



Classe di Lettere e Filosofia

Corso di perfezionamento in  
**Culture e società dell'Europa contemporanea**

XXXIV ciclo

**Martirio e sovranità. La figura del  
martire nel dibattito  
novecentesco sulla teologia  
politica (1922-1987)**

SPS/01 - Filosofia Politica

Candidata

Dr.ssa Bianca Maria ESPOSITO

**Relatore**

Prof. Roberto Esposito

Prof. Gaetano Lettieri

**Supervisore**

Prof.ssa Simona FORTI





E quando avranno compiuto la loro testimonianza,  
la bestia che sale dall'abisso farà guerra contro di loro, li vincerà e li ucciderà.

*Apoc 11,7*

– Che i *martiri* stiano a dimostrare qualcosa in ordine alla verità di un fatto, è tanto poco vero, da farmi negare che un martire abbia in genere qualcosa in comune con la verità. [...] I martiri recarono danno alla verità...

F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*

L'intima natura del potente consiste nel fatto che costui odia la propria morte, soltanto la propria però, mentre la morte degli altri gli è non solo indifferente, ma perfino necessaria. Questa tensione fra la propria morte e quella degli altri è il suo carattere costitutivo.

E. CANETTI, *Il libro contro la morte*

È come il soggetto moderno, pieno di ferite ma nessuna mortale.\*

M. FOUCAULT

---

\* Ringrazio il Prof. Francisco Jarauta per la preziosa testimonianza che riguarda quest'affermazione pronunciata da Michel Foucault nel febbraio del 1980. Durante una visita comune a Venezia, occasionata dalla mostra organizzata al Palazzo Ducale *Venezia e la Peste 1348 -1797*, i due decisero di visitare la Chiesa di San Sebastiano che contiene un prezioso ciclo pittorico del Veronese. Di fronte al dipinto del martirio di San Sebastiano, Foucault si sarebbe fermato pronunciando la seguente frase: «C'est comme le sujet moderne, plein de blessures mais aucune mortelle». Cfr. *Venezia e la Peste. 1348 -1797*, Marsilio Editori, Venezia (1979).



## INDICE

<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>10</b>
a. Martirio e sovranità: un dibattito implicito? .....	10
b. Per una genealogia del concetto di ‘martirio’ .....	22
c. Da testimoni a martiri: la torsione semantica di un concetto .....	32
<b>I. MARTIRIO E SINGOLARITÀ: SØREN KIERKEGAARD .....</b>	<b>43</b>
<b>1.1 La critica alla cristianità stabilita e la figura del Singolo..</b>	<b>46</b>
1.1.a «Divenir cristiani» in un mondo cristiano .....	46
1.1.b La passione del Singolo e il suo rapporto con la verità.....	49
1.1.c Senza autorità «rendere attenti al cristianesimo».....	54
1.1.d «Era il vescovo Mynster un testimone della verità?» .....	59
<b>1.2 Testimoniare della verità: il genio, l’apostolo, il martire..</b>	<b>68</b>
1.2.a Apostoli. «Trasformare lo scherno in gloria, la sconfitta in vittoria» .....	68
1.2.b Martiri. «Divenire rifiuto del mondo» .....	74
1.2.c Sulla differenza tra un genio e un apostolo.....	78
<b>1.3 La liceità del martirio: un problema etico-religioso .....</b>	<b>80</b>
1.3.a «È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?».....	80
1.3.b Morire per <i>una</i> verità, morire per <i>la</i> verità .....	81
1.3.c I veri martiri e il superamento teologico dell’etica .....	85
1.3.d «L’ora»: il potenziale critico di Kierkegaard .....	87
<b>1.4 Karl Löwith e la ricezione di Kierkegaard in Germania... </b>	<b>89</b>
1.4.a «Das Eine was not tut»: l’interpretazione di Karl Löwith .....	89
1.4.b Carl Schmitt: il martirio tra <i>veritas</i> e <i>protectio</i> .....	95
<b>II. L’ECCEZIONE DEL MARTIRE: CARL SCHMITT .....</b>	<b>106</b>
<b>2.1 Trascendenza, mediazione e forma politica .....</b>	<b>108</b>
2.1.a Teologia politica: una forma vuota sospesa su un abisso .....	108
2.1.b Il ‘politico’ e il problema della <i>Rechtsverwirklichung</i> .....	114
2.1.c Trascendenza e mediazione: lo Stato e la Chiesa .....	119
<b>2.2 Georges Sorel e il martirio cristiano.....</b>	<b>126</b>
2.2.a La violenza proletaria e l’esempio dei martiri cristiani .....	126
2.2.b L’invenzione di una scissione, l’invenzione di un conflitto.....	130
<b>2.3 Il martirio religioso ne <i>Il concetto di ‘politico’</i>.....</b>	<b>132</b>
2.3.a Il martire e la <i>Feindentscheidung</i> .....	132
2.3.b L’impossibilità del martirio religioso.....	136
2.3.c Morire per la capacità di consumo: un assurdo schmittiano .....	138

<b>2.4 Teologia politica I / Teologia politica II.....</b>	<b>141</b>
2.4.a La leggenda di una liquidazione .....	141
2.4.b La critica a Peterson e la negazione del puro teologico .....	145
2.4.c Il martire «hors-la-loi» nel conflitto politico contro Roma .....	164
<b>III. TESTIMONI DELLA VERITÀ: ERIK PETERSON.....</b>	<b>172</b>
<b>3.1 Erik Peterson e l'ecclesiologia 'politica'.....</b>	<b>174</b>
3.1.a Un nuovo metodo per la teologia .....	174
3.1.b L'interiorità della fede e la decisione per il dogma.....	178
3.1.c Il dualismo della decisione e la teologia politica .....	181
<b>3.2 La <i>Erledigung</i>, l'angelologia e il caso del martire .....</b>	<b>184</b>
3.2.a La scelta di fede e il « <i>politisches Handeln</i> » .....	184
3.2.b Giorgio Agamben e l'angelologia petersoniana .....	185
3.2.c La critica di Schmidt e il caso del martire.....	187
<b>3.3 <i>Wahrheitszeugen</i>: i martiri come 'testimoni di verità'... 192</b>	
3.3.a La teopolitica del martire e la regalità di Cristo.....	192
3.3.b La lotta dei martiri e la « <i>militia Christi</i> ».....	198
3.3.c «Come pecore in mezzo ai lupi»: testimoniare della verità .....	204
3.3.d «Il paradiso del cappellano militare» .....	211
<b>3.4 La <i>Bedeutungsgeschichte</i> della parrhesia .....</b>	<b>213</b>
3.4.a Parrhesia e libertà di parola: il significato antico.....	213
3.4.b Cinismo e stoicismo: dal significato politico a quello morale .....	216
3.4.c Martirio e parrhesia: il passaggio al cristianesimo.....	218
<b>IV. IL MARTIRE E IL SOVRANO: BENJAMIN, KANTOROWICZ, TAUBES..</b>	<b>223</b>
<b>4.1 Il dramma del tiranno/martire: Walter Benjamin .....</b>	<b>225</b>
4.1.a Tra sovranità, in/decisione e stato d'eccezione.....	225
4.1.b Il dramma barocco tedesco come <i>Märtyrer drama</i> .....	228
4.1.c Il corpo unico del tiranno/martire e i due corpi del re.....	233
<b>4.2 <i>Militia Christi</i> e <i>Pro patria mori</i> .....</b>	<b>240</b>
4.2.a La <i>Militia Christi</i> e la questione militare: Adolf von Harnack .....	240
4.2.b <i>Pro patria mori</i> nella teologia politica medievale: Ernst Kantorowicz .....	248
<b>4.3 L'ambivalenza del martirio cristiano: Jacob Taubes.....</b>	<b>255</b>
4.3.a Taubes e la teologia politica schmittiana.....	255
4.3.b Il martire kierkegaardiano e l'escatologia occidentale .....	262
4.3.c Il martirio tra <i>Romani 13</i> e <i>Apocalisse 13</i> .....	270
4.3.d Volontà di potenza, volontà di morire: Friedrich Nietzsche.....	273

<b>V. MARTIRIO E PARRHESIA: MICHEL FOUCAULT .....</b>	<b>279</b>
<b>5.1 Dai supplizi alla disciplina, dalla sovranità alla biopolitica..</b>	<b>280</b>
5.1.a La nascita della biopolitica.....	280
5.1.b Superare il «discorso Hobbes».....	284
5.1.c Dalla simbolica del sangue all'analitica del sesso .....	286
<b>5.2 La morte inflitta: limite e scandalo della biopolitica .....</b>	<b>290</b>
5.2.a L'ambivalenza politica del supplizio e il potere del morente .....	290
5.2.b Il condannato: figura simmetrica e inversa del re.....	294
5.2.c Il suicidio: tra crimine e stupore della modernità .....	298
<b>5.3 Martirio e parrhesia: la verità alla prova della morte ...</b>	<b>304</b>
5.3.a Il potere sovrano e l'immortalità del martire .....	304
5.3.b Parrhesia e il coraggio della verità.....	311
5.3.c «Il martire è il parresiasta per eccellenza» .....	315
<b>5.4 Martirio e bio-sovranià, tra teologia e politico.....</b>	<b>325</b>
5.4.a La controcondotta del martire contemporaneo: Achille Mbembe.....	325
5.4.b L'impossibile testimonianza, l'impossibile martirio: Jacques Derrida.....	333
 <b>CONCLUSIONI.....</b>	 <b>339</b>
 <b>TAVOLA CRONOLOGICA.....</b>	 <b>352</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>356</b>





## INTRODUZIONE

### *a. Martirio e sovranità: un dibattito implicito?*

In una conferenza tenuta a Madrid nel 1944 e consacrata a Donoso Cortés, Carl Schmitt, riferendosi a Søren Kierkegaard, affermava che egli aveva capito che «nell'epoca delle masse chi *decide* degli eventi storici non sono gli statisti, i diplomatici e i generali, bensì i *martiri*»<sup>1</sup>. Il riferimento era a una lettera inviata nell'agosto del 1848 a Kolderup-Rosenvinge, nella quale Kierkegaard menziona la figura del martire a proposito degli accadimenti rivoluzionari di quella primavera dei popoli che sconvolse l'assetto dell'Europa del diciannovesimo secolo. Schmitt riprende questa citazione dal celebre libro di Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*: un libro, che ha come tema effettivo la trasformazione e il rovesciamento della filosofia hegeliana dello spirito assoluto in marxismo ed esistenzialismo, e che vede in Kierkegaard un autore centrale in questa torsione rivoluzionaria del pensiero<sup>2</sup>. Come vedremo, nella riflessione kierkegaardiana la figura esistenziale del *martire* – una figura controversa, allo stesso tempo rivoluzionaria e reazionaria, attiva e passiva, kenotica e violenta – assume una rilevanza centrale insieme al tema della testimonianza della verità. Scopo della presente ricerca sarà quello di indagare la presenza di tale figura nel dibattito novecentesco sulla teologia politica, tenendo conto dell'influenza che il

---

<sup>1</sup> Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker&Humblot, Berlin (2009), p. 107: «Er wußte, daß im Zeitalter der Massen nicht Staatsmänner, Diplomaten und Generäle, sondern Märtyrer die geschichtlichen Ereignisse entscheiden» (corsivi miei); tr. it. Schmitt C., *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano (1996), p. 109. La conferenza, tenuta in spagnolo presso l'*Academia de Jurisprudencia y Legislacion* di Madrid il 31 maggio 1944, fu tradotta e pubblicata in tedesco sulla rivista «Die Neue Ordnung» nel 1949.

<sup>2</sup> Il libro di Karl Löwith è citato in nota agli atti della conferenza di Schmitt su Donoso Cortés. Cfr. Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart (1950); tr. it. Colli G. (a cura di), *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino (2000), p. 374.

«rivoluzionario conservatore» danese – come è stato più recentemente definito da Klaus-M. Kodalle<sup>3</sup> – ha avuto sul pensiero di alcuni grandi protagonisti della riflessione giuridica, filosofica e teologica del Novecento.

Prendendo le mosse da una controversia storico filologica che riguarda l'interpretazione potenzialmente “politica” della figura del martire kierkegaardiano e, più in generale, della filosofia esistenziale di Kierkegaard, ho voluto infatti ricostruire le tappe di un dibattito poco studiato, confrontandomi con l'opera di diversi autori che si sono dedicati all'argomento seguendo delle traiettorie che rinviano tutte al grande dibattito sulla teologia politica e all'uso diverso, ma comune, del concetto di ‘secolarizzazione’. Un filo rosso unisce e attraversa le riflessioni di autori come Karl Löwith, Carl Schmitt, Erik Peterson, Walter Benjamin, ma anche George Sorel, Adolf Von Harnack, Ernst Kantorowicz, Jacob Taubes e Michel Foucault; ovvero, la domanda che riguarda l'importanza *politica* del martirio religioso in quanto testimonianza pubblica e rischiosa della verità. Figura limite, chiamata a una testimonianza decisiva in una situazione politica estrema, il martire (dal gr. *μάρτυρ*, it. testimone) è da un lato considerato come un testimone ‘impolitico’ del regno escatologico, dall'altro come un corpo sovrano, il quale incarna un principio ordinativo trascendente nell'ordine immanente; o, ancora, come un corpo rivoluzionario chiamato all'affermazione pubblica e dunque politica, della propria appartenenza e fedeltà a un altro tipo di ordine rispetto a quello temporale<sup>4</sup>. In tutti questi casi il corpo religioso del martire diviene portatore di una *trascendenza* che si traduce in termini politici divenendo espressione di una decisione, attiva o passiva, a favore o contro l'immanenza del politico mondano. Se quasi tutti gli autori concordano, infatti, con il presupposto weberiano della violenza come fondamento dell'ordine politico, nel caso moderno, essi si rendono altresì conto che quest'ultimo non riesce ad assicurare il proprio monopolio se non a partire

---

<sup>3</sup> Kodalle K.-M., *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie*, in Taubes J. (a cura di), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, „Religionstheorie und Politische Theologie“, 1, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983), p. 201.

<sup>4</sup> Queste tre interpretazioni si riferiscono rispettivamente a quella di Erik Peterson sul carattere apocalittico o escatologico della relazione del martire con il regno di Cristo, quella di Walter Benjamin sulla caratterizzazione teatrale del sovrano assoluto carocco come martire sulla scena del teatro moderno e quella di Jacob Taubes, ma per certi versi anche di Carl Schmitt, sul carattere ‘politico’ del martirio. Si vedano i cap. II, cap. III, cap. IV e cap. V della seguente trattazione.

da una legittimità che soffre, per l'appunto, del non potersi più fondare su alcuna verità. Chiamato nella sua morte a testimoniare della verità, il martire sfida l'autorità del potere sovrano sottomettendosi alla sua stessa violenza. La sua resistenza si dà pertanto in una simultanea e paradossale sovversione e sottomissione nei confronti del potere politico, nella quale il martire testimonia allo stesso tempo del suo rapporto 'negativo' con la dimensione politica e 'positivo' con la divinità<sup>5</sup>.

Come vedremo, quello del martirio è un fenomeno teologico politico ambivalente. La sua potenza politica si manifesta, infatti, nel punto stesso della sua impotenza. Agendo internamente al potere costituito, il martire è in grado di delegittimare e indebolire – attraverso un atto debole di sottomissione – ogni potere coercitivo che pretenda di fondarsi sul sacro. Tenendo conto di tutti questi aspetti e delle diverse interpretazioni date al fenomeno dai diversi autori sopra citati, ho tentato nella presente ricerca di affrontare il problema filosofico ed epistemologico del rapporto tra innocenza della vittima e testimonianza di verità, indagando le implicazioni del nesso teologico-politico tra martirio e sovranità. L'obiettivo principale del mio lavoro è stato quello di approfondire le differenti interpretazioni del fenomeno politico e religioso del martirio, cercando di dare ordine ad un confronto tra posizioni che ha al centro la domanda sul *cosa* sia la teologia politica nel suo tentativo di rispondere, in chiave moderna, a problemi posti da fenomeni religiosi ad essa antecedenti<sup>6</sup>.

Ho deciso di suddividere il seguente elaborato in sei capitoli che seguono cronologicamente le argomentazioni dei diversi autori trattati. Nel primo capitolo dedicato a Kierkegaard e alla sua interpretazione del martirio, analizzo l'opera del filosofo danese in una prospettiva che lo colloca come critico della contemporaneità tra i pensatori "politici" del suo tempo. Considerando soprattutto i testi e le traduzioni in tedesco che lo hanno consegnato ai lettori della cosiddetta *Kierkegaard Renaissance* in una chiave politico-sovversiva, salterò i milleottocento anni che lo separano dal fenomeno storico del martirio

---

<sup>5</sup>Si veda in particolare, a tal proposito, l'interpretazione di Jacob Taubes, il quale individua del martirio un fenomeno teologico politico *ambivalente*. Cfr. Taubes J., *La teologia politica di san Paolo*, trad. it. Dal Santo P. (a cura di), Adelphi, Milano (1997).

<sup>6</sup>Come vedremo, il dibattito sul martirio è spesso legato a doppio filo proprio a quello sulla 'secolarizzazione' come categoria in grado di descrivere la persistenza, formale, di concetti teologici nella definizione dei concetti politici moderni.

nella tradizione giudaico-cristiana, per vedere cosa significhi nella sua filosofia esistenziale il ‘divenir cristiani’ e ‘testimoni della verità’<sup>7</sup>. Il saggio etico-religioso sulla liceità del martirio<sup>8</sup> e quelli che riguardano la retta definizione di ciò che è un testimone della fede – in particolare nella polemica contro il vescovo Mynster<sup>9</sup> – mi consentiranno così di mettere in luce le aporie che riguardano la violenza implicita nel farsi mettere a morte per la verità. Farò quindi riferimento anche alla figura di Socrate e al suo “sacrificio” politico contrapponendola a quella del martire cristiano, capace – secondo Kierkegaard – di indicare un punto d’arresto nel movimento inarrestabile della dialettica e della storia. In questo senso vedremo come i testi di Löwith, nei quali le tesi del filosofo danese sono affiancate ad alcuni passi di Donoso Cortés, abbiano contribuito a trasmettere un’interpretazione “politica” della figura del martire kierkegaardiano. Ponendo Kierkegaard al fianco di Bauer, Stirner, Marx e Feuerbach in un rapporto oppositivo rispetto al modello borghese della cristianità stabilita, sia Löwith che Schmitt – lettore di Löwith – ci restituiscono, infatti, un’immagine politica di colui che dovrebbe essere più propriamente considerato come un filosofo dell’interiorità<sup>10</sup>. L’interpretazione politica di Kierkegaard e del martire come Singolo [ted. *Einzelne*] che si oppone al

---

<sup>7</sup>Cfr. Kierkegaard S., *Esercizio di cristianesimo*, tr. it. C. Fabro (a cura di), Studium, Roma (1971); Kierkegaard S., *Il vangelo delle sofferenze*, a cura di C. Fabro, Fossano Esperienze, Roma (1971); Kierkegaard S., *Puoi soffrire con gioia*, Piero Gribaudi Editore, Torino (1972); Kierkegaard S., *Dell'autorità e della rivelazione. Libro su Adler*, a cura di Fabro C., Padova (1976), p. 383.

<sup>8</sup>Kierkegaard S., *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*, in *Scritti sulla comunicazione. Vol. II*, tr. it. C. Fabro (a cura di), Logos, Roma (1982), pp. 223–61.

<sup>9</sup>Cfr. Kierkegaard S., *L'ora. Atto di accusa al cristianesimo nel regno di Danimarca*, tr. it. A. Banfi (a cura di), Newton Compton, Roma (1977).

<sup>10</sup>Sulla ricezione politica di Kierkegaard in Germania, Schulz H., *Aneignung und Reflexion. 1. Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*, De Gruyter, Berlin (2011); Deuser H., *Søren Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik der politischen Christen. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik*, in *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München, Mainz (1980); Kodalle K. M., *Adornos Kierkegaard. Ein kritischer Kommentar*, in *Text und Kontext*, Copenhangen (1983); Kodalle K. M., *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenz-Theologie*, in *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, a cura di Taubes J., Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983); Nicoletti M., *Kierkegaard e la 'teologia politica'*, in *Kierkegaard: esistenzialismo e dramma della persona*, Morcelliana, Brescia (1985) p. 169-181; Nicoletti M., *Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr* in S. Evans, G. Connell (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's vision of community*, Atlantic Highlands, Humanities press International (1992), p. 183-195; Müller E., *Søren Kierkegaard Einzelner – oder der 'Märtyrer des Gespöts'*, in S. Weigel, (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegeren*, Wilhelm Fink, München (2007), p. 240–243; Sirvent R., Morgan S., *Kierkegaard and Political Theology*, Pickwick Publications, Eugene (2018).

movimento delle masse in rivoluzione [ted. *Menge*] dipende, in particolare, dalla circolazione in quegli anni di alcune traduzioni in tedesco dei suoi testi che influenzarono, di conseguenza, la ricezione politica della tematica del martirio in Germania, soprattutto da parte di chi, come Erik Peterson e lo stesso Schmitt, era legato alla rivista cattolica *Hochland*<sup>11</sup>.

A fare da sfondo alla mia ricerca è stata un'indagine sulla ricezione del pensiero di Kierkegaard negli ambienti culturali tedeschi di inizio Novecento. Nello specifico ho tentato di mostrare come la mediazione delle traduzioni di Theodor Haecker – esistenzialista cattolico, traduttore, tra le altre, delle opere del Cardinal Newman, oppositore del nazismo, nonché ispiratore del movimento di resistenza della *Weißer Rose* – favorirono la trasmissione della tematica del martirio in alcuni circoli teologici tedeschi tra anni Venti e Trenta. Consultando il catalogo della biblioteca di Schmitt si trovano, in effetti, gli indizi per sostenere l'ipotesi di un'influenza diretta delle traduzioni di Haecker nella ricezione schmittiana del pensiero kierkegaardiano. Sappiamo, infatti, che Schmitt non solo possedeva le sue traduzioni dal danese al tedesco, ma anche alcuni testi di letteratura secondaria sull'autore, nei quali il filosofo danese viene presentato come un vero e proprio "agitatore" politico<sup>12</sup>. Nel secondo capitolo ho quindi analizzato i diversi luoghi dell'opera schmittiana in cui si fa riferimento diretto, oltre che al pensiero di Kierkegaard, alla tematica del martirio. In particolare ho fatto voluto analizzare *Il concetto di 'politico'*, le quattro conferenze su Donoso Cortés e il testo di *Teologia politica II*<sup>13</sup>. Nel mio lavoro di ricerca ho inteso così contestualizzare le affermazioni di Schmitt sul martirio kierkegaardiano mettendole in relazione alla sua dottrina sul 'politico', alla sua

---

<sup>11</sup>Oltre alle traduzioni si vedano anche Haecker T., *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, J. F. Schreiber Verlag, München (1913); Haecker T., trad. dt. di Kierkegaard S., *Kritik der Gegenwart*, Brenner Verlag, Innsbruck (1923).

<sup>12</sup>Delle edizioni di Kierkegaard presenti nel catalogo della biblioteca di Schmitt sono riuscite a procurarmi i seguenti volumi: Kierkegaard S., *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*, Küttemeyer W. (a cura di), Berlin (1934); Kierkegaard S., *Das Buch über Adler*, Haecker T., Bar R. (a cura di), Schalkau (2019); e la riproduzione dell'originale di Kierkegaard S., *Der Begriff des Auserwählten*, Haecker T. (a cura di), Hellerau (1917).

<sup>13</sup>Cfr. Schmitt C., *Le categorie del 'politico'*, trad. it. (a cura di) Miglio G. e Schiera P., Il Mulino, Bologna (2012); Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker&Humblot, Berlin, (2009); *Donoso Cortés. Interpretato in una prospettiva paneuropea*, trad. it a cura di Dal Santo P., Adelphi, Milano (1996); Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker&Humblot, Berlin (1970), trad. it. Caracciolo A. (a cura di), *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano (1992).

lettura delle *Riflessioni sulla violenza* di Georges Sorel – in cui la figura storica del martire cristiano è evocata come esempio di resistenza civile –, nonché al dibattito che riguarda la “legendaria” liquidazione petersoniana di ogni teologia politica<sup>14</sup>. Come vedremo, non potendo essere collocato, già da Schmitt, come figura propriamente ‘politica’ all’interno della distinzione amico/nemico, il martire – figura passiva e (non) violenta – rimane infatti legato alla dimensione religiosa attraverso quello che viene interpretato come un gesto compiuto per la propria salvezza individuale; oppure, come avviene nel caso delle società individualistico liberali, come un fatto o una «questione privata»<sup>15</sup>. Vedremo come nell’interpretazione schmittiana l’ambivalenza del gesto martiriale, il quale è un gesto pubblico di testimonianza e passione, faccia sì che l’esposizione rischiosa alla violenza del potere trasformi sempre un atto che si vorrebbe privato e compiuto per la propria salvezza individuale, in un gesto pubblico, conflittuale e quindi eminentemente politico<sup>16</sup>.

Nel terzo capitolo ho poi voluto riferirmi ad alcuni tra i più importanti scritti di Peterson, tra i quali *I testimoni della verità, Apostel und Zeuge Christi e I martiri e la Chiesa*<sup>17</sup>, tenendo conto del noto dibattito tra Schmitt e Peterson sulla possibile liquidazione di ogni teologia politica cristiana. In questa terza parte ho voluto mostrare come l’opposizione nei confronti della teologia politica schmittiana non possa prescindere dalla particolare interpretazione teologica e, per certi versi, ecclesiologica politica che Peterson diede del martirio cristiano<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup>Cfr. Ruggieri G., *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, in Peterson E., *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia (1983).

<sup>15</sup>Rif. Schmitt C., *Le categorie del ‘politico’*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 132.

<sup>16</sup>Cfr. Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker&Humblot, Berlin (1970), tr. it. Caracciolo A. (a cura di), *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano (1992), p. 19.

<sup>17</sup> Cfr. Peterson E., *Zeuge der Wahrheit*, Jacob Hegner Verlag, Leipzig (1937), tr. it. Canevaro K. (a cura di), *Testimoni della Verità*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano (1954); Peterson E., *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*, in: *Ausgew. Schriften* 2, Würzburg (1995), tr. it. Pintonello A. (a cura di), *Apostolo e martire nella Lettera ai Filippesi* Edizioni liturgiche, Roma (1947); Peterson E., *I martiri e la chiesa*, in *Ecclesia*, 6, Città del Vaticano (1947), pp. 14-16; Peterson E., “*Martirio e martire*”, in *Enciclopedia cattolica*, Vol. VIII, pp. 233-236.

<sup>18</sup>Cfr. Urciuoli E.R., *Un’ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)*, in “*Rivista di storia del cristianesimo*”, nr. 13/1 (2016), pp. 109-132; Caronello G., *Nazionalismo e identità cristiana nella teologia politica di Erik Peterson nel secondo dopoguerra (1946-1951)*, in *Annali di studi religiosi*, 4 (2003), p. 379-440; anche Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 517-582; cfr.

