



# Teologia politica nell'età postsecolare

*Johnson Uchenna Ozioko*

*Seminario tenuto per docenti e dottorandi, Facoltà di filosofia, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 12 dicembre, 2017. Testo riveduto e ampliato.*

## **Introduzione**

Michael John Kessler affermava: “La teologia politica è, tra l’altro, una raccolta delle storie che ci raccontiamo sulla nostra natura come esseri umani, le nostre aspirazioni per l’ordine e la giustizia alla luce del sacro, e ciò che, quindi, costituisce e limita il governo legittimo sulle nostre vite collettive”<sup>1</sup>. Un elemento fondamentale che distingue l’uomo dagli altri animali, rendendolo unico e incomparabile, è la capacità connaturale di andare oltre se stesso e di aprirsi agli altri e a Dio. Inoltre l’uomo ha la capacità di prendere le distanze da se stesso e da tutto ciò che lo circonda, di riflettere su se stesso, sul suo ambiente circostante e su Dio, e di narrare la sua esperienza di sé, di tutto ciò che lo circonda e di Dio. Anche la teologia politica può essere considerata una delle storie che l’uomo racconta della sua esperienza di se stesso, del mondo e di Dio. Ma la configurazione di questo racconto rimane un problema e oggetto di discussioni sfrenate. Anche se la terminologia è entrata nella

---

<sup>1</sup> M.J. KESSLER, “Political Theology in a Plural Context”, Introduction to M.J. KESSLER (ed.), *Political Theology for a Plural Age*, Oxford University Press, New York, NY 2013, 1 (questa e ogni altra traduzione dal testo originale, salvo indicazione contraria, è mia).

letteratura corrente attraverso l'opera di Carl Schmitt, ciò a cui si riferisce è molto più antico<sup>2</sup>. Le discussioni sul tema della teologia politica sono diventate più vigorose in tempi recenti, specialmente dopo l'attacco terroristico dell'11 settembre 2001 negli Stati Uniti e l'ascesa del fondamentalismo religioso in diverse parti del globo.

Questa nota vuole contribuire alla discussione, approfondendo la problematica soprattutto dal punto di vista della filosofia. Sorge subito la domanda sull'interesse della filosofia al tema della teologia politica, che dalla sua denominazione, sembra non rientrare nell'ambito della filosofia. Tuttavia, secondo la sua definizione più comune, la filosofia è intesa come amore per la saggezza, un'attività riflessiva applicata a ogni fenomeno dell'esperienza umana, punta alla totalità e cerca di arrivare alla verità di tutto ciò che esiste; è uno sforzo verso una visione sintetica della totalità della realtà. Se la filosofia indaga su ogni aspetto dell'esistenza umana, se in altre parole, nessuna sfera dell'esperienza umana è immune dal raggio di ricerca dell'indagine filosofica, la filosofia non può non riflettere sul rapporto tra l'uomo, il suo mondo e il sacro che costituiscono l'oggetto della teologia politica. Quindi, dirigere l'attenzione sulla ricerca della verità dell'impresa della teologia politica si dimostra anche un legittimo interesse filosofico.

Per seguire un certo ordine nella mia riflessione, la articolerò come segue. Il primo passo sarà quello di tentare di chiarire il concetto di teologia politica. Il secondo passo sarà quello di indirizzare l'attenzione sul concetto di età postsecolare, mettendolo ovviamente in relazione con la secolarizzazione. Il terzo passo farà luce su diverse questioni che potrebbero emergere come sfide della teologia politica nell'età postsecolare. Tra le altre cose, un'attenzione significativa sarà rivolta alla questione del pluralismo, che considero un punto di rilevanza centrale nell'età postsecolare. Sottolineerò la necessità di definire lo status epistemico della teologia politica ed infine in conclusione considererò il rapporto tra le pretese della teologia politica e ciò che la Chiesa cattolica propone nei suoi insegnamenti sociali.

---

<sup>2</sup> Alcuni autori rimandano le origini delle questioni riguardo alla teologia politica all'affermazione di Gesù di rendere a Dio ciò che è di Dio e a Cesare ciò che è di Cesare: Mt. 22,21. Cfr. S. FERRARI, *Le spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna 2002, 239.

## 1. Sul concetto di teologia politica

Il concetto della teologia politica presenta svariate sfumature che, pur se interconnesse, a volte possono anche apparire contrastanti. In effetti, nella letteratura filosofica, gli studiosi non sono nemmeno d'accordo nell'identificazione dei diversi significati del concetto. Tuttavia possiamo delinearne almeno quattro declinazioni<sup>3</sup>. Innanzitutto, nel senso generale e ampio, indica qualsiasi rapporto tra politica e religione. Ciò presuppone che ci sia una qualche relazione tra le due. Ma poi, è ancora necessario chiedersi in che modo questa relazione possa essere interpretata, e da questo punto di vista è possibile specificare almeno altri tre significati di questa declinazione del concetto di teologia politica, in dipendenza da dove venga posto l'accento nella relazione. Se l'accento è posto sulla teologia, la teologia politica significherebbe una sorta di *politica teologica*, e dovrebbe principalmente esprimere il modo in cui un particolare ordine politico è soggetto ai dettami della religione e quindi condizionato da qualunque riferimento a Dio o al sacro. Se l'accento è posto sulla politica, allora la teologia politica significherebbe una sorta di teologia *della* politica, in altre parole, un tipo di dottrina teorica che riguarda il miglioramento che una base teologica può offrire alla dimensione politica in una società, rafforzando il suo legame comunitario e le sue disposizioni interne. Laddove, invece, si attribuisce un uguale accento ai due concetti, allora la teologia politica esprimerebbe l'essenza teologica della politica e il valore filosofico-politico intrinseco a ogni teologia, in modo tale da far emergere analogie vigenti tra concetti teologici e politici<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Nel suo saggio "Christianity and the Rise of the Democratic State, ad esempio, Eric Gregory identifica quattro diversi filoni di teologia politica: E. GREGORY, "Christianity and the Rise of the Democratic State", in M.J. KESSLER, *Political Theology for a Plural Age*, 99-101. Carlo Galli evidenzia cinque diversi modi di intendere la teologia politica: G. CARBONE – F. GIANFRANCESCO, "Che cos'è la teologia politica?", Intervista a Carlo Galli, *Polémos*, IX (2016) 2, pp. 175-193, DOI: 10.19280/P2016-2-09. Cfr. anche A. CAVALIERI, *Le ragioni della secolarizzazione, Bockenförde tra diritto e teologia politica*, G. Giappicchelli Editore, 2016 Torino, pp. 62-63; M. NICOLETTI, *La teologia politica di Hobbes*, in "SIFP – Società italiana di filosofia politica", settembre 2008, <http://www.sifp.it/i-classici-the-classics/hobbes-2008/la-teologia-politica-di-hobbes> (01/12/2017).

