristianesimo (protestante settario, arminiano, ovviamente!) può rappresentare il medio religioso (e il cavallo di Troia che consente la *retractatio* filosofica, razionalistica della rivelazione carismatica), storico-rappresentativo, profetico-pedagogico-politico (relativo al governo non fanatico, non carismatico/autoritario delle passioni), capace di coniugare, nel comandamento dell'amore interiore di Dio e dell'amore pubblico del prossimo, ordine e libertà individuale, potere e critica, dispiegarsi dei *conatus* naturali e filosofico *amor fati*. Quindi, è la raziocinante, antiautoritaria, tendenzialmente-non-più-profetica, già laica e liberale «urbanitas» (B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, [Hamburg]Amsterdam 1670, XI,4) dell'annuncio apostolico dei comandamenti di Gesù – più-che-profeta, in quanto mente/bocca di Dio, colui nel quale la profezia religiosa è ritrattata in sapienza speculativa di Dio (cf. IV,9-10) – ad essere, appunto, il necessario (seppure come neutralizzato) fondamento religioso, razionalizzato, eticizzato e divenuto tollerante (si pensi alla rilevanza esemplare che il cristianesimo settario assume in Spinoza) della «democratia» (che significativamente è interpretata come la rinuncia di tutti al proprio diritto assoluto: cf. XVII,9, ove gli stessi ebrei, sottomettendosi tutti ugualmente a Dio, operano «ut in democratia, suo jure cesserunt... hinc sequitur omnes ab hoc pacto aequales prorsus mansisse»). Pertanto, il potere di “tutti” si realizza nel patto e nella delega al sovrano, unico vero capo della religione (il quale secolarizza la funzione di Dio), a realizzare la pace sociale e la tutela e lo sviluppo della libera ragione di ognuno, nelle quali si realizza la giustizia e l'amore del prossimo identificati con lo stesso regno di Dio rivelato da Cristo (cf. XVI,2-11; XIX,4-9); sicché «concludimus nihil reipublicae tutius, quam ut pietas et religio in solo charitatis et aequitatis exercitio comprehendatur» (XX,17).

¹⁷⁵Su «l'axiome démocrate-chrétien», cf. l'importante saggio di W. HAMACHER, *Esquisse d'une conférence sur la démocratie*, in M.L. Mallet (ed.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris 2004, 375-405: «Il faudrait esquisser ici la structure religieuse du démocratisme et démontrer qu'il s'agit à l'évidence, en matière de démocratie, d'un phénomène essentiellement religieux, chrétien et, plus précisément, protestant qui détermine, jusque dans les détails de la vie quotidienne et des plus infimes mouvements de pensée, la vie politique dans les cultures néo-bibliques de l'Occident et de ses colonies» (380-381); sulla fede cristiano-protestante come «la relation absolue à soi non comme à un objet, mais comme événement» teo-cristologicamente rivelato, liberante distacco («ab-solution») da tutte le dipendenze oggettive ed esteriori, nell'affermazione dell'assoluta, messianica presenza di Dio in ogni singola interiorità, cf. le fondamentali pp. 383-385, che approdano – sempre sulla scia di Hegel – alla definizione della mondiale affermazione dello stato democratico, che presuppone più o meno consapevolmente l'affermazione della pura interiorità della fede, come di una «mondialuthérisation» (385).

¹⁷⁶Cf. W. DILTHEY, *Il sistema naturale delle scienze dello spirito nel secolo decimosettimo...*, il par. «Il razionalismo. Dissoluzione della dottrina ecclesiastica per opera dei Sociniani e Arminiani», I,167-186.

¹⁷⁷Cf. F. Cantù, G. Di Febo, R. Moro (edd.), *L'immagine del nemico. Storia, ideologia e rappresentazione tra età moderna e contemporanea*, Roma 2009, in part. S. ANDRETTA, *Note sulla natura dell'immagine del nemico in età moderna tra identità e alterità*, ivi, 31-40; G. RICCI, *Il nemico ufficiale. Discorsi di crociata nell'Italia moderna*, ivi, 41-55.

soprattutto attraverso la mediazione sociniana, nutrirà la cultura (cristiana e non) della tolleranza, del pluralismo, della libertà interiore¹⁷⁸.

Certo, non si darebbe secolarizzazione né lento procedere verso la relativistica e tollerante cultura liberale, se non emergesse la nuova sacralità immanente dello stato moderno¹⁷⁹, sostenuta da pure ragioni politiche (e “illuminata” dalla lunga ombra di Machiavelli), come dall’affacciarsi di un relativismo scettico (da Montaigne a de La Mothe le Vayer, da Bayle fino a Hume). Il passaggio dalla *cristianità* al mondo secolare è mediato, con il tramonto del vecchio regime, dal progressivo superamento del dualismo escatologico politico tra chiesa e stato. Contro le conflittuali pretese cattolica di conservazione tradizionale dell’assetto ontoteologicopolitico e calvinista di innovativa riteologizzazione carismatica del politico (la Ginevra di Calvino, i puritani rivoluzionari, i calvinisti gomaristi olandesi), cominciano pertanto a sorgere due varianti di questa secolarizzante escatologia politica, da interpretare ambigualmente non soltanto come spoliticizzazione dell’escatologico (interiorizzazione), ma anche come a) secolarizzazione del politico (non solo protestante, ma anche cattolica); b) autosacralizzazione del politico¹⁸⁰. a) A partire dalla stessa peculiare dottrina luterana dei due regni, o dal pensiero politico di Bodin¹⁸¹, il sovrano secolare diviene pubblico mediatore religioso, formale o effettivo capo della chiesa; egli riassume in sé la dimensione pubblica del sacro, impadronendosi dell’intero spazio pubblico; l’opzione religiosa (in particolare quella dissidente), così come quella politica, tende a privatizzarsi, le chiese sono relativizzate, la storia si secolarizza, inizialmente nel segno della incontrovertibile sacralizzazione del potere regale assoluto (sicché l’illuminismo intraprenderà il movimento inverso di rioccupazione progressiva, sino alla rivoluzione, dello spazio pubblico, tramite l’universalizzazione di criteri etici critici e “privati”, cioè attestati in ambiti non pubblicamente riconosciuti, semi-clandestini, quali i circoli intellettuali, la repubblica delle lettere, la massoneria)¹⁸². Lo stato confessionale nazionale (protestante o cattolico che sia) diviene sempre più quel “soggetto” sovrano, che velato dal suo splendore teologico-politico (da Elisabetta agli Stuart, da Luigi XIV a Giuseppe II), intraprende politiche puramente mondane, secolari, persino empie (come le alleanze eretiche di Richelieu nella guerra dei Trent’anni); indipendentemente dalla configurazione confessionale dello stato, anzi strumentalizzandola, il potere assoluto neutralizza qualsiasi pretesa di dissidente rappresentazione teocratico-sacrale (cattolica ultramontana o democratico-calvinista), favorendo il ritrarsi del diretto governo di Dio dalla scena secolare, come teorizzato dal *Leviathan* di Hobbes, in base ad una lettura dichiaratamente protestante e secolarizzante dell’escatologia cristiana: il regno di Dio è soltanto quello escatologico, sicché il secolo è

¹⁷⁸Sulla genesi cristiano-umanistica dell’idea di tolleranza, che riscopre l’idea di diversità, concordandola con quella dell’unità infinita del divino e delle sue manifestazioni, oltre al grande *De pace fidei* (1453) di Cusano, fondamentale è l’*Oratio* picchiana, su cui cf. l’innovativo studio di P.C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000, in part. 85-94; in relazione al rapporto genetico tra cristianesimo, correnti anabattiste e quacchere, diritti umani, loro universalizzazione in prospettiva interreligiosa, l’intera traiettoria della ricerca di Pier Cesare Bori meriterebbe attenta indagine. Qui mi limito a segnalare un rivelativo contributo particolare, P.C. BORI, “Ti darò la tua anima come bottino”. *Dietrich Bonhoeffer e la “Geschichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften” di Adolf von Harnack*, in «Annali di scienze religiose» I, 1996, 175-185. Sul tema immenso della moderna diffusione infracristiana prima, extracristiana ed anticristiana poi dell’idea di tolleranza, nelle sue molteplici sfaccettature storiche, da Franck e Castellion a Bodin, dai sociniani agli anabattisti, dai quaccheri ai pietisti, da Spinoza, Locke, Le Clerc a Bayle, Toland, al deismo e alla massoneria, da Voltaire a Condorcet e alle correnti illuministiche radicali, da Lessing sino al liberalismo contemporaneo, mi limito a rinviare a pochi volumi: il capolavoro di D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Basel 1949, Torino 1992(2, ampliata); la grande opera di J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, I-II, Paris 1955, tr. it. *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, I-II, Brescia 1967; in part., si vedano il capitolo dedicato ad Erasmo (I,137-158), quelli dedicati alle politiche e alle controversie sulla tolleranza nei Paesi Bassi spagnoli e nelle Province unite, sino alla disputa arminiana (II,249-354) e la conclusione (II,517-549); M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell’età moderna dalla riforma protestante a Locke*, Torino 1979; S. SALVADORI, *Sebastiano Castellione e le ragioni della tolleranza. L’ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Milano-Udine 2009; A. SUGGI, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium heptaplomeres di Jean Bodin*, Roma 2005; J. Decobert (ed.), *L’idée de tolérance avant la philosophie des lumières. Les origines théoriques et politiques des Pères de l’église à Pierre Bayle*, Lille 1998; Y.-Ch. Zarka, F. Lessay, J. Rogers (edd.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, I-III, Paris 2002 (con una fondamentale scelta di testi, ultimo dei quali il *Supplément du Commentaire philosophique* di Bayle); A.E. GALEOTTI, *Toleration as Recognition*, Cambridge 2002. Per un’interessante e storicamente documentata interpretazione della tolleranza a partire dalle nozioni di carità e di dono, cf. PH. SASSIER, *Perché la tolleranza...*, 159-166.

¹⁷⁹Imprescindibili, ormai, i lavori di M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo...*; *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris 1998.

¹⁸⁰Questa duplice possibilità della relazione tra sacro e secolare (il primo divisivo, il secondo identitario) si riflette nei due principali modelli politici prodotti dalla modernità. Cf. M. GAUCHET, *La révolution moderne* I, il cap. «Le surgissement de l’état et l’éloignement du divin», 59-75; in part.: «Il y aura deux grandes voies de la modernité. Côté anglais, la libéralisation de l’autorité souveraine, grâce à la séparation/association du Parlement et du Roi. Côté français, la déconstitution révolutionnaire de la puissance souveraine incorporée dans le monarque et son appropriation par les égaux» (75).

¹⁸¹Mi limito a segnalare W. DILTHEY, *Il sistema naturale delle scienze dello spirito nel secolo decimosettimo...*, il par. «Il teismo religioso-universale. Il Bodin e la sua comparazione delle religioni», I,186-196.

¹⁸²Cf. R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, München 1959, tr. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna 1972.

da Cristo stesso dichiarato come vuoto di Dio. b) Nel '700 inoltrato, il ginevrino Rousseau, che il giacobinismo francese eleggerà a proprio profeta, secolarizza, rovesciandola, la teocrazia calvinista, il divino, carismatico regno degli uguali in terra: il potere secolare pretende di assorbire in sé la sacralità religiosa. Sembra realizzarsi il sogno di Machiavelli, rinasce la varroniana *theologia civilis*, che però non può che secolarizzare la nozione cristiana di religione; la nuova fede razionale, quando proclama che nella legge di natura è inscritta l'uguaglianza degli uomini che dev'essere politicamente realizzata – pretesa che è alla radice dei valori che accendono la rivoluzione americana prima, francese poi –, immanentizza l'annuncio protocristiano del regno dello Spirito che viene: il diritto deve divenire comunità, la ragione deve divenire spirito vivificante il corpo politico (la volontà generale della comunità rousseauiana come eucarestia politica¹⁸³), la religione naturale deve divenire religione civile, che, sacralizzando lo stato, insieme sostituisce l'egemonia perniciosa dell'impolitica o antipolitica escatologia cristiana e, paradossalmente, realizza il vero cristianesimo razionale, interiore, morale, identificato con l'autentico vangelo di Gesù: l'ormai deconfessionalizzato «diritto divino naturale»¹⁸⁴.

Ma se protestante è la fondazione entusiasta e persino millenarista della democrazia dello Spirito, direttamente immanente nelle comunità dei credenti, popolo di Dio che toglie in se stesso qualsiasi ordine e gerarchia sacrali¹⁸⁵, d'altra parte, in ambito cattolico, al di sotto del fissismo dogmatico-autoritativo imposto dalla controriforma tridentina¹⁸⁶ pulsano la grande e oscura storia della carità¹⁸⁷, la solitaria e spesso perseguitata avventura dei mistici¹⁸⁸, la giansenista ansia di riattivazione della purezza della chiesa primitiva tramite un modernistico e persino storicistico ritorno alle origini¹⁸⁹, la razionalistica decostruzione gesuitica degli antichi assetti teologici nell'azzardo di sempre nuove, più distanti, estreme, secolarizzate configurazioni di testimonianza cristiana (nelle Indie remote e nelle Indie «de por acá») – *ad maiorem Dei gloriam* –¹⁹⁰. In ambito cattolico, è dunque questo grandioso movimento di disseminazione

¹⁸³Cf. J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Amsterdam 1762, tr. it. *Del contratto sociale*, in *Opere*, Firenze 1972, 279-345, in part. I,6, «Del patto sociale», 284-285: «Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere, sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi tutti in corpo riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto» (285). Sull'etica politica settecentesca come secolarizzante attribuzione allo stato del «sacramento dell'assoluto», cioè di quella che era l'ecclesiastica «mediazione sociale della salvezza comune», cf. le illuminanti osservazioni di M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia...*, 190-196, in part. 192: «È un'ecclesiologia cattolica, riversata però sul conto dello Stato che ordina gerarchicamente gli ordini sociali, fa nascere le liturgie del suo potere, distribuisce le grazie e razionalizza gli interessi particolari». Sulla struttura «ecclesiologico-politica» e in particolare «eucaristico-politica» della secolarizzata nozione di stato moderno, cf. la straordinaria raccolta di saggi teologico-politici in tr. it. di E. KANTOROWICZ, *I misteri dello stato*, Genova-Milano 2005; in part. *Mysteries of State. An Absolutist Concept and its late Mediaeval Origins*, in «The Harvard Theological Review» 48, 1955, 65-91, tr. it. in *I misteri dello stato...*, 187-221.

¹⁸⁴Cf. J.J. ROUSSEAU, *Del contratto sociale...*, IV,8, «Della religione civile», 338-344, in part. 341.

¹⁸⁵Sull'influenza della dottrina «teocratica» di una comunità carismatica dal basso sulla genesi della democrazia in ambito calvinista, cf. G. MADDOX, *Religion and the Rise of Democracy*, London - New York 1996, che tra l'altro rintraccia proprio nell'irriducibilità prima giudaica, quindi cristiana dell'ordine profetico-carismatico a quello regale-secolare una radice decisiva della democrazia occidentale. Sull'invenzione israelitica (specifica del giudaismo del secondo Tempio) della religione come identità culturale resistente nei confronti del mondo circostante e dei suoi poteri, cf. il notevole capitolo «Israele e l'invenzione della religione» (160-189), e in particolare il paragrafo «La religione come resistenza» (160-175), di J. ASSMANN, *La memoria culturale...*; cf. infine P. PRODI, *Una storia della giustizia...*, 231-57.

¹⁸⁶Sul Concilio di Trento, oltre agli storici lavori di Sarpi e Jedin, cf. il notevole saggio di A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento...*

¹⁸⁷Tenendo presente la ricerca di Giuseppe De Luca, cf. le considerazioni metodologiche sulla vita religiosa (all'interno della quale fare rientrare la storia o le prassi della carità) di D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, in *Eretici italiani del Cinquecento...*, 420-481, in part. 428-433. Importantissimi, per la valutazione del rapporto tra chiesa cattolica e modernità, logica economica e logica della donazione, B. GEREMEK, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia w Europie*, Warszawa 1989, tr. it. *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, Roma-Bari 1995, in part. l'importante «Conclusion. Storia della pietà», 263-267. Notevoli i due volumi di P. VISMARA, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli 2004; *Questioni di interesse. La Chiesa e il denaro in età moderna*, Milano 2009.

¹⁸⁸Oltre al testo capitale di M. DE CERTEAU, *Fabula mistica...*, mi piace ricordare i grandi lavori di M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo secentesco*, Firenze 1983 (cf. in part. il cap. «Il puro amore davanti alla legge dello scambio», 151-254, che ricostruisce il conflitto tra esperienza e teologia mistica dell'amore disinteressato e teo-logica economica dello scambio, cui la chiesa cattolica avrebbe abdicato con la condanna di Fénelon); *L'anatomia dell'anima*, Bologna 1991.

¹⁸⁹Cf. G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma 1999.

¹⁹⁰Notevole il numero monografico *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna* = «Annali di storia dell'esegesi», 19/2, 2002, 333-464, con contributi di F. Motta, S. Pavone, F. Rurale, P. Bianchini, A. Guerra, S. Mostaccio, M. Catto, A. Trampus, A. Romano, P.-A. Fabre. Per la capacità di storicizzare e contestualizzare la complessità, persino l'ambiguità delle strategie dell'apostolato gesuitico, notevole il volume di P. BROGGIO, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma 2004; di grande interesse il cap. «"Como ángeles de paz". I gesuiti e il contenimento sociale», 197-243, dedicato all'analisi della missionaria politica del perdono. Per il tema della cristianizzazione interna controriformista, ancora prezioso J. DELUMEAU, *Cristianità e cristianizzazione...*, 135-223. Per un'affascinante ricostruzione dell'eversiva novità della missione gesuitica in America latina, del suo procedere proto-illuministico, culminante non solo nella liquidazione del tradizionale paradigma di idolatria da estirpare, ma nella rimessa in questione (quindi nella tendenziale relativizzazione) della stessa nozione cristiana di religione come principio ermeneutico dell'altro, nel progressivo emergere di uno sguardo proto-antropologico culturale, cf. C. BERNAND e S. GRUZINSKI, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*,

a rivelare la modernità come età della differenza, della proliferazione incontenibile, della ricerca spasmodica, quindi al tempo stesso della perdita progressiva della fede nel centro teologico-politico unico ed incontrovertibile, tanto più violentemente e/o persuasivamente imposta¹⁹¹, quanto più precaria e problematica¹⁹². Ove i parossistici esiti autoritari contemporanei (si pensi al vero e proprio scandalo della repressione del modernismo)¹⁹³ vanno valutati come sintomo di radicale inadeguatezza della *cristianità* tradizionalista nei confronti delle ragioni della modernità, eppure come fenomeni di una più profonda, essenziale intolleranza immunitaria (che al di là della controriforma può persino risalire alla riforma gregoriana, se non all'affermazione tardoantica del primato del vescovo di Roma e di un incontrovertibile dogmatismo teologico protocattolico) nei confronti del nuovo, del diverso, del secolare, condannati come irreligiosi proprio perché irriducibili ad un sacralizzato, chiuso, identitario sistema onto-teologico-politico.

XII – Escatologia politica, disincanto del mondo, capitalismo, alienazione. D'altra parte, se escatologicamente e carismaticamente la pienezza è rivelata sempre più dal procedere storico del cristianesimo come fuori del mondo e “dentro” il soggetto (o meglio nell'eccedenza extramondana dell'interiorità ove accade indisponibile l'evento della fede), mondo e soggetto nella loro datità divengono paradossalmente sempre più desacralizzati, svuotati di senso, relativizzati rispetto ad un rimosso centro ontoteologico di senso, quindi reificati. Da Weber a Foucault, dal Bergson delle *Deux Sources* ad Agamben, sempre più evidente emerge l'immensa questione dell'ormai non più teologica “provvidenza” del mondo, del secolarizzarsi dell'economia, dell'affermazione planetaria della tecnica, al tempo stesso plasmata dalla governamentalità cristiana, quindi resesi del tutto autonome rispetto ad essa¹⁹⁴. Dinanzi al nuovo Leviatano (comunque strutturantesi, come ogni potere, in una rete di

Paris 1988, tr. it. *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino 1995, il cap. «Lumi», 189-225, in part. 222-223; e la «Conclusione. Dell'idolatria», 226-241, ove si compie la decostruzione della nozione cristiana, quindi non universale ma culturalmente determinata, della categoria di religione.

¹⁹¹Sul vero e proprio *double bind* tra modello monarchico realizzato dal potere papale e processo secolare di assolutizzazione del potere politico, *simul* a quello papale ispirato e da quello papale (in particolare nel suo processo di clericizzazione del potere secolare negli stati pontifici) sempre più scleroticamente imitato, cf. P. PRODI, *Il sovrano pontefice...*, in part. 211-248.

¹⁹²«Dopo la guerra dei Trent'anni, la Controriforma si può dire virtualmente esaurita; la Chiesa cattolica uscì da quella guerra come una chiesa tra le chiese e, quel che è di più, di fronte le si andava ergendo come una nuova chiesa cattolica, cioè universale, la chiesa della Ragione... Più tardi, la Chiesa cattolica veniva costretta a licenziare i suoi pretoriani, con l'abolizione della compagnia; e allora veramente fu vinta, allora rese le armi ai “filosofi”, che avevano imposto, per mezzo dei sovrani da loro educati e guidati, quell'abolizione. Vinta, e sottomessa, ma non già distrutta, perché, come ognuno vede, ancor oggi essa continua ad adempiere molteplici uffici morali e politici... Ancor oggi l'opera della Controriforma matura frutti di utilità sociale» (B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero – Poesia e letteratura – Vita morale*, Bari 1929, Milano 1993, 36-37). D'altra parte, sulla dimensione profondamente innovatrice del conservatorismo controriformista (in particolare gesuitico), cf. l'importante saggio di W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Archiv für Reformationgeschichte» 68, 1977, 226-252. Cf. inoltre P. Prodi e W. Reinhard (edd.), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996; M. CAFFIERO, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Roma-Pisa 2000. Per un'interpretazione della natura eminentemente controversistica, argomentativa e storicamente adattata, versatile e persuasiva, quindi contraria ad un rigido fissismo tradizionalista (agostiniano), come propria della teologia antieretica gesuitica, cf. l'eccellente volume di F. MOTTA, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005, in part. 537-564; d'altra parte, la celebrazione bellarminiana dell'incontrovertibile assoluto potere religioso e politico (*potestas indirecta*) papale rappresenta il tentativo utopico, quindi fallimentare, nonché antiapocalittico ed antiprofeticò, di contenere e subordinare gerarchicamente un processo incontenibile di differenziazione del reale, rispetto al quale il metodo teologico cercava pure di adattarsi. Cf. M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre...*, il cap. «Histoire des jésuites», 155-194. Interessantissima la positiva recensione di D. CANTIMORI, *Riforma cattolica*, in «Società», 2, 1946, quindi in *Storici e storia...*, 536-552, all'innovativo, breve saggio di H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946, tr. it. *Riforma cattolica o controriforma?*, Brescia 2002.

¹⁹³Sulla questione modernista, oltre al notevole contributo di A. ZAMBARBIERI, *La repressione antimodernista*, pubblicato in questo volume, mi limito a segnalare, con gli ormai fondamentali lavori di Poulat, Scoppola, Ranchetti, Zambarbieri, Guasco, la raccolta di studi curata da A. Botti e R. Cerrato (edd.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, Urbino 2000; il saggio, dedicato alla produzione modernistica di Miccoli, ma capace di fornire un bilancio complessivo della questione, di G. VIAN, *La riflessione sulla crisi modernista*, in G. Battelli e D. Menozzi (edd.), *Una storiografia inattuale?*..., 251-280; infine i saggi di C. Arnold e G. Vian (edd.), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Roma 2010.

¹⁹⁴A partire da Max Weber, sarebbe necessario ripensare il rapporto paradossalmente genetico (seppure niente affatto esclusivo) tra cristianesimo (in particolare di matrice agostiniana) e capitalismo, che presuppone quel disincanto del mondo pensabile unicamente a partire da presupposti neopaulini (contro la tesi di Weber, cf. comunque le considerazioni di Strauss, segnalate *infra*, nota 267); cf. A. JURANVILLE, *L'événement. Nouveau traité théologico-politique*, Paris 2007, 365-369. Di grande interesse, in proposito, il capitolo “Agostinismo e utilitarismo” di S. LATOUCHE, *L'invention de l'économie*, Paris 2005, tr. it. *L'invenzione dell'economia*, Torino 2010, 109-145; ad esempio: «Come ha osservato acutamente Max Weber, privatizzando eccessivamente la morale, il giansenismo e il pietismo, come anche il puritanesimo, aprono la strada all'utilitarismo, malgrado il loro clamoroso antiutilitarismo. La vita etica diventa talmente un segreto intimo che nulla all'esterno permette di discernerla» (140); cf. anche il capitolo “Mandeville, ovvero la svolta della filosofia morale occidentale”, 158-166, tutto incentrato sulla tesi dell'«agostinismo radicale di Mandeville» (161), ereditato dai giansenisti e da La Rochefoucauld, quindi “pervertito” in apologia del

micropoteri) del globalizzato capitale tecnico-massmediatico¹⁹⁵ e alla secolaristica violenza occidentale che esso globalmente impone, dinanzi a processi storici che paiono condurre dalla tradizionale idea di democrazia a quella che è stata definita postdemocrazia¹⁹⁶, lo storico del cristianesimo non può non orientare la sua attività di promozione della e riflessione sulla memoria storica all'attenzione nei confronti delle opportunità di resistenza e di stimolo critico-decostruttivo che ogni comunità cristiana (e religiosa) ha storicamente avanzato ed ancora oggi avanza, certo credibile soltanto in quanto capace di essere dialogica «comunità d'interpretazione», chiamata ad una rawlsiano-habermasiana pubblica *traduzione* oggettiva e razionale dei suoi valori. La mia incompetenza mi esime dal dire di più su questo nodo davvero capitale.