Come è noto, nel suo scritto sul monoteismo del 1935, Peterson contestava a Schmitt la possibilità di formulare una teologia politica cristianamente fondata, dichiarando la fine e la liquidazione di una tale proposta teorica a partire dall'interpretazione teologica del Dio cristiano in senso trinitario. Riferendosi alla dottrina della Trinità come prova di una liquidazione cristiana del monoteismo come problema politico, Peterson escludeva agostinianamente la possibilità di riferire qualsiasi ordine politico secolare a un modello teologico cristiano. I primi martiri cristiani vengono interpretati in questa prospettiva, come quelle figure apocalittiche che, rifiutando di partecipare all'idolatria del potere civile romano, avrebbero testimoniato dello spirito autentico del cristianesimo delle origini, esprimendo la loro avversione nei confronti di un potere mondano fondato sulla sacralità di Cesare<sup>19</sup>. Sullo sfondo delle interpretazioni di Peterson vi è la teologia di Agostino e la sua radicale separazione tra *civitas terrena* e *civitas dei*. In questo senso ho potuto affiancare al problema della liquidazione del cristianesimo come religione politica o civile, la questione della non-violenza del martire cristiano e quella della regalità sacerdotale di Cristo. Per la teologia agostiniana di Peterson vale infatti ciò che Esposito ha evidenziato riferendosi, in modo più generico, alla macchina "duale" della teologia politica. Volendo sottrarre il teologico a ogni forma di condizionamento politico egli finisce per opporre la sfera del teologico a quella del politico restaurando in questo modo un conflitto 'politico'<sup>20</sup>. Vedremo allora come questo conflitto si trovi al centro di un modo particolare di intendere il rapporto della Chiesa con il mondo, ma soprattutto del *martire* – testimone apocalittico della verità – con la storia e la sua fine.

Nel quarto capitolo mi sono occupata di definire invece l'interpretazione benjaminiana del martirio in coerenza con quelle che sono le sue diverse applicazioni dei concetti di 'teologia politica' e di 'secolarizzazione', riferendomi, in particolare, anche al dibattito storiografico che si svolse intorno alla questione della *militia Christi* e del *Pro patria mori* in due autori come Adolf

---

Musolino V., *Eccezione e Trascendenza. La teologia politica di Carl Schmitt*, Disoblio Edizioni, Bagnara Calabra (2014), pp. 128-207.

<sup>19</sup>Cfr. Peterson E., *Zeuge der Wahrheit*, Jacob Hegner Verlag, Leipzig (1937), tr. it. Canevaro K. (a cura di), *Testimoni della Verità*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano (1954).

<sup>20</sup> Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino (2013), p. 6.



Von Harnack e Ernst Kantorowicz. Se l'influenza kierkgaardiana sul pensiero di Schmitt è stata già ampiamente studiata per quanto riguarda nozioni come quelle di 'decisione' e di 'eccezione' – come lo è del resto l'influenza dello stesso autore sul pensiero di Peterson e Benjamin – mi sembra però che in pochi abbiano finora interrogato la quasi contemporanea apparizione della tematica del martirio negli scritti di questi diversi studiosi di teologia politica<sup>21</sup>. Vedremo che intorno alla figura del martire, interpretata in termini immanenti o trascendenti, conflittuali e politici, storici o escatologici, si dispieghino delle diverse concezioni storiche della 'teologia politica' come categoria interpretativa del moderno. Mi riferirò, in particolare, all'unico passo in cui Benjamin cita esplicitamente la *Teologia politica* schmittiana nel suo scritto sul dramma barocco tedesco, in cui la figura del martire è chiamata in causa per descrivere la figura speculare e rovesciata del tiranno<sup>22</sup>.

In quest'opera, non direttamente politica, – si tratta infatti della tesi che Benjamin scrisse per la sua abilitazione alla libera docenza che presenta un'analisi letteraria, estetica, ma soprattutto storica dell'*Ursprung* del dramma barocco tedesco –, Benjamin ci restituisce una figura martiriale molto particolare, ovvero, quella teatrale del sovrano barocco assoluto, non più martire religioso, ma martire politico sulla scena del teatro moderno. In quest'opera Benjamin afferma, infatti, la derivazione del dramma barocco tedesco dal dramma martiriologico gesuita [td. *Märtyrer drama*] sostenendo che l'epoca e la politica moderna si contraddistinguono precisamente per aver secolarizzato e abbandonato definitivamente il modello storico messianico a favore di una metafisica razionale delle leggi di natura nella quale solo i vizi, le imperfezioni, la finitezza e la morte del re, riescono a far emergere la

---

<sup>21</sup> Sono ovviamente da menzionare il testo di Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 517-537; Ruggieri G., *Il dibattito sulla teologia politica, prima e dopo Peterson*, Enciclopedia Costantiniana, Treccani, Roma (2013); ma anche, Schmidt Passos E., *The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty*, in «The Review of Politics», Vol. 80, Issue 3, University of Notre Dame (2018), pp. 487-510; Weigel S., „*Souvrän, Märtyrer und ‚gerechte Kriege‘ jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin*“, in Weidner D. (a cura di), *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, Fink, München (2006), pp. 101-128.

<sup>22</sup>Cfr. Benjamin W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Berlin (2000); tr. it. Cuniberto F., *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino (1999), p. 44.

drammaticità storica e il paradosso che riguardano la dottrina moderna della sovranità; ovvero, la pretesa sovrana del voler incarnare un principio ordinativo eterno e astratto nella persona fisica e immanente del sovrano. Da qui l'importanza della figura del martire nella caratterizzazione del re mortale: «Nel Barocco tiranno e martire sono i volti di Giano dalla testa coronata [...] le due modalità estreme e necessarie dell'essenza regale»<sup>23</sup>.

Tentando di contestualizzare al meglio queste affermazioni di Benjamin all'interno del dibattito, ancora aperto, sulla reciproca influenza tra il filosofo di Berlino e il giurista di Plettenberg, mi riferirò anche al noto testo di Ernst Kantorowicz sui due corpi del re, nel quale viene individuata nella figura di Cristo, «primo martire», una prefigurazione dell'iconografia legata al re mortale<sup>24</sup>. In quest'opera, ma ancor più nel suo breve saggio dedicato al *Pro patria mori*, Kantorowicz sottolineava la politicità intrinseca del martirio cristiano, affermando che i protomartiri cristiani immolati *pro fide* per la *communis patria* celeste costituirebbero nelle loro diverse evoluzioni concettuali il vero modello storico teologico, seppur secolarizzato, dell'autosacrificio militare e civile<sup>25</sup>. In questo senso ho voluto mettere in luce un diverso modo di comprendere la teologia politica che, nei due autori, assume una connotazione piena o sostanziale e, per certi versi, opposta rispetto a quella svuotata e soltanto 'formale' proposta da Schmitt. Ho voluto qui inserire anche un riferimento a Von Harnack e alla sua visione storica che riguarda una continuità tra il concetto romano del soldato e quello cristiano di una *militia Christi*. I tre autori – Benjamin, Kantorowicz e Von Harnack – dimostrano infatti di lavorare tutti e tre con categorie storiche affini che tentano di spiegare in termini secolarizzati o teologici la persistenza di un atteggiamento teologico politico nei confronti della morte e del servizio militare.

Prima di dedicarmi, in conclusione, alle ricerche foucaultiane, accogliendo l'invito di Foucault ad analizzare quello che, proprio in omaggio a Kantorowicz,

---

<sup>23</sup>Ivi, p. 44.

<sup>24</sup>Kantorowicz E. H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton (1957), tr. it. *I due corpi del Re*, Torino (2012).

<sup>25</sup>Kantorowicz E. H., *Pro Patria mori in Medieval Thought*, in «American Historical Review» 53, nr. 3 (1951), p. 472-492. Ma anche Kantorowicz E. H., *Mourir pour la patrie*, Fayard (2004).

definì come il «corpo minimo del condannato»<sup>26</sup>, ho analizzato sempre nello stesso capitolo il rapporto di Taubes con la teologia politica di Schmitt e la sua interpretazione del martirio come fenomeno teologico politico ambivalente. Nelle sue ultime lezioni dedicate a *La teologia politica di San Paolo*<sup>27</sup>, tenute poco prima di morire, Taubes si riferiva proprio a Kierkegaard per sottolineare il potenziale politico del martirio cristiano. Il martirio è interpretato da Taubes come un atto privo di legittimità politica che riesce, tuttavia, a rompere il piano immanente della politica per introdurre un riferimento alla trascendenza. Il martire viene, infatti, analizzato a partire dalla sua opposizione escatologica e apocalittica nei confronti di ogni forma sacra o storica di potere, ma soprattutto attraverso il tema nietzschiano del rapporto tra sofferenza e verità. Secondo Taubes, ciò che ossessiona Nietzsche nei suoi ultimi scritti dedicati al cristianesimo, è il fatto di aver compreso la posta in gioco del cristianesimo rispetto all'attualità; ossia, la sua capacità di dare un senso al dolore attraverso il martirio e di aprire una porta alla trascendenza attraverso la morte. In estrema sintesi possiamo dire che ciò che interessa a Nietzsche, secondo Taubes, è proprio la capacità del cristianesimo di fare del dolore e della crocifissione un'obiezione contro questa vita. Nietzsche aveva capito, afferma Taubes, citando i *Frammenti Postumi (1888-1889)*, che «...solo esso (il martirio) ha un altro senso. La vita stessa, la sua eterna fecondità, e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, il bisogno di annientamento...»<sup>28</sup>.

Secondo Nietzsche, il principio del rovesciamento cristiano di tutti i valori consiste nell'aver dato, attraverso la croce, un senso affermativo alla morte e alla sofferenza. Nell'universo monistico moderno, un cosmo nietzschiano ripiegato su se stesso, il martire apre, dunque, un orizzonte di senso che trascende la pura immanenza storica. Si tratta, qui, del problema di non facile soluzione, del dover spiegare la sofferenza in termini immanenti e la morte a partire dalla vita<sup>29</sup>. È in questo senso che nel quinto e ultimo capitolo ho voluto analizzare alcuni testi

---

<sup>26</sup>Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, cit., p. 32.

<sup>27</sup>Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997).

<sup>28</sup>Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), p. 157. Taubes cita qui i *Frammenti postumi (1888-1889)* di Nietzsche, ripresi nell'edizione italiana da Nietzsche F., *Frammenti postumi (1888-1889)*, versione di Giacometta S., in *Opere complete*, Colli G., Montinari M. (a cura di), Adelphi, Milano (1964), vol. VIII, tomo III, fr. 14 [38]].

<sup>29</sup>Cfr. Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, cit..

più recenti che, individuando nel martirio una strategia di resistenza e una controcondotta rispetto ai dispositivi di potere della biopolitica contemporanea, si sono interrogati sul valore sovversivo del martirio inteso come strategia di «suicidio» politico, ma anche come pratica parrhesiastica di testimonianza della verità<sup>30</sup>. Riferendomi, in particolare, ai testi e alle lezioni di Foucault che riguardano il problema del passaggio storico dalla sovranità alla biopolitica<sup>31</sup>, ho confrontato le tesi di alcuni studiosi più recenti<sup>32</sup>, riferendomi alle opere e alle lezioni dell'ultimo Foucault su martirio e *parrhesia*<sup>33</sup>.

Nell'ultimissima lezione del corso tenuto al Collège de France nel 1984, Foucault propone infatti di leggere in analogia l'atteggiamento parrhesiastico cinico e il martirio cristiano, sottolineando il carattere critico della *parrhesia* cristiana, intesa come testimonianza rischiosa della verità<sup>34</sup>. Su questo punto incide una scoperta che ho fatto a proposito delle letture e le fonti di Foucault. Il filosofo francese cita in nota e dunque conosceva il saggio di Peterson del 1929

---

<sup>30</sup>Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York (2014).

<sup>31</sup>Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020); Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013); Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di Tarchetti A. (a cura di), Einaudi, Torino (2014).

<sup>32</sup>Cfr. Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, cit.; Mbembe A., *Politiques de l'inimitié*, Editions La Découverte, Paris (2016); Derrida J., *Donner la mort*, Editions Galilée, Paris (1991); Derrida J., *Demeure. Maurice Blanchot*, Editions Galilée, Paris (1998); Derrida, Jacques. 1998. "Faith and Knowledge. The Two Sources of Religion", in *On Religion*; ed. Derrida, Jacques and Vattimo, Gianni. 1998. Stanford University Press, Stanford, USA; Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino (2002); Negri A., Hardt M., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York (2004); Agamben G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino (2005); Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino (1998).

<sup>33</sup>Cfr. Foucault M., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. di Galzigna M. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2009); Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. di Galzigna M. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2018); Foucault M., *Discorso e verità: nella Grecia antica*, tr. it. Bodei R. (a cura di), Donzelli, Roma (2019).

<sup>34</sup>Cfr. Lorenzini D., *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Éditions De L'Eau, Lormont (2017). Si veda anche Cremonesi L., *La lecture foucauldienne de la parrèsia chrétienne*, in J.-F. Bert (a cura di), *Michel Foucault et les religions*, Editions Le Manuscrit, Paris (2017); Chavallier P., *La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*, in Stimilli E. (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 317-334; Chavallier P., *Foucault et le christianisme*, École Normale Supérieure, Paris (2011); Stefan P. G., *The Power of Resurrection. Foucault, Discipline, and Early Christian Resistance*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield (2020).

sulla *Bedeutungsgeschichte* della parrhesia<sup>35</sup>. L'ipotesi sulla quale ho voluto lavorare è che i testi di Peterson abbiano avuto una qualche influenza su Foucault per quanto riguarda l'interpretazione storica del passaggio dalle pratiche di parrhesia antica al martirio cristiano. Il martirio viene, infatti, descritto da Foucault come una testimonianza spinta fino al limite estremo ed esterno della politica, ovvero quello della morte. Come afferma Foucault stesso, il martire cristiano – testimone della verità – è «il parresiasta per eccellenza»<sup>36</sup>. Egli ha il coraggio di vivere e incarnare la verità di fronte a se stesso e di fronte agli altri, persino i propri persecutori, esercitando in questo modo una notevole forza critica e persuasiva. Come vedremo in conclusione, tutta la tesi – che ha come obiettivo quello di ricostruire le diverse interpretazioni che si sono date del martirio cristiano nel dibattito novecentesco sulla teologia politica – ha al centro la questione della relazione tra *orizzontalità* e immanenza del potere, che è sempre un potere che si esercita sul corpo del martire, e *verticalità* del rapporto del martire con la verità e la trascendenza divina, una caratteristica che lo consegna invece ad una dimensione immortale.

Concentrandomi in apertura sul dibattito che riguarda l'interpretazione politica della figura del martire kierkegaardiano, ho tentato quindi di ricostruire, attraverso un riferimento costante ai problemi della singolarità opposta alla folla, della sovranità e dei suoi limiti, del sacrificio politico, della resistenza civile e della testimonianza della verità, un dibattito – quasi implicito – tra diversi autori che si sono occupati di definire il rapporto che lega nella modernità, teologia e politica, legge e giustizia, immanenza e trascendenza, potere e violenza, sofferenza e verità. Prima di affrontare l'oggetto principale della presente ricerca sarà, tuttavia, utile soffermarmi preliminarmente su una possibile definizione storica del concetto di 'martirio' abbozzandone una breve genealogia. Se è vero, infatti, che ogni termine politico moderno chiami in causa la necessità di una sua genealogia storica, quello di 'martirio' – trattato dai

---

<sup>35</sup> Cfr. Peterson E., *Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία*, in «Reihold Seeberg Festschrift», I, Wilhelm Koepf, Leipzig 1929, pp. 283-297. La ricezione di questo scritto di Peterson da parte di Foucault è mediata, a sua volta, dalla lettura di un saggio dello storico francese Bartelink; Bartelink G.J.M., *Quelques observations sur parrhesia dans littérature paléo-chrétienne*, in «Supplementa. Graecitas et latinitas Christianorum Primaeva», Dekker&Van De Vegt, Nijmegen (1970), pp. 7-57.

<sup>36</sup>Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano (2016), p. 312.

diversi autori novecenteschi perlopiù nella sua accezione cristiana – non rappresenta di certo un’eccezione<sup>37</sup>. Proponendo un’analisi storico-etimologica del termine, vedremo infatti come questo sia fin dalle sue origini legato a doppio filo a quello di ‘testimonianza’. L’analisi presentata qui di seguito come premessa al lavoro di ricerca, ci servirà per capire come questo concetto sia stato utilizzato e reinterpretato nei diversi autori a partire da un differente approccio metodologico e disciplinare. Il dibattito sulla teologia politica è, del resto, un dibattito che coinvolge in senso interdisciplinare autori spesso distanti tra loro<sup>38</sup>. Dovendo affrontare i testi di filosofi come Kierkegaard e Thomas Hobbes, di teologi e storici delle religioni come Adolf Von Harnack, Erik Peterson, Jürgen Moltmann, Ernst Kantorowicz e Jacob Taubes, di sociologi e filosofi come Georges Sorel, Walter Benjamin o Karl Löwith, e di giuristi come Carl Schmitt, vorrei qui presentare una breve ricostruzione storica della genesi del termine che ne illustri e ne espliciti il significato intrinsecamente e originariamente ambivalente<sup>39</sup>.

#### *b. Per una genealogia del concetto di ‘martirio’*

Una ricerca che proponga di indagare un fenomeno sfuggente come quello del martirio, prescindendo dalla sua storicità, non potrebbe infatti che fallire di

---

<sup>37</sup> Cfr. Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino (2022).

<sup>38</sup> Si vedano ad esempio le definizioni proposte da Carlo Galli nella seguente intervista: Cfr. Carbone G. e Gianfrancesco F., *Che cos’è la teologia politica? Intervista a Carlo Galli*, in «Rivista Polemos: Materiali di filosofia e critica sociale», IX, 2/2016, pp. 175-193. Per quanto riguarda un’impossibile o difficile penetrazione del concetto di “teologia politica”: Cfr. Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, cit..

<sup>39</sup> Come ha affermato Jacques Derrida in un suo intervento dedicato a Maurice Blanchot, un’analisi fenomenologica del martirio porterebbe alla sua stessa negazione. Il *martire*, in quanto testimone-nella-morte, si trova già da sempre al centro di un’aporia irrisolvibile che lo consegna, nell’atto o nell’evento stesso della sua morte – un evento di testimonianza/passione – alla dimensione aperta e, dunque, politica della pubblicità. Per esso vale però anche l’affermazione secondo la quale si può essere testimoni della propria morte solo a condizione di sopravvivere. Il martirio, come oggetto di studio, si trova quindi al centro di un’aporia irrisolvibile che riguarda un fenomeno di testimonianza pubblica compiuto, tuttavia, nell’interiorità di un’esperienza insostituibile come quella privata e individuale della morte altrui. Cfr. Derrida J., *Demeure. Maurice Blanchot*, cit, p. 55: «De ma mort, je suis le seul à pouvoir témoigner – à la condition d’y survivre». Cfr. Derrida J., *Donner la mort*, Galilée, Paris (1991); Cfr. Derrida J., *Donner le temps*, Galilée, Paris (1991). In riferimento a questa aporia si vedano anche le riflessioni di Agamben su martirio e testimonianza, in Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino (1998), p. 31: «I “veri” testimoni, i “testimoni integrali” sono coloro che non hanno testimoniato né avrebbero potuto farlo».

fronte alla pretesa di volerlo fissare entro i limiti e i confini del linguaggio. Prima di trovarne una definizione rigorosa essa si scontrerebbe con il difficile compito di descriverne la fenomenologia paradossale: un gesto, allo stesso tempo attivo e passivo, di testimonianza e passione, che culmina nella distruzione del soggetto che lo compie<sup>40</sup>. Interrogare le questioni sopra elencate significa, infatti, porre innanzitutto l'attenzione sul significato teologico, politico e sociale della figura del martire, prescindendo dalla domanda sul *che cosa* sia questo oggetto chiamato "martirio" e concentrandoci invece sul *chi* possa essere identificato, teologicamente o politicamente, come "martire"<sup>41</sup>: chi e come viene proclamato un "martire"? A chi serve una tale definizione? E come si iscrive, una tale figura, nella storia della nostra cultura?

Come ha osservato Elizabeth A. Castelli, il termine "martire" non indica tanto una categoria *ontologica* quanto una definizione post-evenemenziale<sup>42</sup>. Tutti i martiri sono, infatti, prodotti come tali dalle storie raccontate su di essi. Il martire è una figura costruita in un certo senso *ex post*. Come ha affermato Paul Middleton: «*martyrs are not defined: martyrs are made*»<sup>43</sup>. Su questo concordano tutte le recenti ricerche storiche sul tema, che – da Daniel Boyarin in poi<sup>44</sup> – hanno voluto sottolineare la costruzione della figura del martire cristiano come prototipo di santità all'interno di un progetto parallelo di costruzione culturale e culturale di una nuova comunità religiosa<sup>45</sup>. Il martire è quindi innanzitutto legato al discorso, al racconto e alla narrativa che si sviluppa intorno alla sua morte e ai fenomeni storici, religiosi, sociali e alle pratiche di

---

<sup>40</sup>Cfr. Panattoni R., Solla G., *Verso una deposizione del cristianesimo*, in *Teologia politica* 3, "Martiri", Marietti, Genova-Milano (2007), pp. 7-19.

<sup>41</sup>Cfr. Castelli E. A., *Martyrdom and Memory*, Columbia University Press, New York (2004).

<sup>42</sup>Cfr. Castelli, E.A., *The Ambivalent Legacy of Violence and Victimhood: Using Early Christian Martyrs to Think With*, in «*Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*», Vol. 6, Nr. 1, The John Hopkins University Press, Baltimore (2006), p. 1: «the designation "martyr" is not an ontological category but a post-event interpretive one, that martyrs are produced by the stories told about them».

<sup>43</sup>Middleton P., *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, T&T Clark, London (2006), p. 11.

<sup>44</sup>Cfr. Boyarin, D., *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Redwood (1999).

<sup>45</sup>Da un punto di vista metodologico sono interessanti le ricerche sul martirio di santo Stefano di Shelly Matthews e in particolare le sue affermazioni sulla tarda datazione degli Atti degli Apostoli; Cfr. Matthews S. *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford University Press, New York (2010).

memoria collettiva che si sviluppano intorno ad essa<sup>46</sup>. Allo stesso tempo, però, il martire si trova al centro di un paradosso fenomenologico. Nel momento in cui il martire compie la propria testimonianza egli si distrugge come soggetto di tale azione. Vanno in questa direzione, ad esempio, le riflessioni di Jacques Derrida sulla testimonianza “impossibile” del morente che analizzeremo in conclusione all’ultimo capitolo della tesi. Il martire è infatti preso all’interno di una fenomenologia paradossale, nella quale non c’è possibilità di definirne l’intenzione, se non al prezzo di una falsificazione. La testimonianza del martire, del quale non si potrà mai conoscere la vera intenzione, viene infatti sempre restituita a livello di un racconto da parte di chi gli sopravvive. Tenteremo, a partire da questo dato, di restituire la genealogia complessa di questo termine, adoperato per definire un’azione paradossale che si trova al centro di un’azione/passione impossibile.

Il termine “martirio” [dal gr. *μαρτυρία*], lo si è già detto, presuppone a livello etimologico quello di “testimonianza”. Esso fu adoperato per la prima volta all’interno di alcuni racconti martiriali con un significato diverso rispetto a quello greco giuridico o letterale, per definire l’atto di quei martiri/testimoni cristiani processati e chiamati a testimoniare della propria fede durante le persecuzioni cristiane del II e III sec. d.C.. Legato sia allo specifico contesto giuridico ellenistico-romano in cui apparve, ma anche a quello protocristiano e apocalittico in cui fu per la prima volta adoperato, il concetto di “martirio” conserva un’ambivalenza che lo rimanda da un lato al significato letterale della testimonianza processuale, dall’altro alla disponibilità del martire/testimone a morire per la propria fede<sup>47</sup>. Come ha affermato Sigrud Weigel, risalendo alle

---

<sup>46</sup>Cfr. Brown P., *Il culto dei santi. L’origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino (1983), ma anche Castelli E.A., *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, cit.

<sup>47</sup>Consultando un qualsiasi dizionario etimologico ci si imbatte nella distinzione tra l’uso che se ne è fatto nella letteratura antica, in ambito extra-biblico, per definire in senso generico la testimonianza di fatti in ambito giuridico e non, la testimonianza di verità e opinioni, sia nei testi della Torah che nel tardo giudaismo di Flavio Giuseppe e Filone, che infine l’uso che se ne è fatto nei testi neotestamentari fino alla successiva cristallizzazione nella forma di un nuovo uso specifico che la Chiesa antica propose per designare la testimonianza dei cristiani di fronte alle autorità romane spinta fino al rischio estremo della morte. A una prima oscillazione protocristiana del termine per designare la mera “testimonianza” e affermazione di fede si sostituì gradualmente questo uso specifico. Questo passaggio dall’uso generico o giuridico a quello religioso o ecclesiastico, legato all’idea di una testimonianza di fede fino alla morte, è presente in diversi dizionari etimologici, nei quali si fa riferimento anche all’uso colloquiale o



origini di questo concetto ci troviamo di fronte alla torsione semantica di un termine giuridico romano in un termine teologico cristiano<sup>48</sup>. Se pensiamo all'attuale uso politico e religioso delle parole "martirio" e "martire" ci accorgiamo che esse sono giunte fino a noi in una duplice e problematica definizione: da un lato il martire è considerato come una vittima *passiva* e innocente di una violenza subìta, dall'altro, come un *attivo* testimone di una verità trascendente, pronto ad affrontare la propria morte in un vero e proprio auto-sacrificio per la libertà, la fede, la patria etc.. Da un lato il martirio è, dunque, concepito come qualcosa di subito, dall'altro come qualcosa di preformato, di ricercato e di desiderato<sup>49</sup>.

Secondo le ricerche di Bowersock<sup>50</sup>, il termine *μαρτυρία* ci è restituito per la prima volta nel suo senso ambivalente, in uno dei testi degli *acta martyrum*, una serie di scritti trasmessici dalla tradizione cristiana sotto forma di resoconti testuali degli interrogatori subìti da parte dei primi cristiani perseguitati<sup>51</sup>. Si tratta di racconti più o meno fedeli, redatti da coloro che assistettero ai processi e alle condanne a morte, integrati in alcuni casi da inserti ripresi da diari di prigionia dei martiri stessi – come nell'esempio noto della *Passio Perpetuae* – o da preghiere e omelie che accompagnavano la lettura rituale dei testi nel giorno della commemorazione delle vittime protagoniste<sup>52</sup>. Il termine *acta* non deve

---

secolarizzato del termine in ambito militare e patriottico, o comune per indicare la sofferenza per qualcosa o per qualcuno.

<sup>48</sup> Cfr. Weigel S., *Schauplätze, Figuren, Umformungen zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen*, cit, pp. 11–38.

<sup>49</sup> Panattoni R., Solla G., *Verso una deposizione del cristianesimo*, cit. p. 7: «nella nuda esperienza di quei corpi, nella loro carne muta e sorda, affiora un fondo di indecidibilità tra il gesto attivo del volersi immolare e l'accadimento passivo dell'essere immolati. In questa indistinzione di fondo si rivela il fatto che il martirio in quanto tale rivela una sua irriducibile irrealizzabilità semantica».

<sup>50</sup> Bowersock G. W., *Martyrdom and Rome*, cit. p. 13: «The earliest appearance of the words "martyr" and "martyrdom" in the clear sense of death at the hands of hostile secular authority is the martyrdom of Polycarp in Asia (western Asia Minor) in about 150».

<sup>51</sup> Cfr. Bastiaensen A.A.R. *Introduzione*, in Bastiaensen A.A.R. (a cura di), *Atti e passioni dei martiri*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano (1987), pp. VII-XLIX.

