



ANNA CAVALIERE

*La teologia come destino.  
Riflessioni a partire da  
Teologia politica e diritto di Geminello Preterossi*

**Abstract:** In his latest book, Geminello Preterossi uses the expression “political theology” to investigate the correspondence that exists, even in the modern age, between political and theological concepts. The author affirms that political theology is inextinguishable. Starting from Preterossi’s book, this article analyzes the reasons for this inextinguishability, on the one hand by working genealogically, that is highlighting what political theology consists of and why it represents a genetic element of modernity; on the other, by mapping the more or less manifest forms of political theology, which still operate today.

**Keywords:** Political theology; Modern Age; Economic Theology; Democracy; Hegel; Schmitt

## 1. Teologia politica, teologie della politica

Uno studioso che si accinga a studiare la teologia politica si trova ad affrontare prioritariamente un problema di ordine terminologico. Nel corso del tempo, si sono accumulate infatti molteplici accezioni di quest’espressione, che presentano profonde differenze tra di loro. Seguendo una convenzione piuttosto accreditata in letteratura, possiamo distinguerne almeno tre<sup>1</sup>. Un primo significato di teologia politica indica i rapporti che si possono instaurare tra il potere politico e i saperi religiosi. In quest’accezione, la teologia politica presenta una storia lunghissima: compare nei testi

---

<sup>1</sup> Sulle diverse accezioni della teologia politica, cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007; E-W. Böckenförde, “Teoria politica e teologia politica”, in Id., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, trad. it. a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 339 e ss; A. Cavaliere, “Teologia politica e governo liberale”, *Politica e società*, 1 (2013), pp. 143-162.



antichi nella forma greca di *theologia politiké* e in quella latina di *theologia civilis*. Subisce una critica radicale da parte di Agostino (ovvero che produca racconti falsi e ingannevoli) che la rende impronunciabile durante tutto il medioevo (che pure, come ricorda Kantorowitz rappresenta, nei fatti, un'epoca fortemente teologico-politica)<sup>2</sup>. L'espressione ricompare a partire da Gianbattista Vico ed è ampiamente ripresa dall'illuminismo: da Rousseau ai giacobini, la teologia politica assume una vocazione chiaramente pedagogico-politica e una forte connotazione progressista: contribuisce a sanare la vita politica, supplendo alle mancanze degli uomini attraverso il culto civile.

Il secondo significato di "teologia politica" ha una vocazione maggiormente militante e riguarda una confessione religiosa in particolare: quella cattolica. Essa indica l'impegno che è richiesto ai cristiani e alla Chiesa, all'interno dell'ordinamento politico e sociale. Le novità apportate per la comunità dei cattolici dal Concilio Vaticano II inducono infatti una ridefinizione del rapporto tra politica e teologia: il tradizionale atteggiamento di chiusura rispetto alle cose del mondo, in modo particolare alla politica, è sostituito dalla possibilità di una fede che interpreti l'agire cristiano come una pratica, la cui promessa della redenzione del mondo è preceduta dall'agire nella sfera dell'esistenza terrena<sup>3</sup>.

Infine, un terzo ed ultimo significato di "teologia politica" individua una corrispondenza tra concetti politici e teologici e, nel far questo, si lega strettamente alle riflessioni sulla secolarizzazione, ovvero sul grado di emancipazione dalle ipoteche di tipo teologico o sacrale raggiunto dagli ordinamenti giuridici moderni.

Nel suo ultimo libro, *Teologia politica e diritto*<sup>4</sup>, Geminello Preterossi utilizza l'espressione proprio in quest'ultima accezione. Il volume rappresenta il punto di approdo di una lunga riflessione, iniziata più di un decennio fa con la presa d'atto della progressiva spolitizzazione che, nell'ultimo quarantennio, ha investito gli ordinamenti democratici<sup>5</sup>,

---

<sup>2</sup> Ernst Kantorowitz ha evidenziato come, pur caratterizzando sostanzialmente l'assetto di potere, durante l'età medioevale la teologia politica non fu mai nominata come tale (cfr. E.H. Kantorowitz, *I due corpi del re*, trad. it. a cura di G. Rizzoni, Torino, Einaudi, 1989).

<sup>3</sup> Cfr. J.B. Metz, *Al di là della religione borghese*, trad. it. a cura di D. Pezzetta, Brescia, Queriniana, 1990.

<sup>4</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2022. Il volume è pubblicato anche in inglese, in forma più ampia con il titolo *Political Theology and Law*, Abingdon, Routledge, 2022.

<sup>5</sup> G. Preterossi, *La politica negata*, Roma-Bari, Laterza, 2011.



e proseguita con la domanda su ciò che ivi permanesse di vitale<sup>6</sup>. Il punto di partenza di *Teologia politica e diritto* è rappresentato da una convinzione che l'autore esplicita sin dall'apertura del volume: "La tesi fondamentale di questo libro è che la teologia politica sia inestinguibile"<sup>7</sup>. L'intento del lavoro è allora indagare le ragioni di questa inestinguibilità, da una parte, operando genealogicamente, ovvero mettendo in luce in cosa consista la teologia politica e perché essa sia costitutiva della modernità; dall'altra, mappando le forme più o meno manifeste di teologia politica e valutando in che misura esser siano ancora operanti.