XIII – Il progresso della democrazia e dei diritti umani negli stati secolari che si richiamano alla democrazia liberale, per quanto contraddittori, sono interpretabili come processi di universalizzazione ed immanentizzazione di ideali evangelici. D'altra parte, come si rilevava, lo stesso mondo secolare, progressivamente reso autonomo dall'ordine ontoteologico politico, viene lentamente riplasmato a partire dalla assunzione del messaggio evangelico, secolarizzato in una sempre più rigorosa proclamazione dei diritti umani (che con la loro pretesa di universalità di giustizia eccedono, significativamente, quelli del cittadino, quindi della sovranità nazionale). Lo stesso stato secolarizzato tende a farsi – almeno idealmente o retoricamente, praticamente attraverso secoli di soprusi, violenze, orrori – sempre più carico di quelle escatologiche richieste spirituali alle quali il kerygma protocristiano richiamava *innaturalmente* i membri della sua comunità e alle quali le storiche chiese cristiane continuano (pure se sempre del tutto insufficientemente e contraddittoriamente) a corrispondere. Con tutte le sue contraddizioni ed i suoi inganni ideologici, pensiamo ai valori ai quali pretendono di richiamarsi gli stati delle democrazie liberali¹⁹⁷: promuovere la pace e la radicale non violenza (porgere l'altra guancia), sfamare e dissetare i poveri, curare i malati, vestire gli ignudi, visitare i prigionieri, condonare i debiti, cercare instancabilmente di riscattare l'inferiore, di difendere l'ultimo e l'impotente, di slegare il folle, di patire con ogni vittima, fino all'iperbole dell'amare il nemico sino al rischio di sé. Ospitando lo straniero, tollerando l'"untore" (anche a rischio che si riveli ostile o che infetti l'identità immunitaria),

libero mercato, capace di aumentare illimitatamente il benessere dei singoli; rivelativo il nuovo dogma economico-politico della «mano invisibile» – di paradossale filiazione agostiniana (cf. 132-133), esso culmina nella visione economicistica del mondo di Adam Smith: cf. 204-219 –, che realizza il bene comune immanentizzato attraverso il libero dispiegarsi del concupiscente *amor sui*, dell'interesse privato degli individui. La questione investe in profondità la stessa storia delle scienze storiche e sociali, nel loro rapporto con lo strutturalismo, dunque in proposito la rilevanza della storia del cristianesimo per la storia economica, quella della democrazia e della massificazione. Riferendosi alla borghesia, afferma Caillé che la questione «consiste in fondo nel sapere in che modo, per la prima volta nella storia, una massa importante di individui "senza qualità", sprovvisti di identità sociale e accomunati all'inizio soltanto da una comune posizione di subordinazione; in che modo, dunque, questa massa riesca ad emanciparsi e, identificandosi con lo sviluppo del mercato, ad aspirare ai vertici della ricchezza, del potere e del prestigio. Ma tale questione non è più soltanto quella dei rapporti tra mercato e capitalismo, la questione di Marx. È quella, forse più essenziale, di Tocqueville: qual è quella forza irresistibile che, in Occidente, spinge (in modo largamente immaginario, precisiamo) all'uguaglianza delle condizioni?» (A. CAILLÉ, *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie*, Genève 1986, tr. it. in *Mitologia delle scienze sociali. Braudel, Lévi-Strauss, Bourdieu*, Milano 1988, 9-125, in part. 82). A partire da tutt'altra prospettiva, cf. il saggio giovanile di G. DELEUZE, *Du Christ à la bourgeoisie*, in «Espace» 1, 1946, 93-106, tr. it. *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Udine 2010, 87-96. Cf. inoltre J.-C. PERROT, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique. 17-18. siècle*, Paris 1992; G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria...*, 305-314. Sulla peculiare dialettica (della comune spartizione, del commercio come segreto dell'essere sociale) tra violenza mercificante del capitale e dignità/valore assoluto dell'essere singolare plurale come essere insieme, attestata dai diritti umani, cf. J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, Paris 1996, tr. it. *Essere singolare plurale*, Torino 2001, 101-103. Meriterebbe un'attenta riflessione l'originalissima connessione affermata da Bergson tra «le mysticisme de l'Occident et sa civilisation industrielle» (*Les deux sources...*, 1123), l'inarrestabile affermarsi occidentale di un immenso sistema di macchine e la paradossale opportunità che esso offre al misticismo, realizzando, come si legge nell'affermazione conclusiva dell'opera, «la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux» (1245); cf. 1234-1245.

¹⁹⁵ Ancora imprescindibile il testo geniale e visionario di G. DEBORD, *La Société du Spectacle*, Paris 1967, tr. it. *La società dello spettacolo*, Milano 2008, seppure marxisticamente schematico ed approssimativo nelle sue indagini storiche; cf., ad es., nei § 136-138, l'analisi dell'evento storico cristiano come ideologico ed alienante, in quanto illusoriamente democratico, quindi *simul* storico ed antistorico (proiettato nell'eternità); l'opposizione tra sovversivo millenarismo semitico/protocristiano e costituzione della saldatura ideologica tra potere imperiale e chiesa; o, nel § 139, l'esaltazione del Rinascimento come evento di rottura che inaugura la dimensione aperta, progressiva e democratica di storia. Sarebbe piuttosto del massimo interesse leggere il testo di Debord in rapporto con la critica agostiniana dell'idolatria. Mi pare che soltanto Agamben stia intraprendendo un imponente tentativo di connessione tra le analisi di Debord e la questione teologico-politica.

¹⁹⁶ Cf. la raccolta di saggi in tr. italiana di C. CROUCH, *Postdemocrazia*, Roma-Bari 2003.

¹⁹⁷ Sulla parabola della democrazia liberale, dall'illuminismo alla prima guerra mondiale, letta nella prospettiva della piena autonomia del politico, quindi per contrasto rispetto alla strutturazione teologica del politico entrata in crisi con la rivoluzione francese, cf. M. GAUCHET, *L'Avènement de la démocratie, I. La Révolution moderne; II. La crise du libéralisme*, Paris, 2007; la pregnanza dell'analisi di Gauchet dipende, comunque, dal riconoscere l'ambigua persistenza, addirittura l'«empire latent... l'héritage invisible» (I,9) della visione religiosa del mondo nella storia contemporanea, sino a tutto il XX secolo, che non a caso è caratterizzato dall'esplosione delle religioni secolari e totalitarie.

“perdonando”, “giustificando”, “redimendo”, “liberando” (giustificando, prima possibile, non giustiziando “ingiustamente”) il reo, la canaglia, che cerca di resuscitare in sé dalla sua morte civile. Soltanto se capace di cogliere il rischio folle e innaturale della gratuità autoimmunitaria, messo in atto tramite le politiche dei diritti umani cursoriamente (non a caso!) intraprese dall’occidente, il pensiero democratico potrà insieme a) mantenersi davvero all’altezza dell’idea paradossale di giustizia gratuita che comunque lo visita, riconoscendo che la democrazia dice un obbligo infinito, un’ossessione politica, e non una meritoria prassi autonoma ed autoedificante, b) dialogare e collaborare con tollerante gratitudine con le chiese religiose che, seppure tentate dalla chiusura identitaria e dogmatica, per millenni quei principi hanno testimoniato e disseminato, testimoniano e disseminano; sì che queste stesse chiese, se autentiche comunità di interpretazione, possono comunque ancora testimoniare dell’umanamente impossibile, richiamando alla fede in un’eccedente pienezza, in quel pensiero del Dio biblico, che il mondo secolare non potrà mai espungere del tutto, proprio perché a) kantianamente inseparabile dalla ragione dell’uomo, ipoteticamente impossibilitata a non pensare un Dio “cristiano”, seppure entro i limiti della sola ragione; b) perché originariamente e irriducibilmente non reificabile; c) perché inestirpabile dal desiderio di giustizia che visita l’uomo (da Benjamin alla scuola di Francoforte, da Derrida allo stesso religiosamente non musicale Habermas, il nome di Dio continua a significare il sogno messianico della giustizia). Questo senza escludere, ovviamente, i paralleli ed interferenti processi di immanentizzazione, razionalizzazione, tecnicizzazione che fondano sempre più – a livello intellettuale prima, sociale poi – una cultura dell’autonomia del mondano, riscattato dalla sua subordinazione teologica.

XIV – L’idea di democrazia non può che essere ibrida: per quanto impensabile senza l’azione universalizzante, demitizzante e decostruttiva della razionalità filosofica greca, non potrebbe sussistere senza la memoria del dispositivo escatologico-kenotico-carismatico cristiano. L’autodecostruzione che agisce nella nozione della democrazia-a-venire non può quindi essere unicamente quella di una razionalità assolutamente autonoma che si rischiera, ma soltanto quella di una razionalità ibrida, che si apre all’evento dell’altro che la eccede. In tal senso, la democrazia non si risolve affatto nel passaggio meramente “illuministico” dal mito al logos, o dalla rappresentazione al concetto; essa non può presupporre una razionalità che si sacralizza, realizzando il senso compiuto dell’umano, ma soltanto quella *simul* illuministica *et* messianico-kenotica del passaggio dalla razionalità chiusa del sistema alla razionalità aperta all’evento, capace di confessare kierkegaardianamente l’irriducibilità di ogni singolo al sistema¹⁹⁸. Pertanto, la democrazia, per quanto “relativistica” e “contingentista” perché non (più e non ancora) teologicamente fondata, è il luogo utopico del paradossale contaminarsi tra relativismo (l’irriducibile, infinita disseminazione nei diritti dei singoli contingenti, tendenzialmente “all’infinito”, nella direzione dello stesso impersonale) e verità assoluta (l’apriori della *giustizia*, il *rispetto*, la *tutela*, l’infinito sforzo di integrazione dell’eccedenza irriducibile del singolo). La democrazia sarebbe pertanto l’infinito, impossibile passaggio dall’asimmetria (la differenza tra gli uomini) alla simmetria, dalla gerarchia (naturale, sociale, economica) all’anarchia liberata, dalla religione (dal suo assetto teologico-politico) all’immanentizzato regno escatologico (la comunità di uguali).

XV – Democrazia-a-venire e cristianesimo-a-venire: Derrida. La storia del cristianesimo non può ormai prescindere dal confrontarsi in profondità con la ricerca filosofica di Derrida e Nancy (per recuperare un serio confronto con le tesi di Nietzsche), che hanno tematizzato il rapporto strutturale tra cristianesimo (evento della rivelazione del nuovo regno di Dio) e democrazia (evento della realizzazione progressiva del nuovo regno dell’uomo) come il tema che restituisce l’intera traiettoria storica indagata dalla nostra disciplina. Al punto che le stesse ambiguità del cristianesimo storico (la dialettica irrisolvibile tra kenosis e potere, universalismo ed egemonia, liberazione dell’oppresso e violenza, accoglienza del diverso e intolleranza) si riproducono specularmente all’interno della storia della democrazia, chiamata essa stessa ad un processo inesauribile di autodecostruzione. Il che significa che l’occidente può divenire democratico non liberandosi dal cristianesimo, dalla sua memoria storica, ma uscendo dalla sua configurazione religiosa (significativa soltanto per il credente), come da qualsiasi pretesa identitaria, nella direzione razionalmente decostruita ed universalizzata della democrazia-a-venire di Derrida.

Derrida ha infatti a) imposto la decostruzione come esito ultimo e infinito dell’illuministica critica occidentale all’ontoteologia e b) come dovere della denuncia di qualsiasi meccanismo identitario e

¹⁹⁸Significativo che uno dei massimi teologia della storia (che interpreta la relazione tra ebraismo e cristianesimo come dialettica tra fondamento ed estatica apertura) quale Rosenzweig affermi: «lo penso per individui (preferisco dire: per uomini), invece che per ramificazioni. Che questi uomini siano ciascuno l’intero, questa verità fondamentale l’ho riscoperta persino, in modo a me stesso stupefacente, muovendo dal versante che l’intero e cioè... il sistema della filosofia, non è in nessun luogo se non in loro, nella misura in cui essi pronunciano monologhi assoluti e tuttavia articolano il dialogo» (F. ROSENZWEIG, *Lettera a Eugen Rosenstock dell’11.11.1916*, in F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften* I,1, *Briefe und Tagebücher*, The Hague 1979, tr. it. *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, 119-122, in part. 121).

violento – sempre teologico-politico – sotteso ad ogni fenomeno umano, storico, culturale, c) per rilanciare la decostruzione come «l’invenzione dell’altro... “saper” dire “Vieni” e rispondere al “Vieni” dell’altro»¹⁹⁹, cioè come possibilità sempre liberante dell’irriducibile apertura all’evento insieme tremendo e “salvifico” della democrazia-a-venire (cui approda in ultimo la decostruzione), per la quale la giustizia è il vero e proprio indecostruibile²⁰⁰. Derrida, quindi, ha d) non soltanto indicato nel cristianesimo-a-venire (quindi non confessionalmente stabilito e garantito, ma esplicitamente additato come evento sempre irriducibilmente eretico, anzi non ancora davvero avvenuto nella storia occidentale) l’unica possibilità di salvezza dell’Europa da un totalitarismo tecno-economicistico e fallo-logo-centrico, ma e) anche ripensato l’intera ricerca filosofica come restituzione non dogmatica e non religiosa, ma eminentemente etica e politica, delle dimensioni religiose giudaiche/cristiane della fede, della responsabilità, del segreto, del dono, dello Spirito, della kenosi, della confessione, della colpa, del perdono, del nome di Dio, dell’escatologia, del messianismo²⁰¹, f) arrivando, soprattutto nelle sue ultime opere, a tentare di contrapporre al concetto di politico schmittiano, fondato sul principio identitario-immunitario di opposizione tra amico-nemico, una paradossale, democratica e davvero cristiana (evangelica) dimensione politica dell’amore del proprio nemico fino al sacrificio di sé²⁰². Certo subordinando questa ricerca niente affatto confessionale al riconoscimento della chora (dell’originaria contaminazione di tutte le identità) come dispositivo antiidentitario che trattenga la cultura occidentale dalla sua chiusura in se stessa²⁰³, insegnandole «più di una lingua», proponendo quindi un paradossale «messianicità senza messianismo», che si sforzi di pensare una struttura puramente filosofica, quindi universalizzabile, che non denigri o distrugga le messianiche configurazioni storico-religiose, esse stesse comunque possibili «sullo sfondo universale e quasi trascendentale di questa struttura del “senza messianismo”»²⁰⁴. Ma d’altra parte, aporeticamente, questa strutturale verità filosofico-messianica si presenta soltanto attraverso eventi storici, sicché la stessa politica, inesauribile possibilità della democrazia non può non radicarsi nella sua matrice storico-religiosa giudaica-cristiana²⁰⁵. Al punto che

¹⁹⁹Cf. J. DERRIDA, *Psyché. Invention de l’autre. Tome I*, Paris 1987, 1988(2), tr. it. *Psyché. Invenzioni dell’altro. Vol. I*, Milano 2008, I, 11-66, in part. 64-66. Mi pare persino superfluo richiamare la sopra ricordata preghiera protocristiana: “Maranatha. Vieni Signore”; cf., comunque, quanto scrive sulla non-presenzialità e la non-divinità del Messia che viene, M. BLANCHOT, *L’écriture du désastre*, Paris 1980, tr. it. *La scrittura del disastro*, Milano 1990, 161-162.

²⁰⁰Mi pare significativo che analogamente per Vattimo l’unica dimensione indecostruibile, «quello che rimane» sia la carità; cf., da ultimo, G. VATTIMO e C. DOTOLÒ, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, Soveria Mannelli 2009, 24-26; Vattimo rimanda in proposito a S. ZABALA, *The Remains of Being. Ontology after Heidegger*, New York 2009. Sull’assoluta centralità filosofica del tema cristiano della carità, nella cui decostruzione si compie il lavoro di uscita dell’ontoteologia metafisica verso un’ontologia kenotica ed esposta della comunione delle esistenze, cf. J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale...*, 104-111.

²⁰¹Occorre «proporre una genealogia pensante della possibilità e dell’essenza del religioso che non si costituisca come articolo di fede», in analogia con «Lévinas, Marion..., Ricoeur, Patočka. Ma in fondo questa lista non ha limiti e si potrebbe dire, tenendo conto della quantità di differenze, che anche un certo Kant, un certo Hegel, senza dubbio Kierkegaard, oserei dire anche Heidegger per provocazione, appartengono a questa tradizione che consiste nel proporre un doppio non dogmatico del dogma, un doppio filosofico, metafisico e in ogni caso pensante che “ripete” senza religione la possibilità della religione... Immensa e temibile questione» (J. DERRIDA, *Donare la morte...*, 86).

²⁰²Cf. G. LETTIERI, *Roma, il Principe e il Messia...*, 88-117. Cf. soprattutto J. PATOČKA, *Saggi eretici sulla filosofia della storia...*, 146-153, ove l’esperienza del fronte di guerra genera la possibilità della «libertà assoluta», che coincide con la «solidarietà tra gli scampati, nonostante il loro dissidio e l’antagonismo che li separa», sino all’«ambito abissale della “preghiera per il nemico” e il fenomeno dell’“amore per quelli che ci odiano”» (146). Sicché l’esperienza dell’amore per il nemico è massimamente politica, proprio perché capace di decostruire dal suo interno e nel suo culmine dispiegato la violenta legge schmittiana del naturale odio tra amico e nemico. Sulla disumanizzazione radicale del nemico, sulla sua massificazione/animalizzazione nelle civiltà tecniche contemporanee e sul pluralismo dei poteri, cioè sul riconoscimento della pluralità delle opinioni autorevoli come unica garanzia democratica capace di restituire «responsabilità morale dell’azione al suo naturale portatore: l’individuo agente», cf. Z. BAUMAN, *Modernity and Ambivalence*, Oxford 1991, tr. it. *Modernità e ambivalenza*, Torino 2010, 30-65, in part. 64-65, ove si sottolinea come il lucido, critico riconoscimento dell’insuperabile «ambivalenza» dell’uomo – grande e meschino, innocente e colpevole, santo e criminale – è l’unica possibilità di mantenere viva la decisione responsabile, nel riconoscimento dell’«assenza di un centro di potere capace di sognare un “ordine uniforme e universale” e tanto meno capace di realizzarlo». Solo la decostruzione dell’identico e il riconoscimento della irriducibilità della differenza garantiscono la responsabilità per l’altro. Ovviamente, cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979, tr. it. *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Torino 1990, ad. es. 160-161; 278-280.

²⁰³Cf. J. DERRIDA, *Spettri di Marx...*, 210-211.

²⁰⁴Cf. J. DERRIDA, *Marx & Sons*, in M. Spinkler (ed.), *Ghostly Demarcations*, London – New York 1999, tr. it. *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Milano – Udine 2008, 239-295, in part. 281-282; *Stati canaglia...*, 217-218.

²⁰⁵«Ma d’altra parte, le cose non sono così semplici... Mi è difficile decidere se la messianicità senza messianismo (come struttura universale) preceda e condizioni ogni figura storica determinata del messianismo, oppure se il pensiero stesso di una tale indipendenza non abbia potuto prodursi o rivelarsi in quanto tale, divenire possibile, se non attraverso gli eventi “biblici” che nominano il messia assegnandogli una figura determinata... E se fosse solo attraverso l’evento (storico) della rivelazione che si manifesta, in quanto tale, la rivelazione della rivelabilità stessa? Ecc.» (J. DERRIDA, *Marx & Sons...*, 286 e 287, nota 64); cf. *Fede e sapere...*, 3-73, in part. §§ 18 e 19; *Spettri di Marx...*, *Spectres de Marx...*, 210-212. Sull’aporia della imperativa, filosofica

iperbolicamente Derrida indica appunto nel cristianesimo-a-venire la figura storica privilegiata della democrazia, che, come lo stesso cristianesimo, mai si è ancora realizzata e mai potrà davvero compiutamente realizzarsi; sicché la salvezza dell'Europa secolarizzata è, paradossalmente, identificata con la sfida a divenire, per la prima volta, davvero cristiana²⁰⁶. Interpretando Patočka (cristiano-eretico filosofo della storia, vittima del totalitarismo comunista), Derrida pare sospendere la sua implacabile decostruzione di ogni dimensione culturale (sempre in se stessa ambigua, bastarda, visitata dalla violenza identitaria e immunitaria) in questa opposizione figurale tra l'Europa greco-romana, simbolo di un pensiero teologico-politico identitario, violento e sacrificale (agostinianamente dominato dalla *libido dominandi* e dall'*amor sui*), e l'Europa cristiana (in realtà essa stessa sempre tradita e sempre-a-venire), simbolo di un impossibile pensiero teologico-politico dell'ospitalità infinita, della custodia del segreto infinito della responsabilità, della giustizia escatologico-messianica, dell'accoglienza "credente" dell'evento rischioso e spossessante del gratuito, spinto sino alla possibilità del sacrificio di sé, all'iperbole politica del darsi la morte, dell'offrire/donare la propria morte per l'altro²⁰⁷.

Se quindi siamo consapevoli, da postmoderni, che non esiste purezza alcuna nella storia, ma che tutto ciò che è umano è contaminazione e imbastardimento, comunque non tutto ciò che è cultura umana, secolare o religiosa che sia, è indifferente o equivalente²⁰⁸ per la nostra pure critica e perplessa ragione, per la nostra idea di giustizia-a-venire; idea mai credula, sempre criticamente decostruita, fallita e impossibile, eppure mai paga e mai incredula, immemore o memore che sia della sua storica, quindi contingente origine giudaica-cristiana²⁰⁹. Dove, ogni comunità diviene davvero, pure se sempre imperfettamente, democratica se essa stessa si riconosce inevitabilmente violenta e sacrificale, perché infinita e inappagabile è la richiesta di giustizia che la visita, la inquieta, la muove oltre se stessa, oltre le sue stesse capacità di risposta e di accoglienza, denunciandola sempre come colpevole²¹⁰, e tanto più colpevole, quanto più ricca, potente, libera, democratica e laica (quindi cristiana/secolarizzata). Come il suo archetipo cristiano (rispetto al quale mai essa dovrà sentirsi irriducibilmente separata), la stessa politica democratica, se è autentica, vive estaticamente di un paradossale atto di fede secolarizzato (Pasolini parlava di «pietà..., misteriosa, lontana, remota ma insopprimibile istanza umanitaria

decontestualizzazione indecontestualizzabile del messianismo religioso, cf. S. REGAZZONI, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Genova 2006, 495-504.

²⁰⁶ «Quello che non è ancora accaduto al cristianesimo è il cristianesimo. Il cristianesimo non è accaduto al cristianesimo... Non c'è mai stata una politica autenticamente cristiana e questo a causa della *polis* platonica. La politica cristiana deve rompere più radicalmente con la politica greco-platonica-romana... A questa condizione ci sarà un avvenire per l'Europa e un avvenire in generale... L'Europa non sarà ciò che dev'essere se non quando sarà pienamente cristiana... Nello stesso tempo, questa *Europa-a-venire* non dovrà più essere greca, greco-platonica e neppure romana... Un'Europa così nuova (o così vecchia) da emanciparsi – fino a rompere ogni legame e a diventare eterogenea – da questa memoria greca o romana che si invoca così comunemente per pensare l'Europa. Cosa sarebbe il segreto di un'Europa affrancata sia da Atene che da Roma?... Non ci potrebbe essere critica del cristianesimo che non dispieghi una *possibilità* interna, che non sveli le *potenze* ancora intatte di un avvenire imprevedibile, di un evento o di un avvento *mondiale* del cristianesimo... Ogni demistificazione del cristianesimo si piega e ripiega per giustificare un protocristianesimo a venire» (J. DERRIDA, *Donare la morte...*, 66 e 138). Sull'Europa come «il luogo singolare della formazione del concetto di dovere e l'origine, la possibilità stessa di una promessa infinita» (52), cf. J. DERRIDA, *L'autre cap. La démocratie ajournée*, Paris 1991, tr. it. *Oggi l'Europa*, Milano 1991, 51-53; il saggio è dedicato a pensare il paradossale destino dell'Europa, che trova la sua identità culturale, di provenienza non soltanto greco-romana, ma eminentemente giudaica-cristiana, soltanto nell'aprirsi radicale all'«altro capo», o meglio all'«altro del capo», riconoscendosi come luogo della contaminazione: «La monogeneologia sarebbe sempre una mistificazione nella storia della cultura» (14). Malgrado non ne condivida alcune analisi relative alla storia del cristianesimo (in particolare a Paolo), è di grande rilievo il saggio di V. VITIELLO, *De Europa. Filosofia e cristianesimo*, in *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Torino 2008, 247-273, che pensa anch'esso l'Europa greco-cristiana come luogo della differenza e dell'ospitalità, anzi dell'essere ospitato in se stesso. Sulla questione dell'eventuale avvenire di una politica autenticamente cristiana, è singolare registrare, ovviamente a partire da una prospettiva filosofica del tutto diversa, un'analoga affermazione di J. MARITAIN, *Umanesimo integrale...*, 262: «Lo stato di cultura dei popoli cristiani non appare come ancora estremamente arretrato in rapporto alle possibilità sociali del cristianesimo e alla piena coscienza di ciò che la legge evangelica reclama dalle strutture temporali della città? Nei confronti di una realizzazione o di una effettiva rifrazione del Vangelo sul sociale-temporale, noi siamo ancora a una età preistorica».

²⁰⁷ Cf. J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia...*, 342, ove «il modello greco romano sembra dominato dal valore di *reciprocità*, dalla concordia omologica, immanentista, finitista e anzi politista», mentre «eterologia, trascendenza, asimmetria, infinità» caratterizzano «una logica di tipo cristiano»; anche se Derrida, nell'intera opera, non fa che cercare di contaminare le due logiche, mostrando come anche il modello greco-romano «porta tuttavia in sé, in potenza, il potere di infinitizzarsi e di asimmetrizzarsi», mentre la stessa logica cristiana è denunciata come non all'altezza di se stessa tramite la decostruzione della categoria centrale di fraternità. Cf., in tal senso, C. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, 188-191.