<sup>52</sup> Cfr. Simonetti M., *Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri*, in «Revue des études Augustiniennes», Vol. II, 1–2, Paris (1957), pp. 39–57. Simonetti indaga la composizione degli Atti di Giustino, martirizzato intorno al 165, di Policarpo, martirizzato durante l'Impero di Marco Aurelio, dei martiri di Lione e Vienne, martirizzati nel 177/78, e dei martiri Scillitani, martirizzati nel 180, a partire dal fatto che furono composti in quattro luoghi quanto mai distanti l'uno dall'altro. Simonetti, interessato alle diverse caratteristiche presentate in queste quattro composizioni, esclude che si tratti di un genere letterario ricalcato sull'esempio di un modello pagano preesistente; Ivi, p.52: «All'infuori del comune intento di ricordare ed esaltare i confessori della fede, nulla nelle nostre opere ci riconduce ad uno schema, a motivi, a

trarre in inganno: non si tratta infatti in nessun caso di documenti ufficiali provenienti dalla magistratura imperiale. Questi sono piuttosto dei resoconti di fatti accaduti, redatti in parte da testimoni oculari, nei quali vengono trascritte tutt'al più alcune parti dei documenti ufficiali.

Secondo le ricerche di Bowersock, la prima attestazione scritta del termine greco *μαρτυρία* per significare l'atto del morire per mano di un'autorità ostile apparirebbe in uno dei più antichi racconti martiriali, ovvero il *Martyrium Polycarpi*, avvenuto in data incerta tra il 156 e il 177 d.C., sotto l'Impero di Marco Aurelio. Questo racconto, trasmessoci nella forma di una lettera inviata dalla chiesa «pellegrina a Smirne alla chiesa pellegrina a Filomelio»<sup>53</sup> meno di un anno dopo l'accadimento del fatto, nell'incipit recita in greco:

Abbiamo voluto narrarvi per iscritto, fratelli, la vicenda di quanti hanno testimoniato la fede e del beato Policarpo, che con la sua testimonianza, quasi ne apponesse il sigillo, pose fine alla persecuzione. In effetti, pressoché tutti i fatti precedenti ad esso ebbero luogo perché il Signore dall'alto potesse mostrarci quale deve essere la vera testimonianza, secondo l'insegnamento del Vangelo<sup>54</sup>.

In questo contesto il termine greco apparirebbe già, secondo Bowersock, nel suo significato teologico attuale. La vera testimonianza, la testimonianza resa secondo Vangelo, consisterebbe in una testimonianza spinta fino al sacrificio e all'affronto della morte. Anche secondo le ricerche di Baumeister il fatto che in questo luogo non venga più specificato cosa s'intenda per "testimonianza" e che non venga fatto esplicito riferimento alla conseguenza della condanna a morte attesterebbe un uso già diffuso e consolidato del termine, nella Smirne del II sec. d.C., nel suo uso attuale<sup>55</sup>. Eppure – sebbene le ricerche di Bowersock abbiano avuto il merito di collocare il fenomeno del martirio nel contesto

---

luoghi canonici ricorrenti puntualmente: dobbiamo perciò recisamente escludere che l'agiografia cristiana sia sorta come un genere letterario già chiaramente determinato sulla traccia di modelli preesistenti. [...] il carattere fondamentale delle nostre opere, [che] è quello del documento storico».

<sup>53</sup>*Atti e passioni dei martiri*, Bastiaensen A.A.R. (a cura di), Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano (1987), p.7.

<sup>54</sup>*Ibidem* (corsivi miei).

<sup>55</sup>Baumeister T., *Genèse et évolution de la théologie du martyr dans l'Eglise ancienne*, Peter Lang SA, Editions Scientifiques Européennes, Berna (1991), p. XX: «ce n'est que vers 160, à Smyrne, que l'on eut de toute évidence le considérer comme acquis, puisqu'il n'est pas expliqué».

specifico tardoantico dell'Impero romano, facendo notare la dipendenza dei testi degli *acta* dalla società e dalla cultura ellenistico-romana nella quale furono redatti – la sua indagine risente tuttavia del tentativo di indagare il carattere peculiare di questo fenomeno a partire dalla definizione durkheimiana di suicidio, sottolineando come la vera *μαρτυρία* sia inevitabilmente legata al fenomeno, storicamente attestato anche in altre fonti pagane, di una diffusa ricerca spontanea della morte da parte dei primi cristiani perseguitati<sup>56</sup>.

Il concetto di martirio viene dunque associato da Bowersock ad una ricerca volontaria della morte, la quale troverebbe ispirazione nell'etica del suicidio degli *exempla* eroici pagani. La rapida diffusione del fenomeno, specialmente in alcune regioni dell'Impero romano, si spiegherebbe attraverso l'entusiasmo che l'affronto della morte per motivi "ideologici" suscitava nella società ellenistica dei suoi spettatori. Per sostenere la sua tesi Bowersock ricorre principalmente al *Martyrium Polycarpi*, nel quale si dice che la visione del martirio del vescovo Policarpo provocò la conversione dei presenti<sup>57</sup>. Questa interpretazione del martirio consentirebbe di giustificare alcune forme di opposizione esplicita da parte di alcuni membri delle comunità cristiane alla ricerca volontaria del martirio, come attestato ad esempio all'interno dello stesso racconto del martirio di Policarpo. Di Policarpo si dice infatti che differì, come Cristo, la sua consegna alle autorità guardando non solo a se stesso, ma alla salvezza di tutti i suoi confratelli<sup>58</sup>. Nel racconto viene fatta inoltre menzione di un frigio, di nome Quinto, il quale consegnatosi spontaneamente alle autorità romane non fu in grado di rimanere saldo nella fede<sup>59</sup>. Questa menzione ha lo scopo di dissuadere

---

<sup>56</sup>Cfr. Bowersock G. W., *Martyrdom and Rome*, cit. p. 62. Con suicidio si intende, infatti, ogni caso di morte che risulti direttamente o indirettamente da un atto, *positivo* o *negativo*, compiuto dalla vittima stessa nella consapevolezza che esso avrebbe necessariamente prodotto questo effetto. Cfr. Durkheim E., *Le suicide : étude de sociologie*, Presses universitaires de France, Paris (1960) ; tr. it. Id., *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano (2007).

<sup>57</sup>*Atti e passioni dei martiri*, cit. pp. 9–11: «Con le carni consumate dai flagelli, tanto da farsene visibili le interne strutture sino alle vene profonde e alle arterie, essi hanno sopportato la tortura al punto da muovere i presenti alla pietà e al pianto [...] Al che la folla tutta, colta alla sprovvista dal coraggio mostrato da un membro della stirpe così timorata e pia dei cristiani, levò un grido: "Morte agli ateï! A noi Policarpo!"».

<sup>58</sup>Ivi, p.7: «È infatti segno di amore vero e saldo il desiderare non solo la propria salvezza, ma anche quella di tutti i fratelli».

<sup>59</sup>Ivi, p.11: «Uno di nome Quinto, un frigio della Frigia venuto di recente, alla vista delle belve s'intimorì. Era stato lui stesso a trascinare a forza sé e altri all'autodenuncia spontanea. Eppure il proconsole, molto incalzandolo, lo persuase a giurare e a sacrificare. È perciò, fratelli, che non lodiamo quanti si consegnano di propria iniziativa: non è questo che insegna il Vangelo».

coloro che vedevano nella consegna spontanea alle autorità un'occasione per andare incontro al martirio, già percepito evidentemente come fonte di vittoria e di salvezza<sup>60</sup>.

Le più recenti ricerche di Rizzi, le quali propongono una rilettura critica delle tesi di Bowersock, tentano invece di dimostrare la non pertinenza di tale approccio<sup>61</sup>. Fino alla fine del III secolo il termine greco *μαρτυρία* non andrebbe considerato come coincidente con il significato della messa a morte del martire/testimone. Esso indicherebbe più semplicemente la presa di posizione pubblica di alcuni cristiani interrogati come "testimoni" nel contesto del tribunale pubblico romano<sup>62</sup>. I termini greci *μαρτυρία* e *μάρτυς* andrebbero considerati come semplici termini giuridici «neutri», mentre l'identificazione del martirio con lo spargimento di sangue come «frutto di un'operazione successiva di retrospezione teologico-ideologica»<sup>63</sup>. L'atteggiamento dei testimoni cristiani sarebbe, inoltre, frutto dell'imitazione di pragmatiche sociali di protagonismo retorico già presenti nel mondo delle élite greco-romane. Rizzi presenta due esempi pagani di protagonismo civico, narrati da Filostrato, nei quali l'esito della condanna a morte è addirittura modificato dall'atteggiamento dei testimoni processati, i quali vengono assolti per aver affermato con risolutezza la propria innocenza. Nei racconti di chi riportò attraverso gli *acta martyrum* i fatti osservati, si sarebbe dunque inizialmente fatto uso di un termine giuridico neutro che indicava non tanto lo spargimento di sangue, quanto la semplice testimonianza processuale<sup>64</sup>. I testimoni sarebbero poi diventati martiri attraverso la trasformazione di un termine giuridico in concetto teologico. E questo non prima del III sec. d.C..

---

<sup>60</sup>*Ibidem*: «È infatti segno di amore vero e saldo il desiderare non solo la propria salvezza, ma anche quella di tutti i fratelli».

<sup>61</sup>Cfr. Rizzi M., *Da testimoni a martiri. Pratiche di martirio e forme di leadership nella città antica*, in Borsari M. e Francesconi D. (a cura di) *Martirio. Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose*, Fondazione Collegio San Carlo, Modena (2005), pp. 43–69; Rizzi M., *Martirio cristiano e protagonismo civico: rileggendo Martyrdom and Rome di G. W. Bowersock*, in Bearzot C., Barzanò A., Landucci F., Prandi L., Zecchini G. (a cura di), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, L'erma di Bretschneider, Roma (2003), pp. 317–340.

<sup>62</sup>Rizzi M., *Da testimoni a martiri. Pratiche di martirio e forme di leadership nella città antica*, cit. pp. 45–46: «[...] fino alla fine del III secolo il martirio non coincide con la messa a morte. Esso, a mio parere, più semplicemente indica una presa di posizione pubblica a favore del cristianesimo in un contesto preciso, quello del tribunale romano».

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>64</sup>*Ivi*, p. 56: «il punto non era morire o non morire, il punto era affermare la propria fede di fronte al tribunale».

Questa lettura, la quale fa prevalere in origine la funzione della testimonianza sulla contingenza della morte, interpreta la creazione di una ‘teologia del martirio’ che enfatizzi la sofferenza e la morte del martire/testimone, come una costruzione ideologica successiva. Allo stesso modo Lucy Grig interpreta la costruzione teologica della figura eroica e fondativa del martire cristiano come un’acquisizione legata, più che altro, all’affermazione politica della Chiesa postcostantiniana e non al periodo delle prime persecuzioni cristiane<sup>65</sup>. Nella stessa direzione vanno anche le ricerche di Elizabeth A. Castelli sul ruolo della testimonianza e della memoria collettiva nella costruzione religiosa e politica della figura del martire nel cristianesimo delle origini. Al centro della sua ricerca vi è il rapporto tra testimonianza e racconto, tra identità e memoria, e la dimensione pratico-rituale legata al culto memoriale dei martiri e delle reliquie. La testimonianza della morte di un altro coinvolge infatti, fin da subito, l’operazione di un terzo, un redattore superstite, un altro testimone, il quale trasponga la propria memoria in un racconto, mistificando e falsificandone necessariamente la dimensione più immediatamente performativa<sup>66</sup>. Nella trattazione delle diverse interpretazioni patristiche del martirio, Rizzi mette inoltre su uno stesso piano, sia la formulazione di una teologia del martirio che insisteva sulla sofferenza e l’effusione del sangue, che l’interpretazione più interiorizzante di un “martirio spirituale” nella quale viene relativizzata la perfezione nella morte. Entrambe andrebbero considerate come creazioni ideologiche figlie di una stessa necessità: quella di depotenziare le conseguenze destabilizzanti derivanti dalla testimonianza pubblica dei cristiani, intesa come pratica romana di protagonismo civico<sup>67</sup>.

Nella considerazione delle diverse interpretazioni patristiche del fenomeno del martirio – in particolare nell’analisi dei testi di Ignazio, Tertulliano, Cipriano, Origene, Ambrogio e Agostino – queste due forme di depotenziamento e neutralizzazione, che Rizzi interpreta come nate da una

---

<sup>65</sup>Grig L., *Making Martyrs in Late Antiquity*, Duckworth, London (2004), p.14: «Persecution was constructed, amplified and multiplied through a vast body of material: apologetic, martyr acts, sermons and all manner of treatises which became accepted as history».

<sup>66</sup>Si vedano a tal proposito le riflessioni di Edoardo Ferrario; in E. Ferrario, *Testimoniare*, Lithos, Roma 2006.

<sup>67</sup>Cfr. Rizzi M., *Da testimoni a martiri. Pratiche di martirio e forme di leadership nella città antica*, cit. p. 61.

stessa esigenza, hanno in realtà non tanto a che fare con la reazione ad un fenomeno unitario quanto con la risposta a due fenomeni distinti. A una prima esaltazione del valore della sofferenza e della morte in tempi di persecuzione – attestata già a partire dalle antiche lettere di Ignazio di Antiochia, in cui quest’ultimo implora i membri della chiesa di Roma di non intervenire affinché potesse ottenere la sua eredità senza ostacoli [«Se soffro mi avete amato, se sono ricusato mi avete odiato»<sup>68</sup>], oltre che in alcune comunità cristiane diffuse nell’Impero tra il II e III sec. d.C., tra le quali sono da prendere in considerazione quelle influenzate da movimenti religiosi come quello montanista, per non parlare dell’attenzione lucana alla morte di Stefano negli *Atti dei martiri* o la tradizione apocalittica giudaica e la narrazione delle morti dei Maccabei<sup>69</sup> – reagirono vescovi come Cipriano, il quale propose una concezione più “interiorizzante” del martirio, inteso come testimonianza interiore, al fine di evitare che i lapsi venissero considerati come infedeli da espellere dalla comunità<sup>70</sup>. Mentre alla rapida espansione del culto delle reliquie, il quale giocò un ruolo fondamentale nella vita religiosa delle comunità Mediterranee tra il IV e V secolo, rispose la Chiesa d’Occidente, la quale si appropriò dei luoghi di culto formulando una teologia del martirio incentrata sulla sofferenza e la morte santa dei primi martiri cristiani e inserendo nelle liturgie commemorative il racconto violento della loro messa a morte insieme a

---

<sup>68</sup>Ignazio di Antiochia, *Lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, Città Nuova Editrice, Roma (2009), pp. 40-41.

<sup>69</sup>Influenzati dal montanismo, oltre ai testi di Tertulliano, sono alcuni racconti martiriali, come il “Martyrium Lugdunensium”, il martirio dei cosiddetti martiri di Lione, avvenuto in Gallia, dove è probabile che fosse arrivata l’influenza del movimento di Montano. Per l’unica attestazione negli *acta* di martirio di un martire gnostico, rimando invece al “Martyrium Pionii”, nel quale si fa menzione della crocifissione di un certo Metrodoro, della setta dei Marcioniti. Si veda qui anche Lettieri G., *Tolomeo e Lucio martiri gnostici. Una confessio fidei valentiniana*, in Immacolata Aulisa, Luca Avellis, Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza (a cura di), *Esegesi, vissuto cristiano, culto dei santi e santuari. Studi di Storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, Edipuglia, Bari-S. Spirito (2020), pp. 331-374.

<sup>70</sup>Cipriano propone un’interpretazione interiorizzante della *testimonianza* legittimando l’atto di fuga durante la persecuzione, introducendo però, una netta distinzione semantica tra “martirio”, identificato con l’atto del morire, e “confessione”, intesa come testimonianza nel cuore. Ricordiamo che Cipriano nel *De lapsis*, è costretto a difendersi, dalle accuse di chi, dopo la persecuzione di Decio, voleva negare ai vescovi fuggiti, la riammissione nelle comunità. Cipriano, in quei tempi vescovo di Cartagine, nei giorni in cui veniva martirizzato papa Fabiano, si nascose in un luogo sicuro, attirando su di sé molte critiche. Dopo la persecuzione alcuni membri delle chiese orientali, influenzati dal pensiero più radicale di Tertulliano, Marcione e dei montanisti, volevano negare la riammissione dei fuggitivi nelle comunità; la fuga era considerata al pari dell’abiura, come un atto di codardia.

dettagli immaginari e miracolosi, esaltazioni delle loro virtù, racconti di resistenza nonostante le torture<sup>71</sup>. All'alta considerazione che apologeti e padri della Chiesa come Tertulliano e Origene<sup>72</sup> avevano della testimonianza cristiana portata alle sue più estreme conseguenze si aggiungerà, poi, un'interpretazione del martirio come quella proposta da Ambrogio e da Agostino, la quale tenterà di normalizzare ed inserire la figura del martire all'interno di un culto ecclesiastico codificato, proprio per evitare che ogni vittima, anche quella legata a gruppi eretici – come ad es. quello contemporaneo ad Agostino, dei donatisti – venisse esaltata come figura martiriale. Attraverso l'introduzione di un culto ufficiale e l'invenzione di veri e propri miracoli *post mortem*<sup>73</sup>, Ambrogio legherà i primi martiri alla costituzione “politica” della Chiesa ufficiale, istituzionalizzandone il culto. Contro le pretese dei gruppi eretici, Agostino assocerà, inoltre, il vero martire al principio della *caritas*, alla sua appartenenza alla Chiesa e al contenuto della sua testimonianza, affermando il principio del *non poena sed causa* e stabilendo una differenza ontologica tra la santità dei martiri e la figura sofferente di Cristo<sup>74</sup>. Veri martiri saranno considerati

---

<sup>71</sup>Cfr. Grig L., *Making Martyrs in Late Antiquity*, cit. e Brown P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino (1983), p. 42: «Nel corso di una generazione, un vivace dibattito sulla “superstizione” all'interno della Chiesa cristiana percorse i cimiteri del Mediterraneo. Verso il 380, Ambrogio a Milano e verso il 390 Agostino d'Ipbona tentarono di porre limiti entro le proprie comunità cristiane a certi usi funebri, soprattutto alla consuetudine di fare festeggiamenti presso le tombe dei morti, sia tombe di famiglia che *memoriae* di martiri. Secondo l'esplicita opinione di Agostino, queste pratiche erano un'eredità contaminante di credenze pagane».

<sup>72</sup>Nella sua *Esortazione al martirio* – un opuscolo inviato ad un amico di nome Ambrogio, il quale venne imprigionato durante la persecuzione del governatore Massimino Trace ad Alessandria – Origene concepisce il *martirio* come perfezionamento nell'unione con Dio. In questa interpretazione il martirio/testimonianza assume anche il significato più interiorizzante di un “martirio interiore”, nel quale ogni forma di mortificazione del corpo viene concepita come testimonianza della propria unione con il Cristo/Logos. I termini “martirio” e “confessione” vengono usati da Origene come sinonimici, sicché anche la testimonianza nelle opere quotidiane assume un carattere “martiriale”. In questa prospettiva l'eccezionalità del martirio pubblico viene ricompresa nel quotidiano, attraverso uno slittamento nella dimensione privata e segreta di ogni cristiano. Eppure, già in Origene si insiste sul valore *elettivo* della morte violenta: la passione del martire è concepita come dono della divina Provvidenza per il conseguimento della comunione d'amore più piena con Dio. La volontà del martire/testimone, pur essendo necessaria, non è mai sufficiente a superare la prova della morte e le sofferenze e le tribolazioni alle quali egli è sottoposto. Esso rientra in un disegno provvidenziale di Dio, il quale, vedendo nell'intimo, rivolge il suo invito solo a chi ritiene preparato a fare esperienza della croce di Cristo.

<sup>73</sup>Cfr. Grig L., *Making Martyrs in Late Antiquity*, cit.

<sup>74</sup>Significativa è la necessità da parte di Agostino, di affermare una tale differenza, per cui possiamo immaginare che ci fosse una tendenza nel culto delle reliquie, a “idolatrare” i martiri, come dimostra la sua polemica con Fausto manicheo. Nel *Discorso 315* Agostino distingue la morte di Cristo da quella del suo testimone Stefano, poiché, ci dice Agostino, la morte di Cristo è

progressivamente solo quelli delle prime persecuzioni cristiane riconosciuti dal culto della Chiesa ufficiale. Nel IV e V secolo il culto delle reliquie sorto intorno ai luoghi di sepoltura di ossa, sangue, oggetti o corpi dei martiri, assumerà inoltre un ruolo centrale per la Chiesa d'Occidente. Sui sepolcri verranno costruiti i “martiri” e le basiliche nelle quali i vescovi svolgeranno il rito dell'eucarestia, riconoscendo alle spoglie dei martiri un ruolo di *contatto* nella mediazione tra dimensione terrena e dimensione celeste<sup>75</sup>.

*c. Da testimoni a martiri: la torsione semantica di un concetto*

Come abbiamo visto, sebbene sia nel mondo pagano che in quello giudaico del I e II secolo d. C. fosse già presente la concezione di una morte eroica per fedeltà ai principi – ricordiamo la rilevanza culturale e letteraria di figure come quelle di Socrate<sup>76</sup> e Lucrezia, o il valore che assunse nello stoicismo la morte per la verità, ma anche la venerazione già diffusa in epoca precristiana della morte dei giusti all'interno del culto giudaico, così come il racconto della morte dei Maccabei, il quale risale tuttavia nella redazione dei Settanta ad un'epoca vicina a quella in cui si costruì l'immagine dei primi martiri cristiani<sup>77</sup> – prima dell'avvento del cristianesimo il termine specifico greco μαρτυρῶς/testimone non era stato utilizzato per designare qualcuno che muore per una testimonianza di fede. Rimane quindi da capire come mai un termine giuridico, come vedremo tutt'altro che neutro, come quello di ‘testimone’, abbia avuto una tale torsione semantica caricandosi di significati teologici. Quello che negli *acta martyrum* è adoperato contestualmente come un semplice termine giuridico è già presente e

---

un mistero; un mistero che riguarda una morte che redime, mentre quella del suo testimone è legata alla predicazione di una parola.

<sup>75</sup>Cfr. Brown P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, cit.

<sup>76</sup>In alcuni degli *acta* è menzionata la figura di Socrate come virtuoso *exemplum* pagano; Cfr. *Atti e passioni dei martiri*, cit., p. 293: «Filea rispose: “Non sacrifico. Io risparmio la mia anima. Poiché non solo i cristiani risparmiano la loro anima, ma persino i pagani; eccoti l'esempio di Socrate».

<sup>77</sup>Per un approfondito studio sull'influenza del 2 e 4 libro dei Maccabei sulla teologia dell'espiazione paolina, rimando alla tesi abbastanza radicale di Williams J., *Maccabean martyr traditions in Pauls theology of atonement*, Pro Quest Dissertations Publishing, Ann Arbor (2007). Per l'interpretazione del martirio come fenomeno giudeocristiano, appartenente sia alla nascita del cristianesimo, che a quella dell'ebraismo, rimando invece a Boyarin, D., *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, cit.



utilizzato in altro senso<sup>78</sup> anche nel *Vangelo di Giovanni* per indicare la figura di Giovanni (*Gv* 1,7) e negli *Atti degli Apostoli* per definire la figura di Stefano (*At* 22,20)<sup>79</sup>. In tutti e quattro i Vangeli appare, inoltre, la parola “testimonianza” nel discorso di Gesù riferito alle persecuzioni che gli apostoli avrebbero subito per testimoniare in suo nome<sup>80</sup>. Nell’*Apocalisse di Giovanni* il riferimento alla testimonianza è spesso associato alla conseguenza della messa a morte dei martiri/testimoni di Cristo. Questi dati testuali sono di fondamentale importanza se si vuole ricostruire la genealogia di questo concetto. Gli *acta* martiriali, oltre alle più antiche lettere di Ignazio di Antiochia, contengono infatti dei motivi teologici che si possono ritenere già ampiamente diffusi presso le comunità cristiane del I e II sec., i quali giustificano l’interpretazione di un rapido passaggio, nell’uso comune del termine, dall’ambito genericamente giuridico a quello religioso.

Se è infatti difficile stabilire a partire dalla semplice analisi dei testi, quando esattamente avvenne questa torsione semantica, anche a causa del problema storico della datazione e composizione degli atti sulla quale è tornato di recente Rebillard<sup>81</sup>, è però facile capire dal contesto che i testimoni processati e condannati a morte venissero già da subito percepiti come figure eccezionali:

---

<sup>78</sup>Per un’analisi accurata della presenza del termine nei testi neotestamentari, rimando a Brox N., *Zeuge und Märtyrer: Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Kösel Verlag, München (1961).

<sup>79</sup>*Gv* 1,7 [οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ]; *At* 22,20 [καὶ ὅτε ἐξεχύννεντο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου, καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστὼς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσω τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν]. È inoltre presente in *Ap* 17,6, in riferimento al sangue dei santi e dei testimoni [καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ].

<sup>80</sup>*Mt* 10,16–20: «Guardatevi dagli uomini, perché vi consegneranno ai tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe; e sarete condotti davanti a governatori e re per causa mia, per dare testimonianza a loro e ai pagani.[καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν]»; *Mc* 13,9: «Ma voi badate a voi stessi! Vi consegneranno ai sinedri, sarete percossi nelle sinagoghe e comparirete davanti a governatori e re per causa mia, per dare testimonianza a loro [βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτοὺς· παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς]»; *Lc* 21,12–15: «Ma prima di tutto questo metteranno le mani su di voi e vi perseguiteranno, consegnandovi alle sinagoghe e alle prigioni, trascinandovi davanti a re e governatori, a causa del mio nome. Avrete allora occasione di dare testimonianza [ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον]»; *Gv* 15,26–27: «Quando verrà il Paráclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me; e anche voi date testimonianza, perché siete con me fin dal principio [Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ· καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ’ ἀρχῆς μετ’ ἐμοῦ ἔστε]».

<sup>81</sup>Cfr. Rebillard E., *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts Nor Forgeries*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania (2021).

dei “testimoni di Cristo”, secondo la definizione paolina di *1Cor* 1,6<sup>82</sup>. Già nelle primissime attestazioni di “μαρτυρία” si tendeva infatti ad innalzare il testimone/vittima della persecuzione, considerandolo nella sua santità ed elezione, a partire dall’idea che avesse un rapporto privilegiato e diretto con la dimensione trascendente del regno di Dio<sup>83</sup>. Nei primissimi *acta*, è dunque, probabile che la parola venisse utilizzata in un senso generico per definire l’atteggiamento di quei cristiani disposti a dar testimonianza di Cristo anche di fronte alle minacce di tortura e di morte<sup>84</sup>. La morte veniva considerata come una conseguenza possibile, ma non necessaria, dell’essere testimoni di Cristo. Secondo la tradizionale tesi di Adolf Von Harnack<sup>85</sup>, le parole di testimonianza *per Christum* e *pro Christo* venivano considerate, da chi assisteva ai processi per redigerne gli atti, come parole dello Spirito Santo e la morte dei testimoni come continuazione della rivelazione e morte di Cristo <sup>86</sup>. Secondo quest’interpretazione – in parte superata – le prime comunità cristiane credevano che Cristo e lo Spirito agissero attraverso i loro testimoni stabilendo una perfetta continuità con gli eventi di rivelazione del Nuovo Testamento e, in particolare, con quelli narrati negli Atti degli Apostoli<sup>87</sup>. Senza dover ricorrere

---

<sup>82</sup>*1 Cor* 1,6: «La testimonianza di Cristo si è stabilita tra voi così saldamente». Prova di tale concezione paolina della testimonianza, sono le numerose attestazioni del termine negli *acta martyrum* in riferimento alla figura di Cristo e alla gloria di Dio, in *Atti e passioni dei martiri*, cit. p. 9: «i valorosissimi testimoni di Cristo»; Ivi, p. 37: «Carpo e Papilo, testimoni di Cristo»; Ivi, p. 57: «I santi testimoni rendendo gloria a Dio vennero al luogo solito delle esecuzioni e portarono a compimento la loro testimonianza con la professione di fede nel nostro Salvatore»; Ivi, p. 75: «quasi fosse Cristo in persona, egli pronunciò la retta testimonianza».