<sup>4</sup> Cfr. D. SISTO, "Teologia politica", *Lessico di Etica Pubblica*, in <http://www.etica-pubblica.it/lexikon/teologia-politica-davide-sisto/> (01/12/2017).

Comunque si interpreti la relazione, ciò che è chiaro in questa prima comprensione generale è il riconoscimento di una relazione tra religione e politica. Inteso in questo senso, la teologia politica ha una lunga storia, in cui è definita in greco come *politikè* e in latino come *civilis*. Il concetto di *theologia civilis* ha il suo precursore in Sant'Agostino, che nella *Città di Dio* riconosce tre dimensioni della teologia pre-cristiana: teologia naturale (praticata dai filosofi nel mondo, produce leggi); teologia mitica (praticata dai poeti nel teatro, produce poesie); e teologia civile (praticata dai magistrati nella città, produce leggi). Agostino riconosce Varrone come rappresentante della teologia civile. Agostino ci permette di riflettere sul fatto che questa dimensione della teologia civile è legata alle religioni di immanenza, come le antiche religioni in cui l'umano e il divino sono una singola dimensione, e Dio è descritto in modi diversi, poeticamente, filosoficamente e civilmente<sup>5</sup>. Il cristianesimo, affermando la trascendenza di Dio, nega che Dio sia parte del mondo. Del resto la teorizzazione agostiniana delle due città, la città di Dio e la città degli uomini, sembra essere la critica definitiva della teologia politica, come evidenziato da molti autori<sup>6</sup>. La dimensione della teologia civile non è dunque propriamente cristiana, anche se molti ne vedono la sua attuazione nell'epoca medievale nell'idea del Sacro Impero. Con questo significato, la teologia politica viene ripresa da Vico e poi dall'Illuminismo, con un recupero deista di Varrone, e così viene anche definita dall'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert.

Una seconda declinazione della teologia politica, secondo alcuni autori, sarebbe una dimensione propriamente cristiana e coinciderebbe con l'impegno dei cristiani nel mondo. Probabilmente sarebbe meglio non chiamarla teologia politica ma Dottrina Sociale cristiana, tuttavia svilupperemo questo punto più avanti.

Inoltre la teologia politica ha un significato più tecnico, ed indica quella corrispondenza tra concetti teologici e politici che nel Novecento segue il cammino della secolarizzazione. Questo è uno dei significati più usati da Schmitt, a cui, come abbiamo prima accenato, si deve

---

<sup>5</sup> Cf. SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, VI, 5.

<sup>6</sup> Massimo Borghesi nella sua opera, *Critica della teologia politica*, ad esempio, trae esplicitamente ispirazione da Agostino e nella sua elaborazione critica, inizia da Agostino, mettendo in evidenza, per esempio, gli studi agostiniani di Ratzinger in questo contesto. Cf. M. BORGHESI, *Critica della teologia politica*, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano 2013.

l'introduzione del concetto di teologia politica nel lessico moderno. Schmitt ne trova un prodromo in Hobbes per esempio nell'uso del *Leviatano*, che è un mostro biblico, nell'indicare lo stato. Per Schmitt, "Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti"<sup>7</sup>. Questo implicherebbe che una teoria politica che faccia uso di questi concetti avrebbe bisogno di una fondazione teologica. Per Schmitt, il sovrano è colui che decide sull'eccezione; ogni ordine legale è basato non su una norma legale ma su una decisione sovrana. Ogni vera politica a suo avviso è fondata sulla distinzione tra l'amico e il nemico. Il concetto dello Stato presuppone il concetto della politica, e quindi implica che uno Stato sia legittimo solo quando i suoi confini legali incorporino una chiara distinzione amico-nemico. Sembrerebbe però che questa concezione consista in una forma di filosofia politica più che di teologia politica vera e propria.

Infine c'è un quarto significato, secondo il quale è teologia politica la "interpretazione del sistema politico come un sistema costitutivamente aperto alla trascendenza". Questo significato viene anch'esso attribuito da Schmitt ad Hobbes per la sua apertura verso Gesù Cristo. Come afferma esplicitamente Schmitt, "l'ammiratissimo sistema di Thomas Hobbes lascia aperta una porta alla trascendenza. La verità secondo cui 'Gesù è il Cristo' che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della 'public reason' e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte"<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1934<sup>2</sup>, p. 49, tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in G. MIGLIO E P. SCHIERA (a cura di), *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

<sup>8</sup> C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, nota 53; tr. it. *Il concetto di politico*, in G. MIGLIO E P. SCHIERA (a cura di), *Le categorie del politico*, a cura di Il Mulino, Bologna 1972, p. 151. Cf. M. NICOLETTI, *La teologia politica di Hobbes*.

Sebbene tutti i significati siano importanti per una riflessione sul concetto, sembra che nel dibattito attuale il termine teologia politica sia maggiormente usato in senso tecnico, con riferimento al terzo e al quarto significato che abbiamo delineato.