²⁰⁸ Rimando qui al notevole articolo di E. MAZZARELLA, *Identità e integrazione tra religione e democrazia*, in M. Adinolfi e A. D'Atorre, *Religioni e democrazia*, Roma 2008, 93-112, in part. 101-104.

²⁰⁹ «Saremmo tentati di considerare più "abramica" che greca l'origine identificabile... di una figura moderna di stato democratico» (J. DERRIDA, *Donare la morte...*, 139).

²¹⁰ «Être démocrate est être coupable. La démocratie n'est pas seulement identique en son essence à la religion chrétienne réformée, elle est, comme celle-ci, religion de la culpabilité» (W. HAMACHER, *Esquisse d'une conférence sur la démocratie*, in M.L. Mallet (ed.), *La démocratie à venir...*, 375-405, in part. 395).

cristiana..., profondo spiritualismo..., momento religioso, Speranza... profondamente religiosa»²¹¹): quello nella giustizia-a-venire, pensiero supremo della ragione umana, della quale è indispensabile sottolineare la dimensione insuperabilmente paradossale e, alla fine, kenoticamente mortale²¹², autoimmunitaria, autodecostruita. La democrazia, infatti, riposa su un atto di fede che si sforza di tradurre in ordine sociale più giusto possibile quel marxiano *sogno di una cosa* storicamente irrealizzabile (e soltanto dall'inganno ideologico e dalla violenza totalitaria preteso come realizzabile e realizzato). E questo tramite decisioni di potere (senza potere non vi è né politica, né prassi democratica) arrischiate, contingenti e sempre perplesse, mai fanatiche, perché sempre sottoposte a critica e decostruzione, perché mai assicurate dalla prova di un calcolo, ma sempre cariche dell'infinita responsabilità dell'accoglienza e del riscatto dell'altro, di ogni singolo, che sempre eccede qualsiasi sistema e potere. Sicché la società democratica è chiamata – sino al rischio autoimmunitario dell'introiezione del nemico – all'impossibile, contraddittorio compito di accogliere infinitamente e di proteggere il proprio, di decostruire la propria identità culturale democratica e di difenderla come finora insuperata, seppure sempre bastarda (intollerante, sfruttatrice, imperdonabilmente colpevole di innumerevoli ingiustizie, sopraffazioni, violenze, persino di innumerevoli morti per fame, per malattie, per guerre). In tal senso, dire la democrazia è dire il paradosso della *fede* nella *laicità*, nella decisione rischiosa per ogni senso comunque infinitamente decostruito, sottoposto all'esame del dubbio, della critica, della confutazione della sua logica identitaria, violenta e potente, nella direzione della disseminazione problematica del senso e dell'alterità irriducibile che solo lo costituisce. Il che, nella lucida consapevolezza dell'insuperabile aporia della democrazia (potere impotente, liberazione colpevole, sovranità autoimmune), consegna alla politica la responsabilità terribile e altissima di dovere, in ogni istante, *decidere* rischiando, nella sempre straordinaria urgenza di custodire e accogliere, conservare e innovare, difendere e donarsi sino al sacrificio, proteggere e riscattare, interpretare la propria memoria ed aprirsi all'evento della giustizia, che insieme la colpisce, la lacera e la libera²¹³.

XVI – La storia del cristianesimo, così come la storia della democrazia, sono storie dell'infinita denuncia dell'immane violenza inferta, prima che subita. Non si intende, qui, affatto proporre un surrogato scipito di filosofia della storia, capace di dissolvere nella luce sinistra di un unidirezionale, "provvidenziale" progresso umanitario, sempre più razionale e liberante, non soltanto realtà storiche infinitamente complesse, ma soprattutto l'irriducibile scandalo delle miriadi di "singole" vittime (eretici e infedeli, streghe e liberi pensatori, schiavi e selvaggi, bambini, uomini e donne conculcati), di cui la stessa storia cristiana – come ogni storia umana – è disseminata. Si apre qui l'immensa questione del rapporto tra il monoteismo giudaico-cristiano (come quello islamico) e la violenza, l'intolleranza, l'antisemitismo (!), la totalitaria²¹⁴ volontà di potenza culturale, sociale, storica, non riducibili ad errori, deviazioni od eccezioni marginali, ma ad elementi costitutivi del cristianesimo e più in generale del monoteismo, connessi alla sua struttura teologico-politica universalistica. E questo perché intrinseci a) al messianismo nazionalista di origine giudaica, spiritualizzato, universalizzato eppure paradossalmente potenziato da Paolo e dalla chiesa; b) alla pretesa di un assoluto, "rivelato" logos/nomos liberante/salvifico incontrovertibile, dogmatizzato, non criticabile, che il cristianesimo rafforza tramite gli strumenti culturali della cultura greca e del diritto romano; c) al legame tra il dinamismo espansivo della vera religione e le conquiste tecniche della rivoluzione scientifica e dell'espansione economica, capaci di amplificare la violenza a dismisura, annientando il diverso in nome di Cristo o della civiltà "cristiana", o comunque di una civiltà "illuminata" che del cristianesimo è, per le tesi qui sostenute, ambiguo esito

²¹¹Cf. P.P. PASOLINI, *Marxismo e Cristianesimo*, Brescia 1964, ora in *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano 1999, 786-824, in part. 800-803.

²¹²«Il paradosso è la passione del pensiero e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione; mediocri compagni di gioco. Ma la potenziamento estrema di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa che esso non può pensare» (S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia...*, 219).

²¹³All'interno del confronto con il progetto di decostruzione del cristianesimo di Nancy, interpretato a partire dalla nozione teologica di incarnazione, quindi tramite la dialettica tra corpo/religione/chiesa-stato (integro, immunitario, onto-teologico-politico, inevitabilmente violento) e carne/comunità orizzontale di individui (e la carne dice politicamente l'esposizione kenotico-politica all'alterazione, la passione dello smembramento/crocifissione, la disseminazione del corpo, l'accoglimento dell'intruso e del trapianto), cf. R. ESPOSITO, *Chair et corps...*, 153-164; e *Bios...*, 177-185.

²¹⁴Ritengo, comunque, che si possa parlare di tendenza o pretesa totalitaria religiosa, ma mai di totalitarismo, fenomeno eminentemente politico contemporaneo; i monoteismi (in particolare quello cristiano per il dispositivo originario sopra evidenziato) mantengono nell'idea di trascendenza divina una garanzia assoluta che potremmo definire comunque dualistica, che impedisce loro di tradursi in totalitarismo; cf., in prop., M. GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, Paris 2004, che analizzando la "teocrazia" iraniana, comunque la distingue dal totalitarismo: «Le discours religieux, en dépit de ses ambitions globalisantes, n'est pas armé pour ce faire. L'invocation de la transcendance bloque en un certain point ses éventuelles prétentions totalitaires» (13).

storico²¹⁵. D'altra parte, interna ad ogni monoteismo (al punto che il cristianesimo stesso non è che gemmazione alterante dell'identità giudaica), come ad ogni religione/cultura umana, esiste certo un'altra logica dell'ospitalità infinita, della gratuità e del dono; nel cristianesimo, in particolare, si attiva precocemente una logica della verifica razionale dell'attendibilità "umanamente liberatoria" del rivelato (si pensi, ad esempio, al potere spiritualizzante dell'allegoria, ai processi di radicale demitologizzazione²¹⁶ che essa avvia), dell'alterazione della logica eminentemente metafisica e politica della potenza dell'identico, che non può non essersi tradotta in valori culturali, etici e politico-giuridici, appunto contribuendo a generare – nel caso dell'occidente giudaico e cristiano, almeno – una cultura e una politica (pure se sempre imperfettamente) democratiche dei diritti dell'uomo²¹⁷. Agostinianamente, *in hoc saeculo* è possibile soltanto una democrazia *peregrina*, perdente e in stato di lutto, eppure infinitamente mossa oltre ogni trionfo della *res* "terrena" verso la giustizia infinita, che è riconoscimento e riscatto infinito di ogni singolo, nella decostruzione messianica di qualsiasi potenza e violenza²¹⁸.

Il "guardare la trave nel proprio occhio" – cioè nell'occhio della storia cristiana che si indaga – diviene, in tal senso, principio ermeneutico decisivo della disciplina, chiamata a valutare il rapporto di infedeltà storica del movimento cristiano e delle chiese nelle quali si è organizzato per millenni rispetto al suo fondamento kerygmatico²¹⁹. Sembrerebbe logico connettere la violenza unicamente al secondario dispositivo autoritario, gerarchico, identitario, teologico-politico, quest'elemento eminentemente terreno di violenza; ma questo significherebbe riproporre una dimensione di purezza cristiana originaria immune da qualsiasi violenza, quindi non soltanto iperviolenta, ma anche ingenuamente mitizzante. In realtà, storicamente, è necessario decostruire la pretesa di violenza – caccia ad eretici e streghe, esaltazione delle crociate interne ed esterne, Inquisizione, censura, Bibbie al rogo e costrizione dogmatico-catechistica del kerygma²²⁰ – come annidata nello stesso concetto nonviolento di assoluta carità, di apertura al regno che

²¹⁵ «Il processo culturale che ha accompagnato l'espansione politica degli europei e quella economica delle strutture commerciali è stato caratterizzato da uno sforzo di annessione e di integrazione che ha battuto vie diverse ma convergenti: da un lato la cancellazione del diverso, dall'altro la sua assunzione all'interno della cultura dei conquistatori» (A. PROSPERI, *L'Europa e le altre civiltà, le altre civiltà e l'Europa*, in M.A. Visceglia (ed.), *Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna*, Roma 2007, 231-256, in part. 239).

²¹⁶ Cf. J.-L. NANCY, *La dischiusura...*, 52.

²¹⁷ Salutare rimedio contro qualsiasi retorica ed ideologia dei diritti dell'uomo è il saggio di M. GAUCHET, *Les droits de l'homme ne sont pas une politique*, in *La démocratie contre elle-même...*, 1-26, che sottolinea come gli ideali democraticamente dominanti dell'emancipazione dell'individuo in una società priva di oppressione siano il rovescio della società totale e della sua alienazione collettiva, nella quale l'individuo atomisticamente subordinato al potere dello stato perde il suo rapporto vitale con la collettività, quindi la sua dimensione politica. In tal senso, cf. Z. BAUMAN, *Modernità e ambivalenza...*, il par. «L'agenda politica postmoderna», 300-311 e in part. il suo (invero problematico) atto di fede democratico: «La postmodernità non è la fine della politica, come non è la fine della storia. Al contrario, tutto ciò che attrae nella promessa postmoderna chiede più politica, più impegno politico, più peso politico dell'individuo e più azione comunitaria» (307).

²¹⁸ «Io credo che il compito affidato all'Europa, compito il meno sensazionale di tutti, ma che nel profondo conduce all'essenziale, sia la critica della potenza. Non critica negativa, né paurosa né reazionaria; tuttavia ad essa è affidata la cura per l'uomo, perché essa ne ha provato la potenza non come garanzia di sicuri trionfi, ma come destino che rimane indeciso dove condurrà» (R. GUARDINI, *Europa. Wirklichkeit und Aufgabe*, in *Sorge um den Menschen*, I, Würzburg 1958, tr. it. *Ansia per l'uomo*, Brescia 1970, I, 275-292, in part. 288). Per una più radicale affermazione del ruolo di testimonianza della sofferenza e dell'impotenza proprio principalmente della chiesa, come testimonianza di resistenza pubblica rispetto ad un'immunizzazione dell'Europa, alla ricerca di un'innocenza individualistica, antistorica e mitizzante, ideologicamente acritica nei confronti delle sue stesse spietate politiche di dominio, cf. i saggi dedicati ai temi dell'Europa e della globalizzazione in J.B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Im Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer*, Freiburg im Breisgau 2006(2), tr. it. *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Brescia 2009, 149-192.

²¹⁹ Ad esempio, per la valutazione della scissione tra il radicale pacifismo del messaggio gesuano e l'infedeltà della cristianità cattolica nei suoi confronti, quindi per il rigore della contestualizzazione storica, che documenta le contraddizioni e la fatica con la quale questa consapevolezza è emersa recentemente all'interno del magistero cattolico, rilevante il volume di D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso la delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008; sul tema, è di decisiva importanza storica la netta presa di posizione di G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Bologna 1996, soprattutto lo scritto «Per una valutazione del magistero del Vaticano II» (1966), 23-102, in part. 94-99, ove si denuncia l'occasione mancata dell'ultimo capitolo della *Gaudium et spes*, che non ha avuto il coraggio di pronunciarsi nettamente a favore della pace (tema definito come «un trascendentale, che tocca inevitabilmente il divino»: 99), contro ogni guerra, scegliendo il metodo del compromesso con i poteri, piuttosto che quello della testimonianza radicale del vangelo, doverosa anche se a costo de «l'incomprensione da parte di chi giudica dal punto di vista del quotidiano, o il rifiuto da parte del mondo, o in un'altra misura la perdita di ogni possibilità di potere, almeno in apparenza, sulla storia che si sta facendo in quel momento» (99). Per la valutazione delle ambiguità "politiche" che si annidano nell'esito del Vaticano II, quindi nel passaggio dal pontificato di Giovanni XXIII a quello di Paolo VI, cf. A. MELLONI, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma-Bari 2010. Ovviamente, sul Vaticano II, cf. G. Alberigo e A. Melloni (edd.), *Storia del Concilio Vaticano II*, Bologna 1995-2001; A. MELLONI, *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000; G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul concilio vaticano II*, Bologna 2009; per il carattere storicamente ambiguo della chiesa post-montiniana, *simul* innovativa e restaurativa, importante è il volume di G. MICCOLI, *In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Milano 2007.

²²⁰ Sulla decisiva storia dell'Inquisizione romana, mi limito a rimandare ad A. Prosperi (ed.), *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma 2000; A. PROSPERI, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma 2003; alla monumentale impresa

viene, di abbandono apocalittico e di denuncia della corruzione del mondo, di settaria identificazione della propria elezione carismatica. In tal senso, i due dispositivi fondamentali che articolano la storia del cristianesimo finiscono per essere reciprocamente decostruttivi: la razionalità universalizzante, la cultura del mondo decostruisce la pretesa carismatica di elezione, il fanatismo e la violenza che essa comporta; così come l'apertura all'evento che viene, al dono escatologico che sospende la creatura all'alterità indisponibile e mai secolarmente identificabile, decostruisce la pretesa razionale di possesso consapevole di sé, di pretesa del possesso della verità, confutando la dialettica identitaria e totalitaria dell'illuminismo²²¹. Ma dinanzi a questo troppo facile gioco dialettico, che intende ancora pretendere di

coordinata dallo stesso A. Prosperi, J. Lavenia e J. Tedeschi (edd.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa 2010; al decisivo volume di M. FIRPO, *Inquisizione romana e controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna 1992. Per completare la ricostruzione della politica culturale repressiva della controriforma, segnalo due volumi davvero fondamentali: G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1695)*, Bologna 1997; e V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia 2006. Chiaramente, non intendo affatto suggerire l'idea di un mondo protestante immune dalla violenza, che si annida in qualsiasi identità cristiana e umana non kenoticamente autodecostruita.

²²¹Nel suo tentativo – analogo a quello qui intrapreso – di pensare il rapporto tra sacro e politico a partire da una dialettica di categorie o dispositivi, è da segnalare l'importante, originale saggio di G. MONGINI, *L'ombra della Politeia Sacra. Attualità e rischi del rapporto tra Sacro e Politico*, in E. Fabbri e G. Mongini (edd.), *Il Sacro nel Novecento...*, 139-186. 1) Mongini fa riferimento a due modelli di categorizzazione binaria del potere del sacro: a) quella desunta dall'impresa del *Collège de Sociologie sacrée* che legò dal 1937 al 1939 Bataille, Callois e Leiris, riassumibile nella distinzione tra innovativo, dionisiaco, tendenzialmente impolitico sacro "sinistro" di infrazione/trasgressione sacrificale/violenta e conservativo sacro "destro" di regolazione/ordinamento; b) quella desunta da C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1923, 1925(2), Stuttgart 1984(3), tr. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano 1986, ove le molteplici, sregolate pretese profetico-estatico-carismatiche di fruizione immediata del Sacro sono contrapposte all'archetipo unitario e perfetto del potere sacro proprio della rappresentazione mediatrice della chiesa romana, governata da un razionalismo istituzionale e giuridico, che si fa carico di rendere presente Dio, mantenendolo assente. 2) Mongini collega poi questa duplice schematizzazione del sacro a) di potenza di regolazione/trasgressione, b) di immediatezza carismatica/rappresentazione mediatrice, alla c) distinzione schmittiana tra «i due principi della forma politica: l'identità e la rappresentanza» (C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlin 1928, tr. it. *Dottrina della costituzione*, Milano 1984, 270; cf. 270-275), che rivelano la dialettica costitutiva del politico tra popolo immediatamente presente nella sua identità (=principio della democrazia diretta, perché idealmente priva di un potere rappresentativo) e potere che lo rappresenta, senza il quale l'unità politica dello stato si dissolverebbe. a) Il polo identitario del politico, quello della democrazia assoluta e diretta priva di potere che la rappresenta/governa (in realtà storicamente impossibile, perché dissolutiva dell'idea stessa di stato) dipende dall'archetipo del popolo di Dio privo di gerarchia, perché teocratico, cioè direttamente governato dal Messia nello Spirito di Dio. b) Il polo rappresentativo del politico, esemplato dal monarca di diritto divino, è figura secolarizzata della mediazione ecclesiastica romana; ne deriva, in sostanza, l'opposizione teologico-politica tra a) messianismo teocratico (con i suoi pericoli di entusiasmo fanatico e fondamentalista, violenta intolleranza, eversivo dualismo introdotto all'interno del corpo politico, per Mongini esemplati dal calvinismo moderno, prototipo delle democrazie che si vogliono prive di mediazione e di potere gerarchico), nichilistico nei confronti di qualsiasi ordine secolare costituito e b) razionale riconoscimento della gerarchia politico-giuridica come forza della mediazione rappresentativa (cf. 158-159), catechon che mantiene cattolicamente il Sacro nella sua eccedenza metapolitica, fondando una sana autonomia del politico (Mongini dipende dall'opposizione schmittiana tra il fanatismo carismatico puritano e la razionalità mediatrice gesuitica). 3) Fedele a Schmitt e facendosi forte di (e a mio parere forzando) un'affermazione critica di Habermas (che pure della Scuola di Francoforte è erede!) nei confronti di Adorno (cf. *L'ombra della Politeia Sacra...*, 144-145), Mongini conduce una netta polemica nei confronti di quelli che considera nichilistici, estetizzanti, anarchicamente irresponsabili tentativi contemporanei post-marxisti – da Benjamin e Adorno a Bloch e Derrida, da Cacciari e Agamben ad Esposito – di riattivare laicamente l'elemento messianico (dipendente dall'ambigua natura della metastasi voegeliniana) come ultima risorsa del politico. Dissento radicalmente da questa impostazione, in quanto esposta al rischio fatale di rimanere rinchiusi – insieme con Schmitt e con il suo maestro Hobbes – in un fessismo conservatore e tendenzialmente totalitario dell'autorità politica, irriducibile garanzia "sacrale" (quindi non radicalmente secolarizzabile, criticabile, non compiutamente democratica) della mediazione di governo – *potestas directa* che continua tradizionalmente a dipendere dalla *potestas indirecta* della mediazione cattolico-romana –. L'interpretazione di Mongini si rivela, infatti, incapace di riconoscere la portata e l'efficacia politica dell'idea di liberazione (polemicamente deformata come fanatismo distruttivamente anarchico) accesa dall'annuncio profetico ebraico e dal messianico "sogno di una cosa" che cerca storicamente di mantenerlo vivo. In sostanza, Mongini è contraddittoriamente convinto della necessità di *degiudaizzare* (ove giudaismo=messianismo carismatico; assioma che significativamente risulterebbe, all'antimessianico Scholem, come una paradossale provocazione) il politico, di secolarizzarlo compiutamente, separandolo dal sacro (di cui comunque geneticamente partecipa tramite la mediazione della chiesa cattolica ed irriducibilmente, in quanto solo questa lo trattiene nella istituzionale funzione secolarizzata della rappresentazione politica). Gli si potrebbe obiettare che il rischio è quello di buttare il bambino (il messianico e l'idea dualistica di eccedenza critica del regno e della sua giustizia rispetto al potere mondano) con l'acqua sporca (il fondamentalismo e la comunità carismatici, il Messia come potere violento e discriminante), rimanendo, come Attilio Regolo, stritolati nella ferrea, vuota tinozza del nudo potere secolare, cioè della violenza identitaria e sacrificale che è proprietà di ogni ordine costituito, come non solo "irrazionalisti" quali Agostino, Benjamin, Simone Weil, Girard, Derrida, Agamben, Esposito, ma anche razionalisti quali Hobbes, Weber, Arendt o Habermas riconoscono. Quale sarebbe, poi, nella tesi di Mongini, il contributo specifico cristiano (desemittizzato?) alla storia della democrazia occidentale? Quello del ruolo rappresentativo della chiesa cattolica, capace di contrarre in sé l'unico sacro legittimo, perché tradizionalmente ed istituzionalmente fondato, razionale e non carismaticamente fanatico, desacralizzando, quindi liberando il secolo alla sua autonomia. Tesi molto tradizionale (Cesare non è Dio, ma è grazie a Dio), ma che non spiega come mai l'occidente sia divenuto democratico, essendo la logica naturale ed autonoma del secolo una logica hobbesianamente violenta, identitaria, autoritaria. Inoltre, se la funzione della chiesa sarebbe quella di rappresentare l'assente, questa mediazione rappresentativa divino-umana permane escatologico-messianico-carismatica, quindi intimamente giudaica, altrimenti sarebbe soltanto ontocsmologica e teologico-politica identitaria, niente affatto specifica del cristianesimo, bensì (cf. Assmann) mutuata dalla politica teologica egiziana e comune (come giustamente ha evidenziato Filoramo)

riconoscere il grano tra la zizzania, nessuna storia del cristianesimo potrà mai redimere i milioni di vittime che ha disseminato (infedele al proprio vangelo, testimoniato radicalmente soltanto dalle vittime cristiane), né potrà mai sbarazzarsi dall'accusa di Adorno-Horkheimer, che la denuncia come perversione del bene, nel momento in cui pretende di farlo trionfare nella storia²²².

XVII – Ricordotti geneticamente i diritti umani a questa fuoriuscita insieme definitiva ed autodecostruttiva dell'occidente dalla sua "intollerante" matrice cristiana, si ripropone comunque il rischio della violenza identitaria, della superiorità e dell'egemonia culturale. Infatti, nella stessa pretesa di universalizzare i diritti umani si presuppone (inconsapevolmente o meno) un'antropologia occidentale, in particolar modo cristiana secolarizzata, cioè figlia dell'autodecostruzione cristiana, inevitabilmente egemonica, intollerante e violenta²²³, *captiva* proprio perché universale e capitale. Lo stesso concetto di verità kenotica e decostruita come senso *democratico e universale* nasconde una violenza egemonica che lo mina e lo contraddice²²⁴. Non si può non rimanere nel rischio di questa aporia tra liberazione kenotica e

al mondo greco-romano, oltre che alla stessa teologia politica giudaica filoniana (cf. Peterson). Pertanto, penso che democrazia e laicità della politica siano garantite niente affatto dall'esigenza di degiudaizzazione-demessianizzazione, ma (come affermato da Derrida) da un'esigenza di fedeltà ad una giudaizzazione-messianizzazione decostruita, che in realtà si dispiega, seppure tra contraddizioni, violenze, tragedie, nella bimillennaria, tormentata storia teologico-politica dell'occidente cristiano; aggiungo, originariamente tramite la millenaria mediazione cattolica come paradossale (proprio perché funzionante tramite i due dispositivi evidenziati) macchina istituzionale sacrale di secolarizzazione; successivamente tramite la pluralizzazione moderna delle mediazioni secolarizzanti. Infatti, soltanto il dispositivo escatologico, messianico-kenotico, carismatico-disseminativo consente, in realtà, a) di denunciare l'ordine costituito come violento ed indebitamente sacralizzato come unico garante dell'ordine; b) di contaminare il dispositivo onto-teologico-politico della rappresentanza (violentemente identitario) con una logica dell'eccedenza dell'ordine, del dono, del riscatto delle vittime, agendo come potenza storica di liberazione, democrazia, pluralismo, secolarizzazione; cf. G. LETTIERI, *Roma, il Principe e il Messia...* Come affermato nelle mie tesi, anche il dispositivo escatologico/messianico/carismatico è inevitabilmente fanatico, violento, distruttivo, se interpretato perversamente (cioè contraddittoriamente rispetto al suo innesco) come pretesa di liberazione/realizzazione politica immediata e violenta, come costituentesi alternativa identitaria all'ordine costituito; sicché, soltanto un rigoroso lavoro di decostruzione razionale (storicamente, seppure contraddittoriamente dispiegatosi) consente a questo dispositivo di mantenersi fedele alla sua stessa apertura, trattenendosi dal suo pervertirsi in fondamentalismo identitario e violento. Sulla questione della secolarizzazione laica come degiudaizzazione, significative alcune affermazioni di J.-L. NANCY, *L'Adoration...*, 54: «Qu'est-ce que l'antisémitisme...? Je hasarde l'hypothèse suivante: c'est la haine des Juifs développée par les chrétiens pour qui ils représentent le maintien de la distinction des royaumes là où les Églises catholique, réformée, orthodoxe n'ont de cesse d'y déroger... La haine des Juifs est une haine parce qu'elle procède d'une conscience coupable envers soi-même, elle cherche à extirper la témoignage de ce que les chrétiens se devraient d'être». E ancora: «Le judaïsme est en train de faire l'expérience – à vrai dire en lui commencée depuis longtemps – de la séparation des royaumes, c'est-à-dire du "pas de ce monde" au milieu du monde. Cette expérience prend d'une part la forme chrétienne qui va devenir, en quelques siècles, la forme ambiguë, éminemment discutable, dans laquelle une église bien distincte de tout Royaume ou Empire n'en mêlera pas moins son destin, de mille manières, à ceux des royaumes et des empires, jusqu'à parfois (souvent) s'apostasier elle-même en se faisant puissance du monde. Elle prend d'autre part la forme de la dispersion d'Israël, *diaspora* qui n'est autre que le transport en tout lieu possible, royaume ou empire, de cette affirmation de la séparation des "royaumes"» (52). Sarebbe quindi antisemitico qualsiasi misconoscimento della logica escatologica, kenotica (ovvero messianico-kenotica) e carismatico-disseminativa che dischiude l'affermazione di un'eccedenza di senso rispetto al mondo e ai suoi poteri costituiti. È possibile degiudaizzare questa logica in radice, senza rischiare di volatilizzare l'idea di democrazia laica e secolarizzata? Su cristianesimo ed antisemitismo, cf. Cf. M. HORKHEIMER e TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo...*, il par. «Elementi dell'antisemitismo. Limiti dell'illuminismo», 181-221, soprattutto 188-191; invece, per una prospettiva storiografica, cf. G. MICCOLI, *Antisemitismo e ricerca storica*, in «Studi storici», 41, 2000, 605-618; e, dedicato all'importante lavoro di Miccoli in proposito (cf. G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, Milano 2000, 2007(2)), ma capace di un bilancio complessivo sulla questione, R. MORO, *L'antisemitismo cattolico*, in G. Battelli e D. Menozzi (edd.), *Una storiografia inattuale?*..., 229-250.