<sup>83</sup>Ivi, p. 9: «E, assorbiti nella grazia di Cristo, essi sprezzavano i tormenti terreni, acquistandosi, in una sola ora, la vita eterna [...] poiché non più uomini erano, ma angeli ormai»; Ivi., p. 67: “e fu accolto anch’egli nella schiera dei testimoni e fu fregiato dell’epiteto di Paracleto dei cristiani: ancora più di Zaccaria, aveva dentro di sé quel Paracleto, lo Spirito, che manifestò con la pienezza del suo amore, compiacendosi di offrire in difesa dei confratelli la propria stessa vita».

<sup>84</sup>Come dimostra l’esempio del *Martyrium Lugdunensium*, nel quale si dice del cristiano Attalo, che «aveva avuto ineccepibile addestramento nella disciplina cristiana e fra noialtri era sempre stato *testimone di verità*», Ivi, p. 81 (corsivi miei).

<sup>85</sup>Von Harnack A., *Il motivo originario della compilazione degli Atti dei martiri e delle guarigioni nella Chiesa*, in Panattoni R. e Solla G., *Teologia politica 3. Martiri*, Marietti, Milano (2007), p. 32: «Ma la Chiesa nell’età precedente a Diocleziano possedeva una prova che soppiantava tutte le altre: si trattava dei martiri nel loro insieme che la Chiesa vedeva succedersi in una catena ininterrotta», rif. a Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 33,9.

<sup>86</sup>*Ibidem*: «Le storie dei martiri sono l’autentica continuazione delle storie e dei miracoli neotestamentari, dal momento che nel martirio si parla e si tratta di Cristo».

<sup>87</sup>Questa tesi serve a Von Harnack per giustificare il fatto che le parole espresse durante gli interrogatori, venissero riportate negli *acta* in maniera attendibile e veritiera da parte dei testimoni oculari. Ivi, p. 34: «Chiunque avesse riportato il falso avrebbe attirato su di sé la grave accusa, per non parlare delle confutazioni spesso assai facili da procurarsi, di aver falsificato le

ad una giustificazione teologica così forte farò mia l'ipotesi di Simonetti, secondo il quale le composizioni dei primi *acta* hanno subito «più o meno consciamente e sempre indipendentemente l'uno dall'altro, l'influsso di situazioni analoghe che sono descritte nella Sacra Scrittura»<sup>88</sup>. Non possiamo qui, per motivi di sintesi, soffermarci su un'analisi dettagliata dei singoli testi degli *acta martyrum*. Ci basti però sottolineare il fatto che in essi venisse già da subito attribuito maggior valore a quei testimoni, i quali si dimostravano disposti ad affrontare la morte per testimoniare della propria fede<sup>89</sup>. Una fede che consisteva, occorre ricordarlo, nella convinzione che la morte li avrebbe resi degni di appartenere al regno di Dio.

La vera testimonianza resa secondo il volere di Dio consisteva infatti nell'umile sottomissione alla sua volontà e nell'obbedienza a Dio fino alla morte. Nel racconto del martirio di Policarpo troviamo una parafrasi del tema paolino della sottomissione alle autorità costituite, secondo quanto affermato in *Rom* 12,14: «Pregate anche per i re, per i magistrati e principi, per quelli che vi perseguitano e vi odiano e per i nemici della croce, perché il vostro frutto sia manifesto a tutti e siate perfetti in lui»<sup>90</sup>. Chi riusciva a rendere testimonianza pubblica della propria appartenenza alla comunità dei cristiani senza cedere, ma anche senza inorgogliersi della propria elezione<sup>91</sup>, veniva “coronato” con la passione. Inoltre, nei racconti successivi il contenuto miracoloso verrà sempre associato al momento della messa a morte. Dio interviene affinché i suoi martiri

---

parole dello Spirito e di Cristo. Quindi, la cosa più sicura era che, dove possibile, le relazioni dei confessori venissero procurate dagli stessi prigionieri; qualora non fosse stato possibile, si mandava un fratello affidabile a sentire la loro testimonianza; si cercava di essere presenti al processo e di consultare i protocolli che erano accessibili».

<sup>88</sup>Simonetti M., *Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri*, cit. p. 57: «in esse comunque dobbiamo scorgere non tanto precisi modelli quanto una generica fonte d'ispirazione».

<sup>89</sup>I martiri vengono percepiti da subito come figure eccezionali, come dimostra l'esempio di Perpetua, la quale viene posta gerarchicamente al di sopra del catechista Satiro e in contatto diretto con la dimensione divina. Cfr. Terranova C., *Christiana sum. Nuclei tematici nelle redazioni della Passio Sanctae Perpetuae et Felicitatis*, in «Bizantinistica Rivista studi Bizantini e Slavi», Serie seconda Anno XII-2011, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto (2011) e Urciuoli E. R., «*Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente*». *Campo religioso e campo familiare nella Passio Perpetuae et Felicitatis*, in Bourdieu P., *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino (2012).

<sup>90</sup>Ivi. p. 71, rif. a *Rom*. 12,14: «Benedite coloro che vi perseguitano, benedite e non maledite».

<sup>91</sup>Non avrebbero senso sennò l'insistenza di Ignazio d'Antiochia nelle sue lettere sulla propria umiltà e il suo dichiararsi indegno di una tale morte. Cfr. Ignazio di Antiochia e Policarpo di Smirne, *Lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, Città Nuova Editrice, Roma (2009).

non brucino, non soffrano, non muoiano, se non quando sia giunta l'ora in cui egli decide di accoglierli nel suo regno. La costruzione religiosa e politica della figura del martire nel cristianesimo successivo presenta, dunque, delle caratteristiche comuni: le visioni ultramondane e i sogni premonitori; la somiglianza dei martiri agli angeli; il volto luminoso; la gioia e il sorriso nell'affronto delle torture; il profumo dei corpi; la corsa e il passo veloce verso il luogo del martirio; il martirio descritto come festa o banchetto nuziale; la definizione dei martiri come guerrieri e atleti di Cristo; l'arena di sabbia come luogo della lotta apocalittica tra angeli santi e serpenti; la conversione degli strumenti di tortura in oggetti santi (es. le catene che divengono perle luminose) e, infine, l'ottenimento della corona e della palma del martirio o del sangue come vera acqua di un secondo battesimo. Tutti questi elementi testuali che rinviano all'apocalittica sono frutto della memoria collettiva che si costruì intorno al ricordo delle condanne dei primi cristiani perseguitati e avevano lo scopo di ricordare alle comunità cristiane che Dio era sempre stato presente tra di loro attraverso i suoi martiri.

Alcune caratteristiche che riguardano il martire, quali quelle del volto luminoso durante i supplizi, del sorriso sulle labbra, della visione ultramondana, della corona e della palma della vittoria, della gioia nella sofferenza, delle bianche vesti e del profumo corporeo, sono inoltre legate in maniera indissociabile alla conseguenza della messa a morte e anticipano, come nel caso del racconto di sogni e visioni, il loro destino. L'insistenza sulla passione sofferta e il racconto dettagliato dei supplizi carnali, esaltata da descrizioni dettagliate dei tentativi, spesso fallimentari, di distruzione e smembramento dei corpi e dal ripetuto paragone con il racconto della morte di Cristo, così come il tema della somiglianza tra i martiri e Cristo stesso<sup>92</sup>, dimostra la centralità che venne attribuita al dato fattuale della condanna a morte. Ricondurre il fenomeno e la pratica del martirio a una semplice performance civica di una testimonianza pubblica avente come scopo la persuasione nella speranza di un'assoluzione, non spiegherebbe la necessità, da

---

<sup>92</sup>Per un'indagine della circolazione del tema dell'*imitatio Christi* nelle prime fonti martiriali. Cfr. Moss C. D., *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford University Press, Oxford (2010).

parte di chi redasse gli atti, di inserire tali elementi narrativi nel testo, ma soprattutto di riportare e diffondere soltanto quegli episodi in cui i martiri/testimoni vennero effettivamente condannati.

Ritengo quindi che la complessità del concetto cristiano di “martirio” e la sua carica teologica, non possano essere risolte e ricondotte a semplici forme pagane di protagonismo civico e giuridico, così come il termine stesso non può essere dedotto dal solo contesto processuale nel quale venne inizialmente adoperato. Non vi sono dubbi che da questa attenzione alla morte si stesse già preparando quella successiva definizione di “martirio” che troverà, nel culto ufficiale proposto dalla Chiesa d’Occidente, la sua formulazione teologica più rigorosa.

Possiamo dunque sostenere che ciò che, nelle prime attestazioni del termine greco, fa del “testimone” un “martire” sia un processo graduale di appropriazione semantica nel quale la relazione di significazione è determinata da un contenuto teologico già espresso nei primi racconti. Se il concetto cristiano di martirio conserva fino alla fine del III secolo un carattere ambivalente, per cui esso può significare anche la semplice testimonianza di Cristo, non significa però che esso non venisse già usato nel significato più generico di una testimonianza che comprendeva la disponibilità eventuale del testimone a morire per la propria fede. Già prima, dunque, che Tertulliano – uno dei più efficaci fondatori del lessico latino cristiano – arrivasse a tradurre il termine greco, non più con il suo equivalente giuridico romano *testis*, ma creando il neologismo latino *martyr* e segnando un nuovo orizzonte concettuale entro cui pensare il ruolo di tali figure. Interrogare oggi il significato politico del martirio significa fare i conti con l’ambivalenza del nostro lessico politico – costitutivamente teologico-politico<sup>93</sup> – confrontandoci con una lunghissima tradizione di appropriazioni semantiche nella quale diversi discorsi, sia religiosi che secolarizzati, hanno tentato di stabilire di volta in volta un controllo sul significato individuale o collettivo della morte subita. Durante la stagione delle crociate, il concetto cristiano di martirio arrivò a un’ulteriore torsione che lo legò al concetto di guerra santa, come guerra giusta, e che trasformò il martire

---

<sup>93</sup>Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino (2013), p. 3: «Il problema è che parliamo da due millenni un lessico costitutivamente teologico-politico. E dunque non abbiamo né schemi mentali né modelli linguistici liberi dalla sua sintassi».

in un vero e proprio guerriero della fede<sup>94</sup>. Un simile destino spettò anche alla concezione islamica del “martire” nel termine arabo “shahīd”. Il concetto di martirio fa, infatti, parte della nostra preistoria concettuale, non solo occidentale: una storia nella quale il termine può assumere di volta in volta, un carattere passivo o attivo, non violento o violento, interiore o esteriore, metaforico o reale<sup>95</sup>. La storia dei martiri, una storia scritta da vincitori superstiti, non è mai da considerarsi come una semplice storia delle vittime, poiché nei racconti, nelle traduzioni e nelle restituzioni ideologiche di chi sopravvive, la morte del martire è sempre presa all’interno della narrazione e del racconto spesso ideologico di chi tenta di attribuirle un significato.

§ Nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* Benveniste richiama l’attenzione sull’etimologia del termine “superstizione”, mettendolo vicino ai termini *supertes*, “sopravvissuto”, “testimone” e *superstitiosus*, “indovino”, affermando che all’origine la *superstitio* sia «la facoltà di testimoniare a fatto avvenuto ciò che è stato abolito, di rivelare l’invisibile»<sup>96</sup>. Da un punto di vista etimologico anche il “martirio”, in quanto vicino al termine “testimonianza”, avrebbe a che fare con la facoltà di testimoniare qualcosa di non presente, di rivelare il non visibile, afferma Benveniste. Ma il martire in senso cristiano è rispetto al latino *testis*, un «testimone della divinità»<sup>97</sup>. Come abbiamo visto, negli *acta martyrum* i martiri/testimoni sono effettivamente descritti come testimoni di Cristo. Delle figure intermedie in grado di stabilire un contatto diretto con la trascendenza divina. Il tema della visione ultramondana, della luminosità del volto, della somiglianza con gli angeli ne sono la prova. Nel *Martyrium Polycarpi* si dice ad esempio di Policarpo, che diede testimonianza «quasi ne apponesse il sigillo» ponendo così fine alla persecuzione. Questo riferimento all’apporre il sigillo è particolarmente interessante in quanto ci rimanda a una definizione, presente anche in Esichio, dei giuramenti come

---

<sup>94</sup>Cfr. Kantorowicz E. H., *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton (1957), tr. it. Rizzoni G. (a cura di), *I due corpi del re*, Einaudi, Torino (2012).

<sup>95</sup>Sigrid Weigel in una sua recente raccolta di saggi dedicata al concetto di “martirio” ha parlato di una disseminazione del suo significato nel contesto occidentale cristiano secolarizzato — nel quale esso viene utilizzato sia per definire le vittime di un atto violento, che in senso metaforico chi in spirito di rinuncia si sacrifica pur non incontrando la morte — e di un ampliamento semantico nel contesto islamico — dove esso viene utilizzato per definire coloro che attivamente e violentemente si rendono allo stesso tempo autori e vittime della propria violenza. Cfr. Weigel S., *Schauplätze, Figuren, Umformungen zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen*, cit. p. 33.

<sup>96</sup>Cfr. Benveniste E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino (2001), pp. 485–496; Ivi, p. 485: «È all’origine la facoltà di testimoniare a fatto avvenuto ciò che è stato abolito, di rivelare l’invisibile. L’evoluzione del termine verso un senso unicamente peggiorativo si spiega con il discredito che colpiva, a Roma, indovini, maghi, ‘veggenti’ di ogni tipo».

<sup>97</sup>*Ibidem*, p. 493.

«vincoli del sigillo» o «vincoli sigillanti»<sup>98</sup>. Non c'è dubbio che il termine *μαρτυρία* – inserito in un contesto come quello processuale romano – rimandasse anche all'atto del giuramento e della testimonianza in tribunale. Eppure questi atti di parola concernono, come insegna Agamben, non tanto una testimonianza giuridica neutra, come affermazione di un fatto e di un evento, quanto lo stesso potere significativo del linguaggio, il quale aveva a che fare con la dimensione sacramentale e performativa di un atto compiuto di fronte agli dei<sup>99</sup>. Quando si contrappone la terminologia giuridica a quella religiosa, secondo la contrapposizione moderna e secolarizzata tra diritto e religione, bisogna sempre ricordare che nella società romana si considerava la sfera del sacro come parte integrante del diritto<sup>100</sup>. In questo senso la testimonianza aveva a che fare, al pari del giuramento nel nome degli dèi, con la dimensione religiosa del diritto<sup>101</sup>. In diversi *acta martyrum* i proconsoli chiedono ai martiri/testimoni di compiere sacrifici e di giurare sulla fortuna e sul genio dell'Imperatore siglando in questo modo un atto sacro di sottomissione<sup>102</sup>. I primi cristiani che infransero con il loro rifiuto le istituzioni del sacrificio e del giuramento attestavano con una testimonianza di valore parallelo, la loro esclusiva sottomissione a Dio. È in questo senso religioso e politico, o meglio teologico politico, che va letta negli *acta* la ripetuta affermazione espressa dai testimoni prima di morire: «Onore a Cesare, in quanto Cesare, ma timore solo verso Dio»<sup>103</sup>.

Come è stato osservato da Peter Brown, troppo spesso la storiografia si è occupata di analizzare le credenze religiose tardoantiche e il nascente culto dei martiri e dei santi

---

<sup>98</sup>Per uno studio sul carattere sacrale del linguaggio giuridico rimando a Agamben G., *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Bari (2009), p. 46: «Una glossa di Esichio (*horkoi: desmoi sphragidos*) definisce i giuramenti come “vincoli del sigillo” (o sigillanti, se si preferisce la lezione *sphragideis*). Nello stesso senso nel fr. 115 di Empedocle si parla di un “decreto eterno degli dèi, sigillato con grandi giuramenti”».

<sup>99</sup>Cfr., Ivi, pp. 44-47.

<sup>100</sup>Ivi, pp. 27-28. Rimando, inoltre, agli studi di antropologia storica di Mauss, il quale afferma a livello etnografico una coincidenza originaria nella condizione psicologica umana primordiale, tra sentimenti religiosi e diritto penale. Si veda a tal proposito Mauss (1998), in particolare il Cap. primo della Parte terza, *La religione e le origini del diritto penale*, p. 178: «Così il diritto penale e la religione appaiono come intimamente legati, mentre, presso i popoli civilizzati, la divisione del lavoro ha introdotto una tale separazione tra i fatti che i rapporti non sono più evidenti, senza contare che l'introduzione dei pregiudizi filosofici ha ancora oscurato la vista delle connessioni reali e naturali».

<sup>101</sup> Ivi, p. 34: «Quando, proiettando anacronisticamente un concetto moderno sul passato, si parla oggi di una “religione romana”, non si deve dimenticare che, secondo la perspicua definizione che Cicerone mette sulle labbra del pontefice massimo Cotta, essa non era che l'insieme delle formule e delle pratiche rituali da osservare nello *ius divinum: cum omnis populi Romani religio in sacra* (le consacrazioni) *et in auspicia* (gli auspici da consultare prima di ogni importante atto pubblico) *divisa sit* (*De nat. Deorum* III, 5). Per questo egli poteva indicarne l'etimologia (del resto condivisa dagli studiosi moderni) nel verbo *relegere*, osservare scrupolosamente: *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent deligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo* (ivi, II, 72)».

<sup>102</sup>Negli *Acta Phileae* confrontandosi con il proconsole romano, Filea afferma facendo riferimento a Mt 5,37: «Ci è stato comandato di non giurare»; in *Atti e passioni dei martiri*, cit. p. 287.

<sup>103</sup>Ivi, p. 103.

secondo un modello storiografico “a due piani” di origine illuministica. Secondo questo modello le credenze religiose vengono divise tra quelle proprie di un volgo ignorante, “politeista” e “pagano” e quelle di un’élite culturale alta e razionale, in grado di liberarsi delle superstizioni popolari e di comprendere le verità di fede<sup>104</sup>. Bisognerebbe, invece, abbandonare questo modello a due piani per entrare nel vivo dei processi di pensiero e dei bisogni che portarono al sorgere e all’espandersi di certe credenze religiose. Allo stesso modo potremmo dire che l’analisi storiografica, concettuale e terminologica riferita al “martirio”, tenda a prendere in considerazione solo quelle definizioni teologiche patristiche che, stabilendo delle differenze terminologiche nette rispetto ad altre figure ( ad es. i confessori, i *lapsi* etc.) hanno definito la figura del martire e il concetto di martirio a partire dall’opposizione ad esse. Una figura che si trovava però fin da subito al centro di un culto e di un’attività religiosa testimoniata in numerosi documenti storici. La morte miracolosa dei martiri/testimoni venne infatti percepita fin da subito come segno di Dio che agisce attraverso il martire. Se si guarda al fenomeno del martirio da un punto di vista semiotico e non meramente semantico ci accorgiamo che esso ha che fare in primo luogo con un *gesto* – ovvero, quello di una testimonianza/evento riportato nei vari racconti come prova della presenza dello Spirito nella comunità – e soltanto in un secondo momento con una definizione teologica rigorosa. L’ambivalenza del concetto cristiano di martirio non ha dunque, soltanto a che fare con la sua radice etimologica, ma anche con una ragione che potremmo definire performativa o storico-antropologica<sup>105</sup>. La testimonianza giuridica del martire/testimone riguarda da un lato la dimensione *attiva* di una testimonianza della divinità, dall’altro quella *passiva* dell’accettazione della propria morte e passione<sup>106</sup>. Il martire/testimone realizza un gesto al tempo stesso attivo e passivo, il cui valore è duplicemente legato alla testimonianza pubblica di Cristo e all’atto

---

<sup>104</sup>Brown critica in particolare le posizioni di Gibbon E., *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Einaudi, Torino (1967), secondo il quale le élite culturali cristiane avrebbero nel IV e V sec. d. C. capitolato di fronte ai modi di pensare che prima appartenevano soltanto al “volgo”, secondo quella che è la tendenza a concepire la storia culturale tardoantica come la storia di “cedimenti” inarrestabili tra le élites e le masse. Brown (1983), p. 26: «Si ritiene così che momenti drammatici di “democratizzazione della cultura” o di capitolazione di fronte ai bisogni popolari abbiano introdotto una serie di “mutazioni” nel cristianesimo della tarda antichità e del primo medioevo».

<sup>105</sup>Cfr. Lucatti E., Amoroso P., De Fazio G., Giannini R., *Corpo, linguaggio e senso tra Semiotica e Filosofia*, Esculapio, Milano (2016).

<sup>106</sup>Su quest’ambivalenza insistono anche Panattoni e Solla nella loro Introduzione, dal titolo “Verso una deposizione del cristianesimo”, all’antologia di testi dedicata al tema del martirio, in Panattoni R., Solla G., *Verso una deposizione del cristianesimo*, cit. p. 7: «L’atto della testimonianza, che la parola “martirio” implica fin dalla sua origine nella lingua greca, porta iscritto in sé un indice che lo rimanda all’atto di immolarsi. Il martirio è così immediatamente preso nel concetto di sacrificio. Tuttavia se questa corrispondenza fosse del tutto risolta, il martirio sarebbe definitivamente preso nel senso che comunemente gli viene attribuito. Pur sapendo che i due concetti di “martirio” e di “sacrificio” non possono essere semplicemente distinti l’uno dall’altro, tra di loro non si dà mai una perfetta sovrapposizione. Essi non sono direttamente sostituibili l’uno con l’altro. È come un resto inappropriabile ciò che affiora in questo scarto tra martirio e sacrificio».



dell'auto-immolazione e del sacrificio. Nelle sue lettere Ignazio di Antiochia arriva ad autodefinirsi vittima sacrificale paragonandosi a un agnello sacrificale da immolare sull'altare di Dio<sup>107</sup>. Tuttavia se il concetto di martirio non è sovrapponibile con quello di testimonianza, esso non è nemmeno sostituibile con quello di sacrificio<sup>108</sup>. Esso rimane, per così dire, sul confine tra questi due significati. Come si diceva prima, se pensiamo all'attuale uso politico e religioso delle parole "martirio" e "martire" ci accorgiamo che esse ci sono state trasmesse in un duplice significato, sia per designare le vittime passive di una violenza subita che per significare l'azione auto-sacrificale di chi muore per una causa o testimonianza. Il martire/testimone cristiano vive, dunque, in questo senso un'esperienza paradossale e, come vedremo, aporetica che consiste, per citare Van der Leeuw, nel «edificare la potenza nel seno stesso dell'impotenza totale»<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup>Ignazio di Antiochia e Policarpo di Smirne, *Lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, cit.p. 19: «Sono la vittima e mi offro in sacrificio per voi efesini»; Ivi, p. 38: «Non procuratemi di più che essere immolato a Dio, sino a quando è pronto l'altare, per cantare uniti in coro nella carità al Padre in Gesù Cristo».

<sup>108</sup>Per uno studio sulla differenza tra l'autocomprensione del proprio martirio come sacrificio in Ignazio di Antiochia, e la nozione di sacrificio negli *acta martyrum* rimandiamo a Hartmann N., *Märtyrer als «Opfer» – ein Diskurs am Rande des Vorstellbaren im 2. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Religionswissenschaft», Vol.17(1), (2009), pp. 23–42.

<sup>109</sup>Van der Leeuw G., *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino (1960), p. 185.

**CAPITOLO I – MARTIRIO E SINGOLARITÀ: SØREN KIERKEGAARD**

## I. MARTIRIO E SINGOLARITÀ: SØREN KIERKEGAARD

**1.1** La critica alla cristianità stabilita e la figura del Singolo; – **1.2** Testimoniare della verità: il genio, l’apostolo, il martire; – **1.3** La liceità del martirio: un problema etico-religioso; – **1.4** Karl Löwith e la ricezione di Kierkegaard in Germania.

«Interrogare la cosiddetta “teologia dell’interiorità” di Kierkegaard nei suoi aspetti più *politico*-teoretici non provoca, al giorno d’oggi, lo stesso stupore di cinquant’anni fa»<sup>110</sup>. Così scriveva Klaus-M. Kodalle nel 1983 in un saggio contenuto nella raccolta *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, curata da Jacob Taubes, riferendosi al fenomeno della cosiddetta *Kierkegaard Renaissance*. È ormai noto che negli anni Venti di inizio Novecento, in seguito a un interesse sempre più diffuso per i testi del teologo danese, soprattutto in ambito tedesco, Kierkegaard (1813-1855) sia stato preso come riferimento teorico, filosofico e letterario da intellettuali e pensatori più o meno distanti tra loro, come Theodor W. Adorno, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Karl Löwith, Walter Benjamin, fino ad arrivare ad autori della fenomenologia francese come Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida, ma anche da pensatori più eterodossi e politici, come Carl Schmitt, o da teologi quali Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer o Erik Peterson. Al giorno d’oggi l’ipotesi di una politicità del pensiero kierkegaardiano potremmo quasi dire che stupisca ancora meno, soprattutto se si considera l’attenzione che in molti hanno voluto dedicare alla figura esistenziale ed etica del Singolo kierkegaardiano e ai testi che ne delineano un rapporto conflittuale con la Chiesa e la società danese del tempo<sup>111</sup>. Come afferma Kodalle, la definizione di una soggettività religiosa implica sempre il

---

<sup>110</sup> Kodalle K. M., *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenz-Theologie*, in Taubes J. (a cura di), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983), p. 198 (traduzione mia).

<sup>111</sup> Cfr. Löwith K., *Jener Einzelne: Kierkegaard*, in *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Francoforte (1979), pp. 539-556; Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, (1950); K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino (2000); Müller E., *Søren Kierkegaard Einzelner – oder der ‘Märtyrer des Gespöts*, in S. Weigel, (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegerern*, Wilhelm Fink, München (2007), pp. 240–243; Nicoletti M. (a cura di), *Søren Kierkegaard: filosofia ed esistenza*, Morcelliana, Brescia (2007); Haecker T., *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, J. F. Schreiber Verlag, München (1913).

rapportarsi dell'individuo con il mondo attraverso un'agire *etico* che avrà delle conseguenze politiche anche indirette<sup>112</sup>. Il proliferare di letteratura a tal proposito, soprattutto nel contesto accademico statunitense, fa inoltre pensare che il cantiere degli studi 'politici' su Kierkegaard sia tutt'altro che chiuso<sup>113</sup>.

Del resto, come lo stesso Schmitt ebbe occasione di affermare, nella sua Danimarca, Kierkegaard era tra coloro il cui nome era il più dotato di forza attuale [«mit aktueller Kraft erfüllt»] e la cui critica del tempo fu più intensa di tutte le altre [«intensiver als jene Andere»<sup>114</sup>]. Ma da cosa dipende un'interpretazione così marcatamente 'politica' dei testi kierkegaardiani? Che cosa ha fatto sì che il pensiero del filosofo danese – prevalentemente orientato e rivolto all'individuo e alla sua interiorità – sia stato preso come punto di riferimento per una vera e propria critica 'politica' della società borghese e capitalista, così come, al tempo stesso, dell'uniformità totalizzante della società di massa? E come si inserisce, in questo contesto, la tematica del martirio e il problema della sua liceità etico-religiosa, così come la presenza di figure della singolarità, come quella del genio, dell'apostolo e del 'testimone della verità'?