## 2. Sulla nozione di Postsecolare

Il concetto di postsecolare risulta articolato in modo migliore a partire da una comprensione della teoria della secolarizzazione, dei suoi presupposti e delle sue trasformazioni. La nozione di secolarizzazione è stata usata in riferimento al movimento o alla transizione di una società o di una cultura da un'identificazione stretta con la religione e i valori religiosi all'abbraccio di valori più mondani e di atteggiamenti non religiosi. La secolarizzazione trasmette l'idea del declino della religione e della religiosità, così come la scomparsa della religione dalla sfera pubblica, ed è vista come una caratteristica essenziale della modernità. Come afferma P. Berg, "secondo un'opinione molto diffusa e radicata, la secolarizzazione dovrebbe essere un risultato inevitabile della modernità"<sup>9</sup>. Questa concezione è fondata su una narrazione che presenta la modernizzazione come inevitabilmente basata sui quattro pilastri della secolarizzazione, della individualizzazione, della democratizzazione e della differenziazione funzionale, tali che l'assenza di qualcuno di essi significherebbe un collasso della modernità<sup>10</sup>. Per molto tempo, la modernità è stata spiegata dalla prospettiva della teoria della secolarizzazione intesa in termini di marginalizzazione della religione e sua retrocessione nella sfera privata. Questo è stato ritenuto un processo irreversibile. Durkheim, ad esempio, ha sostenuto che "se esiste una verità che la storia ha reso indubitabile, questa è esattamente la sempre minore estensione della porzione di vita sociale coperta dalla religione. (...) Dio - per così dire - che all'inizio era presente in tutti i rapporti umani, gradualmente si ritira da loro, abbandona il mondo agli uomini e alle loro

---

<sup>9</sup> P. BERG – G. DAVIES – E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna 2010, 3.

<sup>10</sup> Cfr. K. STOECKL, "Defining the Postsecular", un discorso presentato al seminario di Prof. Khoruzhij alla Academy of Sciences, Moscow, Febbraio 2011, in [http://synergia-isa.ru/wpcontent/uploads/2012/02/stoeckl\\_en.pdf](http://synergia-isa.ru/wpcontent/uploads/2012/02/stoeckl_en.pdf) (01/12/2017).

polemiche”<sup>11</sup>. Tuttavia, per la delusione di Durkheim e di altri autori, questo sogno non è stato mai realizzato, poiché con il tempo si è scoperto che la religione ha persistito, falsificando così la teoria della secolarizzazione. Come ha giustamente affermato José Casanova, “le tradizioni religiose di tutto il mondo si sono rifiutate di accettare il ruolo marginale e privatizzato che le teorie della secolarizzazione e della modernità hanno riservato loro”<sup>12</sup>. È quindi evidente che la modernità non implica necessariamente il declino della religione e che effettivamente, non sono incompatibili. È in questo contesto che la nozione di quella che è stata definita il *postsecular turn* ha trovato la sua strada nella filosofia politica e nella sociologia della religione, per riferirsi alla persistenza della religione e al suo ruolo continuo nella società e nella sfera pubblica, e nella sua relazione con la politica e con lo stato<sup>13</sup>. Come affermato da De Vries e Sullivan, “la condizione post-secolare e la sua corrispondente posizione intellettuale consistono precisamente nel riconoscere questo (*living-on*) ‘vivere continuo’ della religione al di là delle sue morti prematuramente annunciate e celebrate”<sup>14</sup>.

La divulgazione della nozione di postsecolare è spesso attribuita a Jürgen Habermas<sup>15</sup>, anche se vi è ancora mancanza di consenso e unanimità tra gli studiosi riguardo al suo significato, validità e uso. In generale, l’uso del termine postsecolare prende due direzioni. In alcuni casi, viene utilizzato in riferimento alle dinamiche del ritorno della religione e alla crescita della religiosità a livello globale ed ad un rinnovato ruolo pubblico delle religioni. In altri casi, è usato per riferirsi a un livello strettamente più teorico, e indica un cambiamento nel modo in cui i fenomeni religiosi sono visti soprattutto dal punto di vista della crisi della teoria della secolarizzazione. Tuttavia, c’è una grande differenza tra la concezione di post-secolare in termini di fine della secolarizzazione e la

---

<sup>11</sup> E. DURKHEIM, *De la division du travail social* (1893), trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di comunità, Milano 1999, 180.

<sup>12</sup> J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna 2000, 11.

<sup>13</sup> Cfr. I. BIANO, “Il *postsecular turn*: politica, religione e società oltre la secolarizzazione”, *Società Mutamento Politica*, 8(2017)15, 90.

<sup>14</sup> H. DE VRIES – L.E. SULLIVAN (eds.), *Political Theologies*, Fordham University Press, New York 2006, 7.

<sup>15</sup> Cf. M. REDER – J. SCHMITT, “Habermas and Religion”, in J. Habermas et al., *What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Polity, Cambridge 2010, pp. 1-14.

concezione che la vede come una rielaborazione teorica del fenomeno della secolarizzazione. È forse in questa luce che Kristina Stoeckl sembra catturare al meglio ciò che dovrebbe essere la corretta comprensione di post-secolare<sup>16</sup>. Innanzitutto pensa che sia importante evitare alcune interpretazioni riduttive del concetto di postsecolare, come quella veicolata dalla nozione di de-secolarizzazione. Il concetto di de-secolarizzazione è stato impiegato da Peter Berg, ma Stoeckl lo trova malaccorto, dal momento che il prefisso “de-” dà l’idea di “un movimento ascendente e discendente sull’asse verticale. Qualcosa si alza e poi cade indietro”<sup>17</sup>. Vale a dire che dopo l’ascesa del moderno ordine secolare, ora si è tornato indietro, e così il mondo moderno che una volta era secolarizzato, ora è tornato al suo stato pre-moderno. Se il mondo sta tornando allo *status-quo-ante*, allora la de-secolarizzazione è considerata legata alle forme premoderne della religione. Stoeckl respinge questa concezione della post-secolarizzazione come riduttiva e ristretta, e pensa che derivi anche dalla tendenza a considerare la modernità e la religione come totalmente incompatibili. A suo avviso, “il prefisso post- suggerisce una geometria completamente diversa dalla de-. Post- indica un movimento sia sull’asse verticale che su quello orizzontale”<sup>18</sup>. Pensa che ci sia una parabola implicita nell’uso del prefisso post-, e la parabola è che la religione nella società post-secolare differisce dalla religione nella società pre-moderna. Di conseguenza, il ritorno della religione non deve essere compreso in termini di un ritorno a qualcosa che era lì prima. Piuttosto, la parabola consiste nel fatto che la religione, che presumibilmente sta “ritornando”, è in qualche modo diversa da ciò che c’era prima; è anch’essa cambiata. Ma Stoeckl pensa che la comprensione del post-secolare non si fermi nemmeno qui. C’è ancora bisogno di determinare se il prefisso post- deve essere separato da secolare da un trattino o se forma una singola parola non spezzata con secolare, in altre parole, se deve essere scritto post-secolare o postsecolare. Per lei, il trattino fa una differenza semantica, poiché “il post-secolare unito con un trattino suggerisce che il post in realtà significa ‘dopo’, dopo il secolare, indica una sorta di successione cronologica. Come se volessimo dire: una volta