²²²Cf. M. HORKHEIMER e TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo...*, il par. «Per la critica della filosofia della storia», 238-241: «Nella filosofia della storia si ripete ciò che è accaduto nel cristianesimo: il bene, che in realtà è abbandonato alla sofferenza, è travestito da forza che determina il corso della storia e finalmente trionfa... Così cristianesimo, idealismo e materialismo, che contengono *in-sé* anche la verità, hanno la loro parte di responsabilità nelle mascelzionate che sono state commesse in loro nome. Come alfieri e portavoci della potenza – e sia pure di quella del bene – sono diventati a loro volta potenze storiche organizzate e come tali hanno svolto una parte sanguinosa nella storia reale dell'umanità: quella di strumenti dell'organizzazione. Dal momento che la storia come oggetto di una teoria unitaria come qualcosa di costruibile, non è il bene, ma – appunto – l'orrore, il pensiero è in realtà un elemento negativo» (240-241). Sul meccanismo violento immanente nella moderna secolarizzazione della teodicea in antropodicea, quindi nella costituzione della filosofia della storia come spietato, *gnadenlos* e intollerabile processo di ipertribunalizzazione dell'umanità giudicatrice-“redentrica” come contrapposta all'umanità giudicata-colpevole, cf. il profonda saggio di O. MARQUARD, *Der angelakte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, tr. it. in O. MARQUARD e A. MELLONI, *La storia che giudica, la storia che assolve...*, «Imputato ed esonerato. L'uomo nella filosofia del XVIII secolo», 95-119: il fuggire dall'«ipertribunalizzazione» si traduce nell'evadere compensativo nell'imputabilità promosso dalle nuove discipline settecentesche della filosofia della storia (che *simul* colpevolizza ed esonera dalla colpa, in quanto pretende di mettersi dalla parte del giudice che condanna l'altro uomo), dall'antropologia filosofica e dall'estetica filosofica. A partire dalle osservazioni di Marquard, è possibile un paradossale recupero di un'imputabilità (cioè di irriducibile responsabilità) graziata (non giudicata/condannata, ma accolta come evento liberato e liberante) secolarizzata, che non sia evasiva nei confronti della debordante presenza del male nel mondo? Cf., *supra*, nota 201.

²²³Cf., tra tanti, il noto testo di M. IGNATIEFF, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton 2001, tr. it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano 2001.

²²⁴Cf., ad esempio, S. WEIL, *L'encracinazione. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris 1949, tr. it. *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Milano 1990, 241-248, sulla romanizzazione

violenza egemonica, che è propria di qualsiasi seria e responsabile pretesa di identificare un senso “salvifico”, una verità storica se non realizzata, almeno approssimabile²²⁵; ma permanere nel rischio significa ancora una volta impegnarsi impossibilmente a rinunciare ad ogni violenza, ad ospitare l’avvento dell’altro come dotato di maggiore possibilità di senso, difendere la democrazia come struttura di accoglienza e di autocritica, non come possesso identitario. In tal senso, qualsiasi pretesa di realizzazione della democrazia è totalitaria, violenta, identitaria, immunitaria, da decostruire in un’autocritica infinita²²⁶. Anzi, quanto più tragicamente critica in se stessa si rivela la realtà politica nella quale viviamo, nella quale trionfa la violenza anonima e quotidiana dello *stato di eccezione* divenuto regola permanente, tanto più radicale dev’essere la capacità di pensare una politica-a-venire²²⁷, nella quale quell’antico dispositivo cristiano escatologico-messianico-carismatico può ancora fungere da possibilità liberante nei confronti degli idoli (mercato, stato-spettacolo, idiotizzante benessere di massa, la stessa ideologia democratica)²²⁸. In ultima analisi, è possibile una politica della grazia, dell’evento della carità del tutto secolarizzate, autonome rispetto alla loro stessa genealogia storica? L’impossibilità della realizzazione politica degli iperbolici ideali evangelici dell’amore del nemico è stato criticamente messa in rilievo da Weber, che ne deduceva l’assoluta eterogeneità tra i valori anarchici, non violenti del vangelo e quelli necessariamente violenti dello stato²²⁹; qualsiasi prassi politica secolare, che ambisca a tradursi in orizzonte istituzionale (ecclesiastico o statale) è, dunque, necessariamente violenta. D’altra parte, una storia del cristianesimo degna di questo nome non può, nella ricostruzione della sua parabola, non porsi la questione storica dell’orrore e della crescente, soddisfatta irresponsabilità che hanno dominato il XX secolo illuminato, fuoriuscito dal liberante dispositivo protocristiano come l’altra faccia

del cristianesimo primitivo (preservato puro soltanto dalla tradizione mistica; ancora un’influenza bergsoniana?) come paradossalmente possibile in quanto innestatosi su un residuo giudaico negativamente annidato al suo interno; la latente, originaria violenza propria di una teologia e di una religione schiavistiche si riattivano all’interno di un sistema politico schiavistico.

²²⁵ «Lo storicismo dei paradigmi e delle visioni del mondo – oggi perversamente diffuso – non è che un empirismo di secondo grado. Esso toglie al sì/no di ogni presa di posizione del soggetto quella serietà che è propria di ogni pretesa universale di validità» (J. HABERMAS, *Tempo di passaggi...*, 155).

²²⁶ Cf. R. ESPOSITO, *Dieci pensieri sulla politica...*, il capitolo «Democrazia», 55-78. Certo nel presupposto di un atto di fede, che lo storico del cristianesimo in quanto tale non può testimoniare, scrive M. de Certeau: «Assumendo seriamente il gioco delle lotte e delle fatiche contemporanee, il cristiano vi investe una esigenza di tipo *critico*. Senza dubbio essa non gli è propria (che importa?), ma gli è essenziale. Essa è il lavoro del negativo, non più solo all’interno del linguaggio cristiano (destinato a diventare ateo nel momento in cui negasse l’altro), ma in rapporto ad ogni “teologia” positiva – che sia religiosa, culturale, scientifica o politica. Ogni appiattimento del senso sul sistema di una società sarà denunciato... Uno *scarto* (che non è mai identificabile alla verità) dovrà senza fine restaurare nella coerenza dei sistemi esistenti la ferita di una relazione all’altro. Fondamentalmente, questo scarto (che la *Lettera a Diogneto* chiama un “tradimento” di ogni società chiusa) in rapporto all’ordine stabilito non è in prima battuta critico. E’ piuttosto dell’ordine dell’*eccesso* e dell’*apertura*. E’ un puro *spreco*. E’ irragionevolezza, perché non procura una rendita. Inizia e cresce a dismisura, gesto “poetico” che apre lo spazio, che passa la frontiera, che getta dalla finestra, che rischia di più: un linguaggio cristiano si paga a questo prezzo. Capitalizzazioni intellettuali, tesaurizzazioni virtuose, riserve di qualsiasi genere, sono una pura derisione. Il prezzo da pagare è altro. Con una parola si potrebbe dire: mentre l’altro è per noi sempre una minaccia di morte, il credente, con un movimento irragionevole, da lui attende anche la vita. Far posto al prossimo, sarà cedere il proprio posto – poco è stata morire – e vivere... Questo lavoro di ospitalità nei riguardi di ciò che è straniero è la forma stessa del linguaggio cristiano. Non si produce se non parzialmente; resta relativo al posto particolare che si “occupa”. Non è mai finito. E’ perduto, felicemente annegato nell’immensità della storia umana. Sparisce come Gesù tra la folla» (M. DE CERTEAU, *Debolezza del credere...*, 238-239). Significativamente, a partire da un’opzione del tutto laica e indifferente nei confronti delle sue eventuali radici cristiane, la giustizia è stata definita in questi termini da Z. BAUMAN, *Europe. An Unfinished Adventure*, Cambridge (Mass.) 2004, tr. it. *L’Europa è un’avventura*, Roma-Bari 2006: «Una fitta della coscienza, una spina nel fianco, un pungolo, un tormento... La “razionalità” mostra la sua vera forza quando si rivolge contro le attuali sentenze della ragione e la “giustizia” quando la società del tempo viene accusata di disonestà, iniquità, favoritismo, corruzione o parzialità. Il modo per avvicinarsi il più possibile alla definizione di “società giusta” è affermare che la società è soltanto se non si reputa sufficientemente giusta da sé e quindi è determinata ad esserlo di più... Democrazia significa che il compito dei cittadini non si esaurisce mai» (Z. BAUMAN, *L’Europa è un’avventura...*, 127 e 129).

²²⁷ Cf. G. AGAMBEN, *Note sulla politica*, 1992, quindi in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Milano 1996, 87-93.

²²⁸ «La démocratie parvenue à une neutralité complète a besoin d’une scène publique des doctrines ultimes qu’elle ne fournit pas et dont elle sous-entend que la politique en général n’est pas en mesure de les apporter, scène publique où le religieux retrouve, à défaut de son autorité exclusive de jadis, une place et une dignité éminentes» (M. GAUCHET, *Un monde désenchanté?...*, 19-20).

²²⁹ «Elemento costitutivo di ogni società politica è l’appello alla nuda violenza come mezzo di coercizione non solo verso l’esterno, ma anche verso l’interno. Anzi, la violenza è ciò che nella nostra terminologia definisce in primo luogo la società politica. Lo “stato” è quell’associazione che rivendica il monopolio dell’uso legittimo della violenza: altre definizioni non esistono. Contro il precetto “Non opponetevi al male con la forza” del Sermone della Montagna lo stato dice: “Aiuterai la giustizia a trionfare anche con la forza, sotto pena della tua propria responsabilità per l’ingiustizia”. Dove ciò manca, manca “lo stato”; entrerebbe in vita l’“anarchia” pacifista. Ma la violenza e la minaccia di violenza, secondo una prassi inevitabile per ogni agire, dà inevitabilmente vita ad una nuova violenza» (M. WEBER, *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung*, 1904/1905, tr. it. in *Sociologia delle religioni*, Torino 1976, II, 595-635, in part. 607). Dopo avere richiamata l’agostiniana (e schmittiana) connessione tra fratricidio di Abele e fratricidio di Remo come eventi fondativi del politico, H. ARENDT, *Sulla rivoluzione...*, afferma: «Qualsiasi fratellanza di cui gli esseri umani siano capaci nasce dal fratricidio, qualsiasi organizzazione politica che gli uomini abbiano costruito ha le sue origini dal delitto. Al principio era il delitto» (13).

maligna della luminosa connessione tra vangelo e diritti umani! Né è possibile rifugiarsi nella debole argomentazione del carattere anticristiano di nazismo, fascismo, comunismo sovietico. Torno a ribadire: il cristianista è chiamato ad indagare le ragioni interne, teologico-politiche, non meramente contingenti, di queste metastasi, interpretabili non soltanto come secondaria degenerazione del naturale dispositivo identitario, autoritario, immunitario teologico-politico, ma anche come lo scatenarsi di una violenza assoluta evidentemente latente nell'apertura messianica escatologico-apocalittica.

XVIII – Le discipline storiche, in primo luogo la storia del cristianesimo e la storia della democrazia, per quanto scientificamente rigorose, non possono essere del tutto avalutative. Essendo nella determinazione e nella valutazione del proprio oggetto storico inevitabile l'adozione selettiva di un apriori, di scelte che sono, inconsapevolmente o meno, «decisioni filosofiche» (Aron)²³⁰, è imperativo in

²³⁰ Il riferimento è alla nota opera di R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1938, 1986(2). «Nonostante la diffidenza o addirittura l'avversione che lo storico ha verso la filosofia della storia, possiamo del tutto escludere che nel racconto storico di grandi avvenimenti sia nascosta una prospettiva finalistica, anche se lo storico non ne è del tutto cosciente?... L'uomo è un animale teleologico, che agisce generalmente in vista di fini proiettati verso il futuro. Soltanto tenendo conto del fine di un'azione, se ne può capire il "senso"» (N. BOBBIO, *L'età dei diritti...*, 47). Sul tema dei «beliefs» degli storici, in dialogo con Mannheim, Berger e Luckmann, Ricoeur, Hayden White, Haskell, cf. la raffinata e complessa trattazione di J. TOPOLSKI, *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, Milano 1997, il par. «La cornice ideologica del racconto storico. Neutralità o oggettività?», 131-139; all'interno della avanzata tripartizione dei livelli storiografici (a. informativo, b. persuasivo-retorico, c. profondo-ideologico-teorico), cf. sul livello profondo 117-127. Derimente la trattazione di R. KOSELLECK, *Futuro passato...*, il cap. «Punto di vista e temporalità», 151-177; in part.: «Che una vicenda storica debba essere interpretata in termini economici o teologici, non è in primo luogo un problema concernente le fonti, ma un problema che riguarda una scelta teorica preliminare. Solo se questa scelta è stata fatta, le fonti cominciano a parlare. Ma possono anche tacere, per esempio perché non esistono testimonianze su una questione economica impostata in termini teorici... Il primato della teoria impone quindi anche il coraggio di formulare ipotesi, di cui una ricerca storica non può fare a meno. Con ciò non si dà affatto carta bianca alla ricerca. Infatti la critica delle fonti conserva intatta la sua funzione... A rigore una fonte non ci può mai dire che cosa dobbiamo dire. Però ci impedisce di fare asserzioni che non ci è lecito fare. Le fonti hanno diritto di veto... Presa di posizione e oggettività si intrecciano allora in modo nuovo nel campo di tensione costituito dal processo di formazione della teoria e dell'esegesi delle fonti. Per la ricerca, l'una cosa senza l'altra è vana» (176). Per la decisiva relazione tra elemento storico oggettivo e soggettivo, in particolare tra astrazione storica dell'essenza da un esame critico rigoroso dei fatti/documenti storici e interesse storico vivente che si traduce in riconfigurazione del presente rivolto al futuro, cf. le profonde considerazioni di E. TROELTSCH, *Che cosa significa "essenza del cristianesimo"?...*, 287-314; in part.: «La determinazione dell'essenza non è alcunché di meramente storico, bensì appunto quella sintesi di storia e futuro che deve essere creata in tutti i punti nodali e che, in definitiva, può essere completamente sicura della continuità solo in forza di una certezza personale e soggettiva» (313); d'altra parte, Troeltsch torna a distinguere rigorosamente tra vitale «concetto dogmatico di essenza» e avalutativo (rickertiano) «concetto storico di essenza» (cf. 316-318), pure riconoscendone (da cristiano-liberale) l'irrinunciabile dialettica, insomma l'inseparabilità. Si noti comunque come Troeltsch (profondamente influente sullo stesso Koselleck) sia lucidamente consapevole dell'inevitabile condizionamento sull'interpretazione dei fatti (ad esempio dell'oggetto storico *cristianesimo*) operato da una «decisione positiva» (relativamente alla «fede» nella verità del cristianesimo) che si fa carico del «compito di dare forma al futuro» (291), indagando il passato per attingervi «un contenuto duraturo, una forza storica ancora viva» (292). Invece, una «decisione negativa» (incredula) pare spesso in grado di guardare all'oggetto storico cristiano con maggiore criticità, quindi oggettività: «una decisione negativa è naturalmente destinata a produrre un'impressione storica più rigorosa, dal momento che si limita a osservare il proprio passato tralasciando di prendere di mira il futuro e che, anche a proposito del passato, tenderà soprattutto a sottolineare l'elemento concreto, estraneo e non più corrente per l'uomo moderno» (291); cf. il cap. «Il concetto di essenza come concetto ideale», 287-296, che meriterebbe un'analisi sistematica. Mi pare qui interessante richiamare alcune – pure ancora non sufficientemente deteologizzate o secolarizzate – affermazioni che concludono il lunghissimo cap. III, «Sul concetto di sviluppo storico e sulla storia universale» di E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi...*: «Tale filosofia della storia esige una concisione costruttiva del dato e una aggiunta di fede in una idea divina rivelantesi nel dato... La storia universale... è disillusa ricerca critica dei fatti e caustissima costruzione storico-evolutiva; giacché, nonostante ogni orrore e scelleratezza della realtà, essa ritiene la conoscenza del reale il presupposto di ogni verità; essa non intende essere né poesia né sistema apriorico. Tuttavia essa deve nel contempo essere mossa da un impulso di decisione etica e di fede religiosa nei contenuti ideali penetranti nel reale, oppure essa è in generale impossibile... [Questa è] la questione fondamentale circa il rapporto tra considerazione contemplativa del divenire e presente posizione personale di scopi» (II, 454-455). Cf. anche H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1954; e *La foi historique*, Paris 1959, tr. di entrambi in *La conoscenza storica*, Bologna 1962, 1988(2); in part.: «L'elaborazione della verità storica è frutto di un processo complesso... che spinge le sue radici – sia nella sua fase conclusiva che in quella iniziale – in ciò che vi è di più profondo nel pensiero dello storico, la sua *Lebens und Weltanschauung*, la sua filosofia generale. Il valore di questa verità è condizionato dalla validità di ognuna delle operazioni effettuate nel corso di questo processo e non soltanto da quella fase intermedia, costituita dalla verifica sui documenti» (276). Cf. inoltre M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia...*, 62-120, in part. 64-67. Limpida è, in proposito, la consapevolezza metodologica di C. LEONARDI, *Conclusioni...*, 122-123, che afferma la non esistenza di una «verginità» postideologica dello storico, capace di descrivere obiettivamente le realtà storiche indagate, caduta ormai nella deformante mediazione delle «vecchie ideologie, i marxismi, i cristianesimi, i laicismi... Vorrei da parte mia affermare un'altra esigenza e cioè che l'interpretazione (non solo la descrizione) di testi, documenti e fatti è ineliminabile e ciò ha un riferimento alle ragioni profonde della vita di ognuno e della collettività di cui si fa parte. Non mi pare si possa isolare un momento in cui una realtà è descrivibile senza la necessità di un'interpretazione, che non può appunto essere descrittiva, perché è obbligatoriamente selettiva e accumulativa. Selettiva, nel senso consueto di ricerca, all'interno di un testo e di un personaggio o fatto, del suo significato; accumulativa, per valorizzare un altro aspetto dell'interpretare, che pone il senso di una cosa non solo nel suo significato, ma anche nella sua valenza di accumulare dati per il futuro... Comprendere il passato anche per determinare il futuro..., recuperare, oltre la fine dell'umanesimo, un più alto e complesso e ricco senso della storia e con ciò un luogo ermeneutico». Appunto la storia come decisione e memoria, che potremmo definire come «democratica» proprio perché postideologica, postumanistica (non antiumanistica, ma chiamata alla tutela dell'umano nella consapevolezza della sistematica decostruzione culturale, dinanzi alla quale la ragione non può che esperire i suoi limiti),

sede storica sottoporre a valutazione critica il trascendentale ermeneutico adottato. Soltanto un a priori criticamente autodecostruito, tollerante eppure moralmente responsabile, quindi democratico (ispiratosi all'idea di democrazia), penso possa risultare proponibile; nella consapevolezza del complesso scarto che così si introduce tra dimensione storica «conoscitiva», oggettivamente documentabile, e dimensione «ammonitiva, esortativa o soltanto suggestiva» di quella che kantianamente possiamo definire «storia profetica»²³¹. La violenza arbitraria di qualsiasi operazione storica può, quindi, essere riscattata soltanto se almeno idealmente ispirata a) all'«edificante» principio di rispetto, pietà dei morti, riscatto del passato e delle vittime (ma come non comprendervi gli stessi carnefici, vittime di loro stessi e della violenza delle strutture?), facendone memoria e b) al principio di onestà, fedeltà storica, intelligenza strutturale nei confronti dell'oggetto indagato. Non possono infatti mai essere disgiunti in un'operazione storiografica degna di questo nome a) fede nella democrazia (nella tragica storia di promozione della dignità dell'uomo, che nell'operazione storiografica è rilanciata tramite la denuncia delle molteplici ideologie, strutture costrittive, atti di violenza, sicché nessuna pietà per i vinti potrà consentire di revisionare ideologicamente la storia della violenza da loro eventualmente perpetrata) e b) lucida razionalità istruttoria e ordinatrice (antiideologica riconduzione alla dura oggettività dei fatti, all'impenetrabile opacità culturale e materiale nella quale i soggetti sono presi e giocati, alla contingenza che condiziona e/o vanifica ogni atto umano di libertà). Mi si potrebbe obiettare, a partire da Weber e Kelsen, che, in questa prospettiva, all'interno della pur dichiarata scientificità storico-critica rivendicata da una storia del cristianesimo puramente laica, o dal disincanto ideologico che presiede allo studio dell'idea e della storia della democrazia, si introduce surrettiziamente una valutazione di valore, persino criptoconfessionale, comunque ideologica e violenta, in quanto razionalmente non dimostrabile come assolutamente «vera» e, anzi, nella sua pretesa di esserlo, intollerante, antidemocratica, nei confronti di altre interpretazioni del cristianesimo, della politica, della storia. Ritengo che questo non soltanto sia un rischio inevitabile, ma appunto anche la doverosa postulazione di un operante criterio di valutazione storica²³². Infatti, se è

comunque capace di sottoporre ad indagine razionale, confronto e possibilità di confutazione non soltanto il rigore e il valore nella selezione e nell'interpretazione dei dati, ma anche l'intenzione ermeneutica che ne fa progettuale memoria. Lo storico che studia, tramite una quanto più possibile rigorosa analisi/interpretazione dei documenti e delle cause complesse che essi testimoniano, le persecuzioni religiose, i roghi dell'Inquisizione, i gulag, le camere a gas, i genocidi in nome di Dio, della libertà e della democrazia, con le vicende che le hanno prodotte, è simul chiamato a testimoniare il suo sgomento e la sua incrollabile resistenza dinanzi all'orrore. Altrimenti non sarebbe storico, ma passivo, idiota occhio «televisivo». O forse nell'alienazione del «mondo» dello spettacolo, del «sacro» disumanizzante, nella pur scientifica antropologia delle (in)differenze culturali, si intende tautologicamente compiuto e spento il destino dell'umano e dello storico che ne è «affamato»? «Fare sì che la morte degli ebrei sia la causa della fine di ciò cui hanno contribuito in modo decisivo, la politica rivoluzionaria da un lato, la filosofia razionale dall'altro, significherebbe metterli a morte una seconda volta. La più essenziale pietà nei confronti delle vittime non può risiedere nello stupore della mente, nel suo tentennare autoaccusatorio di fronte al crimine; essa risiede, sempre, nella *continuazione* di quello che le ha designate rappresentanti dell'Umanità agli occhi dei loro carnefici» (A. BADIOU, *Manifeste pour la philosophie*, Paris 1989, tr. it. *Manifesto per la filosofia*, Napoli 2008, 32). Queste questioni sono state indagate con radicale profondità da P. BETTILOLO, *Fratello Hitler. Thomas Mann e il nazionalsocialismo*, in I. Adinolfi (ed.), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Roma 2010, 143-184, in part. 175-184, in dialogo, con Mann, soprattutto, quindi con Benjamin, Cacciari, Lukács, Bultmann. Fondamentale, nel saggio, il ruolo di Troeltsch, appassionato testimone della decisione etica inerente alla *Kultur* umanistica (contro la stessa «irrazionalistica» teologica dialettica di Gogarten), pure nella lucida consapevolezza del relativismo culturale emergente dalla dominante prospettiva storicistica: su Troeltsch, cf. 151, nota 24 e 179-180, nota 156; citando E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo...*, Bettiollo afferma: «Consapevole che «storico è identico a relativo» (186) e di come ai più ciò sembri comportare che «la giustizia della scienza storica non solo non fa risplendere il suo sole sui giusti e sui reprobri, ma ignora ormai affatto questa distinzione» (interdicendo qualsiasi giudizio «etico»), Troeltsch osserva che «per le nature deboli la storia è così arrivata a coincidere con la partecipazione a tutto ciò che è estraneo e con la rinuncia al proprio carattere, identica allo scetticismo e al baloccamento ingegnoso, oppure allo snobismo e alla assenza di fede» (188) – ovvero, richiedendo una stessa immedesimazione in tutti i diversi attori delle vicende mondane tradite, per comprendere ciò che solo sembra meritare intelligenza, il loro corso «oggettivo» e quindi «necessario», essa induce a una lettura solo «estetizzante», «decadente» e da ultimo accidiosa del passato e scoraggia ogni nuova azione» (151). Emblematica l'interpretazione radicalmente antiumanistica, culturalmente relativistica (virilmente libera da qualsiasi nostalgia del fondamento definitivamente vanificato) e programmaticamente estetizzante della pratica storica foucaultiana, proposta da P. VEYNE, *Le dernier Foucault et sa morale*, in «Critique» 471-472, 1986, 933-941, tr. it. in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo, la morale*, Verona 1998, 67-80; P. VEYNE, *Foucault...*, 116-121, ove l'estetizzazione è comunque interpretata come pratica di sé scelta, «iniziativa di libertà» (118), seppure storicamente condizionata; il termine sta appunto ad indicare la dimensione del tutto relativa, indifferente della scelta in questione.