È rispondendo a tali interrogativi che tenterò di analizzare in questo primo capitolo la presenza della tematica del martirio nell'opera di Kierkegaard, concentrandomi in conclusione su quella che è la ricezione tedesca di tale tematica attraverso la mediazione delle traduzioni di Theodor Haecker, Wilhelm Kuethemeier e Christoh Schrempf<sup>115</sup>. Riferendomi all'opera di Kierkegaard, soprattutto ai suoi testi della maturità, vorrei infatti far emergere la correlazione tra la definizione kierkegaardiana della verità come verità "svuotata" e mai posseduta, ma sempre vissuta e testimoniata, e la definizione del martirio come testimonianza – spinta fino al punto estremo della morte – di una tale verità.

---

<sup>112</sup> Cfr. Kodalle K. M., *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenz-Theologie*, cit; Ma anche Ryan B., *Kierkegaard's Indirect Politics. Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*, Rodopi, Amsterdam-New York (2014).

<sup>113</sup> Cfr. Stocker B., *Kierkegaard on Politics*, Palgrave Macmillan, New York (2014), pp. 43-78.

<sup>114</sup> Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker&Humblot, Berlin (2009), p. 102.

<sup>115</sup> Mi riferirò dunque alle principali traduzioni di Haecker, ma anche a qualche scritto di letteratura secondaria sull'autore. Cfr. Kierkegaard S., *Einübung im Christentum. Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler*, tr. dt. Winkler H., Rest W., Haecker T. (a cura di), Deutscher Taschenbuch Verlag, München (2014); Kierkegaard S., *Kritik der Gegenwart*, tr. dt. Haecker T. (a cura di), Brenner Verlag, Innsbruck (1923); Kierkegaard S., *Das Buch über Adler*, tr. dt. Haecker T. (a cura di), Jakob Hegner, Dresden (1917), ma anche Haecker T., *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, J. F. Schreiber Verlag, München (1913).

Quella kierkegaardiana è del resto, come ha affermato Lévinas, sempre una «verità perseguitata»<sup>116</sup>; non una verità trionfante e accessibile al sapere, ma una verità di fede, veramente autentica perché riflessa nella condotta di vita di una soggettività etica che si trova in una relazione solitaria, sempre a tu-per-tu, con tale verità. Vedremo come l'exasperazione di tale condotta di vita, vissuta nel rapporto con il Dio/uomo e la sua sofferenza, assuma le sembianze di un martirio, il quale si scontrerà con il difficile paradosso etico-religioso, secondo il quale *non* è lecito ad un uomo, secondo Kierkegaard, farsi uccidere per la verità<sup>117</sup>.

Sarà per noi centrale chiarire i termini etici, ma anche epistemologici ed esistenziali, del discorso kierkegaardiano sulla liceità del martirio, perché, come vedremo più avanti, sarà proprio Schmitt a citare il breve saggio di Kierkegaard contro i «kierkegaardiani» a lui contemporanei – probabilmente Karl Barth, Erik Peterson, forse anche Karl Löwith<sup>118</sup> – affermando che, secondo il danese, al contrario di quanto sostenuto da questi, non fosse affatto lecito ad un uomo morire per la verità. Sarà necessario, a tal proposito, chiarire in quali testi il tema del martirio sia effettivamente affrontato insieme a quello della ‘testimonianza della verità’ e come alcuni di questi siano stati mediati da alcune traduzioni in tedesco che ne hanno favorito la ricezione ‘politica’ nel primo dopoguerra. In particolare si vedrà come un certo lavoro editoriale – incentrato sui testi che riguardano la presa di posizione più diretta ed esplicita di un Kierkegaard, giunto ormai alla fine della sua vita, contro la Chiesa luterana danese – abbia trasmesso un’immagine dell’autore come attivo e incalzante

---

<sup>116</sup> Cfr. Lévinas E., *Kierkegaard*, Editions Fata Morgana, Roma (2013), pp. 19-28; ma anche Ivi, p. 48: «Penso che la novità filosofica di Kierkegaard risieda nella sua nozione di fede religiosa. La fede religiosa non è, nel suo pensiero, una conoscenza imperfetta di una verità che sarebbe in se stessa perfetta e trionfante; la fede religiosa non è, nel suo pensiero, una verità minore, una verità senza certezza, una degradazione del sapere. C'è in Kierkegaard un'opposizione non tra fede e sapere, in cui si opporrebbe l'incerto al certo, ma tra verità trionfante e verità perseguitata. La verità perseguitata non è semplicemente una verità a cui ci si accosta in maniera inadeguata. La persecuzione e perciò l'umiltà sono le modalità del vero. Si tratta di una cosa completamente nuova».

<sup>117</sup> Cfr. Kierkegaard S., *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*, in *Scritti sulla comunicazione*. Vol. II, tr. it. Fabro C. (a cura di), Logos, Roma (1982), pp. 223-61.

<sup>118</sup> Rimando qui alla polemica diretta di Karl Löwith contro l'occasionalismo decisionista di Carl Schmitt; cfr. Löwith K., *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *Ges. Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart (1960), pp. 93-126; tr. it. Löwith K., *Decisionismo politico*, in G. Fazio e F. Lojoi (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 165-197.

interprete politico del suo tempo. Sarà dunque centrale evidenziare l'ambivalenza del suo rapporto con il vescovo Mynster, accusato da Kierkegaard di non essere un vero 'testimone della verità'. Farò riferimento soprattutto alla profondità esistenziale degli scritti *Esercizio di cristianesimo* e *Il vangelo delle sofferenze*, gli scritti sulla comunicazione che contengono la riflessione etico-religiosa sulla liceità del martirio, il libro su Adler e gli ultimi scritti apparsi sulla rivista autoprodotta da Kierkegaard, intitolata *L'ora. Atti di accusa al cristianesimo nel regno di Danimarca*<sup>119</sup>.

## **1.1 La critica alla cristianità stabilita e la figura del Singolo**

### *1.1.a «Divenir cristiani» in un mondo cristiano*

Chiunque si sia occupato di interpretare da un punto di vista filosofico e teoretico i testi di Kierkegaard si sarà scontrato con la loro mancanza di sistematicità. Kierkegaard è forse il pensatore antisistemico per eccellenza. Il suo tentativo di superare l'idealismo hegeliano, il sistema, l'universale, si riflette nello stile delle sue opere prima ancora che nei contenuti e nelle affermazioni presenti nei suoi scritti. Ma Kierkegaard è, soprattutto, uno scrittore che vive la sua attività come esperienza esistenziale e religiosa. Come scrive Cornelio Fabro, tutto l'interesse della ricerca filosofica di Kierkegaard è rivolta al cristianesimo. La sua passione intima per la fede, la decisione di proseguire sulla strada della scrittura, la sua vita sacrificata per la fedeltà all'Idea, l'aspirazione all'Assoluto e l'accettazione di Cristo, uomo/Dio, come modello d'imitazione del cristiano<sup>120</sup>: tutto testimonia nella sua produzione letteraria di

---

<sup>119</sup> Cfr. Kierkegaard S., *Dell'autorità e della rivelazione. Libro su Adler*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Ed. Gregoriana, Padova (1976); Kierkegaard S., *Der Einzelne und die Kirche*, tr. dt. Küttemeyer W. (a cura di), Kurt Wolff Verlag, Berlin (1934); Kierkegaard S., *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*, in *Scritti sulla comunicazione*. Vol. II, tr. it. Fabro C. (a cura di), Logos, Roma (1982), pp. 223-61; Kierkegaard S., *Esercizio di cristianesimo*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Studium, Roma (1971); Kierkegaard S., *Il vangelo delle sofferenze*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Fossano Esperienze, Roma (1971); Kierkegaard S., *L'ora. Atto di accusa al cristianesimo nel regno di Danimarca*, tr. it. Banfi A. (a cura di), Newton Compton, Roma (1977).

<sup>120</sup> Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Giunti Editore, Milano (2017), p. 28: «Solo quando mi metto a scrivere io mi sento bene. [...] Un simile impulso così ricco, inesauribile, mantenuto di giorno in giorno per cinque o sei anni che fluisce così

una ferma scelta a favore della *fedè*<sup>121</sup>. Kierkegaard sceglie sempre di passare per la via stretta<sup>122</sup>. La sua vita è da lui stesso interpretata e vissuta come una chiamata individuale alla sofferenza e alla testimonianza; un divenir strumento nella mani di Dio; un sacrificio di sé a favore della verità<sup>123</sup>. Vivendo la sua condizione di scrittore come «crucchio gioioso» e «pungolo nella carne», Kierkegaard descrive la propria esperienza esistenziale riflettendola nella sua opera, la quale attesta – al di là di ogni pseudonimia – la sofferenza un Singolo sempre alle prese con il difficile compito del divenir cristiani in un mondo già convertito al cristianesimo<sup>124</sup>. Per Kierkegaard «diventare cristiani»<sup>125</sup> non significa, infatti, seguire i precetti della religione ufficiale o appartenere a una tradizione culturale, e, quindi, aderire esteriormente al cristianesimo costituito, ponendosi nella distanza temporale che separa l'evento storico della rivelazione dalla sua istituzionalizzazione successiva. L'essere cristiano è piuttosto un compito quotidiano che impone di rapportarsi umilmente e singolarmente alla vita di Cristo come se si fosse suoi contemporanei. Se, dunque, come ha suggerito Fabro, si può considerare la produzione letteraria di Kierkegaard come la biografia trascendentale del suo autore<sup>126</sup>, si dovrà cogliere nella letteratura kierkegaardiana un esercizio spirituale di vita e di avvicinamento alla verità, mai concepita però come possesso di chi scrive.

---

abbondante: un tale impeto non può non essere una vocazione divina. Se questo, se tutta questa ricchezza di pensieri che ancora fremono nell'anima mia, dovesse venire repressa, sarebbe per me un tormento e un martirio e non sarei più capace di nulla».

<sup>121</sup> Cfr. Fabro C. nella sua *Introduzione* a Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Bompiani, Milano (2017), pp. 23-103.

<sup>122</sup> Cfr. Kierkegaard S., *Diario*, n. 3607 ed. Fabro C.: «Credere è propriamente andare per quella via dove tutti gli indicatori stradali mostrano: indietro, indietro, indietro! Dunque, la via è stretta (e questo appartiene già alla fede). La via è buia; anzi, non è soltanto buia e di un buio pesto, ma è come se la luce dei lampioni non facesse che confondere e aumentare l'oscurità ... proprio perché gli indicatori stradali significano la direzione inversa».

<sup>123</sup> Müller E., *Søren Kierkegaard Einzelner – oder der 'Märtyrer des Gespöts*, in S. Weigel, (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, Wilhelm Fink, München (2007), p. 242: «Was Kierkegaard selbst als sein eigenes Martyrium begreift, den geheimnisvoller 'Pfahl im Fleische' oder die Aufhebung seines Verlöbnisses mit Regine, muss dichterisch maskiert und christlich überhöht werden, um im Privatesten nicht zugleich lächerlich zu werden».

<sup>124</sup> Cfr. Rocca E., *Kierkegaard*, Carocci, Roma (2012).

<sup>125</sup> Kierkegaard S., *Sulla mia attività di scrittore*, in *Opere* ed. Piemme (1995), p. 21: «io sono e sono stato uno scrittore religioso... tutta la mia attività si rapporta al Cristianesimo, al problema del "diventare cristiano"».

<sup>126</sup> Cfr. Fabro C., *Introduzione* a Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Bompiani, Milano (2017), pp. 23- 103.

Com'è noto, Kierkegaard preferiva considerarsi come il lettore, piuttosto che l'autore della proprie opere<sup>127</sup>. Esse vengono considerate come strumento per una graduale approssimazione *maieutica* a un sapere che non appartiene mai a chi scrive, bensì alla relazione di comunicazione che si instaura tra autore e lettore. Ciò che viene fuori dalla lettura dei suoi testi è che essi comunicano a chi è in grado di rapportarvisi, un contenuto di *verità* che appartiene all'ordine pratico del discorso, più che ad una teoria. Il sapere kierkegaardiano è sempre di una natura diversa rispetto a quella della riflessione del soggetto razionale hegeliano; è un sapere che è agire, che è divenire, che è conversione. È intorno a questo nucleo fondamentale e nella definizione di ciò che è *verità* – una pratica paradossale di vita e un'etica che si riduce al rapporto d'amore di ogni singolo con il prossimo e con Dio, nell'umile e *kenotica* conoscenza del non-possesso di tale verità – che Kierkegaard articola le sue riflessioni sul martirio e sulla testimonianza. Come vedremo più avanti, Kierkegaard si confronta più volte con il tema del martirio in riferimento al problema del possesso individuale e soggettivo della verità, scontrandosi con il paradosso etico per il quale egli arriva ad affermare che per un *uomo* – in quanto uomo – non sia possibile morire per la verità. Il rischio è infatti sempre quello di cadere in una logica di appropriazione di tale verità, nella quale il soggetto si renderebbe colpevole di farsi uccidere per la sola convinzione di essere possessore di una verità ignorata da altri. Ma, secondo Kierkegaard, il regno della verità e la relazione che l'individuo dovrebbe avere con tale verità si trova soltanto nell'umiltà e nella conoscenza del non-possesso di tale verità. Solo per Cristo, il quale incarnava ed *era* la verità – in una sovrapposizione quasi 'ontologica' tra vita, etica e verità<sup>128</sup> – è stato possibile morire *per* la verità, *essendo* egli stesso la verità<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Rocca E., *Kierkegaard*, Carocci, Roma (2012), p. 17.

<sup>128</sup> Qui l'interpretazione ontologico esistenziale di Lévinas sembra essere quella più adeguata a definire la differenza e lo scarto che separa, nella riflessione di Kierkegaard, ogni semplice uomo da Cristo, uomo/Dio, che è, secondo Kierkegaard, vita, verità, via. Cfr. Lévinas E., *Kierkegaard*, Editions Fata Morgana, Roma (2013).

<sup>129</sup> Torneremo più avanti su tale distinzione quando ci occuperemo dei due saggi etico-religiosi.



### 1.1.b La passione del Singolo e il suo rapporto con la verità

Ma procediamo con ordine affrontando prima quelli che sono gli elementi necessari a comprendere questa relazione tra soggettività e verità nel proprio rapportarsi al mondo della cristianità stabilita. Come è già stato osservato, per Kierkegaard, il compito principale nella sua attività di scrittore è stato quello di un divenire cristiano in un contesto, come quello della Chiesa luterana danese, in cui il cristianesimo era vissuto per lo più nella sua dimensione *esteriore* come tradizione condivisa e culto pubblico. In questo mondo cristiano che appartiene all'esteriorità, l'individuo è chiamato come Singolo ad entrare in relazione con la scrittura kierkegaardiana che – lungi dal voler trasmettere un'insegnamento o una teoria – vuole operare come arte maieutica per mostrare a ogni "Singolo" il proprio non essere cristiano. Come ha affermato Ettore Rocca, il sapere di non sapere socratico vuole destare, nell'*ars* maieutica kierkegaardiana, la coscienza del sapere di non essere cristiani<sup>130</sup>. «Il punto di partenza kierkegaardiano è che nel mondo della cristianità stabilita non ci sono più cristiani; che l'affermazione del cristianesimo come religione universale nell'Occidente coincida con la sua scomparsa»<sup>131</sup>. Kierkegaard vuole, dunque, scuotere il Singolo per indurlo a questa consapevolezza; egli vuole operare un risveglio dello spirito in chi legge i suoi testi per porre l'individuo di fronte alla massa – «scuotere la "massa" per ritrovare il "singolo" in senso religioso»<sup>132</sup>.

In questo movimento relazionale del soggetto con il mondo, il Singolo/lettore è chiamato egli stesso al compito infinito del «divenir cristiano» in un'epoca e in una società in cui il cristianesimo è vissuto solo esteriormente. Senza aver compreso le premesse del discorso kierkegaardiano sul divenir cristiani e sulla testimonianza come pratica di verità e di vita, non è infatti possibile comprenderne lo scarto *etico* rispetto a qualsiasi ambizione al martirio individuale. Ecco perché, prima di dedicarmi più da vicino e in maniera più approfondita ai luoghi dell'opera kierkegaardiana, in cui viene affrontata la tematica del martirio, vorrei attingere in maniera introduttiva alla sua

---

<sup>130</sup> Rocca E., *Kierkegaard*, Carocci, Roma (2012), p. 16.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> *Ibidem*. Rif. SKS 16,101/SC 1,203.

esperienza, se non personale, almeno “autoriale” e riflessiva, come attestata dal suo scritto *Sulla mia attività di scrittore* (1851). Per chiarire entro quali linee rientri la riflessione kierkegaardiana sul martire e sulla figura del ‘testimone della verità’, va tenuto fermo che per Kierkegaard il cristianesimo sia essenzialmente sofferenza. Nelle pagine del suo *Diario* ritroviamo un appunto del 1852:

No, io mi attengo al cristianesimo il quale – appunto perché ci fa veramente soffrire [...] – dice le cose come sono: è *soffrire* – ma è *insieme una beatitudine!* Qui non si tratta soltanto delle sofferenze per il bene, ma di quelle sofferenze necessarie perché un uomo possa essere strumento di Dio. Questa allora è la beatitudine che, mentre il mondo dei fenomeni testimonia contro di lui con insuccessi, avversità e opposizioni, il sofferente osa sapere con Dio che ciò dipende dal fatto ch’egli si rapporta a lui.<sup>133</sup>

Del resto Kierkegaard vive incarnando queste sue stesse parole nella sua vita e nella sua scrittura. La sua particolare vocazione alla sofferenza è percepita come un rendersi strumento di Dio <sup>134</sup>. Nella testimonianza intima e autobiografica del suo *Diario*, egli opera continuamente con alcune categorie riprese direttamente dai Vangeli, facendo riferimento in particolare all’esperienza religiosa dei primi cristiani e agli apostoli, i quali si definivano beati nelle sofferenze e lieti di opporsi alla folla di coloro che non credevano nell’annuncio del Vangelo.

L’intera produzione letteraria di Kierkegaard è infatti tesa alla trasmissione di questa prima esperienza decisiva<sup>135</sup>; quella che il “Singolo” in quanto tale, deve assumere nel suo rapportarsi alla verità del Cristo sulla croce, il quale è scandalo e paradosso per i pagani e salvezza per chi invece è disposto ad accoglierlo nella propria vita. Questa presa di distanza dal mondo esteriore e dai fenomeni ha il

---

<sup>133</sup> Kierkegaard S., *Diario* 1852, X A 488; trad it., nr. 2658, t. II. p. 292.

<sup>134</sup> cfr. Müller E., *Søren Kierkegaard Einzelner – oder der ‘Märtyrer des Gespötts*, in S. Weigel, (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, Wilhelm Fink, München (2007), pp. 240-243.

<sup>135</sup> Müller E., *Søren Kierkegaard Einzelner – oder der ‘Märtyrer des Gespötts*, in S. Weigel, (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, Wilhelm Fink, München (2007), p. 240: „Kierkegaard hat die Paradoxien des Märtyrers nicht nur dichterisch und ästhetisch durchgespielt; darüber hinaus hat er versucht, über die eignen Schriften selbst zum Märtyrer zu werden“.

carattere doloroso dell'insuccesso e dell'avversità. Essere da soli davanti a Dio, porsi in una relazione individuale con la verità, implica sempre una rinuncia al mondo e all'esteriorità, alle sue vanità e ai suoi successi. La stessa attività di Kierkegaard vuole essere una pratica maieutica «senza autorità», in cui il suo personale insuccesso testimonia, per l'appunto, di un'opposizione al mondo e alla sua eterogeneità:

La sofferenza è l'espressione qualitativa per l'eterogeneità con questo mondo. In quest'eterogeneità (l'espressione è la sofferenza) consiste il rapporto all'eternità. Dove non c'è sofferenza, non c'è neppure coscienza dell'eternità e dove c'è coscienza dell'eternità c'è anche sofferenza. È nella sofferenza che Dio mantiene un uomo vigilante (eterogeneo con questo mondo) per l'eternità<sup>136</sup>.

È dunque la sofferenza la modalità privilegiata attraverso la quale un cristiano entra in contatto con l'eternità. Non c'è spazio di redenzione o di felicità terrena, come per il Vecchio Testamento, afferma Kierkegaard. Al contrario di Abramo, il quale ottenne la felicità in questo mondo e la gioia in questa vita nel momento in cui Isacco fu risparmiato, il Nuovo Testamento insegna la sofferenza «fino in fondo»<sup>137</sup>. È in questo paradigma che si muove la riflessione edificante di Kierkegaard sul cristianesimo, poiché è nell'esperienza di Cristo e degli apostoli che si articola il rapporto con l'Assoluto e la verità. Essi predicarono senza autorità in questa terra soffrendo della propria condizione di ripudiati e condannati. Eppure, essi sapevano che nella loro sofferenza potevano gioire, poiché è nella sofferenza che si manifestava la loro salvezza. Il tema dell'autorità e della rivelazione – che affronteremo più avanti facendo riferimento sia a *Il libro su Adler*, che ai due saggi etico-religiosi – si muovono in questo stesso orizzonte teorico e sono fondamentali per comprendere l'atteggiamento epistemologico pratico con il quale Kierkegaard si pone nei confronti della verità<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Kierkegaard S., *Papirer* 1852, X A 560, p. 379.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> Cfr. Kierkegaard S., *Dell'autorità e della rivelazione. Libro su Adler*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Ed. Gregoriana, Padova (1976).

Con spirito agostiniano, nelle prefazioni ai suoi discorsi edificanti, Kierkegaard invoca sempre la verità, prima ancora di proclamarla. Con umiltà sofferente egli ammette più volte di non sapere di essere un vero cristiano; egli si pone, dunque, in una situazione di incertezza continua anche riguardo alla propria conoscenza di ciò che significa essere cristiani. In questo si esprime la sua peculiare concezione della verità. Vero non è l'oggetto di una teoria e il contenuto di una proposizione o di un sapere, ma la pratica e l'espressione immediata di *una vita* in quanto tale. Già in apertura al suo scritto *Esercizio di cristianesimo* (1844), invocando la «grazia» divina, Kierkegaard si pone nella posizione di colui che non sa, eppure proclama lo scandalo della vita di Cristo<sup>139</sup>. In spirito luterano, ma quasi confessivo/agostiniano, Kierkegaard invita dunque al cristianesimo; a fare esperienza dello *scandalo* che è la vita di Gesù che è verità salvifica. È in questo senso che la relazione con la verità può dirsi un «esercizio di cristianesimo», una pratica paradossale nella quale chi si approssima a tale verità non può che ammettere la propria manchevolezza e ignoranza, il proprio risiedere e vivere nella non-verità. Il primo invito alla verità non viene, infatti, da Kierkegaard/autore, né dall'autore pseudonimo, quanto dalla vita di Cristo il quale chiama a sé con il «Venite a me!»<sup>140</sup>. In questo richiamo e nell'ascolto che gli si vorrà concedere si instaura la relazione del Singolo – del soggetto in relazione dialettica con Dio – con la verità.

L'invito arriva, dunque, da Cristo stesso che costringe a un arresto: *Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò*. A questo invito Kierkegaard si propone di dare eco o voce. Egli afferma di voler “proclamare” – non teorizzare, né sistematizzare o esporre – ciò che, di fatto, ha scritto un altro, l'Anti-Climacus. Come scritto nella *Prefazione*, firmata da S.K.:

In questo scritto, che appartiene all'anno 1848, l'esigenza di essere cristiano è spinta dallo pseudonimo al massimo dell'idealità.

Però quest'esigenza dev'essere proclamata, esposta, ascoltata; non deve dal punto di vista cristiano né essere ribassata né taciuta: caso mai si ammettano e si confessino i propri limiti.

---

<sup>139</sup> Kierkegaard S., *Esercizio del cristianesimo*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Bompiani, Milano (2017), pp. 1843-1845.

<sup>140</sup> Ivi, p. 1847.

L'esigenza dev'essere ascoltata e io considero ciò che qui si dice come fosse soltanto per me, perché io impari non solo a rifugiarmi nella «grazia» ma a ricorrere a essa per poter fare uso della «grazia»<sup>141</sup>.

Nella scelta di Kierkegaard di ricorrere alla pseudonimia e in questa paradossale esigenza – quella di dover proclamare, pubblicare ed esporre la verità, affinché questa venga ascoltata, ma allo stesso tempo di considerare ciò che si dice come se «fosse soltanto per me» – si riflette proprio quella paradossalità “epistemologica” che abbiamo visto sopra e che ha a che fare con una particolare concezione della verità.

Come ha sostenuto Rocca, poca attenzione è stata data finora alla motivazione pratico-epistemologica che ha spinto Kierkegaard a cancellarsi in quanto autore dei propri scritti. Questa dipenda dalla volontà di cancellare la propria autorità. Kierkegaard non si pone infatti come soggetto detentore di una conoscenza o di una teoria sul cristianesimo, quanto come divulgatore di un qualcosa di scritto da *altri* – che sia l'Anti-climacus, Victor Eremita, Constantin Constantinus etc. Rocca afferma che se per anni la critica ha sottovalutato l'adozione kierkegaardiana degli pseudonimi trattandola come un mero vezzo stilistico, dagli anni Novanta si è esasperato l'atteggiamento contrario, fino a citare come veri autori gli pseudonimi stessi. La via teoreticamente più coerente appare però proprio quella di considerare la scelta dello pseudonimo come un'esigenza che ha a che fare con una particolare concezione della verità; una verità che non va mai posseduta, ma vissuta; una verità che è più un invito a una pratica di vita che non un contenuto da trasmettere e insegnare. Se avesse potuto, probabilmente, Kierkegaard avrebbe scelto nella sua vita di non scrivere affatto, seguendo l'esempio di Socrate e di Gesù. Ma l'esigenza di ricorrere allo strumento letterario – che era forse anche la forma di comunicazione più consona al suo tempo – lo spinse a scegliere questo diversivo. Nei testi pseudonimi, quelli della cosiddetta «comunicazione indiretta», Kierkegaard si fa quindi da parte come autore, trattando i testi come autonomi da sé. L'obiettivo è quello di trasmettere la verità con un inganno che consiste nell'eliminare la falsità dell'autorialità e dare così spazio alla verità stessa.

---

<sup>141</sup> Ivi, p. 1843.

Eliminando l'autore si eliminano, infatti, anche tutti quei pregiudizi che accompagnano la lettura di un testo e che spingono il lettore ad indagare sul *cosa* l'autore intendesse realmente dire. Lo pseudonimo elimina questa possibilità, consegnando il testo al lettore come depurato da questa possibile "ingerenza" comunicativa<sup>142</sup>. Il testo può così rinviare all'interiorità del Singolo/lettore senza passare per l'autore, spingendolo ad inverare il contenuto dello scritto, *vivendolo*.