La genealogia della teologia politica che Preterossi traccia è tutta posizionata lungo l'asse Hobbes-Hegel-Schmitt<sup>8</sup>, laddove "si gioca la comprensione dell'epoca moderna (e tardo moderna) come epoca del politico"<sup>9</sup>. Nella prima parte del volume (capp. 1-2-3), l'autore rilegge Hobbes ed Hegel attraverso Schmitt, sottolineando come i due autori siano stati i riferimenti teorici privilegiati del pensatore novecentesco: il primo "esplicito", come risulta evidente dagli scritti che Schmitt gli dedica; il secondo maggiormente sottotraccia e forse non indagato a pieno: è lo stesso Schmitt, d'altra parte, ad esprimere il rammarico di non aver mai scritto un volume sulla *Filosofia del diritto* di Hegel<sup>10</sup>. Hobbes ed Hegel sono messi quindi in correlazione tra loro per indagare non solo, come ci si aspetterebbe, in che misura Schmitt sia più hobbesiano o hegeliano, ma anche, attraverso uno stimolante "anacronismo", quanto Hegel e Hobbes siano stati schmittiani, vale a dire quali sfide "tra quelle cui Schmitt ha dato espressione concettuale"<sup>11</sup> essi abbiano anticipato.

---

<sup>6</sup> G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

<sup>7</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 3.

<sup>8</sup> Hegel e Schmitt sono autori cari a Preterossi, che vi ha dedicato le sue due prime monografie. Rispettivamente Id., *I luoghi della politica*, Milano, Guerini Editore, 1992 e Id., *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

<sup>9</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 20.

<sup>10</sup> C. Schmitt, *La situazione della scienza giuridica europea*, trad. it. a cura di A. Salvatore, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 74.

<sup>11</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 67.



## 2. L'asse Hobbes-Hegel-Schmitt

Schmitt rappresenta, sul tema della teologia politica, uno degli attori di un confronto serrato che impegna la cultura tedesca novecentesca e coinvolge, in prima linea, anche Hans Blumenberg e Karl Löwith. Esso presenta, più che dei fronti contrapposti ben distinti, un intrecciarsi di posizioni teoriche e di vicende storiche e personali e vede sullo sfondo il contributo di altri pensatori, come Erik Peterson e Jacob Taubes. Recuperando l'insegnamento di Donoso Cortés, l'intento di Schmitt è quello di mettere a punto una sociologia radicale e sistematica che indaghi i concetti ultimi e radicali di ciascuna epoca storica. Solo una sociologia siffatta può essere in grado di individuare quel nesso costitutivo sussistente tra il modo in cui una società concepisce se stessa – e lo fa attraverso la metafisica, che è per Schmitt l'espressione più chiara di un'epoca – ed il modo in cui in essa si costituiscono le forme dell'obbligazione politica. Questo nesso è di tipo specificamente teologico-politico.

In *Teologia politica* Schmitt esprime la sua visione in maniera lapidaria, attraverso la massima secondo la quale “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”<sup>12</sup>. La teologia politica identifica, secondo l'autore, una corrispondenza di tipo strutturale tra i concetti teologici e quelli politici: tra la logica della teologia cristiana e l'autotrascendenza della sovranità. Attraverso un meccanismo teologico-politico, il vincolo politico smette di essere forza per divenire potere legittimo. Ma come avviene questa trasformazione? Aprendo *Teologia politica*, Schmitt afferma che “sovrano è chi decide sullo stato di eccezione”<sup>13</sup> e Preterossi precisa che non vi è

---

<sup>12</sup> Cfr. C. Schmitt, “Teologia politica” (1922), in Id., *Le Categorie del 'politico'*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 61. Per un'analisi del concetto di teologia politica in Carl Schmitt, cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., pp. 183 e ss; C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, Il Mulino, 1998; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 2002; L. Sartori, M. Nicoletti, a cura di, *Teologia politica*, Bologna, EDB, 1991; S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1976; M. Fössel, J.F. Kervégan, M. Revault d'Allonnes, a cura di, *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS Éditions, 2007; J.F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?* (2011), trad. it. a cura di F. Mancuso, Roma-Bari, Laterza, 2015.

<sup>13</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33.



alcun elemento sostanziale che possa qualificare questa decisione al fine di riconoscerla come legittima. Schmitt non intende affatto stabilire un criterio di attribuzione della competenza di decidere. Sta invece affermando che la nascita di un nuovo ordine è un dato di fatto, dipende dalla capacità di decisione manifestata da un soggetto, il quale diviene *perciò* sovrano. Il superamento dello stato di eccezione si presenta allora in Schmitt come il punto di incontro tra l'effettività giuridica e la validità, l'atto fondante di un nuovo ordine. A supporto della propria tesi Schmitt utilizza diverse intuizioni contenute nei testi hobbesiani.

In *Teologia politica*, Hobbes è presentato come “il prototipo del decisionismo”<sup>14</sup>, che pensa il sovrano come il soggetto che decide e supera il conflitto. *Tout se tient*, secondo Schmitt: lo stato di eccezione evoca lo stato di natura hobbesiano; il decisionismo schmittiano è assimilabile a quello hobbesiano che attribuisce al sovrano un potere assoluto. In effetti, il *Leviatano* sembra confermare la lettura schmittiana: nel XXXVIII capitolo Hobbes giunge ad affermare che il sovrano possa decidere su qualsiasi questione: perfino se un dato evento sia miracolo oppure no<sup>15</sup>. Mette in evidenza allora Schmitt che il miracolo (ovvero la questione teologica per eccellenza), così come l'eccezione, sono, in Hobbes, indiscutibilmente materia politica.