²³¹N. BOBBIO, *L'età dei diritti...*, 48.

²³²Sull'imperativo della decisione etica, politica, quindi di giudizio storico – è la storia che ci fornisce i criteri di giudizio –, per esercitare i quali è possibile kantianamente fare ricorso ad un «pensiero esemplare», cioè ad esempi storici o immaginati di comportamento (da Churchill a Gesù, da Socrate e Barababù) da assumere con una decisione del tutto libera, arbitraria, di notevole interesse il testo di due corsi degli anni 1965-1966, pubblicato in H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, New York 2003, tr. it. *Responsabilità e giudizio*, Torino 2004, 41-126; in part.: «Si profila oggi un altro pericolo, grave forse quanto il primo [scegliere come proprio riferimento Barababù], ossia quella tendenza, così diffusa, a non giudicare affatto. Dalla volontà o incapacità di scegliere i propri esempi e la propria compagnia, così come dalla volontà o incapacità di relazionarsi agli altri tramite il giudizio, scaturiscono i veri *skandala*, le vere pietre di inciampo che gli uomini non possono rimuovere perché non sono create da motivi umani o umanamente comprensibili. Lì si nasconde l'orrore e al tempo stesso la banalità del male» (126). Fare storia significa,

necessario collocare qualsiasi vicenda all'interno della storia del cristianesimo, essa non potrà che essere valutata in relazione ad una più o meno consapevole precomprensione dell'idea di cristianesimo.

Facciamo un esempio: è sin troppo facile indicare nella svolta costantiniana (con i Centurionari di Magdeburgo e i pietisti (Gottfried Arnold), con Lamourette e il *Monotheismus* petersoniano) quell'evento capitale che opera un'intima deformazione delle fedi cristiane, quasi pervertendo la nozione stessa di cristianesimo, che non a caso diviene da allora cristianità. Ma, più concretamente, cosa distingue l'interpretazione eusebiana della conversione di Costantino da un'interpretazione storica per noi oggi attendibile o credibile²³³? La differenza sta nell'interpretarla come evento storico-umano, secolare, politico, seppure soggettivamente "ispirato" da motivazioni religiose, comunque niente affatto provvidenzialmente guidato. In quest'ottica, si impone il tentativo di restituire le voci ai vinti, ai pagani presto emarginati (si pensi allo straordinario interesse suscitato dalla complessa figura di Giuliano²³⁴, eletto a resistente fedele di un pluralismo religioso agonizzante), agli anonimi e muti comprimari che si vorrebbero protagonisti; storicamente doverosa appare la decostruzione della sacralità fondante del dogma niceno (costantinopolitano), del quale si evidenziano la scaturigine politica e arbitraria, le radicali deformazioni di carattere filosofico, le predominanti logiche di intolleranza e di dominio che l'hanno benedetta, magari il caso beffardo che, servendosi dell'inesperienza teologica di Costantino, consente al monarchianismo languente di imporre "la paroletta" capitale del dogma cristiano; la decostruzione della nozione sacrale del potere, del quale si analizzano sempre più le dimensioni socialmente produttive, materiali, psicologiche, insieme persuasive e violente, umanizzanti e disumanizzanti («Governare significa far credere»²³⁵); le dimensioni antropologiche, sociologiche, economiche, che misurano il consenso ad un imperatore o ad un vescovo²³⁶ a partire da cause tutt'altro che spirituali. Insomma, dall'eterna provvidenza al secolare, dal capo al corpo, dalla Trinità, dallo Spirito, dalla teologia alla materia, alla carne, alla pulsione, al fortuito infine. Ma siamo certi che in questo inevitabile rovesciamento di ottica non operi, magari inconsapevolmente, anche un elemento valutativo e, per quanto tradizionalmente ideologico (antiautoritario, polemico nei confronti della nozione di "cristianità", quindi "anticattolico"), comunque paradossalmente kenotico? Costantino diviene, così, il corpo sacrificale della comunità illuminata degli storici, che ne decostruiscono la spaventosa concentrazione di potenza teologico-politica nella frazione razionale delle infinite differenze storiche possibili.

Discorso analogo si potrebbe condurre in riferimento alla parabola storiografica che caratterizza lo studio generale della storia, che potremmo valutare a partire dalla storia della democrazia²³⁷: lo studio di un determinato fenomeno dipenderà sempre da un giudizio di valore, quello che intende esaltare la democrazia come drammatico processo millenario di liberazione, o quello che ne denuncia le pretese conquiste come illusorie ed ideologiche, quello che la risolve nella nuda, impersonale oggettività equiparatrice dei meccanismi sociali e delle strutture culturali, persino quello che la interpreta come realizzazione autodistruttiva della perversa volontà di assoluta autonomia dell'uomo²³⁸. Comunque, il *trend* della storiografia della democrazia pare procedere dalla storia dell'idea alta e potente e dei suoi eroi (dai campioni della critica al potere assoluto e sacrale, ai leaders liberali e rivoluzionari, sino al

quindi, pensare in profondità per non cedere alla tentazione del male e per affinare il giudizio tramite la conoscenza approfondita di esempi ai quali ispirarsi nella decisione: «I peggiori malfattori sono coloro che non ricordano, semplicemente perché non hanno mai pensato e – senza ricordi – niente e nessuno può trattenerli dal fare ciò che fanno. Per gli esseri umani, pensare a cose passate significa muoversi nella dimensione della profondità, mettere radici e acquisire stabilità, in modo da non essere travolti da quanto accade – dallo *Zeitgeist*, dalla Storia, o semplicemente dalla tentazione. Il peggior male non è dunque il male radicale, ma è un male senza radici» (81). «L'historiographie est rappelée à sa relation de dette à des hommes du passé. En certaines circonstances, en particulier lorsque l'historien est confronté à l'horrible, figure limite de l'histoire des victimes, la relation de dette se transforme en devoir de ne pas oublier» (P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 34-35).

²³³ Punto di riferimento imprescindibile è, ovviamente, il capolavoro di M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

²³⁴ Cf. il recente volume di F. FATTI, *Giuliano a Cesarea. La politica ecclesiastica del principe apostata*, Roma 2009: la lettura antiideologica ed antiteologica di Costantino è brillantemente applicata al cosiddetto apostata, accorto politico e non fanatico avversario di tutti i cristiani.

²³⁵ E. THUAU, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris 1966, 169.

²³⁶ Si pensi alle magistrali ricerche di Alberto Camplani su Atanasio e la lucidità governamentale della sua politica ecclesiastica, come di quella dei suoi successori; mi limito qui a segnalare A. CAMPLANI, *Introduzione, traduzione e note ad Atanasio di Alessandria: Lettere festali. Anonimo: Indice delle Lettere festali*, Milano 2003; *L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: questioni di metodo*, in «ASE» 21, 2004, 147-185; *L'identità del patriarcato di Alessandria tra storia e rappresentazione storiografica*, in «Adamantius» 12, 2006, 8-42.

²³⁷ Quest'esigenza democratica, eppure postideologica perché – come si vedrà – connessa alla memoria e al riscatto dell'esistenza precaria del singolo, mi pare postulata dal *trend* più recente dell'indagine storiografica: «Dopo il dominio della storia economica e sociale, gli studi si indirizzano adesso al politico, al culturale, al religioso; e all'attrazione per la lunga durata seguono dei tentativi di gettare uno sguardo nuovo sull'avvenimento singolo» (K. POMIAN, *Che cos'è la storia?...*, 79); cf. il par. «La nuova storia politica», 257-260.

²³⁸ Cf. K. POMIAN, *Che cos'è la storia?...*, l'interessante par. «Religione e passato, ideologia e futuro», 173-180.

proletariato stesso), tramite le storie decostruttive delle ideologie, dei dispositivi, delle strutture materiali, fino alla “scientifica” osservazione delle masse; ma a questa traiettoria strutturalista, che si compie nella dominante macrostoria sociale, quantitativa e di lunga durata, governata da macchine impersonali di macrofenomeni – per quanto interpretate come moltiplicarsi dispersivo di livelli, quindi come stratificazione discontinua di «serie di serie» (Foucault) irriducibili ad un senso unitario²³⁹ –, corrisponde dialetticamente la microstoria²⁴⁰, che si incarica di verificare e magari di “confutare” il massimo attraverso il minimo, di tornare a mettere in discussione le strutture ed il loro centro potente attraverso la prospettiva della particolarità marginale (sociale e singolare), potenziale eccezione resistente alla norma²⁴¹. Mi pare, però, che la portata della microstoria non possa essere ridotta alla pure indispensabile

²³⁹Cf. la distinzione tra vecchia «storia globale» e nuova «storia generale» in M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, tr. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano 2005(3), 9-21; cf. 259-275. Com'è noto, il fondamentale obiettivo polemico di Foucault è quello della «sovranità della coscienza», sicché «la storia continua è l'indispensabile correlato della funzione fondatrice del soggetto; la garanzia che tutto ciò che gli è sfuggito gli potrà essere reso; la certezza che il tempo non disperderà nulla senza restituirlo in un'unità ricomposta; la promessa che il soggetto potrà un giorno – sotto la specie della conoscenza storica – impadronirsi di tutte le cose che la differenza tiene lontane, riaffermare il proprio dominio su di loro e trovarvi quella che si può ben chiamare la sua dimora» (18); contro questa troppo hegeliana eucarestia camuffata, l'eterologia della storia foucaultiana è prospettata nella direzione del discontinuo, delle interruzioni, delle fratture, degli scarti, insomma come dispersione del sapere unitario della storia, come confutazione di qualsiasi filosofia della storia; l'insistenza sugli aspetti della «soglia, rottura, taglio, mutazione, trasformazione» (9) è, pertanto, questione epistemologica, prima che esistenziale. D'altra parte, cf. quanto rilevato *supra*, nota 2 in riferimento a M. FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes...*. Resta da chiedersi: una “filosofia della storia” del disseminarsi irrecuperabile del senso nello scarto irriducibile, resistente e mistico della singolarità, eccedente rispetto a qualsiasi comprensione storica, è ancora conservativamente *umanistica, troppo umanistica*, quindi governata dalla sovranità della coscienza? La democrazia come kenotica ed impossibile giustizia-a-venire è soltanto una figura dell'ideologia del soggetto trascendentale, o può essere l'esposizione all'evento irriducibile e assolutamente precario dell'alterità deposta? Non è questa storia, questa democrazia della kenosi radicale testimonianza della differenza e della morente dispersione del senso nell'impotenza del minimo?

²⁴⁰Per un bilancio, cf. il dossier *Sulla microstoria* pubblicato in «Quaderni storici» 86, 1994, 511-575, con contributi di C. GINZBURG, *Microstoria...*; E. GRENDI, *Ripensare la microstoria?*, 539-549; J. REVEL, *Microanalisi e costruzione del sociale*, 549-575. Che la prospettiva di una «storia dal basso» e quella della microstoria, come verifica di quella socio-antropologica e giuridico-istituzionale, nella prospettiva della lunga durata, sia praticata anche in ambito cristianistico e felicemente proposta come alternativa ad una storia religiosa, teologica, ecclesiastica, astratta, ideologica e “centralistica”, cf. il principio metodologico enunciato da G. OTRANTO, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana...*, 14: «Mia preoccupazione costante è stata quella di far emergere, per quanto possibile, accanto al prescritto religioso anche il vissuto delle comunità cristiane, dimensione, quest'ultima, cui il cristianesimo deve la propria sopravvivenza e continuità. Di qui l'esigenza di partire dal basso e da ogni manifestazione della vita quotidiana, dalle più umili alle più elevate, puntando l'attenzione anche sulle comunità periferiche e sulle microrealtà territoriali, spesso marginalizzate rispetto ai grandi centri e alle più importanti sedi diocesane, verso le quali si indirizza tendenzialmente la ricerca storico-cristianistica»; significativamente, l'attenzione alle «realtà periferiche e alle microrealtà territoriali», quindi alla «vita del popolo cristiano nella sua quotidianità ricorrente in tutte le sue manifestazioni, anche secondarie, marginali e materiali» (non contrapposta, ma integrata con l'attenzione alla «storia delle idee» e al «prescritto religioso») viene avanzata richiamando il «metodo storiografico delle *Annales*» (20-21); cf. le rilevanti «Conclusioni», 541-546.

²⁴¹Già Cantimori prospettava un metodo microscopico, che intendeva verificare le interpretazioni storiografiche dominanti a partire dallo studio del marginale e dell'escluso: «Proprio il carattere estremistico [sociologico e religioso dei protagonisti del cinquecento eretico italiano]... costituisce per lo studioso uno specchio che ingrandisce e riflette in maniera più evidente i fenomeni della vita religiosa europea, permettendo così di usare (con un metodo analogo a quello della *Wissenssoziologie*) i materiali e i risultati della ricerca microscopica per l'indagine e la considerazione macroscopica» (D. CANTIMORI, *Prospettiva di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari 1960, quindi in *Eretici italiani del Cinquecento...*, 419-481, in part. 426). Ove è evidente il sovrapporsi tra il metodo storiografico e la decisione morale e civile per un cristianesimo minoritario, non dogmatico, tollerante, che era «fuori» rispetto alle correnti dominanti della religione e della storia cinquecentesche e proprio per questo composto di «perseguitati... esuli... [che] finiscono per costituire una società propria, peculiare, “ecclesia peregrinantium”» (425). In questa prospettiva cantimoriana, si muove A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, IX-XXI, in part. XV-XIX, ove in un'agile messa a fuoco delle parabole della storiografia sull'età della riforma e della controriforma, sottolineando l'importanza della recente storia dei selvaggi, della religione delle classi subalterne, delle sopravvivenze folkloriche, insomma degli «universi della diversità» culturale (XVIII), si ribadisce con forza l'imperativo di non «porre in ombra o dimenticare del tutto gli aspetti di duro e poliziesco controllo dell'ortodossia che si riassunsero allora nel tribunale dell'Inquisizione» (XVII), persino sollevando la profonda questione dei «rapporti genealogici tra Inquisizione e totalitarismi moderni»(XVIII). La storia della religiosità cattolica moderna è quindi riportata alla dialettica potere/vittime, sistema/resistenze, governamentalità uniformante/eccedenza deviante. Sul metodo storico di Cantimori, rivelativa quest'affermazione di G. SASSO, *Delio Cantimori. Filosofia e storiografia*, Pisa 2005, 267: «Cantimori dirigeva la sua attenzione a un “sommerso” che non il passare del tempo aveva collocato nel sottosuolo, ma la volontà politica di chi li l'aveva relegato e non intendeva che ne riemergesse. Il tempo, nel suo caso, aveva il volto del Grande Inquisitore di Dostoevskij, deciso a tenere prigioniero Cristo nel fondo di un carcere perché agli uomini del presente fosse impedito di sapere del suo ritorno tra loro. *En philosophe*, d'altra parte, Cantimori sapeva che l'assenza di un essere è un'assenza, non un non essere; e che l'“assente” può perciò essere tratto alla luce, che il continente sommerso può essere fatto riemergere in modo che il paesaggio ne riceva una connotazione nuova, importante per il passato cui appartene, ma non meno per ciò che è e che sarà»; per una interpretazione degli *Eretici cantimoriani*, illuminante il capitolo loro dedicato da G. SASSO, *Delio Cantimori...*, 157-204, ove, premessa l'oscillazione metodologica di Cantimori tra le concezioni della storia di Ranke (incentrata sull'“assolutizzazione” dell'individuale storico) da una parte e di Hegel e Droysen (per i quali l'individuale era da giudicarsi nella proiezione storica, nella sua potenza di risolversi in altro) dall'altra, si sottolinea l'oscillazione di giudizio tra il riconoscimento del a) momento ideale della libertà morale e religiosa incarnato, profeticamente capace di «risultato progressivo», ma d'altra parte impolitico e politicamente fallimentare, perché segnato

funzione interna di verifica della tenuta della macrostoria²⁴², cioè ad offrire varianti di dettaglio alla norma funzionale, che consentano di affinare la cartografia sociale (sicché la storia del singolo sarebbe funzionale a perfezionare la conoscenza dell'oggettiva verità della struttura)²⁴³. Piuttosto mi pare opportuno cercare di comprendere l'*intentio* morale, più che la mera funzione tecnica, che guida l'opzione per la microstoria: penso che l'elezione dell'«eccezionale normale» (Grendi) che caratterizza questa *storia dal basso* dipenda da una decisione democratica, che significativamente testimonia di un'anarchia, una resistenza assoluta, incoercibile della singolarità allo sguardo oggettivo e impersonale, che pure deve farsi carico dell'indagine della nuova (post-ontoteologica) verità ontologica, immanentizzata nelle strutture socio-economiche e nelle pratiche culturali.

Pure se goffamente, mi pare opportuno chiamare in causa la «rottura instauratrice» di de Certeau²⁴⁴: l'operazione storica è sempre innovativa, decide, taglia e personalizza, con la sua decisione, l'impersonale opacità del vissuto, della tradizione, delle strutture; decidendo, instaura un nuovo orizzonte di senso nel presente, testimoniando dell'inesauribile eccedenza del singolo. Si dà, quindi, un rapporto privilegiato tra la natura alterante dell'atto storiografico e l'evento-singolo che ne è oggetto²⁴⁵. La tragica

da «estremismo e radicalismo», da anime belle consapevoli della loro élitaria superiorità intellettuale, da utopismo anche rivoluzionario e violento in un certo anabattismo e b) quello del momento politico-istituzionale incarnato dalle grandi chiese riformate, che nel nome della responsabilità religiosa, perseguiranno quegli eretici per salvare la Riforma e la sua capacità di divenire storia collettiva. Sicché – correndo il rischio di dover ristrutturare un'opposizione troppo semplice tra individuo e storia, sterilità reazionaria di un progressismo élitario e capacità di incidenza storica postuma, vittime illuminate e poteri carnefici, Gesù e il Grande Inquisitore – parrebbe davvero che anche l'analisi cantimoriana della Riforma testimoni la dialettica tra dispositivo escatologico, kenotico e carismatico, seppure in modalità radicali e persino violente, e dispositivo istituzionale, politico-culturale, capace di mediazione e di storia. Per la connessione tra ricerche di storia religiosa e vivissimo interesse politico, quindi per l'alto valore di formazione umana e civile attribuito da Cantimori alla ricerca storiografica, seppure sempre praticata come dubbioso esercizio critico, cf. G. MICCOLI, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Torino 1970; e P. CHIANTERA-STUTTE, *Delio Cantimori*, Roma 2011, in part. 143-148.

²⁴²Sulla ricerca storica come mediazione obbligata tra tipi ideali ed eventi singolari/determinati campi di indagini chiamati a verificarli ed eventualmente a correggerli, cf. P. PRODI, *Introduzione allo studio della storia moderna...*, 32-37, ove si sottolinea l'estraneità di una mera opposizione tra macrostoria e microstoria.

²⁴³Cf. J. REVEL, *Microanalisi e costruzione del sociale...*; ed E. GRENDI, *Ripensare la microstoria?...*, per il quale questa si risolve in una «opzione di scala» (548), finalizzata a perfezionare la natura strutturalistica di una storia che non può che essere «storia sociale». Sul rapporto tra questione della secolarizzazione e preteso superamento di qualsiasi filosofia della storia, passaggio dalla valutazione qualitativa a quella quantitativa, sostituzione della serie all'avvenimento (Furet) come prospettive-chiave della «nouvelle histoire» che comunque ambisce ad una (per quanto elastica, relativistica, discontinua, topologicamente plurale) razionalistica riconduzione tendenziale della storia al sistema (della quale la microstoria finisce per essere funzione), cf. G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione...*, 104-115; si noti come proprio Benjamin venga chiamato in causa come «breccia» capace di reintrodurre l'evento della decisione (politica, capace di determinare mutamenti di struttura storica; ma aggiungerei etica) all'interno di una concezione entropica della storia umana come fatale logos della successione.

²⁴⁴Cf. M. DE CERTEAU, *Histoire et mystique*, in «Revue d'histoire de la spiritualité» 48, 1972, 69-82, quindi in *Le lieu de l'autre...*, 45-57, in part. 49: «L'histoire a pour rôle d'être l'une des manières de définir un nouveau présent. Elle est le travail par lequel un présent se différencie de ce qui lui était immanent sous la forme d'un vécu. Une praxis transforme des traditions reçues en objets fabriqués; elle mue la «légende» (loi imposée à l'interprétation: *legendum*) en histoire (produit d'une activité actuelle). Cette mutation a le sens d'une *rupture*, et elle est due à une *opération*. Si nous laissons de côté, un instant, l'aspect par lequel elle renvoie à un *faire* contemporain, nous pouvons déjà dire que l'historiographie marque un commencement: elle classe comme «autre» (passé) ce qui jusq' alors appartenait à un présent collectif au titre d'une tradition vécue. Comme la *Genèse* fait de la séparation le geste de la création, ici un effet de «dissuasion» forme simultanément dans la culture un nouveau passé et un nouveau présent. Ou plutôt, il rend présent *dans le langage* l'acte social d'exister aujourd'hui et lui fournit un repère culturel. Par une écriture, le discours historiographique trace la place d'un présent posé comme distinct de ce qui lui devient un passé».

²⁴⁵Pur non condividendo il radicalismo antistoricistico (che contraddittoriamente comunque sfocia nella riproposizione di una nuova, «illuminata» filosofia della storia, seppure antistoricistica), è possibile convenire con K. POPPER, *Das Elend des Historizismus*, 1934, 1944-1945, tr. ingl. *The Poverty of Historicism*, London 1957(3), tr. it. *Misera dello storicismo*, Milano 2008(4), 144-145: «Noi facciamo nostra l'opinione, così spesso derisa come antiquata dagli storicisti, che *la storia è caratterizzata dal suo interesse per gli avvenimenti reali, singolari o specifici, piuttosto che per le leggi o per le generalizzazioni...* È soltanto nella storia che ci interessiamo veramente della spiegazione causale di un evento *singolare*. Nelle scienze teoretiche, tali spiegazioni causali in generale non sono che un mezzo verso un fine differente: la sperimentazione di leggi universali»; ove per storicismo, Popper intende «un'interpretazione del metodo delle scienze sociali che aspiri alla previsione *storica* mediante la scoperta dei «ritmi» o dei «patterns», delle «leggi», delle «tendenze» che sottostanno all'evoluzione storica» (22). Lo stesso Popper dedica, quindi, alcune pagine ad abbozzare una «teoria istituzionale del progresso» (cf. 152-158); mi limito a riportarne la conclusione: «Il movente principale dell'evoluzione e del progresso è la varietà del materiale da sottoporre a selezione. Per quel che riguarda l'evoluzione umana, è la «libertà di essere anche eccentrico e diverso dagli altri», «di dissentire dalla maggioranza e di seguire la propria strada». Il controllo olistico, cioè il livellamento non dei diritti umani, ma delle menti umane, significherebbe la fine del progresso» (158). Si potrebbe pertanto concludere: è attendibile soltanto una concezione della storiografia capace di restituire la storia come narrazione dell'irriducibile, contingente storicità delle singolarità, pure criticamente inquadrate negli innumerevoli contesti materiali e culturali che le informano, congetturamente e mai deterministicamente interpretati dalle scienze antropologiche, sociologiche, economiche, filosofiche, teologiche, etc...; è quindi adeguato a questa concezione della storia soltanto l'impegno democratico per la promozione del progresso dei diritti umani, del riconoscimento infinitamente a-venire delle libertà di ogni singolarità. Certo questo razionalismo progressista risulta ingenuo nel suo ottimismo (cf., in tal senso, K. POPPER, *Congetture e confutazioni...*, il cap. «La storia del nostro tempo: visione di un ottimista» [testo di una conferenza inedita tenuta nel 1956], 617-636); comunque, proprio nella sua modestia, esso mi pare una prospettiva razionalmente credibile, a partire dalla quale continua ad

kenosi di Ida Dalser e di suo figlio ricostruita nel bellocchiano *Vincere* dissacra la storia “alta”, retorica e persino strutturale del fascismo, decostruisce qualsiasi categoria ideologica e presunta verità scientifica, rivelando l’indecostruibile della giustizia²⁴⁶, che si traduce pragmaticamente in pietà, quindi responsabilità storica nei confronti della vittima, della sempre misera esistenza individuale, della carne impotente²⁴⁷ (il pensiero di Nietzsche non “diviene folle” nell’abbraccio di un cavallo frustato?). Senza questa pietà, la storia è soltanto pascaliano divertissement, kierkegaardiana distrazione. In tal senso, la *decisione democratica* dell’artista come dello storico (e del loro potere creativo e di giudizio) pare segnata da una davvero debolissima traccia messianica od escatologica²⁴⁸, una luttuosa «eterologia»²⁴⁹ (de Certeau) che, nella memoria storica che è sempre edificante progetto per il futuro, la spinge a farsi carico dell’impossibile custodia dei singoli morti, persino del pur vano riscatto delle vittime mute che la storia, nella sua sinistra ed assurda²⁵⁰ democrazia – con Belli più che con Hegel –, macina equamente nel suo giro²⁵¹.

essere possibile credere kantianamente che siano umanamente sensati lo studio della storia e l’impegno nella politica. *Spes contra spem*, inestinguibile è questa dialettica tra a) la fede razionale nella democrazia e nel ruolo progressista della storia e b) la ragione critica che denuncia scetticamente la mala fede, l’ideologia e la violenza, che sempre corrompono le costruzioni umane.