### 1.1.c Senza autorità «rendere attenti al cristianesimo»

Come vedremo, questa privazione del contesto è esattamente conforme alla volontà di Kierkegaard di rinunciare all'esteriorità del mondo e dei fenomeni, e a qualsiasi tentativo di ricomprendere la realtà, in maniera dialettica in senso hegeliano, a partire da un soggetto autoriflettente e razionale. La filosofia di Kierkegaard è piuttosto, come ha scritto Cornelio Fabro, un «grido di battaglia per i diritti della trascendenza e del messaggio cristiano come rinuncia al mondo e conformità col modello»<sup>143</sup>. La dimensione della singolarità e della sua esperienza religiosa costituisce l'asse portante di tutto il suo pensiero. Come afferma Giovanni Reale, nella filosofia di Kierkegaard ritroviamo ciò che Heidegger comprese nella sua *Fenomenologia della vita religiosa*, ovvero che soltanto l'uomo religioso è in grado di comprendere l'esperienza religiosa<sup>144</sup>. La stessa opposizione di Kierkegaard nei confronti della cristianità stabilita, lo scontro che ebbe con il vescovo Mynster e la Chiesa danese, la decisione di troncane la relazione con Regina Olsen, così come la sua scelta di non aderire ad alcuna professione accademica, possono essere lette attraverso questo prisma e a partire dalla continua testimonianza di questa sua esperienza interiore. Un'esperienza nella quale Kierkegaard vive sempre in diretto rapporto con la trascendenza di Dio come emarginato e solitario, come sofferente, ma beato. Tutta la produzione letteraria di Kierkegaard testimonia in un certo qual modo di questo suo atteggiamento di ritiro rispetto al mondo, di una separazione

---

<sup>142</sup> Cfr. Rocca E., *Kierkegaard*, cit., pp. 20-27.

<sup>143</sup> Fabro C., *Introduzione a Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 45.

<sup>144</sup> Cfr. Reale G., *Prefazione*, in Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Bompiani, Milano (2017), p. 11.

radicale vissuta in prima persona come dedizione totale nell'unione, quasi matrimoniale, con Dio.

Come abbiamo visto, la critica recente si è molto concentrata sui motivi per i quali Kierkegaard avrebbe utilizzato nei suoi testi più importanti degli pseudonimi<sup>145</sup> al fine di realizzare quella che egli stesso definisce una “comunicazione indiretta”. In questi scritti è come se l'autore volesse sottrarsi dopo aver dato vita all'opera; un tentativo di evasione, nel quale Kierkegaard viene a trovarsi fuori di sé, da semplice lettore<sup>146</sup>. Kierkegaard non si considera un pastore, né un testimone della verità. In *Sulla mia attività di scrittore* leggiamo:

Senz'autorità rendere attento alla realtà religiosa, alla realtà cristiana, è la categoria per tutta la mia produzione letteraria considerata come un tutto. Che io sia *senza autorità*, l'ho fin dal primo momento dichiarato e ripetuto stereotipatamente; considero me stesso come un *lettore* dei (miei) libri, *non come l'autore*<sup>147</sup>.

In definitiva possiamo affermare che l'opera letteraria di Kierkegaard è intenzionata all'eliminazione dell'autore – del ‘Kierkegaard storico’<sup>148</sup> – a favore dell'*edificazione* del lettore, il quale è chiamato, nella sua assoluta responsabilità e individualità, come Singolo a dare ascolto al testo e a decidere del suo rapporto personale con l'Assoluto e con Dio. Non è, dunque, al Kierkegaard/autore che bisogna rivolgere la propria attenzione quando si leggono i suoi testi, quanto all'esperienza esistenziale interiore di chi legge e di chi scrive. Un'esperienza nella quale il soggetto si elimina a livello fenomenico-estriero (il mondo dei fenomeni è quello al quale si oppone il Singolo nella sua *sofferenza*), dando voce alla sua interiorità.

---

<sup>145</sup> Cfr. Müller E., *Søren Kierkegaard Einzelner – oder der 'Märtyrer des Gespöts*, in S. Weigel, (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegern*, Wilhelm Fink, München (2007), pp. 240-243.

<sup>146</sup> Rif. Reale G., *Prefazione*, in Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p.47.

<sup>147</sup> Corsivi miei, Kierkegaard S., *Opere*, (1995), pp. 11-12.

<sup>148</sup> Cfr. Müller E., *Søren Kierkegaard Einzelner – oder der 'Märtyrer des Gespöts*, in S. Weigel, (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegern*, Wilhelm Fink, München (2007), p. 242.

Kiergaard/Singolo/lettore di fronte a Cristo, uomo/Dio, elimina dalla scena il Kierkegaard/autore. Annichilendosi nella propria vocazione egli realizza il compito al quale è chiamato, ovvero quello di dar testimonianza nella propria scrittura di una decisione individuale e assoluta a favore del cristianesimo come esperienza vissuta:

Il significato dell'intera produzione letteraria è rendere attenti al cristianesimo. Non si tratta di prestare attenzione a me, eppure è alla *personalità* che si deve prestare attenzione ossia all'importanza della personalità come decisiva per la realtà cristiana<sup>149</sup>.

È alla personalità e non alla persona di Kierkegaard che il lettore deve dare attenzione. Una personalità che conduce sulla via del cristianesimo attraverso un percorso individuale e soggettivo, mai oggettivabile, ma singolarmente esperibile nella sofferenza e nella responsabilità del proprio rapporto con Cristo.

Come abbiamo visto, questa concezione della scrittura – una scrittura che una volta posta elimina il suo autore, ma *non* il suo pseudonimo – è in accordo con la concezione kierkegaardiana della verità come verità vissuta e impossibile da concepire attraverso una comunicazione diretta e oggettiva, se non al prezzo di una falsificazione che si dà nell'“autodivinizzazione” del soggetto e della proprio ragione. Il valore che assume allora la scrittura come mezzo, come strumento, mai come fine, diviene evidente. Sì, Kierkegaard avrebbe potuto scegliere di rinunciare alla scrittura e di consegnarsi all'immediatezza, alla vita cristiana, a un'esistenza da eremita – come attestato dal suo pseudonimo Victor Eremita<sup>150</sup> – e al compito individuale, personale e privato del divenir cristiano. Ma profondamente egli credeva che la sua attività di poeta fosse una vocazione guidata da un governo divino e dalla sua Provvidenza [«...la quale ha fatto per me infinitamente di più di quanto io avessi comunque aspettato, più di quanto

---

<sup>149</sup> Kierkegaard S., *Papirer* 1849, X A 174, pp. 139.

<sup>150</sup> Kierkegaard S., *Il punto di vista della mia vita di scrittore*, I Sez. B, S.V., XIII, 561; ed. Malantschuk, p. 61: «Io ero così profondamente dotato che capii fin da principio che per me sarebbe stato impossibile ottenere il medio tranquillo e sicuro in cui i più degli uomini conducono la loro vita: io dovevo o lanciarmi nella disperazione e nella sensualità, oppure scegliere assolutamente la realtà religiosa come l'unica cosa – o il mondo secondo una misura che sarebbe stata tremenda, o il chiostro. Che quest'ultimo fosse ciò ch'io volevo e dovevo scegliere fu deciso fin da principio... Io ero già religiosamente nel chiostro, un pensiero ch'è nascosto nello pseudonimo: Victor Eremita».



potessi e osassi aspettare» (S.V., XIII, 534)<sup>151</sup>]. L'attività di Kierkegaard si ritrova, dunque, sempre all'interno di questo paradosso; quello di non poter scrivere *di* cristianesimo senza incappare nel rischio di falsificarlo in uno sdoppiamento dialettico in cui il soggetto che scrive si appropri dei suoi contenuti, proponendo una sua personale interpretazione *sul* cristianesimo; di non poter essere un autore che si cancelli del tutto; di non poter affermare nulla se non vivendo nel rinnegamento di sé.

La *kènosi* cristiano paolina e il rapporto di svuotamento amoroso che ogni cristiano dovrebbe avere con il mondo si scontra infatti sempre con il rischio di inorgogliersi nella propria condotta o azione di cristiano<sup>152</sup>. Gli stessi concetti di 'testimonianza' e di 'martirio' si trovano al centro di questa paradossale aporia: di non sapere mai se la propria vita sia essa stessa bastata al testimoniare del cristianesimo, senza che si realizzino commistioni "impure" rispetto all'io che la vive. Farsi *nulla* di fronte a Dio fino al sacrificio totale di sé non significa infatti rinunciare persino alla possibilità di testimoniare, quasi rinunciando – in questo modo – ad ogni comunicazione con il prossimo che mi riconduca così al mio *io*?<sup>153</sup> E come si può sapere, fino ad averne la certezza, di aver compiuto una testimonianza d'amore, se non inorgogliendosi nel *proprio* atto? Così come le lacrime di Agostino, il quale morì piangendo e invocando il perdono di Dio, erano senza certezza o convinzione alcuna della propria salvezza, anche la vita di Kierkegaard è una rinuncia iperbolica alla possibilità di sapere se si è stati 'testimoni della verità'. In quest'iperbole kenotica del soggetto, Lévinas ha individuato, ad esempio, il punto debole di Kierkegaard, il suo essere centrifugamente e paradossalmente ripiegato su sé stesso, quasi a rinnegare persino la possibilità di formulare un'*etica* kierkegaardiana<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup> Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 2193.

<sup>152</sup> Cfr. Kierkegaard S., *Atti dell'amore*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Bompiani, Milano (2003).

<sup>153</sup> Cfr. Ferrario E., *Testimoniare*, Lithos, Roma (2006).

<sup>154</sup> Lévinas E., *Kierkegaard*, Editions Fata Morgana, Roma (2013), pp. 41-42: «Ciò che mi dà fastidio in Kierkegaard si può riassumere in due punti. Primo punto: Kierkegaard ha riabilitato la soggettività, l'unico, il singolare, con una forza incomparabile. Ma la sua protesta contro il dissolvimento della soggettività nell'universalità hegeliana ha introdotto nella storia della filosofia una soggettività esibizionista, impudica. Ho l'impressione che il fascino esercitato su di noi dall'ultimo Heidegger, come pure il prestigio del neo-hegelismo e del marxismo, forse anche dello strutturalismo, dipendono – in parte, beninteso – da una reazione contro questa soggettività messa completamente a nudo, che, per il fatto di non volersi perdere nell'universale, rifiuta qualunque forma. Secondo punto: è la violenza di Kierkegaard a ferirmi. La forza e la

Tutto il pensiero di Kierkegaard è rivolto all'esperienza interiore e individuale della fede. La sua scrittura è quella di un autore religioso che, in quanto tale, è collocato in un rapporto ambivalente e difficile rispetto al mondo borghese e la sua tiepida tranquillità, rispetto all'etica spassionata e priva di entusiasmo dei cristiani di Danimarca, ma anche rispetto agli slanci ideali della politica dell'epoca e soprattutto dei moti rivoluzionari del 1848<sup>155</sup>. L'esercizio che egli propone è un lavoro su sé stessi che è quasi un lavoro a togliere; una distruzione del soggetto e dell'autore che è allo stesso tempo un'*edificazione* del lettore. Come vedremo più avanti, il suo ritrarsi e sottrarsi al mondo, è sempre accompagnato da una lotta individuale, ambivalentemente pubblica e politica, contro la cristianità stabilita. Riguardo al suo compito Kierkegaard scrive:

Il mio compito è talmente nuovo che nei 1800 anni di storia della cristianità non c'è nessuno da cui possa imparare come devo comportarmi. Poiché tutti gli uomini straordinari esistiti finora hanno agito per diffondere il cristianesimo. Il mio compito tende invece ad arrestare una diffusione menzognera, e anche a far sì che il cristianesimo si scuota di dosso una massa di gente che son cristiani soltanto di nome. (*Diario* 1854, XI, A 136 =2886)

Il compito che Kierkegaard si pone è quindi quello di scuotere la massa, di arrestare la diffusione di un cristianesimo menzognero. Ma come provocare questo arresto, questo ritorno ai principi, senza esporsi pubblicamente, senza

---

violenza, che non temono né scandalo, né distruzione, sono diventate, a partire da Kierkegaard e prima da Nietzsche, uno stile filosofico. Si filosofa col martello. In questo scandalo permanente, in questa opposizione a tutto, avverto il presentimento degli echi di certe violenze verbali che pretesero di avere la purezza del pensiero. Non penso solo al nazionalsocialismo ma a tutte le forme di pensiero da esso esaltate. Questa durezza di Kierkegaard nasce nel momento esatto in cui egli "supera la dimensione etica". Tutta la polemica di Kierkegaard contro la filosofia speculativa presuppone la soggettività in tensione su di sé, l'esistenza come cura che un essere assume della propria esistenza e come tormento per sé. La dimensione etica si identifica per Kierkegaard con la dimensione della generalità. La singolarità dell'io andrebbe perduta, a suo parere, sotto la regola valida per tutti; la generalità non può né contenere né esprimere il segreto dell'io».

<sup>155</sup> Cfr. Kierkegaard S., *Postilla*, Sez. I B; e Sez. II in cui riprende la tesi nel titolo: «L'intera attività letteraria comprende, e sotto questo punto di vista, che l'autore è uno scrittore religioso». Rimando qui all'interpretazione di C. Fabro, *Introduzione* in Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 57, il quale si oppone alle letture ateistiche ed esistenzialiste della *Kierkegaard-Renaissance* che avrebbero tradito in pieno le intenzioni letterarie di Kierkegaard, espresse esplicitamente in *Il punto di vista della mia attività di scrittore*.

entrare in comunicazione con l'altro rischiando sempre di mettere al centro sé stessi e non la propria *testimonianza*? Come scrive Rocca, per Kierkegaard non si tratta tanto di 'testimoniare della verità' identificandosi così con il vero, quanto di un *dovere* di dire il vero; si tratta di un'obbligazione, un farsi testimone del dire il vero<sup>156</sup>. Si tratta, in altri termini, di indicare la strada al Singolo/lettore per ritornare all'esperienza autentica e originaria del cristianesimo delle origini, degli apostoli e dei contemporanei di Cristo, uomo/Dio.

### 1.1.d «Era il vescovo Mynster un testimone della verità?»

Come abbiamo visto, Kierkegaard non parla alla folla bensì ai singoli. Non si rivolge alla massa affinché si diffonda il cristianesimo, ma a quei pochi in grado di comprendere gli inganni di un cristianesimo caduto nella falsità<sup>157</sup>. La tematica dell'opposizione del Singolo nei confronti della folla o della massa, del vero cristiano rispetto a un mondo che si dice, ma è in realtà soltanto in apparenza "cristiano", è anch'essa più volte ripresa nell'opera kierkegaardiana. È come se nella sua concezione cristiana – una concezione da rifondare nell'esperienza dell'individuo –, Kierkegaard rivivesse la sua opposizione individuale e personale alla Chiesa danese. Quella di Kierkegaard è una filosofia del Singolo rivolta al Singolo. È chiaro, dunque, che il rapporto di Kierkegaard con la sfera pubblica e politica non potesse che essere della critico. Tant'è che la storiografia degli ultimi decenni si è divisa perlopiù su due possibili interpretazioni del suo pensiero che si muovono, l'una nella direzione di una indifferenza assoluta del filosofo danese nei confronti del 'politico' e della politica; e, l'altra, seguendo la scia di una reinterpretazione testuale di quei pochi luoghi in cui egli si espresse su tematiche considerabili come più politiche, in particolare ne *Il libro su Adler*<sup>158</sup>, nel quale Kierkegaard commenta, dopo

---

<sup>156</sup> Cfr. Rocca E., *Kierkegaard*, cit., p.44.

<sup>157</sup> Cfr. Kierkegaard S., *Puoi soffrire con gioia*, Piero Gribaudi Editore, Torino (1972).

<sup>158</sup> Cfr. Kierkegaard S., *Dell'autorità e della rivelazione. Libro su Adler*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Ed. Gregoriana, Padova (1976).

averle acquistate e studiate, le ultime quattro opere del pastore A.P. Adler<sup>159</sup>. In quest'opera Kierkegaard affronta il tema della relazione tra autorità e rivelazione prendendo ancora le difese del vescovo Mynster contro Adler, il quale aveva espresso la pretesa di aver avuto una rivelazione diretta da Gesù Cristo sul problema dell'origine del male, che lo portarono alla deposizione della sua carica. Eppure, nonostante si sia espresso più volte su fatti e opinioni che circolavano non solo nella Chiesa, ma anche nella Danimarca del suo tempo, Kierkegaard non può essere considerato come un pensatore propriamente "politico". Nella sua impoliticità la figura del singolo [*Einzelne*], che egli richiama negli esempi del 'martire', del 'genio', dell' 'apostolo' e del 'testimone di verità', è sempre chiamata a non esaltarsi nella propria dimensione elettiva e ad instaurare un rapporto privilegiato con la trascendenza; un rapporto che ha evidentemente delle conseguenze politiche, anche se negative, di sofferenza e persecuzione, che lo spingono a criticare ogni forma di cristianità stabilita o, per quanto riguarda il suo caso autobiografico, la compromissione del protestantesimo danese con la mondanità, la politica e la storia.

In *Esercizio di cristianesimo*, Kierkegaard si interroga, ad esempio, sulla figura di Cristo stesso come modello di sofferenza e salvezza, manifestando una prima rottura con gli insegnamenti del suo maestro Mynster. Nel pensiero di Kierkegaard il cristianesimo è essenzialmente separazione dal mondo e sofferenza attraverso l'esperienza di tale separazione. Sia nel suo atteggiamento anticlericale, che in quello antifilosofico, il quale critica ogni tentativo di pervenire ad un sapere sistematico assoluto e astratto, Kierkegaard percepisce infatti la propria eterogeneità rispetto al mondo e al comune sentire<sup>160</sup>. Nel suo *Diario* egli rimprovera a Mynster di aver falsificato il cristianesimo, al pari di Hegel e Goethe, riconciliandolo con il mondo. Mynster, «con la sua predicazione ha inchiodato il cristianesimo in un'illusione» (*Diario*, 2809). Tutta la sua opera sarebbe, secondo il severo giudizio di Kierkegaard, dedita alla mondanità. Il

---

<sup>159</sup> Cfr. Sirvent R., Morgan S., *Kierkegaard and Political Theology*, Pickwick Publications, Eugene (2018).

<sup>160</sup> Riguardo al rapporto di somiglianza tra il pensiero di Kierkegaard e Nietzsche, Mariani scrive in Mariani E., *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'Anticristo*, Mimesis, Milano (2009), p. 11: «Entrambi, dal punto di vista esistenziale, affermarono l'impossibilità di una comunicazione diretta, oggettiva, della verità e al contempo, durante gran parte della loro vita, sentirono il martirio di non poter comunicare ad alcuno il proprio profondo dolore, il martirio di essere "eccezioni"».

vero cristiano è invece colui che si oppone alla massa, che si colloca in una dimensione oppositiva e individuale alla positività del cristianesimo stabilito. Ecco perché, insieme al profeta e all'apostolo, la figura del martire, assume un carattere centrale nella sua riflessione. Ma affrontiamo più da vicino la critica che Kierkegaard muove al vescovo Mynster per capire meglio cosa Kierkegaard intenda affermare quando dice che egli *non* è stato, nella sua vita e nella sua condotta, un vero 'testimone della verità'.

Com'è noto, nella prima metà dell'Ottocento Mynster fu una delle personalità di spicco della Chiesa luterana danese. Da frequentatore degli ambienti romantici e da kantiano, Mynster era convinto che l'uomo fosse in contatto con Dio nella propria esperienza interiore. Da luterano credeva che a questa esperienza diretta l'uomo dovesse la propria obbedienza proprio come la si deve all'imperativo categorico secondo ragione. Nella sua vita Mynster fu un uomo "politico", si occupò di predicazione e divulgazione del cristianesimo; era considerato un teologo pubblico, il quale lavorò anche alla revisione del catechismo di Lutero per le scuole, proponendo una nuova traduzione del Nuovo Testamento. Da professore di psicologia presso il seminario pastorale, Mynster divenne membro della direzione dell'Università di Copenhagen e in seguito vescovo della Chiesa di corte. In questa sua esperienza di vita, Mynster assunse un ruolo di grande prestigio e popolarità. Kierkegaard conobbe Mynster poiché era il confessore del padre. I due erano molto legati, tanto che quest'ultimo celebrò il funerale della madre, poi della sorella e del padre, ma anche la confermazione di Kierkegaard che, per tutta la sua vita, lo considerò come un punto di riferimento. Il rapporto di Kierkegaard con Mynster è un rapporto ambivalente. Da un lato Kierkegaard stimava profondamente il suo 'maestro', al punto da non essersi perso nemmeno una delle sue prediche. La filosofia di Kierkegaard è, del resto, molto influenzata da Mynster e la sua concezione di un cristianesimo interiore. Eppure, la critica che egli si sentì di rivolgergli quando era ancora in vita, è che, nonostante questa concezione del cristianesimo, Mynster non visse davvero quel rapporto individuale con Dio che implicherebbe una vera e propria presa di distanza del cristiano dal mondo. L'accusa di Kierkegaard era che il cristianesimo veniva vissuto da Mynster nel suo privato, ma poi escluso dalla sua vita nel momento in cui si occupava di

affari che riguardavano la Chiesa. L'essenziale nel cristianesimo è, invece, per Kierkegaard, la *sequela di Cristo*, la sua imitazione nella sofferenza, nella persecuzione e incomprensione, e nella rinuncia al mondo<sup>161</sup>.

La vera rottura con Mynster arriva, infatti, con la morte del vescovo. Nel 1854 muore Mynster e nel suo elogio funebre Martensen lo definisce un «testimonio della verità (*Sandhedsvidne*), una vera guida, la cui fede non è soltanto a parole ma in opere e verità». È a partire da questa definizione, quella di 'testimone della verità', che Kierkegaard rivolge la sua accusa contro Mynster in un articolo intitolato *Era il vescovo Mynster un testimone della verità, uno di quei veri testimoni di verità: è mai vero questo?* (1854), nel quale si afferma:

un vero testimone della verità è un uomo che in povertà, in umiltà e abbassamento, è misconosciuto, odiato, aborrito, disprezzato, schernito: che ha la *persecuzione* per suo pane quotidiano, trattato come un rifiuto! È stata forse così la vita del vescovo Mynster?

In quello che è forse un attacco contro Martensen e la sua definizione, più che contro Mynster<sup>162</sup>, Kierkegaard afferma che la 'testimonianza della verità' secondo lo spirito cristiano sia legata ad un abbassamento, alla dimensione della sofferenza individuale e della persecuzione. Vivere in testimonianza del Vangelo significa esser pronti ad opporsi individualmente all'esteriorità, essere misconosciuti, odiati e aborriti. Non, dunque, trovare una continua conciliazione con l'ordine della Chiesa costituita e vivere tiepidamente la propria religiosità domenicale come fece, per l'appunto, Mynster.

Abbiamo già visto come una prima rottura con le posizioni di Mynster si ebbe con la pubblicazione di *Esercizio di cristianesimo* (1850), al quale Mynster reagì

---

<sup>161</sup> Rimando qui al capitolo su Mynster in Rocca E., *Kierkegaard*, cit., pp. 63-72.

<sup>162</sup> Queste le parole di Martensen, Cfr. Rocca E., *Kierkegaard*, cit., p. 271: «Imitiamo dunque la sua fede, cercando quel conforto nel quale egli stesso sempre ci ha guidato, affinché la memoria tra noi possa in verità essere di edificazione! Ammoniamo noi stessi, dicendo: imitiamo la fede delle vere guide, dei giusti testimoni di verità! / Imitiamo la fede dei veri testimoni! Da quest'uomo, il cui prezioso ricordo colma il nostro cuore, il nostro pensiero è ricondotto all'intera schiera dei testimoni della verità, che come una santa catena si stende attraverso i tempi, dai giorni degli apostoli fino ai nostri giorni» (Martensen H.L., *Praediken holdt i Christiansborg Slotskirke paa 5te Søndag efter Hellig Tre Konger; Søndagen for Biskop Dr. Mynsters Jordefaerd*, Reitzel, Copenhagen (1854), pp. 5-6.

affermando che si trattava di un «gioco dissacratore con il sacro»<sup>163</sup>. Kierkegaard invece accusa il vescovo, in particolare in questo intervento postumo, di aver tradito la causa del cristianesimo, attaccando la Chiesa danese e l'intera cristianità stabilita e condannandone l'idolatrato attaccamento alla dimensione mondana. Esempio e modello per l'imitazione della vera testimonianza è, del resto, Cristo stesso sulla Croce. Così come Cristo – che era la verità – non fu riconosciuto dalla folla, bensì bestemmiato e disprezzato – «trattato come un rifiuto!» –, così il cristianesimo è grande quanto più è disprezzato dal mondo. Nel suo *Diario*, in una delle sue annotazioni più incisive, Kierkegaard scrive:

Fin da tenero bambino, mi fu raccontato nel modo più solenne che la folla sputava su Cristo (*Mt* 27,30) ed Egli era la verità; che la folla (“quelli che passavano”: *Mt* 27,39; *Mc* 15,29) sputò addosso a lui e bestemmiava contro di lui. Quest'impressione l'ho conservata profondamente nel mio cuore; perché anche se vi sono stati momenti, periodi interi, in cui l'abbia quasi dimenticata, ci sono poi ritornato sempre come al mio primo pensiero. Per meglio nascondere, l'ho anche celato sotto l'aspetto esteriore più opposto; l'ho celato nel più profondo dell'anima mia, perché temevo mi scivolasse via troppo presto, che me lo togliessero con frode e diventasse come un colpo a salve. Questo pensiero [...] è *la mia vita*. So di essere sulla strada giusta; ne ho l'assoluta certezza. Le chiacchiere della “folla”, il suo sghignazzare, le sue bestialità ne sono l'ambiente e i segni.<sup>164</sup>

Per Kierkegaard l'esempio di Cristo è quello centrale. Il cristianesimo vissuto in prima persona è quello di una quotidianità combattente e sofferente che si scaglia contro la cristianità stabilita. Non solo l'esempio di Cristo è al centro di tutta la produzione filosofica kierkegaardiana come un centro al quale il suo pensiero torna continuamente [«Questo pensiero [...] è *la mia vita*»], ma Kierkegaard stesso vive la propria condizione, quella dell'autore deriso dal

---

<sup>163</sup> Riprendo questa notizia da Rocca E., *Kierkegaard*, cit., p. 69.

<sup>164</sup> Kierkegaard S., *Diario* 1949, X A 272; trad it., nr. 1793, t. I, p. 843. Nell'*Introduzione* di Fabro, in Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 52, Fabro aggiunge: «Quest'impressione costituisce il “sigillo segreto” della sua interiorità e la molla del suo impeto di testimonianza. Essa richiama e si integra con “l'esperienza del Crocifisso” (rif. a *L'esercizio del cristianesimo*)».

pubblico – ricordiamo che a Copenhagen girarono persino delle vignette satiriche sul filosofo sulla rivista *Il Corsaro* – come il suo personale “martirio” – la sua persecuzione<sup>165</sup>.

Non possiamo qui approfondire quello che è il rapporto di Kierkegaard con Goldschmitt e, più in generale, con le diffamazioni della già citata rivista *Il Corsaro*, vissute da Kierkegaard come un attacco personale nei suoi confronti che lo fece ritirare, ancor più, nella sua sfera privata. Ci basti osservare, però, che è proprio dell’atteggiamento filosofico di Kierkegaard quello di porsi *esistenzialmente* in una distanza rispetto al mondo che implica anche un’interpretazione della propria vita in chiave sofferente e sempre marginale<sup>166</sup>. Come afferma, del resto, in *Briciole di filosofia* (1844) si tratta di vivere nel mondo come se si fosse contemporanei di Cristo. Il rischio di non essere compresi, anzi, di essere sbeffeggiati, derisi, emarginati, è insisto nello stesso tentativo di ritornare allo scandalo di Gesù. Essere contemporanei di Cristo significa, dunque, questo; seguire il suo invito, imitarlo e vivere nell’afflizione con gioia<sup>167</sup>. Già in *Atti dell’amore* (1947), Kierkegaard aveva evidenziato l’inconciliabilità tra cristianesimo e mondo moderno, insistendo sulla sofferenza inevitabile che il cristiano incontra nel suo essere schernito e disprezzato dal mondo<sup>168</sup>. Cristo, Uomo/Dio, è infatti il nucleo dal quale deve partire ogni esistenza cristiana. E se egli soffrì e si abbassò a tal punto da accettare la persecuzione e la sofferenza, il vero cristiano non potrà che prenderne esempio, poiché è proprio in questa sofferenza che egli troverà ristoro e consolazione.