---

<sup>16</sup> Cfr. K. STOECKL, “Defining the Postsecular”.

<sup>17</sup> *Ivi.*

<sup>18</sup> *Ivi.*

la società era laica - ora non è più laica”<sup>19</sup>. Stoeckl ritiene che i protagonisti religiosi molto spesso sottoscrivano questa comprensione della postsecolarità considerando la postsecolarità nei termini di “una specie di stato di redenzione o salvezza, un ritorno non della, ma alla religione”<sup>20</sup>. Essi credono che la modernità abbia fatto il suo corso e si sia esaurita, e così abbia lasciato il posto a un mondo post-secolare e post-moderno caratterizzato da un ritorno alla religione. Anche questa comprensione della postsecolarità, nell’opinione di Stoeckl, non fornisce un resoconto corretto della situazione. L’Autrice pensa che sia importante togliere il trattino e quindi rompere con le immagini della successione, cioè con la nozione di prima/dopo o cambio di regime. Inteso in questo modo, post-secolare è definito come “una condizione di coscienza contemporanea/coesistenza di visioni del mondo religioso e secolare”<sup>21</sup>. Questa coesistenza di visioni del mondo secolare e religioso, di prospettive laiche e religiose sulla società e la politica, di modi religiosi e laici di comprendere la propria vita individuale crea tensioni. In questo modo, la postsecolarità diventa una condizione di tensione permanente.

Il postsecolare, quindi, non deve essere inteso come uno stato “oltre” o “altro” rispetto alla secolarizzazione. Potrebbe piuttosto essere considerato come la secolarizzazione nel suo sviluppo più recente, il risultato finale della secolarizzazione, sebbene non necessariamente il suo risultato definitivo, poiché è un processo in divenire continuo. Nella sua più completa elaborazione, il concetto di postsecolare può essere visto come una formulazione della teoria della secolarizzazione consapevole del pluralismo e della molteplicità delle forme della modernità. Inteso in questo modo, il postsecolare ha la capacità di prendere in considerazione il pluralismo insito nella società contemporanea senza permettere che la connessione tra modernizzazione e secolarizzazione si allenti per porre un punto interrogativo sul carattere moderno della società. Nel loro *Exploring the Postsecular*, A.L. Molendijk e J. Beaumont presentano la condizione postsecolare come un contesto in cui, dati per assodati i limiti della teoria della secolarizzazione, le società si trovano in una condizione di pluralismo costante e radicale in termini di

---

<sup>19</sup> *Ivi.*

<sup>20</sup> *Ivi.*

<sup>21</sup> *Ivi.*

religione, fede e credenze sia all'interno della stessa società sia tra società diverse. Il punto focale dell'attenzione non è quindi tanto sulla persistenza o sul ritorno della religione e della religiosità in sé quanto sulla varietà dei rapporti tra più posizioni religiose, umanistiche e secolari<sup>22</sup>. Analizzando le società contemporanee, Massimo Rosati articola ciò che potrebbero essere considerate le cinque caratteristiche fondamentali dell'età postsecolare: riflessività<sup>23</sup>, compresenza di visioni secolari e religiose del mondo, de-privatizzazione delle religioni, forte pluralismo religioso sia a livello individuale che collettivo della società, e una concezione assiale del sacro intesa, quindi, non solo religiosamente<sup>24</sup>.

### 3. La sfida del pluralismo

Pensando alla teologia politica nell'età postsecolare, un fenomeno fondamentale che emerge con forza come sfida eloquente alla teologia politica è il pluralismo. Carlo Galli ha riconosciuto che “il nemico (della teologia politica) è il pluralismo”<sup>25</sup>, anche se sostiene che il pluralismo a cui si riferisce è solo il pluralismo politico intendendo con ciò “la permanenza di differenze politiche all'interno dell'ordine, la presenza di un ‘di più’ di sovranità dentro la sovranità”<sup>26</sup>. Penso tuttavia che sarebbe riduttivo limitare la sfida posta dal pluralismo al solo pluralismo politico. L'età postsecolare è un'età plurale permeata dal pluralismo da innumerevoli fronti: oltre al pluralismo politico, c'è pluralismo di fede, pluralismo di credenze, pluralismo di idee e ideologie, pluralismo di

---

<sup>22</sup> A.L. MOLENDIJK – J. BEAUMONT – C. JEDAN, *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, Brill, Leiden 2010, 6.

<sup>23</sup> Ilaria Bianco osserva, “la riflessività della modernità consiste nella continua generazione di una sistematica conoscenza di sé da parte della modernità stessa. Se la tradizione trova criteri di legittimazione esterni a sé (Dio, la natura, etc.), la modernità trova legittimazione solo in sé; e tale legittimazione è sempre in discussione”. Annota inoltre che per Rosati, la riflessività delle religioni consiste nella “capacità di trovare al proprio interno, nel proprio vocabolario e nelle proprie risorse, gli strumenti per imparare a vivere ‘insieme’: cfr. I. Bianchi, “Il Postsecular turn”, 85, 95.