La decisione sovrana – tanto valorizzata in *Teologia politica* – non taglia però fuori per sempre il conflitto dal quale essa scaturisce: l'ordine non è del tutto al sicuro e la sua matrice non è irrilevante. Schmitt ne è ben consapevole. In *Teologia politica* egli valorizza il taglio decisionistico della sovranità, ma mette già in evidenza che la teologia politica implica un doppio movimento: legittima un nuovo ordine ed al contempo assolve una funzione catecontica, continuando ad operare come un freno rispetto agli attacchi

---

<sup>14</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 22. Preterossi definisce *Teologia politica* il testo in cui Schmitt fornisce finalmente una lettura sistematica e matura dell'opera hobbesiana. Definisce pertanto il lavoro “la svolta teorica che fa di Schmitt Schmitt”, *Ibid.*, p. 21.

<sup>15</sup> È importante ricordare che Hobbes attribuisce al sovrano il potere di decisione sulla questione del miracolo, ma riconosce anche la possibilità, per il consociato, di conservare un pensiero difforme, rispetto a tale verità. Il potere politico hobbesiano ha una natura *assoluta* (in quanto è slegato da condizionamenti di tipo religioso), ma non necessariamente *totale*. Sul tema, cfr. A. Catania, *Lo Stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Torino, Giappichelli, 1996, p. 48.



esterni ed interni che esso dovrà fronteggiare<sup>16</sup>. Nel corso degli anni, Schmitt si dimostra sempre più attento a questo doppio movimento, il che lo induce ad affrontare due questioni. In primo luogo, egli si dedica con attenzione sempre crescente alle condizioni che consentono al potere non solo di instaurarsi ma anche di resistere nel tempo. Sono questioni che Schmitt affronta in *Teologia politica II*<sup>17</sup> e, come Preterossi mette in evidenza, nel saggio sul *Leviatano* del 1938, in cui Schmitt giunge ad affermare che “Lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere”<sup>18</sup>.

In secondo luogo, Schmitt si interroga con sempre maggiore insistenza sui contenuti dell’ordine politico. Posto che la teologia politica costituisce una corrispondenza meramente strutturale tra politico e religioso, e che Schmitt – ma anche Hobbes – pensa l’ordine moderno in termini secolari, la domanda che si pone è: la secolarizzazione può essere considerata una mera laicizzazione/razionalizzazione dell’ordine, senza che il bisogno di trascendenza torni a manifestarsi?

Per consentire a Schmitt di rispondere a questa domanda, Preterossi rilegge il *Cristallo di Hobbes*: probabilmente il testo schmittiano più hegeliano tra quelli che l’autore dedica ad Hobbes. Ivi, Schmitt giunge a rappresentare il potere politico hobbesiano come un cristallo: una serie di piani sovrapposti, che graficamente evocano la gerarchia delle fonti o lo *stufenbau* kelseniano<sup>19</sup>. Schmitt mette in evidenza che l’ordine è, in Hobbes, un sistema artificiale che funziona meccanicamente e ciò nonostante,

---

<sup>16</sup> Schmitt recupera il tema del *katéchon* dall’epistolario paolino. Sul tema cfr. T. Gazzolo, “Rappresentazione e stasiologia”, in T. Gazzolo, L. Marchettoni, a cura di, *Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari*, *Jura Gentium*, XII (2015), pp. 11-52. Sullo schema ermeneutico del *katéchon* nel pensiero di Hegel cfr. R. Morani, “Hegel e la forza che frena” nel medesimo volume di *Jura Gentium*, pp. 225-252. Sul tema del *katéchon* cfr. naturalmente M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggi di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013 e G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

<sup>17</sup> C. Schmitt, *Teologia Politica II* (1970), trad. it. a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1992.

<sup>18</sup> C. Schmitt, *Sul Leviatano* (1938), trad. it. a cura di C. Galli, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 56.

<sup>19</sup> Il testo è contenuto nella edizione del 1963 del *Begriff des Politischen*, la quale presenta significative novità rispetto a quella del 1932: una premessa, tre corollari ed un ampliamento delle note. L’edizione in italiano è C. Schmitt, *Le categorie del politico* (1963), trad. it. a cura di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 151.



evidentemente, esso non è in grado di stare in piedi da solo. Il cristallo, infatti, presenta un'apertura verso l'alto, come a indicare che l'ordine resti comunque, in ultima istanza, aperto alla trascendenza. Non è un caso, sottolinea Schmitt nel *Glossario*, che Hobbes decida di porre, all'apice dell'ordine, la sentenza secondo la quale *Jesus is the Christ*, una massima teologica, seppure abbastanza vuota<sup>20</sup>. L'autore intende rispondere così al bisogno di trascendenza – che evidentemente non si placa con la secolarizzazione del potere politico – ricorrendo ad una massima che non risulti così divisiva: sceglie, per così dire, un “contenuto minimo” della religione cristiana. Schmitt mette in luce come Hobbes tenti di operare, in chiave intellettuale, la stessa operazione che, in chiave politica, rivendica il Grande inquisitore di Dostoevskij: utilizzare il potere legittimante del cristianesimo, tentando tuttavia di neutralizzarne il carattere divisivo e rivoluzionario. Hobbes vuole richiamare Cristo, tenendone a bada il messaggio eversivo. È, ovviamente, un'operazione ambiziosa e certo non al riparo dal rischio di scivolamenti teologici<sup>21</sup>.