---

<sup>165</sup> Si veda a tal proposito Müller E., *Søren Kierkegaard Einzelner – oder der ‘Märtyrer des Gespötts*, in S. Weigel, (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, Wilhelm Fink, München (2007), pp. 240–243.

<sup>166</sup> Kierkegaard, come sappiamo, interpretava la sua stessa vita come una chiamata alla sofferenza e alla sequela di Cristo. Egli era convinto di essere vittima di una maledizione da quando era nato, per una grave colpa commessa in passato da suo padre. La sua stessa sofferenza si articola, infatti, lungo tutto il corso della sua vita in tre momenti, o tre tappe decisive, che Kierkegaard identifica nel seguente modo: «1) Tutte le mie sofferenze interiori originarie; 2) Il mio rapporto a “Lei”; 3) Ciò che ho sofferto per la persecuzione della plebaglia e per l’ingratitude umana” – cioè il pungolo nella carne, la rottura del fidanzamento, gli schemi del “Corsaro” e l’indifferenza che divenne tradimento del cristianesimo da parte di Mynster»; Cfr. Fabro C., *Introduzione*, Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 100 (*Diario* 1849-50, X A399; tr. it. nr. 2133, t. II, pp. 24 ss.

<sup>167</sup> 2 *Cor* 6,10: «Sembriamo nell’afflizione e siamo sempre nella gioia».

<sup>168</sup> Cfr. Kierkegaard S., *Atti dell’amore*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Bompiani, Milano (2003).



Eppure, in *Esercizio del cristianesimo*, il tema dell'imitatio Christi è già affrontato con un certo distacco critico. Nel paragrafo, intitolato *Un confronto fra Cristo e un uomo il quale durante la sua vita, subisce da parte dei suoi contemporanei lo stesso trattamento subito da Cristo*, Kierkegaard anticipa quelli che sono dei temi presenti anche nei suoi due saggi etico-religiosi e nel *Vangelo delle sofferenze*. Pensiamo ad un uomo che sia stato maltrattato dai suoi contemporanei ma a cui la storia ha reso giustizia mostrando dai risultati della sua vita chi egli fosse, afferma Kierkegaard. Egli vive tra i suoi contemporanei come un incompreso, non essendo riconosciuto per quello che è, venendo franteso, maltrattato e perseguitato, «e infine messo a morte come un malfattore»<sup>169</sup>. Di questo uomo, il quale non fu riconosciuto in vita per quello che era, la *storia* riconoscerà il merito, riabilitandolo e affermando che coloro che lo schernivano e lo insultavano erano presi da un accecamento che portarono alla sua uccisione. Soltanto dopo la sua morte e grazie alla storia quest'uomo diverrà quello che veramente era, e le conseguenze della sua vita diverranno più importanti della sua vita stessa. Ora, si chiede Kierkegaard, si può affermare la stessa cosa di Cristo? «Avremmo allora anche qui a che fare con un accecamento, con una empietà da parte di quella generazione»<sup>170</sup>. Ma di Cristo non si può affermare questo, afferma Kierkegaard, perché è empia la posizione che lo vede consegnato alla storia come un qualsiasi altro uomo:

O empia sconsideratezza, quella che trasforma la storia sacra in storia profana e fa di Cristo un semplice uomo! È dunque possibile riuscire a sapere dalla storia qualcosa su Gesù Cristo? Per nulla, affatto. Gesù Cristo è oggetto di fede; bisogna credere in lui o tocca scandalizzarsi; infatti [voler] «sapere», significa precisamente che non è di lui che si tratta. La storia può quindi comunicare certamente sapere, e in abbondanza, ma il sapere annienta Gesù Cristo<sup>171</sup>.

La fede in Cristo non ha nulla a che vedere con un riconoscimento da parte della storia; il paradosso del suo abbassamento rimane oggetto della fede e non,

---

<sup>169</sup> Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 1879.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

dunque, di un sapere storico che possa essere trasmesso o riabilitato. L'abbassamento di Cristo non è infatti qualcosa a cui dover rimediare o da dover obliare nel processo storico. «L'abbassamento di Cristo non fu certo qualcosa che gli capitò per caso, anche se la sua crocifissione fu il peccato della sua generazione; ciò non fu per caso, e forse non gli sarebbe accaduta con contemporanei migliori?»<sup>172</sup>.

Fu Cristo stesso a *voler* essere umiliato e offeso, afferma Kierkegaard; il suo abbassamento era previsto proprio in vista del suo ritorno nella gloria. Questo nodo dialettico, oggetto della fede e della rivelazione, non può essere sciolto con spiegazioni storiche. Per quanto riguarda il caso di Cristo non si tratta, dunque, di un *uomo* il quale, a causa dell'ingiustizia dei contemporanei, non riuscì ad imporsi o a farsi valere per quel che era, se non con il giudizio postumo della storia. Cristo volle l'abbassamento e non c'è revisione storica che possa affermare ciò che egli era, come se si trattasse di un contenuto di sapere. Avere fede significa farsi contemporanei di Cristo nel suo abbassamento e credere che quella sia la via. Scrive Kierkegaard:

Quando Dio sceglie di nascere in umiltà e, pur avendo nelle sue mani tutte le altre possibilità, prende la forma di umile servo; quando cammina senza difesa e lascia che gli uomini facciano con lui quel che vogliono, egli sa certamente ciò che fa e perché lo vuole. È lui ancora che tiene gli uomini in suo potere (Gv., 10, 28-29), non sono gli uomini ad aver alcun potere su di lui e la storia non deve darsi tante arie per render manifesto chi egli era<sup>173</sup>.

La persecuzione di Cristo non fu un caso nella storia, ma un piano divino. Infatti, scrive Kierkegaard, se un uomo è perseguitato dai contemporanei, questo non prova ch'egli abbia il diritto di dire che la stessa cosa gli debba capitare in ogni tempo. Se un uomo è perseguitato e ucciso da una generazione, non è detto che non sia riconosciuto come giusto da quella successiva. Per quanto riguarda Cristo, invece, egli era Dio e in quanto tale egli scelse di venire al mondo nella forma di un abbassamento. Non è stato un semplice uomo che si è presentato, come chiunque, al giudizio della storia; «egli è l'esaminatore, e la

---

<sup>172</sup> *Ibidem.*

<sup>173</sup> Ivi, p. 1881.

sua vita è l'esame a cui è sottomessa non solo la sua generazione, ma tutto il *genere umano*»<sup>174</sup>.

Come abbiamo visto, il rapporto tra Cristo e il suo abbassamento non è casuale, ma voluto. Non è una questione che riguarda la contingenza il fatto che Cristo fu perseguitato e ucciso, come può capitare invece a un qualsiasi uomo. Vi è, dunque, quasi una differenza *ontologica* nel rapporto di Cristo con la verità e con la storia. Egli era verità e, in quanto verità, scelse di presentarsi al mondo come verità *kenotica* e perseguitata. Egli voleva essere umile; non volle essere qualcosa di grande in un mondo che non lo riconobbe: «benché la sua intenzione fosse di salvare gli uomini, egli volle esprimere ciò che la «verità» doveva soffrire in ogni generazione e ciò che la verità deve soffrire»<sup>175</sup>. Quando è un uomo a farsi uccidere per la verità – lo vedremo più avanti – egli non ha invece il diritto di affermare con certezza la propria verità. Egli non può nemmeno affermare che questa verità si dia al mondo, in ogni epoca, nella forma della sofferenza. Degli uomini la storia può rendere conto trasformando la loro morte e persecuzione con in gloria umana, ma per quanto riguarda Cristo «guai a chi osa spogliarlo delle sue vesti d'umile o lasciare nell'oblio l'ingiustizia da lui sofferta per rivestirlo, con l'aureola del mito, della gloria umana dei risultati storici in cui egli non è più né l'una né l'altra cosa»<sup>176</sup>.

Se questo accadesse, la verità paradossale attraverso la quale Dio scelse di manifestarsi nel mondo, non sarebbe distinguibile da qualsiasi altra verità storica. Ogni tentativo di trasformare il mistero della fede in verità storica diviene una falsificazione del cristianesimo stesso. In ciò consiste la disgrazia della cristianità; nel non poter fornire della verità che qualche notizia di contrabbando. La verità di Cristo non riguarda né la sua vita, né ciò che sarà il suo ritorno nella gloria, ma il fatto stesso che egli volle morire in croce per la salvezza di tutti. La verità del cristianesimo è, dunque, un vero scandalo. È questo il punto fermo dal quale Kierkegaard compie la sua peculiare decostruzione di ogni cristianesimo storico. Nei secoli ci si è impadroniti della dottrina di Cristo per voltarla, raschiarla, svisarla, finché il cristianesimo stesso

---

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 1883.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

non è diventato paganesimo. Non si sa più di che cosa ci si debba scandalizzare: «La cristianità ha abolito il cristianesimo senz'accorgersene. La conseguenza è che, se bisogna fare qualcosa, bisogna cercare un'altra volta d'introdurre il cristianesimo nella cristianità»<sup>177</sup>.

## **1.2 Testimoniare della verità: il genio, l'apostolo, il martire**

### *1.2.a Apostoli. «Trasformare lo scherno in gloria, la sconfitta in vittoria»*

In questa direzione va anche il *Vangelo delle sofferenze* (1846), in cui Kierkegaard elogia l'atteggiamento degli apostoli che si rallegravano nella persecuzione o di Paolo che portava le catene a titolo di onore. Lo scritto si apre non a caso con il passo di *Lc 14,27*: *Colui che non porta la sua croce e non viene dietro di me, non è degno di me*. Come vediamo, il tema della sofferenza viene ripreso lungo tutta l'opera di Kierkegaard proprio in quanto assume una rilevanza centrale per la concezione che egli aveva di come vada *vissuto* il cristianesimo e cosa questa *vita* implichi nel rapporto con il mondo, con gli altri e con la verità. Il vero 'testimone della verità' deve, infatti, come abbiamo visto nella polemica contro Mynster, soffrire nella propria relazione con il mondo. Il suo atteggiamento non è pacificante o tiepido, ma provocatorio. Nel mondo esteriore, nella realtà che presenta un capovolgimento di tutti i valori, se ci fosse qualcuno che conoscesse davvero la verità sarebbe destinato a essere ricompensato con obbrobri e angherie, poichè nel mondo «si arriva a tale confusione d'idee che la gente perseguita i testimoni della verità credendo di far cosa accetta a Dio»<sup>178</sup>.

Quando i valori del mondo subiscono una tale torsione da non riconoscere più la verità, allora il testimone è chiamato a rimanere fermo nella propria testimonianza nonostante la persecuzione. Segno del proprio rapporto d'amore con Dio è, infatti, proprio la sofferenza – «Perché tu soffri, per questo Dio ti

---

<sup>177</sup> Ivi, p. 1885.

<sup>178</sup> Kierkegaard S., *Puoi soffrire con gioia*, Piero Gribaudi Editore, Torino (1972), p. 127.

ama» e «Perché Dio ti ama, per questo devi soffrire»<sup>179</sup>, afferma Kierkegaard in una sua annotazione del 1852. Il vero testimone deve allora farsi schiacciare dal mondo, afferma Kierkegaard, poiché al cospetto di Dio egli trova la propria beatitudine. Proprio nel subire le persecuzioni e nell'essere disprezzato, egli troverà la propria felicità ed eternità. Il senso di questo rovesciamento della persecuzione in gloria, della sofferenza in gloria e dell'impotenza in potenza è reso evidente, in particolare, dal VII paragrafo del *Vangelo delle sofferenze* intitolato:

La gioia di pensare che la franchezza mette il sofferente in grado di sottrarre al mondo la sua potenza e ha la potenza di trasformare lo scherno in gloria, la sconfitta in vittoria.<sup>180</sup>

Un vero 'testimone della verità' considera sua gloria l'essere disprezzato dal mondo; è fiero di subire le persecuzioni e loda Dio per la sofferenza che deve sopportare. Nel suo coraggio, nel suo affrontare chi lo giudica e lo perseguita, egli si pone in un rapporto diretto con Dio.

L'esempio richiamato da Kierkegaard è quello degli apostoli. Questi erano felici di essere stati ritenuti degni di soffrire e di rendersi obbrobri per il nome di Cristo: «Escluso che fossero matti, il loro atteggiamento è spiegabile solo in due modi: o come il colmo della sfrontatezza – vantarsi degli scherni! – o come un miracolo di coraggio. In realtà, essi ci insegnarono che il bene vince sempre. C'insegnarono che il coraggio nel soffrire è capace di togliere al mondo la sua forza e può trasformare l'obbrobrio in gloria, la sconfitta in vittoria»<sup>181</sup>. Ma questi apostoli – ed è qui che il discorso si fa interessante da un punto di vista più specificatamente *politico* – non predicarono la rivolta contro l'autorità. Tutt'altro, essi ne riconobbero il potere e tuttavia, soffrendo, obbedirono a Dio piuttosto che agli uomini. Non chiesero ai tribunali di risparmiarli, né protestavano per le pene subite – il riferimento qui è in particolare ai primi martiri e gli apostoli che subirono la violenza del Sinedrio –, ma continuarono,

---

<sup>179</sup> Questa annotazione del giugno del 1852 è ripresa da Rocca in Rocca E., *Kierkegaard*, cit., p. 268 (Rif. NB26:44, SKS 25, 49/ D 9,144,5).

<sup>180</sup> Kierkegaard S., *Vangelo delle sofferenze*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 2353.

<sup>181</sup> Kierkegaard S., *Puoi soffrire con gioia*, cit., p. 128.

nonostante la punizione corporale, a predicare Cristo<sup>182</sup>. Il martirio, come testimonianza pubblica e confessione del cristianesimo, era animato in questo contesto da quella follia della fede per la quale ciò che tutti chiamano sconfitta, è vittoria con Dio, e per la quale ciò che tutti chiamano obbrobrio è gloria con Dio. L'umiltà del martire dimentica gli uomini, non li vuole sconfiggere o combattere, non vuole mostrare loro chi è il più forte, ma rovesciarne la potenza attraverso l'indifferenza. La libertà del cristiano consisteva, dunque, proprio in questo; nel saper di poter rinunciare alla propria vita, poiché ne si conosceva «la via d'uscita». Infatti, la cosa più ripugnante e spregevole per un uomo è quella di affermare che «per timore degli uomini e per riguardo di vantaggi temporali egli non osi per viltà e bassezza confessare davanti al mondo la sua fede e l'oggetto della sua fede»<sup>183</sup>.

Nell'interpretazione di Kierkegaard – un'interpretazione diametralmente opposta a quella che ritoroveremo più avanti nell'*Anticristo* di Nietzsche, il quale accusa, invece, il cristianesimo di fare proprio di questo rovesciamento una *forza*, del martirio l'affermazione menzognera di *una verità* (sempre la propria!)<sup>184</sup> – il martire è chiuso nel suo rapporto e nella sua visione di Dio. La folla, infatti, non vede che nel martirio è lì presente anche un Altro. «Il martire, invece, vede solo Dio e non parla che con Dio»<sup>185</sup>. Egli si confessa anzi, privilegiato nella sua condizione di perseguitato. Ringrazia e loda Dio di poter essere crocifisso alla maniera di Cristo confessando di non ritenersi degno di tale destino. In questo suo rapporto verticale con la trascendenza, il martire causa però una reazione nei presenti. Egli costringe la loro attenzione a volgersi verso quella verità che è follia:

Costringere gli uomini a diventare attenti è infatti la legge per il vero martirio. Un vero martire non ha mai usato la potenza, ma ha lottato

---

<sup>182</sup> Kierkegaard S., *Vangelo delle sofferenze*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 2361.

<sup>183</sup> Ivi, p. 2353.

<sup>184</sup> Nietzsche F., *Anticristo*, Adelphi, Milano (1977), p. 77: «E se uno va attraverso il fuoco a pro della sua dottrina – che mai prova ciò! Cosa migliore è che la dottrina propria venga dal rogo di se stessi». Cfr. Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, II, «Dei preti», in Id., *Opere 1882/1895*, Newton Compton, Roma (1993), p. 278.

<sup>185</sup> Kierkegaard S., *Puoi soffrire con gioia*, cit., p. 132.

mediante l'impotenza. Egli ha costretto gli uomini a diventare attenti. Certo, essi divennero attenti – infatti l'uccisero<sup>186</sup>.

Nel *Vangelo delle sofferenze*, ma anche – come abbiamo visto – in altri passi dedicati alla confessione pubblica della fede, alla testimonianza rischiosa del cristianesimo e della verità si affianca, dunque, la tematica del martirio e quella della sofferenza per la verità. Eppure, come vedremo più avanti, questo rapporto tra sofferenza e verità è un rapporto ambivalente nel quale Kierkegaard individua fin da subito una problematica *etica*. La situazione in cui vivevano gli apostoli non è infatti la stessa nella quale vivono i contemporanei di Kierkegaard. Confessare la fede in un contesto pagano in cui all'inizio del cristianesimo si doveva ancora diffondere il cristianesimo, era un atto diverso rispetto a quello compiuto da un cristiano in un mondo che si dice cristiano, ma che cristiano non è. I primi confessori e martiri cristiani, i quali seguivano l'invito di Gesù di Mt, 10, 33: *Colui che mi negherà davanti al mondo, lo negherò anch'io davanti al mio Padre celeste*, affermavano la fede in un contesto in cui li si voleva far passare per malfattori e disertori della legge. Quando il mondo era circondato da pagani, afferma Kierkegaard, essere cristiani equivaleva a professare il cristianesimo. «Quando invece i cristiani vivono fra i cristiani, o fra uomini i quali dicono tutti di essere cristiani, allora confessare Cristo non è la stessa cosa che predicare il cristianesimo [...] ma è giudicare gli altri, giudicare quelli che si *dicono* cristiani, che si *spacciano* solo di essere cristiani; dunque è giudicarli che non sono cristiani, dunque è accusarli per dir poco di leggerezza e spensieratezza, peggio di ipocrisia»<sup>187</sup>.

Porsi in questa situazione significa contestare il cristianesimo degli altri, non tanto professare qualcosa di nuovo e di inaudito. È per questo che bisogna guardarsi dal cadere nell'arroganza e nella presunzione di credere di dover confessare Cristo in un mondo già cristiano. Eppure, può anche darsi il caso, afferma Kierkegaard, che in mezzo alla cosiddetta cristianità un uomo non sia obbligato a confessare Cristo. Questa valutazione è lasciata da Kierkegaard

---

<sup>186</sup> Kierkegaard S., *La concezione di tutta l'opera letteraria e che, da questo punto di vista, l'autore è uno scrittore religioso* in Id., *Sulla mia attività di scrittore*, cit., p. 142.

<sup>187</sup> Kierkegaard S., *Vangelo delle sofferenze*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 2355.

all'esame di se stesso del singolo. Qui vale il principio secondo il quale è meglio la franchezza all'ipocrisia che deriva dal non confessare una propria intima convinzione pur di ricevere dei vantaggi mondani. Eppure, nel mondo descritto da Kierkegaard – un mondo fatto di movimenti e moti rivoluzionari, in cui si rovesciano troni e regimi in nome della libertà, fino a rendersi schiavi di una nuova forma di convivenza che ha a che fare con il soggiogamento nei confronti della maggioranza –, l'uomo dovrebbe trovare la propria bussola nella Scrittura. Non è infatti, quella di Kierkegaard, un'invocazione all'esser franchi su tutto; un'attaccamento alle proprie opinioni e alla libertà che porti avanti l'impresa di abbattere una tirannia. Come scrive Kierkegaard, «un tiranno (se ormai c'è ancora qualcuno e se questo non è piuttosto una vecchia favola per stuzzicare l'impresa di abbatterlo!) è facile abbatterlo, o almeno è possibile, anzi facile, prenderlo di mira»<sup>188</sup>; mentre il parlar franco di un «Singolo» di fronte ai «molti» è cosa ben diversa. In riferimento a tale situazione Kierkegaard cita *Atti* 5,28, in cui si afferma che gli apostoli furono flagellati dal Sinedrio che proibì loro di predicare Cristo: *Essi allora se ne andarono dal cospetto del Sinedrio contenti perché erano stati giudicati degni di essere disprezzati per il nome di Gesù*. Ecco allora come, in riferimento alla figura dell'apostolo, Kierkegaard torna su un tema a lui caro, ovvero che la franchezza sia capace di togliere al mondo la sua forza, trasformando lo scherno in onore e la sconfitta in vittoria. L'esempio degli apostoli ne è la prova più chiara. Essi continuarono nella loro confessione perché avevano certezza della verità che confessavano.

Il capovolgimento operato dalla *franchezza* è che nel momento in cui testimonia della verità riesce a rovesciare i rapporti di forza. Allora anche la persecuzione, la tortura e lo scherno divengono cosa gradita. Se è infatti sbagliato precipitarsi con impudenza e causare tensioni e opposizioni anche negli ambienti più sereni, con la pretesa di possedere la verità, è però altrettanto grave non avere il coraggio di capovolgere tutto «una seconda volta quando la prima volta sia stato fatto il contrario!»<sup>189</sup> Guai, afferma Kierkegaard, a colui che porta la responsabilità eterna di non aver agito. Chiunque abbia conoscenza della verità ha anche il dovere di rendere il mondo attento a tale verità. Ed è in

---

<sup>188</sup> Ivi, p. 2361.

<sup>189</sup> Ivi, p. 2365.



questo senso che Rocca ha voluto parlare in riferimento a Kierkegaard di un dovere parresiastico, non solo a partire da quella che è la sua esperienza personale e soprattutto i suoi ultimi scritti sul cristianesimo costituito, ma anche la sua concezione della ‘testimonianza di verità’ come gioia nella sequela di Cristo<sup>190</sup>. Se qualcuno si trovasse nella situazione di conoscere ed essere in rapporto con la verità e di aver avuto il privilegio di poterla testimoniare, come per l’appunto gli apostoli, dovrebbe gioire ed essere contento del fatto che gli sia stato concesso di essere disprezzato. In questa follia, in questa «pazzia»<sup>191</sup>, l’uomo buono è infatti costretto dal mondo, in quanto corrotto e confuso, a vantarsi degli scherni subìti. Nella loro sofferenza gli apostoli attestarono, afferma Kierkegaard, che la loro marcia lungo le strade del mondo non era leggera come una danza ma grave ed estenuante, sebbene possedessero la fede che è gioia e vittoria. È in questo senso che la franchezza riesce a togliere potere al mondo: essa ha il potere di trasformare lo scherno in onore, la sconfitta in vittoria. Ma la franchezza dell’uomo buono non vince soltanto nell’eternità della promessa ricevuta da Dio, come se la salvezza futura riuscisse a giustificare la sofferenza presente. È già nella sofferenza che egli vince ancora in questa vita, «vince nel giorno stesso della sofferenza»<sup>192</sup>:

Quando tutti si accalcano per contrastarlo, anzi quando il mondo si erge contro di lui, egli è il più forte; neppure la potenza della lingua può trattenere, egli quasi la fa esplodere, egli avanza con il coraggio che Dio gli dà per costringere l’onore a uscire dalla vergogna, la vittoria dalla sconfitta. Fa spavento vedere un sonnambulo che cammina con enorme sicurezza sopra un abisso, ma anche in un modo incomprensibile: così neppure si riesce, senza rabbrivire, a vedere questa sicurezza degli Apostoli i quali, al colmo della follia, parlano con franchezza in lingue con Dio<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> Rocca E., *Kierkegaard*, cit., pp. 270-278. Rocca cita, a tal proposito, Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. Galeotti A. (a cura di), Donzelli, Roma (1996), pp. 3-10; ma anche il corso al Collège de France del 1984, Id. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. Galzigna M. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2011), pp. 13-30.

<sup>191</sup> Kierkegaard S., *Vangelo delle sofferenze*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 2367.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

### 1.2.b Martiri. «Divenire rifiuto del mondo»

Oltre agli *Atti degli Apostoli*, sappiamo che nel momento in cui scrisse il *Vangelo delle sofferenze*, Kierkegaard stava iniziando un periodo di intense letture che lo spinsero a prendere in mano il testo mistico quattrocentesco *De imitatione Christi*, i testi di Pascal, di Lutero, di Girolamo Savonarola, ma anche di padri della Chiesa come Cipriano e Tertulliano, solo per citarne alcuni. Nelle parole qui espresse si sente infatti l'eco di tali letture in cui, soprattutto a partire dagli autori patristici, la testimonianza della verità della fede nell'esperienza di persecuzione dei primi cristiani diviene un tema centrale. Soprattutto in Tertulliano il tema del rovesciamento delle sofferenze in beatitudine è spesso evocato nella descrizione del martirio come secondo battesimo in Cristo. Come vedremo più avanti, Nietzsche riprende proprio le parole di Tertulliano per criticare tale logica d'inversione dell'impotenza in potenza, della sofferenza in vittoria. Ciò che Kierkegaard descrive è infatti la posizione dei 'deboli al mondo' che riescono, nella loro sofferenza, a rovesciarne la potenza. La franchezza del sofferente, come abbiamo visto, è capace di questo miracolo. Ma allo stesso tempo la posizione degli apostoli di fronte ai potenti non è mai quella di chi vuol prenderne la posizione. Citando 1 Cor 4,3 [*A me importa poco di essere giudicato da un giudice umano*], Kierkegaard mostra che gli apostoli si trovavano in una subordinazione insubordinata nella quale, riconoscendo il potere di questo mondo, decidevano di divenirne, tuttavia, vittime. Il divenire rifiuto del mondo e uno spettacolo per il mondo [1 Cor 4, 9;18] è una situazione paradossale in cui l'elezione si manifesta nella reiezione, la gioia nella sconfitta. Come scrive Kierkegaard, gli apostoli «non predicavano la rivolta contro l'autorità ma riconoscevano il suo potere e obbedivano però più a Dio che agli uomini»<sup>194</sup>.