<sup>24</sup> M. ROSATI, *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, Ashgate Publishing Ltd, New York, NY 2015, 41-45.

<sup>25</sup> G. CARBONE – F. GIANFRANCESCO, “Che cos'è la teologia politica?”, Intervista a Carlo Galli.

<sup>26</sup> *Ivi*.

teologie e filosofie, pluralismo religioso e magari, si potrebbe persino aggiungere il pluralismo del pluralismo. Viviamo in società che sembrano “radicate senza un consenso condiviso sui valori morali e politici, e che sono coerenti (se lo sono davvero) senza uno stock comune di risorse teoriche e basate sulla tradizione”<sup>27</sup>. Che tale clima rappresenti una seria sfida per la teologia politica sembra chiaramente evidente, e questo si riflette anche nelle diverse posizioni degli autori impegnati nel dibattito. Michael Jon Kessler cattura molto bene l'enormità di questa sfida. Egli osserva che “la riflessione su una serie di questioni, tra cui la legittimazione della partecipazione politica, le disposizioni del potere istituzionale e la sovranità, il ruolo delle idee religiose-etiche nella formazione della volontà e nella giustificazione politica, e i processi diffusi di integrazione sociale in società sempre più diverse, costringono uno studioso di teologia politica a confrontarsi con una serie di credenze, pratiche e visioni del mondo, molte delle quali sono cariche di elementi ontologici conflittuali”<sup>28</sup>. Si può, ad esempio, ragionare sulla giustificazione della legittimazione politica e della partecipazione politica dal proprio retroterra personale, con le proprie convinzioni personali, credenze e ideologie, ma poi dato che anche gli altri hanno le proprie origini, credenze e ideologie, si può spesso scoprire le posizioni di altri in conflitto con la propria posizione. Prendiamo il pluralismo religioso, ad esempio, il modo in cui i cristiani pensano alla legittimazione politica è diverso da quello dei musulmani, buddisti, ebrei, seguaci delle religioni tradizionali, ecc. Anche all'interno della stessa religione, diverse confessioni possono pensare in modi diversi. Lo stesso vale per il pluralismo culturale: culture diverse hanno modi diversi di pensare riguardo la legittimazione politica. E anche all'interno della stessa cultura, abbondano le differenze, che possono essere causate da differenze ideologiche, e così via. Quindi, la sfida massima per la teologia politica nell'età postsecolare diventa il modo di affrontare il pluralismo.

Nel suo saggio appena citato, Kessler pensa che ci sia un modo in cui la teologia politica possa essere all'altezza nella sfida del pluralismo. Propone il metodo comparativo che mira a “identificare particolari

---

<sup>27</sup> M.J. KESSLER, “Political Theology in a Plural Context”, 3.

<sup>28</sup> M.J. KESSLER, “Difference, Resemblance, Dialogue. Some Goals for Comparative Political Theology in a Plural Age”, in M.J. Kessler (ed.), *Political Theology for a Plural Age*, 134.

somiglianze e differenze nelle idee e pratiche normative attraverso tradizioni politiche plurali al fine di far progredire la comprensione delle realtà e delle possibilità politiche esistenti, di affinare ed espandere le nostre posizioni rispetto ad altre posizioni e per approfondire così la comprensione in modo da migliorare i risultati delle interazioni politiche tra individui e gruppi diversi”<sup>29</sup>. Egli pensa che si stia già facendo qualche passo in questa direzione, soprattutto per quanto riguarda la valutazione attuale dell’Islam, ma crede che debba ancora essere migliorato ed esteso anche ad altre tradizioni, religioni e culture<sup>30</sup>. Kessler pensa che sia molto importante per la teologia politica definire gli obiettivi e gli scopi di un approccio comparativo se deve affrontare in modo significativo e fruttuoso la sfida del pluralismo. Consapevole della difficoltà di tale sforzo per la teologia politica, pensa che la teologia politica possa beneficiare dell’uso dell’approccio comparativo che sembra essere già maturato nell’ambito dell’etica religiosa comparata. Attingendo alle intuizioni offerte dagli obiettivi e dai propositi dell’etica religiosa comparata, propone otto tesi che, a suo avviso, esprimono gli scopi e gli obiettivi dell’approccio comparativo per la teologia politica.

1. Il confronto è fondamentale per ogni comprensione, è un metodo utile per chiarire le somiglianze e le rassomiglianze tra i fenomeni e tradurre l’estraneo in qualcosa di più familiare.
2. Uno scopo fondamentale del confronto tra le tradizioni della teologia politica è quello di delucidare i diversi modi in cui altri attori politici (all’interno e attraverso le comunità politiche) traggano significato dall’azione politica, come legittimano l’autorità politica, ciò che considerano sfide morali e politiche, e perché strutturano le istituzioni e

---

<sup>29</sup> *Ivi.*

<sup>30</sup> Kessler ricorda l’esortazione di Fred Dallmayr ai teorici politici di incorporare un approccio comparativo, esortandoli a “integrare la ripetizione dei canoni routinizzati con una svolta alla teorizzazione politica globale, interculturale o ‘comparativa’. Consapevole delle dinamiche della globalizzazione, Dallmayr aveva caldamente raccomandato i teorici politici di “capire sempre i contesti della loro teorizzazione politica insieme ad altre configurazioni del ‘villaggio globale’”. Riaffermando la convinzione di Raimundo Panikkar, Dallmayr insiste sul fatto che “sforzarsi di avere una visione globale del mondo” portando l’“altra teoria” nel proprio canone è una modalità di controllo egemonico. Piuttosto, egli sostiene la necessità di una “ermeneutica diatopica” cioè “una modalità di interpretazione richiesta quando la differenza da negoziare è la distanza tra due (o più) culture che hanno sviluppato indipendentemente e in spazi diversi (topoi) le proprie forme di filosofare e i propri modi per raggiungere l’intelligibilità”.

le linee di condotta politiche nel modo in cui lo fanno per raggiungere le loro idee di beni umani.