### 3. La *ethische Gesinnung*

Schmitt mette in evidenza che l'ordine politico non possa essere dedotto in maniera formale-procedurale. Questo non significa però doversi necessariamente arrendere all'irrazionalismo: piuttosto, assumersi l'onere di una lettura più completa – e certo meno lineare e rassicurante – della politica moderna. L'autore cerca una conferma della sua teoria nei testi hobbesiani e Preterossi riconosce alla sua lettura molti meriti: tra i più rilevanti vi è, senza dubbio, quello di aver sottratto Hobbes al senso comune del liberalismo. A ragione, infatti, Schmitt individua già in Hobbes l'impossibilità di pensare l'ordine moderno ricorrendo solamente allo strumentario concettuale (pur indispensabile) dell'individualismo e del contrattualismo.

---

<sup>20</sup> C. Schmitt, *Glossario*, trad. it. di P. Dal Santo, Milano, Giuffrè, 2001, p. 343.

<sup>21</sup> È dubbio, ovviamente, che il tentativo di neutralizzare il cristianesimo stabilizzando l'ordine riesca compiutamente. Sul tema mi limito a segnalare H. Hofmann, *Legittimità contro legalità* (1964), trad. it. a cura di R. Miccu, Napoli, Esi, 1999.





Hobbes però – neppure quello del *Cristallo* – evidentemente non basta per pensare compiutamente le ragioni della teologia politica, che Schmitt ricerca anche in Hegel. Quest’ultimo, come Schmitt, pensa la religione come l’orizzonte ultimo che struttura un’epoca. A differenza di Schmitt però, egli non riconosce tra il politico ed il religioso una mera corrispondenza strutturale: piuttosto di contenuti, seppur su piani diversi (finito e infinito) comunicanti tra loro.

Come Preterossi mette in luce, man mano che Schmitt rinuncia a chiudere il suo sistema sul mero decisionismo, lasciando aperto uno spiraglio alla trascendenza, Hegel diventa un punto di riferimento imprescindibile. Se in *Teologia politica* Schmitt stranamente non considera la deduzione della sovranità proposta da Hegel (che invece Blumenberg valorizzerà nella *Legittimità dell’età moderna*<sup>22</sup>) e reputa Hegel soprattutto un pensatore dell’unità politica, andando avanti, egli coglie un punto fondamentale, ovvero che Hegel sia un pensatore del politico e che egli iscriva il politico nello speculativo<sup>23</sup>. Schmitt legge Hegel come un pensatore dello Stato, situandolo lungo l’asse hobbesiano. Naturalmente, egli sa bene che Hegel è, per tanti aspetti, antitetico rispetto ad Hobbes: in primo luogo per la sua critica all’individualismo hobbesiano e alla logica del contratto<sup>24</sup>. Hegel si dimostra però un pensatore del conflitto. Egli è un autore duplice: pensa l’immanenza ma anche la trascendenza. Queste due linee di fuga del pensiero hegeliano sono state sviluppate nella storia del pensiero rispettivamente dalla sinistra e dalla destra hegeliana, ma Schmitt dimostra di apprezzare specificamente il nesso tra le due dimensioni. Egli precisa che in Hegel “tutto lo spirito è sempre spirito presente”<sup>25</sup>. Questo significa che non sono ammesse fughe romantiche dalla realtà effettuale e dai processi sociali. Sono questi ultimi che, raggiungendo un certo grado di intensità, subiscono uno scarto che diviene, ad un certo livello, non solo quantitativo ma qualitativo e riproducono la dialettica del politico. Schmitt, come Preterossi evidenzia, rilegge i testi

---

<sup>22</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna* (1966-1988), trad. it. di C. Marelli, Milano, Marietti, 1992.

<sup>23</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 87.

<sup>24</sup> Sulla critica hegeliana al giusnaturalismo moderno cfr. N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Torino, Einaudi, 1981.

<sup>25</sup> C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 144.





hegeliani per dimostrare che non esistono materie o ambiti che possano definirsi politici per natura: è solo l'intensità del conflitto a renderli tali. Questo significa che tutto possa divenire politico.