²⁴⁶«La justice est une condition nécessaire, quoique non suffisante, pour faire l’expérience de ce qu’est l’histoire... De manière implicite ou explicite, ce que l’on met en débat, c’est toujours la question de la justice ou de l’injustice d’une situation historique, d’une transformation ou d’une catastrophe. Cela ne s’applique pas seulement à l’histoire moralisante – telle qu’on la cultive depuis l’hellénisme jusqu’aujourd’hui, après qu’elle eut survécu à Ranke et à Max Weber. Les prétendus efforts de neutralité axiologique n’échappent pas non plus à l’idée d’une justice de l’histoire (qu’on attribue à l’histoire cette qualité ou qu’on la lui conteste consciemment), de sorte qu’une telle idée s’insinue nécessairement dans la formation du jugement» (R. KOSELLECK, *L’expérience de l’histoire...*, 172).

²⁴⁷In questo senso interpreto l’affermazione di M. BLOCH, *Apologia della storia*, 22-23: «Sono gli uomini che la storia vuol afferrare. Colui che non si spinge fin qui, non sarà mai altro, nel migliore dei casi, che un manovale dell’erudizione. Il bravo storico, invece, somiglia all’orco della fiaba: sa che dove fiuta carne umana, là è la sua preda». Malgrado una non condivisibile semplificazione della questione del ruolo politico dell’apertura messianico/apocalittica, di grande interesse è il recente volume di G. DIDI-HUBERMAN, *Survivance des lucioles*, Paris 2009, tr. it. *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*, Torino 2010, ove è teorizzata una custodia resistente e democratica (cf. Rancièrè) del resto, «dei *malgrado tutto*» (28), della benjaminiana «autorità del morente» (79). Le «scintille d’umanità», storiche «luciole», «novità reminiscenti» (41), rivelano in bagliori impotenti eppure irriducibili, l’assolutamente precario, eppure mai spento potere di significazione, cioè di *immaginazione* e di *desiderio*, che è l’uomo.

²⁴⁸Rivelativa un’affermazione di J. LE GOFF, *Vers une anthropologie historique* (1973), in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris 1977(2), tr. it. in *I riti, il tempo, il riso. Cinque saggi di storia medievale*, Roma-Bari 2001, 5-20, in part. 14, che significativamente interpreta «tutte le credenze escatologiche, tutti i millenarismi che segnano il ritorno del sacro in ogni frazione delle società e delle civiltà», equiparati al «successo, oggi, del settarismo religioso, dell’astrologia, del movimento hippy», come caratterizzati regressivamente dal «gran rifiuto» nei confronti di qualsiasi «accelerazione tecnologica». Colpisce a) l’identificazione implicita ed acritica della modernità con il progresso tecnologico e b) l’indistinzione tra credenza escatologica, millenarismo e superstizioni di moda, ove si dimentica come – da Marx a Benjamin, da Adorno, Horkheimer ed Ernst Bloch a Derrida e Nancy – la stessa indagine filosofica torni ad identificare nel messianico *sogno di una cosa* e soprattutto nell’apertura escatologica una straordinaria resistenza critica nei confronti della società e dei suoi assetti stabiliti.

²⁴⁹Cf. M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia...*, 97-101, ove si tenta di schematizzare lo statuto contemporaneo della pratica storica in tre punti: «La mutazione del “senso” o del “reale” nella produzione di *scarti significativi*; la posizione del particolare come *limite del pensabile*; la composizione di un luogo che instaura nel presente la *raffigurazione ambivalente del passato e del futuro*» (97-98). Questa definizione *differenziante* della storia mi pare governata da una secolarizzata struttura kenotica (lo scarto, il particolare privo di logos come *altro* nel quale il senso si nasconde, svuotando di potere e di autonomia il proprio porsi nel presente) ed escatologica (l’*altro* assente, il limite invalicabile, il morto che si tenta di *re-présenter*, di richiamare in vita, è luogo paradossale che consente il performativo del progetto del futuro, che è comunque proiezione del desiderio nella mancanza: «I morti di cui [la storia] parla diventano il vocabolario di un compito da intraprendere»: 120) della disseminazione luttuosa del senso.

²⁵⁰Sulla scoperta della «*histoire absurde*», a partire dalla rivelazione teologica cristiana, cf. R. KOSELLECK, *L’expérience de l’histoire...*, 168-169 e 172: «Même l’acceptation de l’idée d’absurdité demeure attachée à la tradition judéo-chrétienne; celle-ci présuppose en effet l’existence d’un dieu équitable dont la mort a libéré une vacuité du sens – bien étrangère aux autres cultures». Viceversa, proprio la dichiarazione di absurdità della storia, malgrado i precari tentativi umani di identificarne il senso, non possono impedire che enigmaticamente essa continui a nascondere una inconfessabile speranza di senso teologico: «Resta la certezza che il concetto della storia non sarà in grado di sciogliere il cosiddetto enigma della storia» (R. KOSELLECK, *Storia...*, 140).

²⁵¹Notevole il saggio di C. GINZBURG, *Distanza e prospettiva. Due metafore*, in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano 1998, 171-193, che non rinuncia ai giudizi di valore, nel nome di una fede illuministica nella funzione razionale, critica, umanizzante della ricerca storica chiamata a fare memoria di ciò che non deve essere dimenticato (sempre impegnata a documentare e denunciare la violenza e l’orrore nella storia), quindi ad assumersi personalmente la responsabilità della decisione. Ginzburg prende così le distanze dalla postmoderna, scettica relativizzazione assoluta dei contesti storici come prospettive reciprocamente irriducibili, erede infedele di un prospettivismo storico di origine cristiana. D’altra parte, proprio difendendo il dovere storico di comparazione, giudizio, valutazione di progresso tra contesti e prospettive, e chiamando in causa la categoria di secolarizzazione, Ginzburg sottolinea la dipendenza della “nostra” concezione di storia dall’agostiniana proiezione in dimensione temporale – come rapporto di continuità e distanza, quindi di superamento storico della chiesa nei confronti degli ebrei (dipendente dalla lettura paolina della nuova alleanza come togliimento dell’antica) – della dialettica retorica (già platonica, ma sistematicamente applicata da Cicerone agli stili dell’arte oratoria) tra *pulchrum* ed *aptum*, che potremmo restituire come dialettica tra senso

XIX – Morte, fede e resurrezione storiografica: la pratica della storia come memoria, testimonianza, progetto è forse un'eucarestia atea. L'immensa questione che sarebbe da indagare – con Arendt, Gadamer, de Certeau, Koselleck, Ricoeur, Derrida, Rancière – è allora quella della relazione tra coscienza e storia (da Agostino ad Husserl ed Heidegger, da Freud e Lacan a Foucault)²⁵²: come l'identità del *cogito* si temporalizza, cogliendosi indisponibile a se stesso (in origine, esso si dà soltanto come differenza inappropriabile) e *simul* proiettato nell'*intentio* in sé verso l'altro, così l'operazione storica vive della dialettica tra a) l'assente irrecuperabile del passato, b) il presente del passato nella memoria storica mediata dall'autorità dominante (da decostruire interminabilmente²⁵³) di chi produce storiografia e c) il futuro come istanza di democrazia, proiezione costruttiva verso un'*altra* storia, della quale ciascuno è responsabile con la sua decisione²⁵⁴. Al punto che la storia passata – memoria in senso agostiniano, dotata di vitalità, di straordinaria potenza di attualità – viene ad essere inesauribilmente “reinventata”, riscritta, rivivificata, o anche ideologicamente deformata, dal retrospettivo e sempre interessato sguardo critico e, si spera, “democratico”, dell'interprete²⁵⁵. Questo presuppone il rapporto tra traccia ed interpretazione, quindi, nella traccia, la specificità della testimonianza, della sua credibilità, della relazione fiduciaria, della fede²⁵⁶ in essa (la storia da blochiana «scienza delle tracce» si approfondisce in ricoeuriana «scienza delle testimonianze»); nella specifica elaborazione del lutto che questo comporta (conoscere storicamente

universale e specifico contesto storico: «Soltanto un cristiano come Agostino, riflettendo sul rapporto fatale tra cristiani ed ebrei, tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, poté formulare l'idea che, attraverso il concetto hegeliano di *Aufhebung*, diventò un elemento cruciale della coscienza storica: e cioè che il passato dev'essere compreso sia nei propri termini, sia in quanto anello di una catena che in ultima analisi arriva fino a noi. In quest'ambivalenza propongo di vedere una proiezione secolarizzata dell'ambivalenza cristiana verso gli ebrei... L'insistenza sull'unicità dell'Incarnazione produsse una nuova percezione della storia umana. Il nocciolo del paradigma storiografico corrente è una versione secolarizzata del modello dell'adattamento, combinata con dosi diversi di conflitto e di molteplicità. Metafore come prospettiva, punto di vista e così via esprimono vividamente questo atteggiamento verso il passato... [onnipresenti] nel discorso storiografico corrente. Ma la loro veste secolare non deve occultarne l'origine, che rinvia ad Agostino. Il nostro modo di conoscere il passato è impregnato dell'atteggiamento cristiano di superiorità nei confronti degli ebrei. In altri termini, le parole *versus Israel*, il vero Israele, in quanto autodefinizione del cristianesimo, sono state il luogo di nascita di una concezione di verità storiche che è ancora – uso un'espressione volutamente onnicomprensiva – la nostra» (*Occhiacci di legno...*, 179 e 185). Si noti come implicitamente la prospettiva ginzburghiana sia autodecostruttiva, in quanto capace di identificare, all'interno del metodo storico come ricerca costruttiva di un senso progressivo attraverso la comparazione, quel gesto di violenza e di intolleranza antiebraica presente nell'archetipo agostiniano. Sul rifiuto del relativismo scettico applicato all'indagine storica, è fondamentale l'*Introduzione* di C. GINZBURG, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2001, 13-49; mi dichiaro convinto dalle argomentazioni di Ginzburg e della sua necessità di ancorare l'indagine e la narrazione storica al peso “oggettivo” della prova documentabile da contestualizzare, all'interno di un «modello venatorio» che comunque, a partire da tracce, si muove congetturalmente «alla ricerca della verità» (C. GINZBURG, *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano 2002, 13-14; ma cf. anche 80-81, in riferimento al metodo compositivo del *Dictionnaire* di Bayle, ove l'argomentazione si dissemina nella caccia delle «verità di fatto», per risalire alle fonti «della verità o dell'errore»). Ovviamente, la prospettiva epistemologica è quella del «paradigma indiziario» (già M. BLOCH, *Apologia della storia...*, 104-108, paragonava il lavoro dello storico a quello del giudice, criticamente alla ricerca della verità guidato dalla pulizia dell'intelligenza imparziale; cf. anche M. BLOCH, *Histoire et historiens*, Paris 1995, tr. it. *Storici e storia*, Torino 1997, 11-20), definito nel saggio di C. GINZBURG, *Spie*, in *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino 1986, 158-209, significativamente aperto dall'affermazione di Warburg: «Dio è nel particolare» e culminante nel convincimento di una struttura oggettiva (che è poi sempre caratterizzata da rapporti di potere, dominio, violenza), per quanto soltanto problematicamente attingibile, che l'indagine storica si incarica di interpretare criticamente, dissolvendo le nebbie ideologiche che la proteggono: «Se la realtà è opaca, esistono zone privilegiate – spie, indizi – che consentono di decifrarla» (189). Una precisazione: malgrado ne condivida la stigmatizzazione della prospettiva metodologica relativistica (si che un confronto serrato con Weber qui si imporrebbe) in ultima analisi come essenzialmente estetica e deresponsabilizzante, considero le critiche a Derrida (come a Nietzsche, d'altra parte) assai ingenerose (cf. *Rapporti di forza...*, 39-40), stranamente analoghe alle modalità liquidatorie utilizzate dalla cultura cattolica più conservativa nei confronti del pensiero debole; basta, per confutarle, ricordare come per Derrida la decostruzione debba approdare al riconoscimento dell'indecostruibile: la giustizia-avvenire, la democrazia-avvenire; un tentativo massimamente critico, antideologico, “illuministico” di tenere insieme senso della storia e culture, assoluto e relativo, imperativa responsabilità (ospitalità) e infinita differenza dei contesti storici (proprietà). Un più impegnato, serio confronto di Ginzburg con Derrida (e di nuovo con Nietzsche, ma tramite Derrida) riserverebbe, ne sono certo, straordinarie sorprese.

²⁵²Oltre all'opera di de Certeau, fondamentali in proposito R. KOSELLECK, *Futuro passato...*; e P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare...*; e il più sistematico *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, tr. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano 2003, in part. 493-587.

²⁵³Cf. J. TOPOLSKI, *Narrare la storia...*, il cap. «La mitizzazione del racconto storico. I miti storiografici», 127-131, ove la «critica costante» ai miti storiografici (dei quali si tenta una classificazione), riconosciuta come inseparabile dall'attività storiografica, con consapevole riferimento a Derrida, viene definita «decostruzione» (127).

²⁵⁴«Nella storia avviene sempre di più o di meno di quello che è contenuto nei dati preliminari. Di questo “più” e “meno” decidono gli uomini, che lo vogliono o no» (R. KOSELLECK, *Futuro passato...*, 238).

²⁵⁵Cf. R. KOSELLECK, *Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze*, in C. Meier e J. Rüsen (edd.), *Historische Methode*, München 1988, 13-61, tr. fr. in R. KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire...*, 201-247, in part. 225-238.

²⁵⁶Cf. H.-I. MARROU, *La foi historique*, in *La conoscenza storica...*, 263-278: rifacendosi alla *Logique de Port-Royal* – e alla sua definizione della duplice fonte della vera conoscenza, dedotta da Agostino: a) il ragionamento e l'esperienza e b) la duplicità della fede, divina e umana –, Marrou sottolinea come la dimensione *credente* dello storico debba darsi «a prescindere da ogni riferimento alla fede religiosa» (270).

significa lavorare con la morte degli altri), inevitabilmente giudicare, riscattare, eppure utilizzare i morti, inserendoli in categorie quantitative e sempre ideologiche, quindi, in un costante «sforzo di resurrezione» (Aron)²⁵⁷, richiamarli in questa vita fittizia, forse soltanto per ritrovare qui ed oggi il senso che nella storia, per loro mezzo, si vuole trovare²⁵⁸. Questo nella consapevolezza, a) che l'operazione storica è sempre arrischiata, basata – qualunque sia lo schema interpretativo adottato – sulla fede in testimonianze mai assolutamente certe e da sottoporre, con probità, incessantemente a critica e a sempre nuove interrogazioni e verifiche; donde lo scrupoloso vaglio dei documenti (*pas de documents, pas d'histoire*); b) che è necessario chiarire quale sia la sempre immanente decisione etica che guida la nostra «ricostruzione» storica, auspicabilmente tollerante e democratica²⁵⁹, dunque (con Koselleck) il rapporto tra «orizzonte di attesa (*Erwartungshorizont*)» e «spazio di esperienza (*Erfahrungsraum*)»²⁶⁰; c) che

²⁵⁷Sulla «crudele» eppure liberante peculiarità di questa resurrezione storica, cf. lo stupendo articolo di B. CROCE, *I trapassati*, in *Frammenti di etica*, Bari 1922, quindi in *Etica e politica, aggiuntovi il contributo alla critica di me stesso*, Bari 1945, 26-28. Sarebbe in proposito necessario confrontarsi sistematicamente con J.G. DROYSEN, *Historik (=Encyclopaedia et methodologia historiarum*, 1857), Stuttgart 1977, tr. it. *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia*, Napoli 1994.

²⁵⁸«Lo storico interpreta documenti come segni degli uomini che sono spariti... Lo storico trasferisce ciò che sopravvive nel mondo che non sopravvive. È questa capacità di interpretare il documento come se non fosse documento, ma episodio reale di vita passata, che da ultimo fa lo storico... Lo storico capisce uomini e istituzioni, idee, fedi, emozioni, bisogni di individui che non esistono più... Lo storico capisce i morti come capisce i vivi» (A. MOMIGLIANO, *Le regole del gioco nello studio della storia antica* (1976), quindi in *Sui fondamenti della storia antica...*, 477-486). Cf. ovviamente E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi...*, vol. I, il cap. II, «I criteri di valutazione dei fatti storici e il loro rapporto con un ideale culturale del presente», 175-286.

²⁵⁹Un vero e proprio decalogo del metodo storico è quello proposto da A. MOMIGLIANO, *Le regole del gioco...* Dopo aver sistematicamente analizzato il metodo di analisi, critica, interpretazione di fonti e documenti, sui quali la storia si fonda – nell'irrinunciabile, seppure sempre precaria pretesa di risalire dai *signa* alle *res*, dalle fonti alle realtà storiche indagate –, Momigliano precisa: «Lo storico è soprattutto libero di portare in una ricerca storica tutta la ricchezza dei suoi convincimenti e delle sue esperienze. Se è un ebreo, un cristiano o un musulmano credente, naturalmente porterà la sua fede nella ricerca. Se è un seguace di Marx, Max Weber, Jung, Braudel, naturalmente adotterà il metodo del suo maestro. Giudaismo, cristianesimo, islam, Marx. Weber, Jung, Braudel, quando si entra nel campo della ricerca storica, insegnano a porre specifiche domande alle fonti, ma non determinano la risposta delle fonti. L'arbitrio dello storico cessa quando egli si trova ad interpretare un documento... Esiste un necessario rispetto per ciò che i documenti dicono e suggeriscono e per ciò che si può legittimamente inferire dalla combinazione di vari documenti: esso è basato sulle regole ordinarie (e falsificabili) di ragionamento e di esperienza» (483). In tal senso, è esemplare la metodologia storica, praticata nel suo studio della storia settecentesca ed ottocentesca, riassunta da G. RECUPERATI, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, Torino 2006, 355-357: «se la domanda iniziale può essere orientata e anche segnata da una scelta ideologica, la risposta deve essere sempre correttamente storiografica, cioè distinguersi dall'ipotesi, riflettere un uso critico delle fonti, rispettare tutte le regole del gioco... Distinguere le ipotesi dalla dimostrazione, individuare tutte le fonti possibili e leggerle senza manipolazione, raffreddare la stessa ipotesi con una critica conoscenza delle interpretazioni altrui...»; così, la decisione per un mestiere di storico che sia capace di argomentare le ragioni di un «ulteriore illuminismo...», opzione per ragione, per passione e sentimento, per differenza – *humanitas*, appunto –, si traduce in una prassi «democratica» della storia della storiografia, interpretata come «modo concreto per stabilire le relazioni con altri lavori e con individualità passate e parallele: è un esercizio di rispetto, di comprensione, di pazienza, di tolleranza»; significativamente e coerentemente, questo «erede del dialogo umanistico» confessa la predilezione storica per le «linee carsiche che sopravvivono, degli esuli, delle ibridazioni», preferisce «coltivare esili ragioni di alterità al realismo della forza... per imparare e insegnare fuori delle logiche di amico-nemico»; come se questo metodo storico tollerante e epistemologicamente sempre critico, perché falsificabile, non potesse non compiersi nel privilegio delle voci pacifiche, marginali, «vinte». Cf. dello stesso G. RECUPERATI, *Apologia di un mestiere difficile. Problemi, insegnamenti e responsabilità della storia*, Roma-Bari 2005; G. MICCOLI, *Sul ruolo civile dello studio della storia*, in G. Corni (ed.), *I muri della storia. Storici e storiografia dalle dittature alle democrazie. 1945-1990*, Trieste 1996, 13-22; G. BATTELLI, *Il "mestiere" dello studioso di storia*, in G. Battelli e D. Menozzi (edd.), *Una storiografia inattuale?...*, 319-349, in part. 324-326, ove si sottolinea l'irrinunciabile «interesse» civile della storiografia di Miccoli; le rilevanti considerazioni di G.G. MERLO, *Postfazione. Apologia dello studioso di storia*, in G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano 2010, 337-348. Sul mestiere di storico come pratica eminentemente pluralistica, tollerante e democratica, cf. W. KULA, *Rozważania o historii*, Warszawa 1958, tr. it. *Riflessioni sulla storia*, Venezia 1990; il fascino dell'opera (nella quale nicodemiticamente l'apparente ortodossia comunista è sistematicamente ritrattata a partire da una affinata critica democratica ed umanistica) sta nell'oscillazione tra la rivendicazione del ruolo sociale, democratico (cf. 170), liberante dello storico, «iconoclasta... [che] lotta per abbattere gli idoli» (168) e l'avvertenza del pericolo dello storico come giudice, capace di riscattare «il bene» conculcato e di «punire» il male, sicché lo storico serio sa che l'iconoclastia è da operare, in primo luogo, nei confronti delle proprie stesse intolleranti categorie interpretative (cf. il cap. «Storia, nuovo Dio», 153-164, ove sistematica è l'opposizione tra a) il Moloch della storia, come idea del necessario sviluppo della storia, e b) l'irriducibile delle tante vittime sacrificate e delle decisioni libere degli individui che partecipano al farsi della storia). Insomma, lo storico deve laicamente decostruire il senso dato necessario, meccanico ed onnipotente (essere iconoclasta), autodecostruire instancabilmente la propria interpretazione del senso (essere autoiconoclasta), nel riconoscimento del senso inesauribile disseminato nell'alterità irriducibile del soggetto storico e dell'interprete che lo studia: «Non possiamo sacrificare totalmente gli interessi della vita breve ed irripetibile di una generazione su questa terra per l'idea che abbiamo degli interessi dei posteri. Il carattere religioso della coscienza storica può essere laicizzato unicamente ed esclusivamente attraverso la divulgazione di una diversa coscienza storica. Solamente la storia può costruire un antidoto contro i propri miti. Da essa non si sfugge: la storia nemica dell'uomo può essere sconfitta solo con la storia umanistica. Dunque diciamo sì alla regolarità della storia, ma senza metafisica, senza fatalismo; sì alla linearità dello sviluppo, ma senza la visione teologica del paradiso terrestre» (164). Sul senso della testimonianza storica, messa alla prova in riferimento al cristianesimo, cf. il fittizio scambio epistolare delle *Stregonerie* (e il bellissimo epilogo: 212-213), tradotte in appendice a W. KULA, *Riflessioni sulla storia...*, 171-213.

²⁶⁰Cf. R. KOSELLECK, *Futuro passato...*, 300-322; «La storiografia può conoscere ciò che è sempre mutevole e nuovo solo se conosce l'origine e la provenienza delle strutture durevoli» (322); pertanto, «esperienza e aspettativa sono due categorie atte

occorre valutare l'incidenza di categorie come colpa, debito, perdono, memoria, oblio, etc. sull'interpretazione storica, pure chiamata ad essere «*sine ira et studio*»; d) che si deve quindi integrare con la storia come collezione di determinati e immodificabili dati quantitativi (più o meno attendibilmente ricostruibili) la storia come inesaurita ed insuperabilmente arrischiata, precaria, eppure imprevedibile²⁶¹ interrogazione critica ed esistenziale di eventi, cioè di progetti ed atti esistenziali passati, iscritti all'interno del divenire delle strutture che li sorreggono, li condizionano, insieme li rendono possibili e provocano la loro volontà di partecipazione o resistenza rispetto a qualsiasi senso o destino dato. Si che, con Benjamin, allo storico compete non soltanto il compito di una restituzione quanto più possibile critica e "fedele", strutturalmente consapevole, delle voci dei morti (esigenza rigorosamente critica), ma anche il compito di una «resurrezione delle promesse non mantenute del passato»²⁶², insomma il dovere umano di trasmettere fedelmente gli infiniti «sogni di una cosa» che costituiscono la storia degli uomini (esigenza eminentemente memoriale).

Seppure così rozzamente delineate, mi pare comunque evidente come in queste precarie indicazioni di metodo emerga il legame tra eredità storico-religiosa cristiana e pratica laica, secolarizzata, anzi atea della storiografia²⁶³, che pure pare incarnare un dispositivo dinamico, escatologico, kenotico, disseminativo cristiano, quasi si presentasse come un'inconsapevole, residuale eucarestia²⁶⁴: atto

a tematizzare il tempo storico, in quanto intrecciano tra loro il passato e il futuro» (303). Riferendosi a Novalis, precisa Koselleck: «A quel tempo, "storia" non significava ancora soprattutto il passato (senso che avrebbe assunto più tardi, all'insegna della sua elaborazione scientifica), ma si riferiva a quella segreta associazione di momenti passati e futuri che può conoscere solo chi abbia imparato a comporre la storia connettendo i due modi di essere del ricordo e della speranza. Indipendentemente dall'*origine cristiana di questa concezione* [sottolineatura mia], ecco un caso autentico di quella determinazione trascendentale della storia di cui ho parlato inizialmente. Le condizioni di possibilità della storia reale sono, insieme, le condizioni della sua conoscenza. Speranza e ricordo, o, più in generale, aspettativa ed esperienza (poiché l'aspettativa ha un campo più ampio della speranza e l'esperienza scende più in profondità del ricordo) costituiscono la storia e insieme la sua conoscenza e le costituiscono precisamente in quanto indicano e producono la connessione interna tra il passato e il futuro di ieri, oggi e domani» (303). Per una trattazione magistrale dell'ermeneutica storica di Agostino, interpretata come capitale per la nozione occidentale di storia e storiografia, cf. 117-122.

²⁶¹ Sull'irriducibilità dell'evento dell'interpretazione alla datità dei dati storici sui quali si fonda, cf. R. KOSELLECK, *Futuro passato...*, il cap. «Rappresentazione, evento e struttura», 123-134. In effetti, eterologicamente, «la storia non è altro che lo sconvolgimento della certezza di un senso dato» (J. PATOČKA, *Saggi eretici sulla filosofia della storia...*, 130).