3. La teologia politica comparata può essere un'analisi astratta di tipo ideale in cui il comparativista ricostruisce una visione dell'altra tradizione usando gli strumenti accademici standard dell'analisi teorica, storica e linguistico-culturale per sondare il contenuto e il significato dei testi, delle idee e delle rappresentazioni di una tradizione.
4. La teologia politica comparata può descrivere e analizzare le reali rappresentazioni delle credenze e delle idee di diversi agenti alla base delle linee di condotta e delle pratiche al fine di informare e guidare il dialogo su soluzioni migliori alle crisi e ai problemi condivisi.
5. Un altro obiettivo del confronto dialogico nella teologia politica è quello di ottenere maggiore chiarezza sulle possibilità e sui limiti del coordinamento tra diversi attori e gruppi per sviluppare soluzioni a queste sfide/problemi.
6. Lo studioso che si impegna nella teologia politica comparata è doppiamente responsabile, sia per sviluppare la più chiara comprensione della posizione di un altro, sia per interpretare criticamente questa posizione alla luce del suo giudizio e dei suoi principi motivati.
7. Il confronto dialogico mira anche a sostenere l'impresa comune di cercare beni umani e benessere, impegnandosi nel dialogo attraverso diversi modelli di legittimità e strutture politiche
8. La nostra interazione comparativa con altre prospettive può rivelare nuovi modi di riflettere sulle nostre idee e convinzioni e risolvere problemi all'interno della nostra tradizione<sup>31</sup>.

La proposta di Kessler sembra istruttiva, specialmente se consideriamo il fatto che spesso le riflessioni sulla teologia politica provengono dal contesto cristiano occidentale. Per Carlo Galli è inequivocabile che il termine teologia politica "è stato usato per parlare di problemi interni alla storia dell'Occidente. Per questo motivo non è semplice né

---

<sup>31</sup> Cf. *Ivi*, 149-154.

scontato porlo in relazione con l'Islam ..."<sup>32</sup>. La difficoltà non è solo nel discuterne in relazione all'Islam ma anche in relazione ad altre religioni e tradizioni culturali. Il problema è che, spesso per un occidentale medio, parlare di religione è parlare del cristianesimo e forse dell'islam e dell'ebraismo. E c'è il pericolo che a volte, possiamo pensare ad altre tradizioni e culture dal punto di vista delle nostre categorie e convinzioni senza entrare in un dialogo costruttivo per vedere le cose anche da un altro punto di vista. Tuttavia, rimane il rischio che si possa cadere nel relativismo, soprattutto di fronte ai conflitti di opinioni e posizioni che possono emergere da diverse culture, sfondi e convinzioni. Anche se Kessler sostiene che tale rischio non sia una minaccia valida al suo approccio comparativo, credo sia importante trovare qualche fondamento comune in base al quale si possano valutare le diverse pretese provenienti da diversi ambienti, culture, religioni o ideologie.

È in questa prospettiva che considero molto significativo il contributo di David Novak su come la teologia politica possa fare i conti con la sfida del pluralismo. Egli caldamente raccomanda "una rivitalizzazione della teoria della legge naturale che ebrei e cristiani (e forse anche musulmani) possono rappresentare in buona fede non ciò che viene dalla rivelazione biblica (che possono fare solo per le rispettive comunità di fede) ma quale rivelazione biblica presuppone per essere moralmente intelligibile"<sup>33</sup>. I teorici del diritto naturale difendono la posizione secondo cui le persone e le comunità umane sono capaci, alla luce della ragione, di discernere gli orientamenti fondamentali dell'azione morale in conformità con la natura stessa del soggetto umano e di esprimere questi orientamenti in modo normativo sotto forma di precetti e comandamenti<sup>34</sup>. Novak sostiene che coloro che non condividono la stessa fede o che addirittura non appartengono alle tradizioni religiose sono in grado di partecipare su basi uguali nel discorso teorico della legge naturale a causa della loro serietà morale. Devono solo considerare plausibile un fondamento divino di una morale comune, anche quando non

---

<sup>32</sup> G. CARBONE – F. GIANFRANCESCO, "Che cos'è la teologia politica?", Intervista a Carlo Galli.

<sup>33</sup> Cf. D. NOVAK, "Doing Political Theology Today", in M.J. KESSLER, *Politica Theology for a Plural Age*, 215.

<sup>34</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano 2009, n. 9.

sono in grado di tenere questa affermazione in buona fede. Ciò significa che, anche al di là del semplice fatto di tenere semplicemente degli impegni morali, le persone non religiose o laiche sono in grado di apprezzare la necessità di trovare alcuni presupposti per tali impegni morali. La proposta di Novak sembra davvero perspicace. Soprattutto ci consente di sottolineare quanto sia importante la legge naturale per la giusta impostazione della questione, e quanto sia necessario considerare correttamente la legge naturale come partecipazione della legge eterna nella creatura razionale (come la definisce San Tommaso)<sup>35</sup> e non come riferimento a un presunto stato di natura precedente la vita associata (come fanno alcuni autori moderni). Infatti, un riconoscimento dell'esistenza di una legge naturale universale sembra un'eredità condivisa da tutta l'umanità; è una legge comune a diverse religioni e diverse culture tradizionali. Ma questa prospettiva fa sorgere un'ulteriore domanda. Il ricorso alla legge naturale, non implica forse una reimpostazione della prospettiva *teologica* della politica in ordine ad una sua fondazione di carattere *filosofico*? Questo ci porta ad affrontare un'altra sfida fondamentale della teologia politica, cioè la necessità di definire e chiarire il suo status epistemico.