Hegel però, quando immagina la tensione tra trascendenza ed immanenza, pensa anche alla relazione tra Stato e società civile. Egli non è, come vorrebbe Schmitt, un pensatore che equipara la società civile allo stato di natura. È vero, come Schmitt sottolinea, che per Hegel la società civile può essere uno spazio attraversato da egoismi, iperindividualistico e caotico. È anche vero che egli considera l'America società civile senza Stato, ed in questo ricorda Hobbes che aveva individuato nel Nuovo Mondo (e nelle guerre di religione) quel disordine radicale che ispirava l'ipotesi teorica dello stato di natura<sup>26</sup>. Quello che però Schmitt abilmente occulta (grazie ad una lettura selettiva dei testi che rende Hegel più hobbesiano di quanto non sia) è che in Hegel la società civile, con tutto quello che essa contiene, per esempio i corpi intermedi, può anche esercitare una forza positiva e produrre i legami e le risorse etiche (*ethische Gesinnung*)<sup>27</sup> che consentono allo Stato di sopravvivere. Insomma, Hegel è il pensatore del conflitto, ma non solo<sup>28</sup>. È anche il teorico della *ethische Gesinnung* ed in quanto tale egli dedica molta attenzione al tema del rapporto tra politica e religione, come evidenziano le due Annotazioni sul tema contenute nei *Lineamenti* e nell'*Enciclopedia*<sup>29</sup>. Il filosofo mette in evidenza che la mondanizzazione del sacro non comporta affatto una sua liquidazione. Da una parte, infatti, egli riconduce la religione all'universale filosofico; dall'altra ritiene che il terreno di coltura del diritto e della politica sia lo spirito etico-religioso, che è simbolizzazione rappresentativa della verità ma anche *ethische Gesinnung*, legame concreto di una comunità. Il principio religioso (che ispira l'etico) e quello politico non

---

<sup>26</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 104. Preterossi richiama su questo tema soprattutto le considerazioni schmittiane contenute in C. Schmitt, *Il nomos della terra* (1950), trad. it. a cura di F. Volpi, E. Castrucci, Milano, Adelphi, 1991, pp. 100 e ss.

<sup>27</sup> Sulla *ethische Gesinnung* come coscienza etica e sul suo rapporto con lo Stato come istituzione è utile richiamare C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli, Prismi, 1981.

<sup>28</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 110.

<sup>29</sup> *Ibid.*



risultano separabili, piuttosto camminano parallelamente: è dalla religione infatti che si sviluppano lo Stato e la filosofia. Questa visione della religione condiziona la teoria della sovranità che Hegel mette a punto. Essa non è mera decisione fondante e non opera solo come un freno. Filtra piuttosto i contenuti provenienti dalla società civile, soggettivizza un'unità politica.

La divergenza tra Hegel e Schmitt sulla relazione tra società civile e Stato dipende certamente – come sottolinea Preterossi – da una differenza di contesto: “Il problema di Schmitt è quello di pensare il tramonto di ciò che Hegel ha compreso filosoficamente al suo apogeo”<sup>30</sup>. Hegel può godere forse di un punto di vista privilegiato rispetto a Schmitt e questo gli consente di essere più accogliente rispetto ai contributi che, dalla società civile, possono giungere. È allora comprensibile che sia soprattutto Hegel la fonte di ispirazione di quelle letture che tentano di spiegare l'integrazione politica anche in contesti in cui la società civile risulta plurale e differenziata: ad esempio negli Stati di diritto del secondo dopoguerra. Uno dei tentativi più interessanti in tal senso è, probabilmente, quello posto in essere dal giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde il quale pone in essere un'operazione teorica per certi versi opposta (ma complementare) rispetto a quella compiuta da Preterossi: muovendosi sul medesimo asse Hobbes-Hegel-Schmitt, Böckenförde rilegge Schmitt schiacciandolo su Hegel. Valorizza pertanto il tema della teologia politica schmittiana come trascendenza dell'immanenza ma innestandolo in una visione della società civile che richiama la *ethische Gesinnung* hegeliana, la quale ispira il celebre *dictum* secondo il quale “lo Stato liberale (*freiheitlich*) secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare”<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Preterossi utilizza l'espressione con riferimento allo *jus publicum europaeum*, di cui Schmitt constata il tramonto. Per Hegel invece “il perfezionamento dello Stato a monarchia costituzionale è l'opera del mondo moderno” (*Ibid.*, p. 78).

<sup>31</sup> E.-W. Böckenförde, “La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione” (1967), in Id., *Diritto e secolarizzazione*, trad. it. a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 53. Sul processo di secolarizzazione secondo Böckenförde, cfr. A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Torino, Giappichelli, 2016.



#### 4. Egemonia e populismo

Nella seconda parte del volume (capp. 4-5), Preterossi mette in luce come, nel corso del Novecento, alcuni fenomeni abbiano manifestato quella stessa esigenza di trascendenza sottesa alla teologia politica: le religioni civili (una, in particolare, è presa in esame nel volume, ovvero il comunismo) e il populismo.

“L’assalto al cielo” comunista è esaminato attraverso la lente di Gramsci, al quale Preterossi riconosce il merito di avere fornito una lettura hegeliana del leninismo. L’autore scrive: “Gramsci porta Hegel sul terreno di Lenin. E problematizza, trasfigurandola, la nozione di egemonia, grazie a Hegel [...]”<sup>32</sup>. Questo significa che “Per Gramsci qualsiasi riforma intellettuale e morale [...] non è un’operazione puramente razionalistica (la verità contro la menzogna), ma deve strutturarsi come una visione complessiva in grado, di suscitare adesione: pertanto se vuole contrapporsi efficacemente alla logica del Grande Inquisitore [...] deve costruire una religione laica [...]”<sup>33</sup>. La politica è quindi, per Gramsci, *quistione* religiosa<sup>34</sup>. Egli persegue una strada per la secolarizzazione che non è vuota ma piena: la laicità non implica, secondo il pensatore sardo, neutralizzare la società civile, piuttosto rieducarla, nutrire passioni razionali, creare tra i soggetti un legame spirituale. Occorre fare, cioè, laicamente, quello che la religione ha fatto per millenni, ma con un fine diverso. Mentre la religione (nella versione del Grande Inquisitore) è stata una gigantesca utopia, ovvero una metafisica che ha perpetuato spesso l’obiettivo di conservare lo *status quo*, mettendo a tacere le contraddizioni reali in una prospettiva escatologica extra-terrena, il fine dell’egemonia (ovvero il compito precipuo della filosofia e, in generale, degli intellettuali) è quello di assumere le