²⁶² P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare...*, 43. Rivelativa questa definizione benjaminiana della propria concezione messianica della storia: «Il mio pensiero sta alla teologia come la carta assorbente all'inchiostro. Ne è completamente imbevuto. Se dipendesse, tuttavia, dalla carta assorbente, non resterebbe nulla di ciò che è scritto» (W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt 1982, tr. it. *Parigi, capitale del XIX secolo. I "Passages" di Parigi*, Torino 1986, 611 [=N 7a,7]). E se la stessa natura del tutto assorbente, secolarizzante della carta dipendesse dalla natura assolutamente simpatica dell'inchiostro messianico-cristiano?

²⁶³ Ancora attualissimo è in tal senso il vero e proprio principio storiografico dei benedettini di Saint Maur: «*sincera secernere ab spuris, certa ab incertis, ut rebus pie ac sancte gestis sua constet auctoritas*», cit. da A. MOMIGLIANO, *Mabillon's Italian Disciples* (1958), ora in tr. it. in *Sui fondamenti della storia antica...*, 252-270, in part. 253.

²⁶⁴ «Lo storico è l'araldo che invita a tavola i defunti» (W. BENJAMIN, *Parigi, capitale del XIX secolo...*, 625 [=N 15,2]). Per una restituzione eucaristica della storia comparata delle letterature e più in generale dell'arte, cf. il volume di G. STEINER, *Real Presences*, Chicago 1989, tr. it. *Vere presenze*, Milano 1989, in part. 17-24; 214-219; in part. 18: «Questo studio sosterrà che la scommessa sul significato del significato, sulla nostra capacità di percepire e di rispondere quando una voce umana si rivolge a un'altra o quando ci troviamo faccia a faccia con il testo, con l'opera d'arte figurativa o musicale – in altre parole, quando incontriamo l'altro nella sua condizione di libertà – è una scommessa sulla trascendenza. Questa scommessa... ha per predicato la presenza di una qualità reale, di una sostanziazione (l'eco teologica di questa parola è ovvio), che avviene all'interno della lingua e della forma. Presuppone un passaggio, al di là della finzione o della mera pragmatica, dal significato alla significanza. L'ipotesi che Dio è, non per via della nostra grammatica ormai obsoleta; ma che la grammatica vive e genera mondi perché c'è questa scommessa su Dio». Si noti comunque l'erronea, eppure significativa (proprio perché del tutto immemore di quella memoria inconsapevole che Steiner cerca di richiamare) traduzione italiana del titolo stesso dell'opera, incapace di restituire l'intenzione evidentemente eucaristica dell'originale. Se certo problematico è il salto dall'ambito estetico all'ambito storico, penso che le considerazioni di Steiner (per il quale quindi non ci potrà più essere grande arte senza scommessa sulla trascendenza; su quello che potrebbe esserci "dopo", cf. in part. 217-218) siano preziose per il nostro argomento. Sul legame intimo tra letteratura, confessione del segreto, e giudaico-cristiani segreto/confessione del legame singolare e kierkegaardianamente incomunicabile, dell'elettivo, non universalizzabile «amore folle con Dio», cf. J. DERRIDA, *Donare la morte...*, la densa sezione «La letteratura al segreto. Una filiazione impossibile», 145-186, in part. 180-186; mi limito a riportarne alcuni frammenti: «In cosa la letteratura discende da Abramo, per esserne erede e tradirlo allo stesso tempo? E per chiedere perdono dello spergiuro? "Perdono per non voler dire..." La letteratura è forse questo perdono chiesto per la desacralizzazione, che altri chiamerebbero religiosamente la secolarizzazione di una santa rivelazione? Un perdono chiesto per il tradimento della santa origine del perdono stesso? *Considerato che* la letteratura (in senso stretto: come istituzione occidentale moderna) implica *in principio* il diritto di dire tutto e di nascondere tutto, motivo per cui essa è inseparabile da una democrazia-a-venire... *Considerato che* i segreti o gli effetti di segreto incryptati in un tale evento letterario non devono rispondere o corrispondere a qualche senso o realtà nel mondo e che fanno appello a una sospensione a questo riguardo... *Considerato che* la letteratura è il luogo di tutti questi segreti senza segreto, di tutte queste cripte senza profondità, senza altro fondo che l'abisso del chiamare o del rivolgersi, senza altra legge che la singolarità dell'evento, l'opera... La letteratura è certo erede di una storia santa di cui il momento abramico resta il segreto essenziale (e chi negherà che la letteratura resti un resto di religione, un legame e una *relais* di sacro-santità in una società senza Dio?), ma essa al contempo rinnega questa storia, questa appartenenza, quest'eredità. Rinnege questa sua filiazione. La tradisce nel duplice senso della parola: le è infedele, rompe con essa al momento stesso di manifestarne la "verità" e di svelarne il segreto. Ovvero la sua stessa filiazione: possibile impossibile. Questa

sacrificale dialettico, *fractio* fisica che assume in sé la violenza del mondo, eppure riconcilia, “pacifica” spiritualmente vivi e morti, amici e nemici, nel vivificante rendersi presente del Logos²⁶⁵. La storia pare essere, allora, un farsi “religiosa” memoria logica (cf. *Rm* 12,1), democraticamente condivisa come senso/nutrito politicamente liberante²⁶⁶, presentificazione di ogni povero cristo restituito dai relitti di storie di strutture, poteri, violenze. Pertanto, mi pare evidente l’emergere critico di una dimensione in qualche modo metacategoriale della storia del cristianesimo nei confronti delle altre discipline storiche²⁶⁷.

XX – L’apriori della sofferenza – esigenza kenotica di giustizia che si fa carico della libertà e dignità di ogni singolo – è l’unico possibile senso democratico della storia e della razionalità occidentali. Ma non è indebito e contraddittorio postulare la dipendenza della scienza storica da una decisione *morale* democratica, che la distorce ideologicamente? Ritorna la legittima obiezione weberiano-kelseniana che qualsiasi valore morale aprioristicamente postulato è del tutto arbitrario e violento, perché sottratto all’infinita negoziazione razionalmente argomentata tra strutture e pratiche di senso divergenti, che fanno capo a valori necessariamente relativi²⁶⁸. Come conciliare, insomma, il monoteismo del senso

“verità” sussiste a condizione di un rinnegamento... Di questo doppio tradimento la letteratura non può che chiedere perdono. Nessuna letteratura che non chieda perdono, fin dalla sua prima parola, perdono. In principio ci fu il perdono. Per niente. Per non voler dire niente» (182-185). Proprio perché sospensione singolare del senso dato (Abramo solo al cospetto di Dio mette *nel segreto* tra parentesi tutto “il resto”), la letteratura è sempre confessione e storia irripetibile, quindi sempre atto singolarmente irriducibile e democratico, che dice il paradossale senso “assoluto” del “niente” di senso, l’eccedenza del singolare a ciò che è già dato, la novità assoluta dell’esperienza della singolarità: fino a quando ci sarà letteratura, ci sarà singolarità, evento, democrazia-a-venire, cristianesimo secolarizzato.

²⁶⁵Segnalo in proposito l’analisi della dimensione socio-antropologica della concezione cattolica dell’eucarestia offerta da J. BOSSY, *Essai de sociographie de la messe, 1200-1700*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations» 36, 1981, 44-70, tr. inglese *The Mass as a Social Institution*, in «Past and Present» 100, 1983, 29-61, tr. it. in *Dalla comunità all’individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell’Europa moderna*, Torino 1998, 143-190. Sorvolo sui problemi centrale sollevativi a) della tendenziale riduzione privatistica e razionalistica del rito eucaristico da parte della Riforma (che rendeva sempre più problematica la sua funzione di riconciliazione sociale) prima, seppure in misura minore da parte della stessa Controriforma poi; b) della (ri!)secolarizzazione della funzione eucaristica della “realizzazione” della pace sociale, scorporata progressivamente dal rito eucaristico ed assorbita progressivamente nell’amministrazione pubblica della *giustizia* da parte della monarchia e dei poteri secolari. La “pace” della comunità si realizza comunque attraverso la rivelazione pubblica, sacrificale (più o meno cruenta!) della giustizia.

²⁶⁶«La ragion d’essere di uno storico, credo, non è nella mera volontà di accertare i fatti, ma anche (e, forse, soprattutto) nel bisogno di testimoniare la funzione della conoscenza del passato in tutta la sua inesorabile e perlopiù tragica importanza, nell’impegno che nel suo ruolo professionale e con la sua figura sociale lo storico può fornire qualche aiuto alla comunità: a definire la sua ragion d’essere, la sua identità politica e, appunto, storica, senza la ricerca di impossibili memorie condivise, ma di una verità accertata, consolidata. Una verità, d’altro canto, che non è mai definitiva... Il compito della storia è eminentemente quello di produrre verità sui temi – fatti, idee, persone... – di cui si occupa... La storia [è] disciplina fatta di metodo e rigore, tra i cui scopi vi è la costituzione di una *polis* e la garanzia della verità del passato» (A. D’ORSI, *Il diritto e il rovescio. Un’apologia della Storia*, Torino 2006, 14-17). Si pensi alla finalità pratica della stessa più rigorosa ricerca storica, a quel cantimoriano peculiare «addestramento» in cui si compirebbe il mestiere dello storico: «addestramento a riconoscere le cose come stanno... non solo addestramento del giudizio politico attraverso il giudizio storico, ma alla libertà di giudizio e di critica e al confronto spassionato dei fatti e delle situazioni... come approfondimento di esperienza umana reale e non superficiale» (D. CANTIMORI, *Ancora sulla “storia generale”* (1958), quindi in *Studi di storia*, Torino 1959, 811-829, in part. 814-815); cf. G. MICCOLI, *Delio Cantimori...*, 316-317.

²⁶⁷Come stimolo critico rispetto a quanto qui sostenuto, cf. P. PRODI, *Introduzione allo studio della storia moderna...*, 155-165, che in particolare considera weberianamente come deformante, debole, anzi ormai del tutto inefficace quella concezione della storiografia che pretende che «lo storico sia anche un po’ profeta» (162); si pensi, in prop., alla folgorante definizione (influyente su Benjamin?) di F. SCHLEGEL, “*Athenaeum*”- *Fragmente...*, tr. it. in *Frammenti critici e poetici...*, 39, fr. 65[80]: «Lo storico è un profeta volto all’indietro». Nella consapevolezza della pochezza del nostro lavoro e della nostra effettiva rilevanza storica, guardandoci da qualsiasi deleterio «moralismo storiografico», è opportuno richiamare il fare storia «sempre senza troppe illusioni» di Cantimori – che, in una lettera a Paolo Rossi del dicembre 1955, si spinge ad affermare che «lo storico... in genere critica, giudica, analizza, ricostruisce, ma non spiega» –, su cui cf. G. MICCOLI, *Delio Cantimori...*, 331-332.

²⁶⁸Si veda, ad esempio, P. VEYNE, *Comment on écrit l’histoire*, Paris 1971, tr. it. *Come si scrive la storia*, Roma-Bari 1973, 315-322; «Poiché si occupa di ciò che è stato e non di ciò che sarebbe dovuto essere, la storia rimane completamente indifferente al terribile ed eterno problema dei giudizi di valore... Indifferente a questo problema, la storia lo sarà anche al problema, ancora più delicato, della funzionalizzazione “giudiziaria” dei medesimi giudizi di valore» (316-317); sicché, se è vero che «lo storico non può fare a meno dei valori... i valori qui in questione non sono quelli dello storico o del romanziere, ma quelli dei loro eroi» (318). Pertanto, «possiamo fermamente mantenere il principio di Max Weber: lo storico non pronuncia mai in nome proprio giudizi di valore» (321). Veyne, comunque, non si confronta con la profonda confutazione dell’avalutatività weberiana intrapresa da L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia...*, 63-99, che purtroppo qui non è possibile discutere nel dettaglio; segnalando che per Strauss non è possibile attingere una piena intelligenza storica dei valori di un personaggio storico se non se ne hanno di propri, mi limito a citare la punta della sua argomentazione, che significativamente conclude l’esempio della tesi weberiana dell’origine del capitalismo dall’etica calvinista, che Strauss decostruisce, in quanto ambigua e in ultima analisi infondata, in quanto la materializzazione della riconoscibilità dell’elezione è in effetti «un radicale fraintendimento della dottrina calvinistica... l’interpretazione carnale di un insegnamento spirituale. Il più che Weber avrebbe potuto ragionevolmente affermare di avere provato è, allora, che una corruzione o degenerazione della teologia di Calvino condusse alla nascita dello spirito capitalistico. Solo con questa capitale precisazione la sua tesi può accordarsi, seppure approssimativamente, coi fatti ai quali egli si riferisce. Ma gli impediva questa precisazione essenziale il fatto di essersi posto il “tabù” riguardo ai giudizi di valore... Il rifiuto dei giudizi di valore mette in pericolo l’oggettività storica. In primo luogo, impedisce di chiamare le cose con il loro nome. In secondo luogo, compromette quel genere di obiettività che esige giustamente la sospensione del giudizio, cioè l’oggettività dell’interpretazione. Lo

imperativo con il politeismo dei valori che la democrazia riconosce? Di nuovo questione della secolarizzazione, problema del senso postcristiano della storia, idea di democrazia, statuto postmetafisico della verità tornano ad aggrovigliarsi. Per tagliare questo nodo gordiano, memore delle ricerche di Girard, propongo che la valoriale decisione che governa la memoria di ogni storico possa essere il kenotico principio metziano dell'«apriori della sofferenza»²⁶⁹, consonante con la proposta di Habermas di appellarsi ad un «senso incondizionato» non culturalmente relativizzabile, quindi ad una «trascendenza dall'interno» scaturente dall'universale imperativo del riscatto della «vita sfortunata, deformata, indegna dell'uomo» che «soffre ingiustamente»²⁷⁰; come con quella di Zagrebelsky di fondare una nozione nonviolenta di giustizia, quindi di democrazia, sul sentimento dell'ingiustizia²⁷¹; con la sopra descritta

storico che parte dall'impossibilità degli oggettivi giudizi di valore non può prendere molto sul serio quel pensiero che si fonda sull'ipotesi opposta; in pratica, il pensiero di tutte le generazioni precedenti. Sapendo in partenza che esso poggiava su una fondamentale illusione, lo storico perde lo stimolo necessario a tentar di comprendere il passato come esso stesso si comprendeva» (83-84). Con argomentazioni diverse, la tesi di Weber viene confutata in L. STRAUSS, *La Philosophie politique et l'histoire*, Paris 2008, raccolta di saggi in tr. francese, tra i quali *Sur la thèse de Max Weber* (1961), 335-339: l'origine del capitalismo è piuttosto riportata alla radicale novità filosofica di uno spirito laico moderno che appare nel Rinascimento e che, a partire da Machiavelli, tramite Bacone ed Hobbes, arriva ad influenzare il puritanesimo, che, a causa della sua natura critica e innovativa, si farebbe promotore di un razionalismo del tutto estraneo (non a caso capace di strutturarsi in scienza economica) alla sua più profonda ispirazione religiosa; la progressiva perdita della fede è, in tal senso, surrogata dal realistico strutturarsi di passioni e vizi socialmente utili. Per una diversa riconfigurazione e confutazione della tesi weberiana, cf. H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. II...*, 46-54 (fu l'ecclesiologia calvinista «pattizia... fortemente comunitarista», e non la teologia calvinista della predestinazione, a favorire l'ascesa del capitalismo).

²⁶⁹Audacemente, Metz avanza una reinterpretazione del celebre paradosso di Böckenförde antischmittiana, in quanto capace di riconoscere la legittimità di fondazione autonoma della democrazia (che nega di potersi fondare su un'incontrovertibile garanzia divina, ontoteologica o metafisica, analogata dall'atto assoluto della decisione politica), ma di garantirla criticamente dalla sua stessa totalizzante e totalitaria autoassolutizzazione tramite la postulazione storicamente consapevole (cioè non ontologicamente astratta, ma *memore* della politicamente antidolatrata, irriducibilmente dualistica provenienza monoteistica dell'Occidente e in particolare della sua kenotica rivelazione cristiana) di una «teologia negativa», che indichi, come inoccupabile condizione trascendentale della rappresentanza politica (esemplata tramite la derridaiana «sedia vuota del Messia»), l'«apriori della sofferenza», cioè l'idea che il principio fondante della democrazia è nell'idea di uguaglianza universale culminante nel riscatto di ogni sofferente e di ogni vittima; cf. J. B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Mainz 1997, tr. it. *Sul concetto della nuova teologia politica: 1967-1997*, Brescia 1998, 189-213, in dialogo con la Scuola di Francoforte, Benjamin, Habermas, Derrida, Agnes Heller, Lefort, Gauchet, van Reijen. «Non esiste anche per la moderna democrazia dello stato di diritto una "autorità" che sia sottratta, cioè presupposta alla formazione del consenso democratico, al processo del discorso democratico e che riguardi anche la concezione del diritto dello stato democratico, quando non lo si intenda in senso puramente giuridico-positivistico?... Anche la democrazia dello stato di diritto conosce non solo l'autorità politica, legittimamente eletta, di una rappresentanza del popolo, ma ha sempre a che fare con un'autorità morale che precede il suo processo di discorso e di ricerca di consenso e che io qui con estrema concisione chiamo l'autorità di coloro che soffrono. Poiché il concetto di uguaglianza di tutti gli uomini, qui implicito, rimane enfatico, cioè non è diffuso, non è confermato, nella concreta vita democratica collettiva, il diritto che ne consegue deve venire "rappresentato". Perciò, a mio avviso, esiste una fondamentale necessità di rappresentanza in ogni moderna democrazia dello stato di diritto, che non si lasci sfuggire il problema del fondamento morale della vita collettiva democratica e che non fondi la sua concezione del diritto soltanto su basi positivistiche... Nelle democrazie il potere politico deve essere e rimanere criticabile e revocabile. Non esiste, invece, una rappresentanza revocabile dell'impotenza politica. Quella appunto in cui l'autorità di coloro che soffrono, autorità non revocabile da nessuna democrazia, si richiama alla memoria» (ivi, 209-210 e 212). Il fondamento teologico secolarizzato della democrazia è quindi disseminato nella contingenza infinitamente plurale, ontoteologicamente dissolta nella debolezza dei sofferenti. Ma di nuovo, è ancora la *potenza* storicamente dispiegata del dispositivo cristologico che verrebbe così ad *identificare*, seppure kenoticamente, l'idea davvero *assoluta* (in quanto debolmente irrevocabile), universale (chi non è vittima?), del tutto non violenta di democrazia. D'altra parte, è significativo segnalare la corrispondenza dell'esito della decostruzione kenotica della teologia politica proposta da Metz con la prospettiva di uno dei teorizzatori contemporanei della democrazia più radicali, antifondazionisti, «contingentisti» (cf. *supra*, nota 50): «La democrazia ha una funzione critica: è la punta dell'uguaglianza conficcata due volte, oggettivamente e soggettivamente, nel corpo del dominio, è ciò che va a impedire alla politica di trasformarsi in mera polizia» (J. RANCIÈRE, *I democratici contro la democrazia*, in G. Agamben (et alii), *Démocratie, dans quel état?...*, 119-126, in part. 123). Per una riattivazione del *Nein!* petersoniano contro la stessa teologia politica «appellativa» metziana e della liberazione, essa stessa indebita usurpazione politico-mondana «progressista» della dimensione del tutto religiosa della rivelazione, speculari a quella propria delle teologie politiche reazionarie e conservative (quale quella eusebiano-costantiniana, quella della restaurazione o quella schmittiana), cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Politisches Mandat der Kirche?*, 1969, tr. it. in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia 2007.

²⁷⁰J. HABERMAS, *Tempo di passaggi...*, 154-155. Per un'interessante rilancio della concezione habermasiana della democrazia come «sensibile alla verità», cf. M. NICOLETTI, *Democrazia e verità*, in V. Possenti (ed.), *Il futuro della democrazia*, Milano-Udine 2011, 165-179.

²⁷¹Cf. G. ZAGREBELSKJ, *Intorno alla legge. Il diritto come dimensione del vivere comune*, Torino 2009, 50-81, che intende derivare la «giustizia» da un «sentimento», da uno «status emozionale», addirittura da un «giusnaturalismo del sentimento, invece che della ragione... [che] si limita a rivoltarsi concretamente contro l'ingiustizia... Il sentimento dell'ingiustizia si ribella all'inferno in terra, la scienza della giustizia mira a costruirvi il paradiso. Soprattutto, il sentimento di ingiustizia ha a che fare con i deboli e gli oppressi; la scienza della giustizia, con i forti e, forse, con gli oppressori» (70-71); quell'universale «livello di immediata percezione del valore o del disvalore che sollecita e mette in moto il sentimento con tale forza che ogni ragione legittimatrice o delegittimatrice è messa a tacere» (73), che spinge chiunque (sia sano!) a *non tollerare mai la giustizia inferta all'inerme*, permette quindi l'attingimento di un valore indecostruibile, quindi davvero assoluto: la giustizia. Sarebbe assai interessante, in questa prospettiva, una rilettura puntuale del grande testo di TH. W. ADORNO, *Minima moralia*. Mi limito ad una breve citazione: «Se Benjamin ebbe a dire che la storia è stata scritta finora dal punto di vista del vincitore e deve essere scritta da

idea della democrazia-a-venire di Derrida, nella quale la decostruzione della violenza identitaria di qualsiasi senso²⁷² si compie nell'indecostruibile della giustizia, che è l'accoglienza infinita di chi è senza potere²⁷³; con la rigorosa, umile, antiutopica apologia della responsabilità teorizzata da Hans Jonas²⁷⁴ e con la conferma martiriale da parte di Jan Patočka delle sue tesi sul senso della storia come problematica, ma irriducibile affermazione della dignità morale di ogni persona²⁷⁵. Se, infatti, l'operazione storica (che comunque conserva un'irriducibile traccia pericolosamente teologica, in quanto parola di giudizio, di condanna, di riscatto, di rivelazione di un senso dell'umano) non può non dipendere da una «decisione filosofica», da un apriori ermeneutico che dev'essere criticamente valutato, soltanto il riconoscimento di un valore davvero universalizzabile, indecostruibile, ideologicamente non violento può essere tollerato come principio regolatore *minimo* dell'indagine storica (che dev'essere sempre rigorosamente avvertita di non cadere nel pericolo dell'ideologizzazione "democratica" della vittima, che impedisca di capire lucidamente le ragioni dei vincitori e le cause profonde del loro stesso affermarsi), libera poi di adottare qualsiasi schema interpretativo e operativo concreto.

Non a caso, Koselleck ha persino sostenuto che le grandi innovazioni dell'ermeneutica storiografica sono state promosse non dai vincitori (prigionieri di un'esigenza autocelebrativa che li rinchiudeva nel *proprio* presente, compimento teleologico di una lunga durata ideologicamente deformata), ma dai vinti, aperti dall'avvenimento imprevisto che li ha sorpresi, spinti a rimettere in questione il passato dai margini nei quali erano stati esiliati, critici nei confronti del potere, capaci nella loro sofferenza di vittime di scorgere aperture e immaginare possibilità inedite della storia, strutture molteplici della temporalità, sfasature innovative all'interno di quella storia che pareva deporli²⁷⁶; sì che l'interpretazione storica, anzi la stessa storicità si rivelano come inesauribile volontà di progetto e riscatto dell'esistenza, resistente ad ogni trionfante senso già dato. Tanto più, per la storia del cristianesimo, il

quello dei vinti, occorre aggiungere che la conoscenza deve bensì rappresentare la logica infausta della successione di vittoria e disfatta, ma deve rivolgersi – nello stesso tempo – a ciò che non è entrato in questa dinamica, a ciò che è rimasto per via: ai prodotti di scarto, ai punti ciechi, che sono sfuggiti alla dialettica. È l'essenza del vinto apparire, nella sua impotenza, inessenziale, marginale, ridicolo. Ciò che trascende la società dominante non è solo la potenzialità che essa ha sviluppato, ma anche ciò che non è entrato nelle leggi del movimento storico. La teoria si vede rinvia all'obliquo, all'opaco, all'indeterminato, che, come tale, ha senza dubbio qualcosa di anacronistico, ma non si esaurisce nell'invecchiato, perché ha giocato un tiro alla dinamica storica» (98, 178). Sull'animalizzazione dell'uomo-vittima, quindi sulla reificazione omicida dell'uomo-animale, che la violenza dello sguardo assassino non può tollerare come alterità viva, cf. lo straordinario aforisma 68.

²⁷²Su un nuovo pensiero del politico democratico (il cui compito è assegnato in primo luogo all'università europea) come caratterizzato dalla *forza debole* di un'incondizionalità e di una libertà resistenti senza potere e senza sovranità, cf. J. DERRIDA, *Incondizionalità o sovranità...*, pp. 44-45.

²⁷³Nel suo discorso di accettazione, nel 2001, del premio Adorno, Derrida si richiama ad «una logica del pensiero di Adorno che cerca in modo quasi sistematico di sottrarre tutte queste debolezze, tutte queste vulnerabilità, queste vittime *senza difesa* alla violenza o alla crudeltà dell'interpretazione tradizionale, cioè all'accaparramento filosofico, metafisico, idealista e anche dialettico e capitalistico. L'esposizione di questo essere-senza-difesa, di questa privazione di potere, di questa vulnerabile *Ohnmächtigkeit* può essere tanto il sogno, la lingua, l'inconscio, quanto l'animale, il bambino, l'ebreo, lo straniero, la donna. "Senza difesa", Adorno lo è stato... anche lui, come dice Jürgen Habermas...: "Adorno era senza difesa"» (J. DERRIDA, *Fichus*, Paris 2002, tr. it. *Il sogno di Benjamin*, Milano 2003, 26). Interminabile potrebbe essere, a questo punto, la serie di rimandi aperta da questo passo: dal cavallo di Nietzsche al blanchotiano farsi cavallo per i folli, dalla «capra dal viso semita» di Saba, al gaddiano «quasi un desiderio di bimbo che si fosse poi tramutato nel muso di malinconica bestia», da *Mouchette* di Bernanos/Bresson, e soprattutto dal bressoniano *Au hazard Bathasar*, a *L'elemento del crimine* di Lars von Trier, dal povero/cane di Baudelaire al mendico/animale che *ergo sum* in Derrida, sino all'urlo ammutolito nel quale si spegne la parola dell'olocausto ne *L'écriture du désastre* di Blanchot.