#### 4. Definire lo *status* epistemico della teologia politica

Che l'uomo sia essenzialmente politico, nel senso che è naturalmente portato a convivere con gli altri uomini nella società, e che sia essenzialmente teologico, nel senso di essere naturalmente portato a interrogarsi su Dio, sono fatti che sembrano sufficientemente argomentabili. Il rapporto positivo tra teologia e politica risulta pertanto sostenibile. Ma qual è la natura di questo rapporto? Come possiamo interpretare la loro relazione? Questo è la domanda fondamentale che la filosofia pone alla teologia politica. Abbiamo visto prima la difficoltà nel raggiungere un consenso sul significato della teologia politica. Questo costituisce una seria sfida per l'impresa. Sembra chiaro che qualsiasi scienza che non sia in grado di specificare il suo oggetto di studio non sia una scienza, anche se sopravvive a livello accademico. Qual è lo status

---

<sup>35</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94.

epistemico della teologia politica? Qual è il suo oggetto di studio? È uno studio teologico della politica in modo che possa essere considerato una scienza teologica o è uno studio politico della teologia in modo che possa essere considerato una scienza politica? È una riflessione filosofica sulla politica in modo che possa essere considerata filosofia politica o è una riflessione filosofica sulla teologia in modo che rientri nell'ambito della filosofia teologica? Dobbiamo considerare la teologia politica nel senso della dissoluzione della teologia in politica, cioè una situazione in cui teologia e politica si muovono insieme per dare vita a una forma di conoscenza in cui l'aggettivo "politico" informa completamente in sé il sostantivo "teologia"? Ma fondamentalmente, cosa si intende per "teologia"? Si intende una qualunque riflessione su Dio? Si sta parlando di una speculazione razionale come quella che troviamo nella metafisica platonica o aristotelica? Oppure ci si riferisce ad un sapere tradizionale di tipo sapienziale o poetico? O stiamo parlando di una *sacra doctrina* sviluppata a partire da una rivelazione? E, nel caso, a quale rivelazione ci stiamo riferendo: a quella giudaica, a quella cristiana, a quella islamica...? Se, come si arguisce dalle origini del dibattito sulla "teologia politica", per "teologia" si intende la *sacra doctrina* cristiana, per come viene intesa nel sistema universitario tedesco, la dissoluzione della teologia in politica condurrebbe a negare implicitamente o esplicitamente al dato teologico qualsiasi consistenza autonoma. In questo senso, la teologia viene vista come una derivazione o una manifestazione subordinata della politica, e ogni atteggiamento teologico viene letto dalla lente della politica. Oppure dobbiamo considerare la teologia politica nel senso della dissoluzione della politica in teologia, cioè una sorta di politica teologica, una situazione in cui sia la politica che la teologia vanno di pari passo per dare vita a una forma di conoscenza in cui l'aggettivo "teologico" informa completamente il sostantivo "politica"? Concretamente, ciò implicherebbe una visione eminentemente sacra della politica. Significherebbe vedere il politico e ogni atteggiamento politico dal punto di vista teologico.

Penso che nessuna delle precedenti impostazioni rappresenti correttamente la relazione legittima che dovrebbe esistere tra teologia (intesa come *sacra doctrina christiana*) e politica. Per quanto sarebbe incoerente negare qualsiasi relazione tra teologia e politica, sembra anche assurdo dissolvere l'una nell'altra o identificare totalmente l'una

all'altra. Questo, penso, sia il punto sostanziale della critica mossa da Massimo Borghesi contro la teologia politica. Prendendo come punto di partenza il *De civitate Dei* di Sant'Agostino dove la *civitas Dei* e la *civitas mundi* sono due regni, egli considera una sorta di aberrazione qualsiasi teologia politica che tenda a stabilire un'identità tra i due regni. Come sottolinea, "Di fronte alla realtà della *differenza*, tra la *civitas Dei* e la *civitas mundi*, sta la tendenza all'identità che storicamente nel mondo cristiano può assumere due forme: quella teocratica, come nella *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, e quella, molto più diffusa, che ruota intorno alla figura del *Sacrum imperium*"<sup>36</sup>. È proprio in questo senso che egli pensa della teologia politica come rappresentante la formula della secolarizzazione, "del teologico, che identifica la *civitas Dei* con la *civitas mundi*; del politico allorché, nel senso di Löwith o di Voegelin, diviene religione politica"<sup>37</sup>. Qui troviamo una sorta di dissoluzione del teologico nel politico, il teologico è secolarizzato. Come egli afferma, "La secolarizzazione è il 'circolo' in cui il trascendente diviene immanente e l'immanente, a sua volta, si colora di enfasi religiosa totalizzante *proprio per potersi chiudere nella sua immanenza*"<sup>38</sup>. Sostiene che dal punto di vista cristiano, c'è senso nel chiamare questa secolarizzazione, in quanto il tempo escatologico viene rimosso, e ciò che dovrebbe appartenere a Dio è affidato all'operazione umana. Qui la secolarizzazione indica "mondanizzazione della fede, fiducia nell'uomo e non in Dio"<sup>39</sup>. Egli critica anche la teologia politica post-cristiana, "quella che consegue dalla politica che, totalizzandosi, diviene religione". Qui, non è più la teologia ad essere secolarizzata, ma "è il mondano che diviene teologico". In altre parole, accade qui la dissoluzione del politico nel teologico. E secondo Borghesi, "In tal caso però la teologia politica, lungi dall'essere secolarizzazione del cristianesimo diviene, come in Carl Schmitt, un *teomanicheismo*, una teopolitica gnostica, come aveva compreso Eric Voegelin"<sup>40</sup>. Quindi, c'è un problema nel dissolvere la teologia in politica o nel dissolvere la politica in teologia.

---

<sup>36</sup> M. BORGHESI, *Critica della teologia politica*, 12.

<sup>37</sup> *Ivi*, 13.

<sup>38</sup> *Ivi*, 13-14.

<sup>39</sup> *Ivi*, 14.

<sup>40</sup> *Ivi*.