---

<sup>32</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 144.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 2014, vol. III, Quaderno 13 (*Noterelle sulla politica di Machiavelli*), p. 1560.



contraddizioni reali (quella capitale-lavoro *in primis*, ma anche le altre), e di metterle in forma politicamente. Gramsci si dimostra ben consapevole che si tratta di un obiettivo ambiziosissimo e che incontra non poche difficoltà. In primo luogo, in quanto gli intellettuali laici non dispongono di alcuni degli strumenti del Grande Inquisitore. Essi non possono pensare di ricorrere all'inganno, alla menzogna o alla paura per governare gli uomini e, se lo fanno, la filosofia smette di essere tale per divenire ideologia: non affronta le contraddizioni, piuttosto tenta di occultarle. In secondo luogo, perché esiste una difficoltà oggettiva nella lettura delle complessità del reale, una sorta di tendenza del pensiero speculativo a raggiungere l'apice solo nel momento della decadenza del mondo che esso esprime. Questo spiega le difficoltà dell'instaurazione di un "ordine intellettuale collettivo". Sono limiti a cui – come si dimostra nel libro di Preterossi – Gramsci non riesce a trovare una soluzione veramente convincente, se non in una prospettiva escatologica (quindi teologico-politica) inframondana, che vede un salto, ovvero una sintesi politica efficace solo nel comunismo come autocoscienza realizzata dell'umanità. Anche in Gramsci insomma il comunismo può essere considerato una religione civile.

Il secondo caso di teologia politica inframondana che Preterossi prende in esame, dopo il comunismo, è il populismo. L'autore recupera il contributo teorico di Ernesto Laclau che considera il populismo non tanto un fenomeno circoscrivibile, quanto una logica sociale, una modalità di costruzione del politico attraverso l'identificazione del popolo<sup>35</sup>. A dispetto della vulgata che lo intende come un fenomeno antimoderno, Preterossi individua nel populismo un fenomeno ipermoderno: la forma precipua che il politico contemporaneo assume. Il populismo non implica infatti necessariamente, come certe letture liquidatorie suggeriscono, un concetto essenzialista di popolo, né si lega automaticamente ad un modello politico conservatore: al contrario, come Ernesto Laclau (ma anche Chantal Mouffe) dimostrano, del populismo può essere offerta una lettura anti-essenzialista, di tipo democratico-radicale, in cui il concetto di popolo sia inclusivo delle

---

<sup>35</sup> Cfr. E. Laclau, *La ragione populista* (2005), ed. it. a cura di D. Tarizzo, trad. it. di D. Ferrante, Roma-Bari, Laterza 2008, p. XXXIII. Sul tema cfr. altresì C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, trad. it. di D. Ferrante, Roma-Bari, Laterza, 2018.



differenze e risulti funzionale a costruire l'unità politica dei subalterni. Il populismo può essere quindi tanto uno schema della politica, quanto dell'antagonismo politico. Preterossi precisa però che il populismo rappresenta un fenomeno sì possibile, ma non per questo fisiologico della modernità: esso si manifesta infatti, soprattutto nelle fasi di transizione, di scompensi radicali, di *interregno*, per usare la formula gramsciana. Prendendo le distanze dalla lettura laclausiana, per Preterossi il populismo non è un sinonimo di egemonia: piuttosto è la forma che l'egemonia assume nei momenti di crisi. Questo comporta che il populismo condivide con l'egemonia una serie di problemi: per esempio, non sempre esso garantisce una sintesi efficace delle istanze provenienti dalla società civile. In più esso corre, in forma accentuata, il rischio di una fuga nell'astratto, ovvero di inseguire delle chimere, di assumere un valore compensativo, fino a divenire un meccanismo consolatorio. Anche il populismo, potremmo dire, rischia di assomigliare a quella religione così radicalmente anti-emancipativa professata del Grande Inquisitore.

## 5. Teologia economica e teologia giuridica

Come ha scritto Nancy Fraser, i nostri ordinamenti attraversano oggi una crisi senza precedenti, che si manifesta su piani diversi: è una crisi dell'economia, dell'ecologia, della politica, della cura e della salute pubblica<sup>36</sup>. Potremmo aggiungere che, secondo Preterossi, essa si manifesta altresì come una crisi ideologica e spirituale. I sintomi sono diversi e chiamano in causa anche il rapporto tra politica e religione.