²⁷⁴«Il paradosso della nostra situazione consiste nella necessità di recuperare dall'orrore il rispetto perduto, dalla previsione del negativo il positivo... Soltanto il rispetto, rivelandoci "qualcosa di sacro", cioè di inviolabile in qualsiasi circostanza (il che risulta percepibile persino senza religione positiva), ci preserverà anche dal profanare il presente in vista del futuro, dal voler comprare quest'ultimo al prezzo del primo... La sua integrità [quella futura dell'identità umana] non è altro che l'apertura verso quella sempre smisurata *pretesa* – che induce all'umiltà –, rivolta al suo portatore strutturalmente inadeguato» (H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, 286).

²⁷⁵Cf. R. JACOBSON, *Jan Patočka: From the Curriculum Vitae of a Czech Philosopher*, in «The New Republic» 176, 1977, 26-28, tr. it. *Dal curriculum vitae di un filosofo ceco*, in J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia...*, 173-177, in part. 176-177. «Nel tempo della cesura e della secolarizzazione, la memoria stessa si deve sapere interrotta, ovvero finita e non onnipotente. Ma essa, altresì, deve sapere che non può prendere la mosse se non dalla storia e, in essa, da un momento etico, che appare decisivo e originario. Levinas l'ha chiamato l'esperienza del volto... Esso è quel punto o quei punti – forse prima di ogni nome – in cui ultimo e penultimo si toccano, in cui l'ultimo – imperativo – si affida alla forma debole del penultimo; quel punto che è un appello estremo e fermissimo, perché non sottoponibile a riduzioni ulteiori senza che l'oblio abbia la sua definitiva vittoria, anche sopra se stesso» (U. PERONE, *Modernità e memoria*, Torino 1987, 94-95).

²⁷⁶Cf. il saggio di R. KOSELLECK, *Erfahrungswandel und Methodenwechsel...*, in *L'expérience de l'histoire...*, il cap. «L'histoire (Geschichte) des vainqueurs, une historiographie (Histoire) des vaincus», 238-247. «À court terme, il se peut que l'histoire soit faite par les vainqueurs mais, à long terme, les gains historiques de connaissance proviennent des vaincus... La condition de vaincu recèle visiblement un potentiel inépuisable d'accroissement de connaissance» (239; 247). Impressionante la lista proposta da Koselleck di "vinti" riscattati dalle verità della loro storiografia: Erodoto, Tucidide, Polibio, Sallustio, Tacito, Agostino, de Comynnes, Machiavelli, Guicciardini, Hume, Smith, Niebuhr, Humboldt, Tocqueville, Marx, Weber! Singolare (e casuale?) che Koselleck non inserisca nella sua galleria Carl Schmitt!

principio regolativo vittimario (compatibile con il socratico *è meglio subire ingiustizia che commetterla*) è identificabile con la passione e la morte di Gesù, interpretato dalla storia confessante che indaga come la rivelazione di Dio nella storia. L'apriori della sofferenza, della giustizia debole, quindi, non è in questo caso soltanto il principio minimale e non violento definibile come il paradossale trascendentale debole di tutti i diritti umani – quanto orrore ha generato la non perplessa pretesa umana di detenere e realizzare la giustizia! –²⁷⁷, ma (nella prospettiva della storia del cristianesimo) già l'evento-chiave della storia cristiana, in relazione al quale ogni evento storico “cristiano” successivo va commisurato e valutato. Ne deriva il compito della restituzione storica dell'epifania kenotica di ogni singolo individuo, escatologica «*ultima solitudo*» (Duns Scoto), contingente, disseminata, fragile, caduca verità²⁷⁸ sempre eccedente e indisponibile rispetto a qualsiasi potere e identità onto-teologico-politica. In questa dimensione del tutto secolarizzata della giustizia mi pare potersi inverare il lascito più profondo della storia del cristianesimo: l'apertura al gratuito nella storia come responsabilità, sempre fallimentare e colpevole²⁷⁹, della dignità del singolo²⁸⁰. Se la scienza storica si fa carico di riconoscere e studiare le strutture della storia (economiche, socio-antropologiche, biopolitiche), l'imperativo etico che potrebbe guidare lo storico “democratico” potrebbe essere quello di comprendere come bucarle: «indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola»²⁸¹. Se la questione è allora bucare la struttura, penso che la storia del cristianesimo sia quella di una struttura infinitamente forata, e viceversa come storia di una strutturazione che si costituisce come mediazione di un atto estatico di eccedenza. Storia di un sapere e di una storia che si costituisce kenoticamente intorno al vuoto di sapere e a partire dall'estatico protendersi al di fuori della storia.

XXI – Dall'archeologia del sapere storico all'escatologia del sapere storico. Questo comporta che ad un'archeologia del sapere storico è indispensabile affiancare un'escatologia (ovviamente secolarizzata) del sapere storico, incentrata sulle nozioni di scarto, attesa, eccedenza, nell'apertura all'evento che rompe e decostruisce singolarmente ed estaticamente la configurazione data ed oggettiva della storia, delle strutture, dei poteri costituiti, delle onnipersive economie, biopolitiche, idolatrie. Ritorna la grande, ultima questione foucaultiana: come possono dei dispositivi di cultura, potere, plasmazione generare soggettività, che siano anche punti di resistenza e di eccedenza? Detto altrimenti, perché proprio il cristianesimo (non a caso sempre più attentamente indagato dall'ultimo Foucault, come da Agamben) nasconde il segreto del rapporto tra dispositivo e soggettività-non-sovrana, ma anarchica,

²⁷⁷Sulla tremenda ambiguità nella cultura cristiana e secolarizzata dell'idea e dell'iconografia della giustizia, i cui occhi velati rivelano simbolicamente imparzialità, misericordia, debolezza inerme della vittima, come identità autoreferenziale, violenza feroce, cieco delirio ideologico, che si traduce nello sguardo *panopticon* del Leviatano o della mercificante produzione massmediale del giudizio della pubblica opinione, surrogati secolarizzati dell'antica ubiquità dello sguardo di Dio, cf. il profondo volume di A. PROSPERI, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino 2008. Sulla dialettica tra postulazione di un «assoluto», necessario per resistere alla negazione dei diritti umani, e jaspersiana «modestia» infinita nei confronti della sua comprensione, unica salvaguardia contro l'identitaria, selvaggia e distruttiva pretesa umana di «possedere l'assoluto», cf. J. HERSCH, *Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique*, 1990, tr. it. *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Milano 2008, in part. 99-102; il testo francese è contenuto nella raccolta di scritti *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains (1973-1995)*, Genève 2008.

²⁷⁸«Il trascendentale... è la caducità. L'essere non è, ma ac-cade» (G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo e P.A. Rovatti (edd.), *Il pensiero debole*, Milano 1983, 2010(2), 12-28, in part. 23).

²⁷⁹Per una densa, tragica riflessione sulle aporie di una nozione politica di giustizia, quindi di democrazia, necessariamente violenta in quanto propria del regime dell'interesse e dell'intervento e non dell'avvento gratuito, dunque sulla facile ed ipocrita retorica della stessa democrazia-a-venire e dei diritti umani, cf. S. MASCHIETTI, *Avvenimento*, in E. Ferrario (ed.), *Voci della fenomenologia*, Roma 2007, 61-85, in part. 70-83; vi si afferma l'«irrepresentabilità dell'innocenza e della vera giustizia», quindi la presa di coscienza della «necessità di definire l'ingiustizia solo via *negationis vel exclusionis*, smentendone colpevolmente l'irrepresentabilità» (83). La «colpa militante» è, quindi, «l'unica via laica di uscita dalla impercorribile e fondamentalista via del bene e del male» (ivi); colpa militante e politicamente inevitabilmente contestualizzata, che scorge il suo mistico, inappropriabile esempio nel Socrate che perde se stesso per amore di verità/giustizia, accogliendo l'evento del dono divino inconciliabile con l'ordine politico (cf. 81-83).

²⁸⁰Mi riconosco del tutto in queste linee-guida di C. LEONARDI, *Conclusioni...*: «Personalmente amo la storia del gratuito, la storia del piacere e dei gesti che esprimono il fondo assoluto della libertà dell'uomo. Non le parole e i gesti che hanno riferimento alla soddisfazione di un bisogno, non importa se il soddisfatto è il microsogetto, il singolo individuo, o il macrosoggetto, una società; ma le parole e i gesti fuori degli obblighi socio-economici, dei condizionamenti politici; ma che dicono la poesia della vita e la disperazione della vita, che è ciò che veramente muove l'uomo e la storia. Il gratuito convive certo con il necessario e il condizionante, ma come esisterebbe il necessario senza il gratuito? Sarebbero sopportabili i rapporti sociali e politici, il potere di ogni tipo, senza un altro luogo e momento? La macrostoria, oltre la microstoria, non è talvolta una piccola cosa?... Lo storico, di ogni specialità e disciplina, può forse fare riferimento, nel suo lavoro, a questa esigenza di libertà come al primario valore in cui collocarsi, cercando nei testi e nei documenti del passato le parole di gratuità che accanto e contro ogni qualsivoglia potere l'uomo ha saputo pronunciare» (124).

²⁸¹L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953, tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino 1999, I, 309, 137. Cf. il testo di Deleuze su Foucault, citato *infra*, nota 281; e il sistematico confronto con Badiou, in part. con A. BADIOU, *Logiques des mondes*, Paris 2006, intrapreso da S. ŽIŽEK, nel libro a due mani con J. Milbank, *The Monstrosity of Christ*, Cambridge, Mass. 2009, tr. it. *La mostruosità di Cristo. Paradossale o dialettica?*, Massa 2010, in part. la sezione redatta da Žižek: «La paura di quattro parole: un modesto appello per una lettura hegeliana del cristianesimo», 3-128, in part. 112-115.

per questo generatrice di novità? Forse il segreto storico liberante che il cristianesimo nasconde è il convertirsi dell'archeologia in escatologia, del sistema in singolarità, della struttura in evento?²⁸²

XXII – Il metodo della nostra disciplina è irrinunciabilmente diacronico, eterologico, decostruttivo dell'ontoteologia politica. La velleitaria precarietà di ognuna di queste tesi legittima una sistematica confutazione di tipo teorico e storico di ciascuna di esse. Ritengo comunque che esse consentano di identificare nodi problematici effettivi, rispetto ai quali gli storici del cristianesimo e delle chiese sono chiamati a confrontarsi. a) La storia del cristianesimo non può che essere sistematica e diacronica; soltanto l'origine permette di comprendere radicalmente l'esito, soltanto la fuoriuscita permette di manifestare la potenza interna dei dispositivi che la strutturano²⁸³. b) La storia del cristianesimo (*l'orco della fiaba*) è, in questa prospettiva, interpretata come disciplina metacategoriale, in quanto consente di studiare la genesi teologica secolarizzante ed autodecostruttiva della nozione occidentale di storia ("invenzione" giudaico-cristiana); nata dal divenire relativa ed atea della storia del senso teologico (che si rivelava nel suo divenire altro in se stesso, quindi nel suo divenire storia, uomo, carne; *la carne mangiata della fiaba*), proprio per la sua natura differenziante, essa può essere interpretata come l'archetipo di quella luttuosa *eterologia* che è la ricerca storiografica "democratica". Un'eucarestia secolarizzata? Una variante debole dell'eucaristico sapere assoluto hegeliano, *Aufhebung* della religione rivelata?²⁸⁴ c) Costituita dalla contaminazione dialettica tra i due codici ebraico e greco-romano²⁸⁵, la

²⁸²G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo...*, sottolinea come la tarda scoperta foucaultiana della «linee di soggettivazione» nasca da una «crisi... Foucault avverte come i dispositivi che analizza non possano essere circoscritti da una linea inglobante senza che altri vettori passino al di sotto o al di sopra: "oltrepassare la linea", dice Foucault, "come passare dall'altra parte" [citazione dal sopra citato saggio di M. FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes...*, 281]?... Una linea di soggettivazione è un processo, una produzione di soggettività dentro un dispositivo: essa deve prodursi, nella misura in cui il dispositivo lo permetta o lo renda possibile... È una linea di fuga. Sfugge alle linee precedenti, *se ne fugge*. Il Sé non è un sapere, né un potere. È un processo di individuazione che riguarda gruppi o persone, e si sottrae ai rapporti di forza stabiliti così come ai saperi costituiti: una sorta di plusvalore. Non è detto che sia presente in ogni dispositivo. Foucault caratterizza il dispositivo della città ateniese come il primo luogo di invenzione di una soggettivazione: infatti... la città diventa una linea di forze che passa per la *rivalità degli uomini liberi*. Ora, da questa linea lungo la quale un uomo libero può comandare sugli altri, se ne distacca una molto diversa, secondo la quale colui che comanda sugli uomini liberi deve essere a sua volta padrone di sé... Ci si chiederà se le linee di soggettivazione non siano il bordo estremo di un dispositivo e se non traccino il passaggio da un dispositivo all'altro: in questo senso esse preparerebbero le "linee di frattura"... Brutalmente interrotta, la ricerca di Foucault doveva mostrare che i progetti di soggettivazione potevano assumere eventualmente modalità del tutto diverse rispetto a quella greca, per esempio nei dispositivi cristiani, nelle società moderne, ecc. Non si possono forse evocare dei dispositivi in cui la soggettivazione non passa più per la vita aristocratica o per l'esistenza estetizzata dell'uomo libero, ma per l'esistenza marginalizzata dell'"escluso"...? Coloro che (si) soggettivano sono talvolta i nobili, quelli che secondo Nietzsche dicono "noi buoni...", ma in altre condizioni sono gli esclusi, i malvagi, i peccatori, oppure gli eremiti, le comunità monastiche o anche gli eretici: tutta una tipologia di formazioni soggettive all'interno di dispositivi mobili. E ovunque intrecci da sciogliere: produzioni di soggettività sfuggono ai poteri e ai saperi di un dispositivo per reinvestirsi in quelli di un altro, sotto altre forme che devono ancora nascere... Conseguenza di una filosofia dei dispositivi è un cambio di orientamento, che si distoglie dall'Eterno per concepire il nuovo... Appartendiamo a certi dispositivi e agiamo in essi. La novità di un dispositivo rispetto ai precedenti la chiamiamo la sua attualità, la nostra attualità. Il nuovo è l'attuale. L'attuale non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che diventiamo, ciò che stiamo diventando, cioè l'Altro, il nostro divenire-altro. In ogni dispositivo occorre distinguere ciò che siamo (ciò che non siamo già più) e ciò che stiamo diventando: *la parte della storia e la parte dell'attuale*. La storia è l'archivio, il disegno di ciò che siamo e cessiamo di essere, mentre l'attuale è l'abbozzo di ciò che diventiamo. Quindi la storia o l'archivio è ciò che ancora ci separa da noi stessi, mentre l'attuale è questo Altro con cui già coincidiamo... Se Foucault è un grande filosofo è perché si è servito della storia a vantaggio di altre cose: come diceva Nietzsche, agire contro il tempo, e quindi sul tempo, in favore, spero, di un tempo a venire. Perché ciò che appare come l'attuale e il nuovo, secondo Foucault, è ciò che Nietzsche chiamava l'impepetivo, l'inattuale, questo divenire che si biforca con la storia... Non predire, ma essere attenti all'ignoto che bussa alla porta» (281-282 e 284-285). Dispositivo che genera soggettività infime, marginali, indegne, eppure eccedenti e resistenti; dispositivo che genera fratture, fuoriuscendo da se stesso; filosofia dei dispositivi che si converte dall'ideologica fissità dell'Eterno alla novità infinitamente risorgente; dispositivo che genera novità che sono il divenire Altro della soggettività, convertita(si) dall'essere al divenire, diveniente ex-sistemia estatica; processo storico che riflette sul passato aprendo all'evento imprevedibile del futuro, dell'ignoto inatteso che, come ladro di notte, bussa alla porta: qui, confesso, Deleuze e Foucault interpretato da Deleuze mi appaiono, malgrado tutto, malgrado il loro aprirsi all'infinito, ingovernabile, inesaurevolmente differenziato evento della vita, anch'essi irriducibilmente "cristiani"! Con Benjamin, Melloni sottolinea come la storia priva di scarto e di resto finisca per distruggere o meglio rimuovere «la speranza annidata nell'incongruente, nell'irriducibile, nello spirito, nell'occasione, nel cambiamento, nel dettaglio» (A. MELLONI, *Per una storia della tribunizzazione della storia*, in O. MARQUARD E A. MELLONI, *La storia che giudica, la storia che assolve...*, 5-68, in part. 66); cf. l'intero ultimo paragrafo, «Conoscenza e scarto», 53-66. Il notevole saggio di Melloni meriterebbe un'analisi sistematica: dedicato ad evidenziare i rischi inevitabili dell'uso memoriale-"salvifico" e politico della storia, prospetta comunque una «storia critica», consapevole della sua congetturalità, capace di arrischiare "giudizi" responsabili e responsabilizzanti, perché fondati sul tentativo inesausto di attingere una rigorosa, per quanto perplessa e problematica conoscenza dei fatti; cf. *infra*, nota 287.

²⁸³È quindi necessario che la storia del cristianesimo non si rassegni a «perdere il senso della durata, della continuità – ma perciò anche delle svolte e delle novità reali –, delle onde lunghe, degli intrecci impensati, dei depositi lontani che riaffiorano, delle stratificazioni solo apparentemente scomparse» (G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della storiografia sulla chiesa contemporanea...*, 3).

²⁸⁴«La meta, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come Spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità, è la storia; ma secondo il lato della loro organizzazione concettuale, è la *scienza del sapere apparente*; tutti

storia del cristianesimo non può prescindere, oltre che dagli indispensabili apparati storiografici e filologici, dalla consapevolezza della sua connessione con la storia della filosofia e con la storia del potere: c1) La storia del cristianesimo non può prescindere dalla trattazione storica e genetica delle categorie teologiche, lette non come entità astratte ed eterne, ma come ibride creazioni storiche, all'interno delle quali scomporre elementi semitici e greco-romani (privilegiando la contestualizzazione storica genetica del cristianesimo). c2) La storia del cristianesimo non può non misurarsi con la storia dell'evoluzione delle categorie politiche, sociali, antropologiche che, ontoteologicamente, è venuta a governare, seppure ambiguamente, sicché la nostra disciplina è *sempre* storia del teologico-politico cristiano, nel suo rapporto genetico con il giudaismo (nel quale rimane infisso il segreto che lo muove) e con la cultura teologico-politica greco-romana. d) La storia, la teoria, la pratica della democrazia non possono prescindere dalla storia del cristianesimo, forse convergendo con lei nella postulazione kenotica della giustizia come fondata sull'apriori della sofferenza, sul sentimento di rivolta contro la violenza nei confronti di qualsiasi altro, sempre inerme, giusto e sacro, ogni qualvolta è – al di là di qualsiasi giudizio di innocenza o colpevolezza – vittima²⁸⁶.

Conclusioni. Si chiamano in causa superficialmente questioni storiche, teologico-filosofiche, politiche indominabili? La tesi di fondo – il dispositivo escatologico-messianico-carismatico come dinamismo di eccedenza ed alterazione, generatore del dispositivo democratico, che nel suo autonomizzarsi dalla memoria storica che lo sorregge, continua a dipenderne – risulta troppo ambiziosa o peggio ridicola, in quanto talmente generica da essere onnicomprensiva (si che persino lo studio seriale delle pratiche sessuali nella Francia moderna, l'impersonale, "irresponsabile" disseminazione assoluta del bergsonizzato spinozismo di *Mille plateaux* di Deleuze/Guattari, o l'immensa questione della biopolitica potrebbero essere catturati dal cristiano kenotico farsi umana/animale/corporea/inorganica contingenza del senso, notte in cui tutte le vacche sono nere e per di più inconsapevolmente cristiane!)? Eppure, indipendentemente dalla sua precaria tenuta, non mi pare pensabile e credibile riflettere sulla *storia del cristianesimo* senza tematizzarne la genesi storica e la metodologia scientificamente atea, dipendenti dalle metamorfosi onto-teologico-politica prima e decostruttiva/secolarizzante poi dell'escatologia messianico-kenotico-carismatica primitiva. Da questa scaturisce la *Geschichte* moderna autonomizzata dalla sua matrice teologica, quindi la contemporanea, per quanto assolutamente problematica, idea di democrazia-a-venire (che presuppone la fuoriuscita da qualsiasi nozione di cristianità), nella quale l'antica fede è insieme storicamente, filosoficamente decostruita e im/politicamente custodita nella sua paradossale possibilità²⁸⁷, infinitamente disseminativa. Nella consapevolezza di avere qui offerto soltanto una rozza, persino fuorviante mappatura²⁸⁸, mi pare che inoltrarci e perderci in questo impossibile viaggio storico sia l'impresa comune nella quale ci siamo imbarcati.

e due insieme, cioè la storia concettualmente intesa, costituiscono la commemorazione (*die Erinnerung*) e il calvario dello Spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine; soltanto "dal calice di questo regno dello Spirito/spumeggia per lui la sua infinità (*aus dem Kelche dieses Geisterreiches/ schäumt ihm seine Unendlichkeit*)" (G.W.F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807, tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Firenze 1960, II, 305; com'è noto, i versi finali sono tratti da *Die Freundschaft* di Schiller (anche se Hegel sostituisce *Seelenreich* con *Geisterreich*); mi pare del tutto trasparente l'allusione eucaristica: il memoriale del calvario nella storia dell'Assoluto, che nel calice del sacrificio (nei fenomeni) si manifesta come infinità dello Spirito.

²⁸⁵ «Mi sembra che il nucleo, il nerbo della storia intellettuale dell'Occidente, la storia spirituale dell'Occidente, potremmo quasi dire, consista nel dissidio tra la Bibbia e le concezioni filosofiche della vita buona... La vita propria della civiltà occidentale è un vivere tra due codici, è una tensione fondamentale» (L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene...*, 84); cf. l'intero capitolo «Progresso o ritorno», 37-85.

²⁸⁶ «Agire pietosamente (*das Mitleiden der Tat*) verso tutti i malriusciti e i deboli – il cristianesimo...» (F. NIETZSCHE, *L'Anticristo...*, § 2, 169).

²⁸⁷ L'intero pensiero di Derrida, decostruendo razionalmente ogni assunto, intende testimoniare l'indecostruibile della fede nell'evento dell'altro che avviene, cioè che «questo eccesso di una ragione che si supera da sé e che si apre così al suo avvenire e al suo divenire, questa es-posizione all'evento incalcolabile, sarebbe anche lo spaziamento irriducibile della fede, del credito, della credenza, senza cui non vi è alcun legame sociale, indirizzo all'altro, prova onestà, promessa da onorare, onore, fede giurata o pegno da dare. Questo iato apre lo spazio razionale di una fede ipercritica, senza dogma e senza religione, irriducibile a qualsiasi istituzione religiosa o implicitamente teocratica. È ciò che altrove ho chiamato l'attesa senza orizzonte di una messianicità senza messianismo. Inutile dire che non sospetto, qui, la benché minima ombra di irrazionalismo, oscurantismo o dissennatezza. Questa fede è un altro modo di mantenere la ragione (*raison garder*), per quanto folle essa sembri. Se il minimo semantico che possono mantenere i lessici della ragione, in tutte le lingue, è la possibilità ultima, se non di un accordo, almeno di un indirizzarsi, che è universalmente promesso e incondizionatamente affidato all'altro, allora la ragione resta l'elemento o il respiro di una fede senza chiesa e senza credulità, la ragion d'essere del pegno, del credito, della testimonianza al di là della prova, la ragion d'essere del credito dato all'altro o della credenza nell'altro» (J. DERRIDA, *Stati canaglia...*, 217-218).

²⁸⁸ «Si potrebbe dire che la formalizzazione della ricerca ha precisamente l'obiettivo di produrre "errori" – insufficienze, mancanze – scientificamente utilizzabili» (M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia...*, 90). «Giacché è la semplice ipotesi dell'errore, dell'eccezione, che tiene in movimento le tematizzazioni, le periodizzazioni, l'analisi delle fonti» (A. MELLONI, *Per una storia della tribunizzazione della storia...*, 60). «Perché non il possesso della conoscenza, della verità irrefutabile, fa l'uomo di

P.S. «I margini inferiori delle pagine esercitano su molti eruditi un'attrattiva che rasenta la vertigine»²⁸⁹.

Gaetano Lettieri
Sapienza Università di Roma

scienza, ma la *ricerca* critica, persistente e inquieta, della verità» (K. POPPER, *Logica della scoperta scientifica...*, § 85, 311); è comunque curioso rintracciare, nelle battute conclusive del capolavoro popperiano, un evidente riecheggiamento lessinghiano, emblematico di quell'interpretazione dedogmatizzante e progressiva del cristianesimo, eredità moderna dell'*epektasis* di Gregorio di Nissa. Nel metodo epistemologico si scopre inscritta un'ormai ignara traccia secolarizzata di un'antica, infinitamente inquieta *methodos* teologica. Sulla teoria foucaultiana dei dispositivi come mappatura, cf. G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?...*, 279-280: «Distribuire le linee di un dispositivo vuol dire ogni volta tracciare una mappa, cartografare, misurare terre sconosciute ed è ciò che Foucault chiama "lavoro sul campo". Bisogna piazzarsi sulle linee stesse, che non si limitano a comporre un dispositivo, ma lo attraversano e lo trascinano da nord a sud, da est a ovest o in diagonale». Nella sua stessa struttura, questo saggio non ha potuto che adeguarsi alla natura incontenibilmente dispersiva dei dispositivi che indaga.

²⁸⁹M. BLOCH, *Apologia della storia...*, 68.