Quale dovrebbe essere quindi il giusto rapporto tra teologia e politica? Visto che ridurre la teologia alla politica o viceversa si rivela fuorviante, non c'è nessun altro modo in cui la politica e la teologia possano relazionarsi senza perdere la propria identità l'una nell'altra, e mantenendo ciascuna la propria autonomia? Borghesi pensa che “nella sua concezione propria la fede Cristiana è *essenzialmente* metapolitica; è politica nelle sue conseguenze. È politica in quanto la *civitas Dei*, secondo l'immagine suggerita dalla *Lettera a Diogneto*, è anima della *polis*, vive in essa pur senza identificarvisi, si prende cura del suo bene. Non realizza se stessa, però, *attraverso* la politica”<sup>41</sup>. In questo senso, tuttavia, pensa che ciò che fa la Chiesa è “una teologia *della* politica, non una teologia politica”<sup>42</sup>. Ciò che intende con questo è che “non raggiunge il politico *direttamente* ma attraverso la mediazione etico-giuridica. Non realizza l'*identità* con il politico. Lo impedisce la riserva escatologica, lo scarto tra grazia e natura”<sup>43</sup>. Questa è anche la posizione sostenuta eloquentemente da Joseph Ratzinger ancor prima che diventasse Papa. Nel suo *Chiesa, ecumenismo e politica*, sostiene inequivocabilmente che “Il cristianesimo, in contrasto con le sue deformazioni, non ha fissato il messianismo nel politico. Si è sempre invece impegnato, fin dall'inizio, a lasciare il politico nella sfera della razionalità e dell'etica. Ha insegnato l'accettazione dell'imperfetto e l'ha resa possibile. In altri termini il nuovo Testamento conosce un ethos politico, ma nessuna teologia politica”<sup>44</sup>. Quindi, non c'è identità tra teologia e politica; il modo in cui la teologia contribuisce alla politica è mediato dall'etica. È in questa luce che Ratzinger va avanti insistendo sul fatto che “la politica non è la sfera della teologia, ma dell'ethos, che certo si può in ultima analisi fondare solo teologicamente”<sup>45</sup>. Pur tuttavia mi sentirei di aggiungere che i punti fondamentali dell'ethos sono conoscibili dalla ragione umana come principi del diritto naturale. Il rapporto tra diritto naturale e *Sacra doctrina* è inteso da san Tommaso secondo la categoria – da lui elaborata – del *revelabile*: una verità conoscibile (e di fatto

---

<sup>41</sup> *Ivi*, 12-13.

<sup>42</sup> *Ivi*, 13.

<sup>43</sup> *Ivi*.

<sup>44</sup> J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, 201.

<sup>45</sup> *Ivi*, 202.

conosciuta) dalla ragione filosofica anche se direttamente presente nella divina Rivelazione<sup>46</sup>.

## Conclusione

Per concludere, dunque, penso che sia proprio questa prospettiva ratzingeriana il modo in cui la Chiesa cattolica concepisce la relazione della Chiesa con la politica. Il Concilio Vaticano II nella sua *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Gaudium et spes*, afferma che “la comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l’una dall’altra nel proprio campo. Ma tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale degli stessi uomini”<sup>47</sup>. La Chiesa svolge il suo servizio e irradia la luce della giustizia e dell’amore soprattutto attraverso la predicazione, l’insegnamento e la vita di testimonianza da parte della comunità e dei singoli fedeli. Non è comunque indifferente alla politica, ma come testimonia ancora *Gaudium et spes*, “sempre e dovunque, e con vera libertà, è suo diritto predicare la fede e insegnare la propria dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la propria missione tra gli uomini e dare il proprio giudizio morale, anche su cose che riguardano l’ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime”<sup>48</sup>. È soprattutto mediante la sua dottrina sociale che la Chiesa arriva alla politica. La dottrina sociale della Chiesa rappresenta l’incontro della fede cristiana con l’uomo, con i suoi problemi reali, personali e sociali, in modo tale che la fede diventa il criterio di illuminazione e comprensione, e un’ipotesi di soluzione a questi problemi<sup>49</sup>. Come sottolineato da Giovanni Paolo II, “La dottrina sociale della Chiesa (è) l’accurata formulazione dei risultati di un’attenta riflessione sulle complesse realtà dell’esistenza dell’uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale. Suo scopo principale è di interpretare tali realtà, esaminandone la conformità o

---

<sup>46</sup> Cf. E. GILSON, *Le thomisme. Introduction a la philosophie de saint Thomas d’Aquin*, Paris 1964 (6. ed.), 20.

<sup>47</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 76.

<sup>48</sup> *Ivi*.

<sup>49</sup> Cf. L. NEGRI, *Il magistero sociale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1994, 11.

difformità con le linee dell'insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per orientare, quindi, il comportamento cristiano. Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale"<sup>50</sup>. La teologia non può essere distaccata dalla politica, ma non può essere ridotta alla politica, né la politica può essere ridotta alla teologia. La teologia incontra la politica attraverso la mediazione di un'antropologia, di una filosofia sociale e di un'etica che, filosoficamente, siano in grado di stare compiutamente sulle proprie basi.

**Summary:** In our age, which in different quarters has been termed postsecular, discussions on the theme of political theology have assumed very vigorous dimensions, and the importance of the interest in this question cannot be overestimated. But then, what actually are we to understand by 'political theology' and by the qualification 'postsecular' attributed to this age? Contributing to the ongoing discussions from a philosophical perspective, this essay first of all clarifies these central concepts. It then identifies pluralism and the need for the definition of the epistemic status of political theology as the most critical challenges facing political theology in our time. It sees in the conception of the Church, especially as expressed in her social teachings, what should constitute the legitimate relationship between theology and politics. According to this perspective, theology cannot be dissociated from politics, neither can theology be reduced to politics nor vice versa. Rather their encounter is through an anthropology, a social philosophy and an ethics which, philosophically, are completely able to stand on their own bases.

**Key words:** politics, theology, secularization, post-secular, pluralism, Church's social doctrine.

**Parole chiave:** politica, teologia, secolarizzazione, post secolare, pluralismo, dottrina sociale della Chiesa.

---

<sup>50</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.