In primo luogo, l'avvento della globalizzazione ha indotto sul piano globale molti degli esclusi a riconoscersi in altre forme di appartenenza collettiva: l'utilizzo politico delle religioni è stato così significativo nell'ultimo ventennio da indurre la sociologia a

---

<sup>36</sup> N. Fraser, *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet — and What We Can Do About It*, New York, Verso, 2022.



discutere dell'avvento di un'età cosiddetta *post-secolare*<sup>37</sup>. Specularmente, si sono manifestate due forme inedite di teologia politica che Preterossi definisce giuridica ed economica e che egli analizza nell'ultima parte del volume (Cap. 6).

Di fronte al *deficit* crescente delle istituzioni giuridiche tanto sul piano nazionale quanto su quello sovranazionale (si pensi solamente all'erosione della sovranità di alcuni Stati, alle critiche crescenti mosse nei confronti dell'UE e al peso sempre minore rivestito dalle istituzioni internazionali come l'ONU), la teologia giuridica è consistita in una strumentalizzazione del diritto in chiave moralistica. Emblematico, in tal senso, può essere considerato l'abuso della categoria di "intervento umanitario" per supportare operazioni militari dalla dubbia legittimità<sup>38</sup>. Scrive Preterossi che la teologia giuridica si manifesta nella forma di "un diritto sempre meno preoccupato dell'effettività e della certezza"<sup>39</sup>, il quale esprime "il tentativo, disperato e fallimentare, di individuare una sfera legale eticamente immunizzata, che compensi la perdita di *auctoritas* delle istituzioni e l'inacidimento della sfera pubblica"<sup>40</sup>.

In secondo luogo, la caduta del comunismo come religione civile ha determinato per le nostre democrazie un effetto indiretto ma significativo: la delegittimazione della socialdemocrazia. Questo ha consentito il manifestarsi una forma di teologia politica iper-immanente: quella economica. Nel delinearla Preterossi richiama la definizione fornita da Walter Benjamin, il quale aveva rappresentato il capitalismo come una religione di puro culto, senza dio e senza dogma, "funzionale a soddisfare le stesse ansie, tormenti,

---

<sup>37</sup> Il termine *post-secolare* è stato spesso utilizzato, negli ultimi anni, per descrivere la riemersione della religione nella sfera pubblica, e lo sviluppo di quello che è stato definito un "uso politico della religione", in relazione ai problemi più disparati riconducibili alla bioetica, alle questioni sessuali, alla problematizzazione del concetto di famiglia. L'espressione è stata coniata da Klaus Eder ma sul tema esiste ormai una vasta bibliografia. Ci limitiamo a citare K. Eder, "Die Kulturbedeutung der Natur in postsäkularen Gesellschaften", in *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*, Frankfurt am Main, Campus e, 2008, pp. 178-192 e G.E. Rusconi, *Lo stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Bologna, Il Mulino, 2008.

<sup>38</sup> Sul tema ci limitiamo a citare un testo classico di un autore il cui realismo politico non ha perso di attualità: D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000.

<sup>39</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 279.

<sup>40</sup> *Ibid.*



inquietudini a cui in passato davano risposta le cosiddette religioni”<sup>41</sup>. Il capitalismo contemporaneo, nella sua versione neoliberale, sembra realizzare compiutamente questa profezia. Esso non rappresenta infatti una mera teoria economica: piuttosto, come sottolineava Luciano Gallino, tenta di imporsi come una teoria del tutto, che assume il mercato come unico modello di razionalità che implica una precisa concezione dell’uomo, della socialità e della libertà<sup>42</sup>. Scrive Preterossi che il presupposto del neoliberalismo è il “carattere puramente impolitico (atomistico e auto-interessato) della libertà, che deve essere lasciata fiorire proteggendola dal bisogno di socialità e dall’idea stessa che vi siano delle sfide propriamente politico-spirituali per la vita umana, sia nella sua forma associata sia in quella individuale”<sup>43</sup>. Rispetto a tutto questo, non vi è alcuna prospettiva escatologica. Di tutte le forme teologico-politiche che abbiamo esaminato, quella economica (a cui quella giuridica è collegata) appare come una forma nuova, rovesciata e l’unica radicalmente anti-moderna. Essa non prospetta infatti alcuna aspettativa di cambiamento. Il consumo preannuncia solamente altro consumo, la competizione nuova competizione. Pur servendosi dello Stato, la teologia economica è anti-statuale: essa legittima alcuni attori economici ad agire da *free rider* negli ordinamenti giuridici e non contempla interventi del potere pubblico che non siano quelli a favore del *mercato*. Essa però è anche anti-politica, proprio in quanto assolutizza l’immanenza, vale a dire presenta la realtà esistente come il migliore dei mondi possibili.

Teologia giuridica e teologia economica rappresentano, insomma, secondo Preterossi, forme dimidiate e contro-emancipative di teologia politica, ma al contempo costituiscono l’ennesima conferma che l’orizzonte teologico rappresenti una sorta di destino per l’umanità; esse manifestano quella tendenza al sacro che perfino Jürgen

---

<sup>41</sup> W. Benjamin, *Capitalismo come religione* (1921), trad. it. a cura di C. Salzani, Genova, Il Melangolo, 2013, p. 43.

<sup>42</sup> L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi, 2011.

<sup>43</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 210.





Habermas, “agnostico per metodo”, ha inteso analizzare nelle sue ultime opere<sup>44</sup>. Gli esseri umani – che, come Hobbes aveva evidenziato, sono animali dotati di immaginazione – secondo Preterossi non possono vivere schiacciati sul piano dell’immanenza, smettendo di concepire delle alternative all’esistente. Nell’età moderna, che ha rinunciato per sempre alle forme tradizionali di teologie della politica, sembra che un’opzione possibile sia allora quella della secolarizzazione, intesa come auto-trascendenza dell’immanenza.

La riflessione di Preterossi si colloca coerentemente all’interno della riflessione europea sulla secolarizzazione, in quanto prende in carico la *ethische Gesinnung* ma esclude che della religione si possa fornire una lettura in chiave meramente individualistico-privata, come alcune delle interpretazioni oltreoceano dell’età secolare propongono: basti pensare al contributo di Charles Taylor il quale, pur valorizzando la tensione degli umani verso la trascendenza, considera una delle cifre dell’epoca contemporanea il processo di opzionalizzazione della fede religiosa, ovvero la sua riduzione a fatto privato ed, in quanto tale, non polemico<sup>45</sup>. La lettura di Preterossi si tiene invece in equilibrio tra Hegel e Schmitt. Egli si dimostra consapevole che “le grandi visioni politiche si alimentano anche di contenuti prepolitici, di visioni generali filtrate dalla filosofia, dell’arte e delle stesse culture religiose”<sup>46</sup>, ma al contempo è attento al carattere polemico della teologia politica, la quale è tutt’altro che una soluzione pacificante che funziona una volta per tutte: piuttosto è un metodo, una strategia di integrazione sulla cui efficacia non esistono garanzie. È un percorso, certo, non privo di rischi, tanto sul piano teorico, quanto sul piano dell’agibilità politica, come Preterossi mette più volte in evidenza nel corso del volume.

---

<sup>44</sup> J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. it. di L. Ceppa, Roma-Bari, Laterza, 2015. Sul tema cfr. A. Cavaliere, “Un bilancio (provvisorio) dell’età post-secolare. Religione e diritto a partire dalla riflessione di Jurgen Habermas”, *Rivista di Filosofia del diritto*, (2018), 2, pp. 361-382.

<sup>45</sup> C. Taylor, *L’età secolare* (2007), trad. it. a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2009. Interessante può essere l’accostamento delle tesi di Taylor al pensiero dell’ultimo Ronald Dworkin, in *Religione senza Dio* (2013), trad. it. di V. Ottonelli, Bologna, Il Mulino, 2014.

<sup>46</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 285.



L'asse Hobbes-Schmitt-Hegel, che egli percorre, è indubitabilmente situato in un orizzonte cristiano: basti pensare al *Jesus is the Christ* che chiude il cristallo di Hobbes, o alla riflessione hegeliana che individua nell'incarnazione di Cristo quel ponte tra trascendenza e immanenza che consente di pensare l'infinito nel finito. È allora indispensabile chiedersi: quanto il contributo di quegli autori è condizionato dalla matrice religiosa, ovvero quanto se ne può distaccare senza che risulti compromessa l'efficacia teorica?

Sono questioni stimolanti che vengono poste nel volume, nel quale si constata anche che le teologie politiche puramente secolari – quelle cioè che si sono sforzate di riprodurre un piano della trascendenza in maniera radicalmente alternativa rispetto a quella religiosa – hanno rivestito finora, nella storia, un peso decisamente minore rispetto alle religioni. Il sogno comunista, dopo meno di un secolo, è stato travolto dall'avvento del “pensiero unico” che lo ha delegittimato con i suoi corollari (*in primis* la socialdemocrazia); la teologia economica ha goduto di un successo ancor più breve se si considera che, a partire dalla crisi scoppiata nel 2008, è stato sempre più difficile celare tutti i limiti della presunta razionalità del mercato.

Nel volume, non si giunge tuttavia alla conclusione che l'inefficacia delle teologie politiche inframondane rappresenti un destino. Preterossi, che evidentemente continua a riconoscersi nelle “ragioni dei laici” ovvero di “coloro che – non importa se agnostici, atei o credenti – rifiutano di fondare la politica, le istituzioni, la convivenza civile su base teologica, fideistica”<sup>47</sup>, si dimostra attento dalle esperienze che lasciano intravedere una dimensione di trascendenza politica: ad esempio pone attenzione a “certi movimenti di base sudamericani che uniscono impegno sociale e fervore religioso popolare”<sup>48</sup> ed al contempo lascia intravedere “una nuova possibilità di immaginazione politica intensa e alternativa, ad esempio sui temi ecologici (ma in chiave strutturale, di critica del

---

<sup>47</sup> G. Preterossi, “Contro le nuove teologie della politica”, in Id., a cura di, *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 3.

<sup>48</sup> G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p.181.



capitalismo)”<sup>49</sup>. Come avrebbe detto Remo Bodei, a cui il libro è dedicato, “immaginare altre vite”<sup>50</sup> sembra ancora in qualche modo possibile.

*Anna Cavaliere*  
*Università degli Studi di Salerno*  
*acavaliere@unisa.it*

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>50</sup> R. Bodei, *Immaginare altre vite. Realtà, progetti, desideri*, Milano, Feltrinelli, 2014.

A. Cavaliere, *La teologia come destino. Riflessioni a partire da Teologia politica e diritto di Geminello Preterossi*  
*Jura Gentium*, ISSN 1826-8269, XIX, 2022, 2, pp. 185-202.