Gli apostoli non sono, dunque, in lotta contro il mondo. Il loro rapporto con Dio è più importante di qualsiasi rivolta o sollevazione; «non si trova nessuna parola ostile verso gli uomini [...] essi non lottano con gli uomini; ciò che gli

---

<sup>194</sup>*Ibidem*.

uomini fanno verso di loro, in fondo non li occupa»<sup>195</sup>. Un vero apostolo, afferma Kierkegaard, non combatte contro gli uomini non perché per orgoglio o aristocrazia si elevi al di sopra di essi, ma perché l'Apostolo si occupa unicamente del suo rapporto con Dio. In questa direzione va anche interpretata la posizione di Paolo nei confronti del re Agrippa: egli non ne attacca il discorso, ma lo giustifica in tono moderato e conciliante (*Atti* 26,29), afferma Kierkegaard. Il valore solo indirettamente 'politico' di questo atteggiamento dell'Apostolo nei confronti dell'autorità e del potere rimanda sempre al suo rapporto, qualitativamente più intenso, con Dio. All'Apostolo/parresiasta non interessa tanto l'opposizione pubblica nei confronti di un'autorità, né gli interessa più di tanto sfidare il potere con la propria disponibilità al sacrificio. L'Apostolo pone il suo sguardo fisso sulla trascendenza, alla quale soltanto è interessato. Leggiamo ancora da Kierkegaard:

Quando il mondo intero raccogliesse tutte le forze contro un Apostolo, non potrebbe lottare sullo stesso piano con lui, poiché un Apostolo ha sempre un terzo che per lui è l'unica cosa importante, è tutto: il rapporto con Dio. Ecco, essere giustiziati quando si è umanamente parlando innocenti e morire tuttavia con una barzulletta sulle labbra, è una vittoria dell'orgoglio, il trionfo del paganesimo: ed è anche il colmo nel rapporto fra uomo e uomo. Ma – si noti bene – quando Dio è trascurato, quando la vita intera e la sua scena più importante è in fondo uno scherzo – perché Dio non vi partecipa – poiché è con lui che la vita prende serietà. Un Apostolo invece trascura tutto il resto, dimentica qualsiasi cosa, non vede, non ascolta, non percepisce nulla, ma tiene unicamente lo sguardo in Dio<sup>196</sup>.

Nel suo rapporto esclusivo, singolare ed unico con Dio, l'Apostolo che si fa martire non desidera trionfare nel mondo, non vuole mostrare nemmeno di essere il più forte. L'allusione alla morte di Socrate, il quale prima di morire prendendo la cicuta, ordinò di sacrificare un gallo a Esculapio (*Phaed.* 118 A), è qui evidente. Vi è uno scarto tra la morte 'pagana' di Socrate e quella del vero Apostolo cristiano. La prima è quella di chi si pone nel rapporto tra uomo e

---

<sup>195</sup> Ivi, p. 2373.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

uomo sullo stesso piano del mondo, la seconda vuole trascenderne i rapporti di forza ponendo il proprio sguardo unicamente su Dio. Anche nell'ultimo istante – «non senza timore e tremore»<sup>197</sup> –, l'Apostolo si abbandona con fiducia e umiltà a Dio sperando di essere stato trovato degno di una tale morte infamante. L'iperbolicità della situazione nella condizione del martire, 'umile' nella sconfitta, raggiunge qui il suo apice<sup>198</sup>. Il rischio paradossale, come vedremo, è infatti quello di inorgogliersi in tale condizione di reiezione poiché non c'è cosa più alta che il cristiano possa desiderare, ovvero di poter morire per la verità. Kierkegaard arriva addirittura a paragonare la flagellazione degli Apostoli ad un atto di fidanzamento con Dio: «nessuna fidanzata fu più contenta, nel giorno del fidanzamento, degli Apostoli nel giorno della flagellazione e ogni giorno simile era per essi il giorno del loro fidanzamento con Dio»<sup>199</sup>.

Teniamo quindi come punto fermo il fatto che, per Kierkegaard, lo scontro del martire con la folla che lo perseguita sia uno scontro asimmetrico che non si svolge sullo stesso piano. I martiri/Apostoli non vogliono onori, né potere poiché questo desiderio corrisponderebbe alla sconfessione di ciò in cui credono. Secondo la concezione cristiana la verità deve soccombere nel mondo, in quanto lo stesso Cristo – che era verità – fu crocifisso e schernito dalla malizia di questo mondo. La verità non appartiene, infatti, ai più, alla massa, alla folla, ma a chi a questa si oppone con franchezza [dan. *Frimodighed*]. Questa convinzione non deve però nemmeno portare alla situazione paradossale in cui ci si identifichi nella propria posizione minoritaria con gli Apostoli, i quali predicarono Cristo in un mondo pagano. Kierkegaard insiste sempre su questa fondamentale differenza di posizione: «È certamente raro il caso ai nostri giorni che un uomo in verità osi dire di soffrire per Cristo; noi raccomandiamo sempre

---

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> *Ibidem*: «Ecco una folla infuriata accalcarsi intorno al martire: essa crede di poter litigare con lui, essa l'odia fin nell'ultimo momento e s'aspetta di udire dal sofferente grida di lamento o parole arroganti. La folla non vede ch'è presente un altro: eppure è così, il martire non vede che Dio e parla solo con Dio. Le sue parole suonano certamente disprezzo per la folla accecata dall'odio, ma esse non hanno questo senso – il martire parla con Dio, lo ringrazia di essere stato trovato degno di questa sofferenza».

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 2375.

la prudenza di riflettere per non richiamarsi mai alla situazione degli Apostoli in un mondo pagano»<sup>200</sup>.

Come abbiamo visto fin qui, nel *Vangelo delle sofferenze* (1846), così come in altre opere come *Esercizio di cristianesimo* (1850) o *Atti dell'amore*, Kierkegaard si confronta con il tema della testimonianza in riferimento al problema fondamentale della *sequela di Cristo*. A partire dal 1849 questo tema domina i suoi scritti e va di pari passo con la sua critica alla Chiesa costituita del suo tempo<sup>201</sup>. La testimonianza dell'Apostolo e del 'testimone della verità' – soprattutto quella dell'apostolo che conobbe Cristo in vita e ne predicò il Vangelo – è una testimonianza sofferente che implica sempre un rapporto oppositivo con il mondo. Testimoniare è sempre un *patire* le conseguenze del Vangelo, vivere nello scandalo e subirne la scandalosità. Il problema è sempre quello di confrontare la follia della croce alla mitezza con la quale si vive il cristianesimo a più di milleottocento anni di distanza da quell'evento. Ciò che Kierkegaard ha di mira è un cristianesimo pacificato con il mondo, con la sua ipocrisia e corruzione; un cristianesimo in cui il Vangelo non risuona più e non riesce più a comunicare la sua verità.

A questa Chiesa si oppone chi riesce a vivere cristianamente e in maniera franca il proprio rapporto individuale con il mistero, imitando il modello di Cristo, Uomo/Dio. Ovviamente in questa imitazione non vi può essere immediatezza. Gli apostoli, in quanto contemporanei di Cristo, potevano forse ancora rivendicare un'autenticità nella loro testimonianza e nella loro sequela, poiché videro e conversarono con Gesù in terra. Con la distanza storica che caratterizza il cristianesimo vissuto da Kierkegaard si è invece necessariamente consegnati ad una mediazione che però andrebbe depurata di tutto quel cristianesimo che non ha avuto al centro del proprio annuncio il vero messaggio cristiano. In questo Kierkegaard ritorna a Lutero e ad Agostino, e al loro concetto di fede e di 'grazia'. Solo nella grazia si può sperare per vivere secondo l'esempio di Cristo. Non c'è insegnamento che possa trasmettere la certezza a chi imitasse Cristo di trovarsi nella perfetta somiglianza con lui. Vivere la verità come 'testimoni della verità' è un rischio che comporta sempre quello di aver

---

<sup>200</sup> Ivi, p. 2379.

<sup>201</sup> Rocca E., *Kierkegaard*, cit., p. 258.

frainteso tale verità, ma soprattutto la responsabilità di mantenersi umili nella sequela. Il rischio di inorgogliersi e precipitare nel peccato di chi crede di possedere la verità e di aver effettivamente raggiunto il modello dell'uomo-Dio attraverso le proprie opere, è infatti sempre in agguato. Su questo punto insiste moltissimo sia nel paragrafo di *Esercizio di cristianesimo*, dedicato «un confronto fra Cristo e un uomo il quale, durante la vita, subisce da parte dei contemporanei lo stesso trattamento subito da Cristo»<sup>202</sup>, che nei *Due saggi etico-religiosi* (1849), e in particolare nel saggio che ci interessa di più, intitolato *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?* (1849).

### 1.2.c Sulla differenza tra un genio e un apostolo

Per ora affrontiamo però, quella che è una differenza non trascurabile nel pensiero di Kierkegaard di questi anni, ovvero il problema della differenza tra Cristo e un semplice *uomo* e quella tra un genio e un apostolo. In particolare, le figure del martire e dell'apostolo sono discusse nei *Due discorsi etico-religiosi*, intitolati *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?* e *Sulla differenza fra un genio e un apostolo*. A questi due saggi, firmati da H.H., Kierkegaard dà un'importanza centrale per tutta la sua opera, come ricorda in una nota dell'ottobre del 1849 in *Sulla mia attività di scrittore*:

Non è facile illustrare l'importanza di quel libricino (che si colloca non tanto DENTRO la produzione letteraria quanto piuttosto si rapporta ALLA produzione nella sua totalità, e che per tale motivo era anche anonimo, per tenersene del tutto al di fuori) senza addentrarsi nel complesso del suo contenuto. È come un segnale marittimo, in base al quale si governa la nave, beninteso in modo tale che il timoniere comprenda che deve tenersi a una certa distanza da esso. Definisce i confini della mia opera<sup>203</sup>.

I due brevi saggi etico-religiosi, i quali non sembrerebbero assumere una posizione centrale nell'opera kierkegaardiana ne definiscono, dunque, in realtà i

---

<sup>202</sup> Kierkegaard S., *Esercizio del cristianesimo*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 1879.

<sup>203</sup> SKS, 13,12n /AS 36-7 n.

parametri metodologici. È rapportandosi ad essi come a un limite interno o esterno alla sua produzione letteraria che Kierkegaard usa questi scritti anonimi come coordinate di “navigazione”. Come ha sottolineato Rocca, questi due scritti costituiscono «la boa rispetto alla quale governare la lettura delle opere, il cardine su cui tutte ruotano»<sup>204</sup>.

L'oggetto di entrambi i testi è infatti la relazione che intercorre tra un *genio*, un *apostolo* e un *martire* con la verità. Dalla definizione di questo rapporto dipende la fruizione stessa dell'opera di Kierkegaard, la quale, come abbiamo visto, non pretende mai di mediare un contenuto rivelativo come se si trattasse di trasmettere un sapere dall'autore al lettore. Come abbiamo già avuto modo di vedere, contro la nozione di verità come qualcosa che può essere posseduto Kierkegaard sviluppa tutto il suo metodo maieutico in cui l'autore si annulla nella pseudonimia fino a rendere il lettore il vero protagonista e fruitore della verità del testo. Alla nozione di genio, la quale era in voga negli scrittori romantici dell'epoca, Kierkegaard oppone quella più autenticamente cristiana di *apostolo*, il quale è chiamato a testimoniare più direttamente del paradosso della rivelazione. Stabilire una differenza tra genio e apostolo è, dunque, di importanza fondamentale se si vuole distinguere tra chi crede di poter far da mediatore tra gli uomini e l'assolutezza di Dio e chi, invece, avendo vissuto il paradosso da testimone oculare è stato autorizzato – avendone, dunque, l'*autorità* – a predicare e trasmettere questa mediazione nella forma di un racconto e di una predicazione diretta. Questo tema è centrale anche ne *Il libro su Adler*, nel quale Kierkegaard afferma:

[...] c'è bisogno ancora di sangue ma di sangue di altro genere, non di quello delle migliaia di guerrieri morti in battaglia, no: ma di un sangue più prezioso, del sangue dei martiri, dei singoli – del sangue dei martiri, questi morti potenti che sono capaci di fare ciò che nessun vivente può fare (che lascia gli uomini scannarsi a migliaia), che sono capaci di fare da morti ciò che essi stessi non furono capaci da vivi: di costringere una massa

---

<sup>204</sup> Rocca E., *Kierkegaard*, Carocci, Roma (2012), p. 30.

furibonda all'obbedienza, proprio perché questa massa furibonda trovò nella disobbedienza l'autorizzazione ad uccidere il martire<sup>205</sup>.

### **1.3 La liceità del martirio: un problema etico-religioso**

#### *1.3.a «È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?»*

Come abbiamo visto fin qui, secondo Kierkegaard il coraggio nel soffrire e nel testimoniare della verità è capace di togliere al mondo la sua forza e può trasformare l'abbandono in gloria. Il martirio è infatti animato da quella follia della fede per la quale ciò che tutti chiamano sconfitta è vittoria<sup>206</sup>. Affrontiamo ora però, più da vicino, il problema etico-religioso che riguarda la liceità del martirio che, come vedremo, ci sarà utile sia nell'analisi dei testi di Peterson che in quelli di Schmitt. È certamente Kierkegaard il filosofo che più di ogni altro si è interrogato sulla relazione che lega il martirio cristiano alla sofferenza come modo di vivere il cristianesimo e alla 'testimonianza della verità' per come l'abbiamo intesa fin qui. In uno dei suoi due saggi etico religiosi, intitolato *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*<sup>207</sup>, Kierkegaard si domanda se, da un punto di vista etico, sia effettivamente lecito ad un uomo farsi uccidere per rendere testimonianza della verità. Nel saggio è trattato il problema dell'ambivalenza e dell'irresponsabilità di un gesto che presuppone il possesso di una verità e la sua imposizione "violenta" come testimonianza certissima di fronte ad un nemico persecutore. Il martire si renderebbe, infatti, secondo le considerazioni di Kierkegaard, colpevole di aver costretto un altro uomo all'omicidio e, dunque, al peccato. Pur di non rinunciare alla propria testimonianza di verità il martire si renderebbe colpevole da un lato di affermare orgogliosamente di conoscere e di possedere una verità da

---

<sup>205</sup> Kierkegaard S., *Dell'autorità e della rivelazione. (Libro su Adler)*, a cura di C. Fabro, Padova (1976), p. 382.

<sup>206</sup> Kierkegaard S., *Puoi soffrire con gioia*, Piero Gribaudi, Torino (1972), p. 129: «Il miracolo infatti, consiste in questo: mentre tutti pensano che sia scoccata l'ora della sconfitta, per l'apostolo è l'ora della vittoria».

<sup>207</sup> Kierkegaard S., *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*, in *Scritti sulla comunicazione*, Vol. II, tr. it. Fabro C. (a cura di), Logos, Roma (1982), pp. 223-261.



testimoniare e per la quale valga la pena morire, dall'altro dell'aver reso un altro uomo colpevole della propria uccisione. Affermare pubblicamente un *proprio* contenuto di verità equivarrebbe qui a cadere nella presunzione di sapere che cosa sia tale verità e dunque, di credere di poterla pronunciare e testimoniare come il contenuto di una qualsiasi preposizione, ma anche di rinunciare a quell'umiltà che caratterizza invece la vera sequela di Cristo.

Come abbiamo visto fin qui, nel pensiero filosofico di Kierkegaard chi segue e testimonia Cristo fino al martirio ha un rapporto privilegiato, ma anche rovesciato, con l'Assoluto. Imitando umilmente Cristo, il testimone/martire trasforma la propria sofferenza in gioia, il proprio tramonto in vita, la debolezza in vittoria. In molti punti della sua opera Kierkegaard presenta il martirio in termini "patologici" come sofferenza per la verità. Una sofferenza che va affrontata con gioia proprio a partire dal dato fondamentale della rivelazione cristiana secondo la quale l'uomo è già salvo in Cristo.

### *1.3.b Morire per una verità, morire per la verità*

Nel suo saggio etico-religioso Kierkegaard riconosce, dunque, la *violenza* implicita e paradossale del farsi mettere a morte per *una* verità. Egli propone di distinguere tra la disponibilità "eroica" di chi muore per l'affermazione di un contenuto di verità e l'umiltà del vero martirio cristiano compiuto come atto di carità. Nessuno, infatti, afferma Kierkegaard, sacrifica la propria vita senza esserne responsabile. E, tuttavia, chi ha sacrificato la propria vita per *la* verità – la quale corrisponde ovviamente alla verità della rivelazione cristiana – è innocente nel senso più nobile del termine. Quello che si presenta qui come un vero e proprio paradosso etico-religioso – quello di non poter morire per una verità senza rendersi responsabili di aver costretto qualcun altro ad ucciderci –, ma anche epistemologico e politico, è risolvibile, dunque, a partire dalla conoscenza dell'essere in possesso di tale verità. Ci sono stati martiri legittimi, quelli vissuti all'inizio del cristianesimo, i quali sono morti per testimoniare di una verità non ancora nota al mondo. A secoli di distanza, in un mondo già cristianizzato, è improbabile però che si possa ancora morire legittimamente da martiri per la testimonianza della verità cristiana, senza cadere allo stesso

tempo nell'aporia secondo la quale ci renderemmo colpevoli di un'egotistico atto di superiorità nei confronti del nostro esecutore.

Non è quindi un caso che il saggio etico-religioso sulla liceità del martirio appaia insieme ad un secondo saggio, intitolato *Della differenza fra un genio ed un apostolo*<sup>208</sup>. In questo noto saggio è tematizzata, per l'appunto, la differenza tra un genio e un apostolo a partire proprio dalla tematica epistemologica che ha a che fare con la problematica del possesso della verità. L'apostolo si distingue dal genio proprio per il suo accesso privilegiato alla verità. Ed è proprio degli apostoli, non a caso, quello di poter essere definiti come veri martiri in Cristo. Stesso tema che ritroviamo in altro modo riformulato nel *Libro su Adler*<sup>209</sup> in riferimento al problema della rivelazione. È possibile, infatti, autoproclamarsi testimone, apostolo, persino martire della verità a partire da un dato rivelativo che succeda l'evento storico rivelativo dell'incarnazione di Cristo? È possibile, in altri termini, affidarsi alla testimonianza diretta di una rivelazione interiore per credere che qualcuno sia un vero apostolo e martire di Cristo?

La risposta di Kierkegaard sembra proprio essere di no. Sia per quanto riguarda la possibilità di autodichiararsi apostoli e soggetti di una rivelazione diretta, sia per quanto riguarda la liceità del desiderio di morire come martiri in testimonianza di una verità posseduta. Eppure, al di là di questo significativo paradosso etico ed epistemologico – ricordato per esempio dallo stesso Schmitt, il quale, opponendosi ai professori cosiddetti “kierkegaardiani” annota nel *Glossarium* come questi ignorassero il fatto che lo stesso Kierkegaard ritenga illecito farsi uccidere per una qualche verità soggettiva<sup>210</sup> –, a me interessa rilevare perché una figura così problematica ed ambivalente sia stata interpretata in senso politico dagli autori e interpreti tedeschi del pensiero kierkegaardiano tanto da affermare che il martire sia, come fece ad esempio Löwith, una figura politica rilevante nel pensiero esistenzialistico del filosofo danese.

---

<sup>208</sup> Kierkegaard S., *Della differenza fra un genio ed un apostolo*, in *Scritti sulla comunicazione*, Vol. II, tr. it. Fabro C. (a cura di), Logos, Roma (1982), pp. 263–80.

<sup>209</sup> Cfr. Kierkegaard S., *Dell'autorità e della rivelazione*, a cura di C. Fabro, Padova: Gregoriana, 1976.

<sup>210</sup> Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker&Humblot, Berlin (1991), p. 274; tr. it. Del Santo P., *Glossario*, Giuffrè, Milano (2011), p. 381 (corsivi miei).

In questa direzione vanno, infatti, le traduzioni di Theodor Haecker che tendono ad esaltare l'elemento conflittuale che pone l'individuo kierkegaardiano di fronte alla cristianità stabilita come martire sofferente, ma soprattutto un riferimento che in *Das Eine was not tut* alla Rivoluzione del 1848, in cui Kierkegaard afferma che solo i martiri riusciranno ad arrestare il movimento irrefrenabile delle masse nella storia. Kierkegaard aveva affermato in questo passo che esiste solo un'immagine in grado di arrestare il rumore di una moltitudine; ovvero, l'immagine del martire, «poiché essa ha rotto ogni argine»<sup>211</sup>, come affermerà Taubes. Nella propria morte e sofferenza come Singolo, il martire è infatti in grado di farsi testimone scandaloso e paradossale della verità del mistero paradossale della fede. Manifestando pubblicamente la propria ferma decisione a favore della verità, egli rappresenta un punto fermo, il quale pone la folla dei suoi nemici di fronte alla responsabilità personale della loro scelta violenta<sup>212</sup>. La verità non può infatti, farsi avanti nella storia attraverso la forza e la violenza delle masse, ci dice Kierkegaard, ma solo attraverso la sofferenza e la debolezza di coloro che individualmente si rendono pronti a testimoniarla. In un momento storico in cui ogni forma di potere legittimo è stato smascherato e messo in crisi dalla rivolta delle masse, soltanto il martire sarà in grado di governare, in quanto testimone della trascendenza di Dio. Svelata l'infondatezza del potere politico mondano è possibile infatti governare soltanto in modo sacro e religioso: «Ma – afferma Kierkegaard, – governare in modo religioso, fare l'uomo di governo in modo religioso [...] è sofferenza»<sup>213</sup>.

Lungi dal riaffermare la possibilità teologico politica di un martirio religioso nel segno di un'affermazione “violenta”, sfacciata ed egotica della verità, il vero martire – il vero ‘testimone della verità’ – non è colui che ha in mente come obiettivo la propria sacrificabilità, né tantomeno l'affermazione positivista di un contenuto di verità, secondo quelle che sono le pretese dei movimenti politici a lui contemporanei. Scrive Kierkegaard che il termine ‘testimone della verità’:

---

<sup>211</sup> Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), p. 131.

<sup>212</sup> Nicoletti M., *Il governo del martire* in *La politica e il male*, Cap X, Morcelliana, Brescia (2000), p. 259.

<sup>213</sup> Kierkegaard S., *Dell'autorità e della rivelazione. (Libro su Adler)*, a cura di C. Fabro, Padova (1976), p. 383.

[...] non indica chiunque dica qualcosa di vero: allora di testimoni della verità ne avremmo a bizzeffe. No, col “testimone della verità” si indica dal punto di vista etico l’esistere personale rispetto a ciò che si dice, se l’esistere personale esprime ciò che si dice – una concezione che la mancanza di carattere della nostra epoca di sistematici e docenti ha con estrema ingiustizia abolito<sup>214</sup>.

È, dunque, all’interno di queste più ampie considerazioni epistemologiche sul carattere *kenotico* del ‘testimone della verità’ che dobbiamo leggere la considerazione di Kierkegaard sul martirio e sulla sofferenza, sulla testimonianza passiva e sulla non violenza. Non in senso tipicamente politico, né impositivo; ma in un senso svuotato in cui il martirio fisico, la morte subita, viene considerata più come una possibilità indiretta del vivere cristianamente, di quel “divenire cristiani” senza autorità, di quell’*imitatio Christi* che è anche un’imitazione del modello e un’aspirazione all’Assoluto che svuota il soggetto, invece di riempirlo.

Il senso di questo rovesciamento e di questo svuotamento che diviene, al tempo stesso, la forza implicita e la vittoria del martire sul mondo è espresso dal seguente passo:

Per riavere l’eternità c’è bisogno del sangue dei martiri, dei Singoli... che sono capaci di fare da morti ciò che essi stessi non furono capaci da vivi: di costringere una massa furibonda all’obbedienza proprio perché questa massa furibonda trovò nella disobbedienza l’autorizzazione ad uccidere il martire [...] Iddio posa il suo sguardo pieno di compiacenza su di lui, sull’obbediente, che soffre come vittima, mentre scaglia la sua ira contro la disobbedienza che uccide la vittima... [...] Il martire è il vero dominatore<sup>215</sup>.

Il martire, vero dominatore, è un dominatore passivo. Esattamente come Cristo, egli vince nella sconfitta e nel disprezzo altrui. È Dio il vero attore della

---

<sup>214</sup>S. Kierkegaard, *Il “Singolo” - Due note riguardanti la mia attività di scrittore*, in ID., *Scritti sulla comunicazione*, C. Fabro (a cura di), Vol. I, Roma (1979), p. 202.

<sup>215</sup> Kierkegaard S., *Dell’autorità e della rivelazione (Libro su Adler)*, C. Fabro (a cura di), Gregoriana Ed., Padova (1976), pp. 382-383.

rivincita, colui che posa il suo sguardo sull'obbediente che soffre, sulla vittima uccisa ingiustamente. Come vedremo più avanti, Taubes coglie a tal punto il senso di questo rovesciamento da stabilire un'analogia fondamentale con l'interpretazione nietzscheana del martirio come rovesciamento di tutti i valori legati alla vita. Il martire vince da umiliato in questo mondo. Rovescia ogni concezione politica, in un senso più strettamente schmittiano e conflittuale del 'politico', considerandosi vittorioso nella sconfitta.

### *1.3.c I veri martiri e il superamento teologico dell'etica*

Vale forse la pena spendere ancora qualche parola sulle due opere più importanti di Kierkegaard, ovvero *Timore e tremore* e *Aut-aut*, riferendoci al tema della scelta e, soprattutto, del silenzio di Abramo nel mancato sacrificio d'Isacco. Come abbiamo avuto modo di dimostrare il martirio – come fenomeno religioso – si trova, secondo Kierkegaard, al centro di un paradosso; quello della sua liceità. È lecito, secondo Kierkegaard, morire per una causa solo nel caso in cui si disponga della verità. Questo paradosso chiama in causa, in certo qual modo, il tema della fede, della scelta a favore di questa e della certezza di questa, presenti soprattutto in queste due fondamentali opere. In *Timore e tremore* il tema della forza della fede di Abramo, quando Dio gli comanda di sacrificare la vita di suo figlio Isacco, si pongono alcuni quesiti etici che potremmo paragonare a quelli emersi nell'analisi del martirio. Il libro inizia con diverse considerazioni sulla prova di fede richiesta da Dio ad Abramo; l'autore, Silentio, ammira profondamente l'obbediente Abramo fino a scriverne un elogio. Qui si pongono tre *problemata*: 1) Vi è una sospensione teleologica dell'etica nel caso dell'omicidio di Isacco? Può Abramo essere considerato "buono" per l'aver semplicemente obbedito a Dio, quando eticamente dovrebbe forse essere considerato un assassino? 2) Esiste un dovere assoluto nei confronti di Dio? È eticamente giustificabile il fatto che Abramo non riveli a Sara, Eliezer e Isacco il suo progetto, rimanendo in silenzio e in solitudine?

Tutti questi temi, quello del *silenzio* – contrapposibile al tema della testimonianza –, quello della liceità etica dell'*omicidio* – contrapposibile a quello della liceità dell'autosacrificio –, ci offrono uno specchio rovesciato di

quelli che sono gli argomenti portati da Kierkegaard contro un certo atteggiamento del martire convinto del possesso della verità testimoniata. La conclusione alla quale arriva, infatti, Kierkegaard per Abramo descrive un uomo dall'immensa fede. Egli «non dubitò, non si mise a sbirciare a destra e a sinistra con angoscia, non importunò il cielo con le sue preghiere. Sapeva ch'era Dio, l'Onnipotente, che lo metteva alla prova; sapeva che si poteva esigere da lui il sacrificio più duro: ma sapeva anche che nessun sacrificio è troppo duro quando è Dio che lo vuole – e cavò fuori il coltello»<sup>216</sup>. Qui il tema della sospensione teologica dell'etica arriva al suo estremo. È possibile considerare il comportamento di Abramo che tira fuori il coltello di fronte al figlio come un comportamento impeccabile dal punto di vista della fede e della teologia?

Sospendendo la possibilità di limitare la fede e il mistero attraverso un'etica razionale, Kierkegaard rivendica l'azione (mancata) di Abramo contro ogni teologia razionale. Senza fede Abramo rimarrebbe un semplice assassino; è invece a partire dal mistero imperscrutabile della richiesta posta da Dio che bisogna osservare il racconto. La fede è, in questo senso, più alta rispetto a qualsiasi etica e qualsiasi filosofia. Essa è un paradosso: quello di un Singolo alla prese con qualcosa di più alto, con l'Assoluto. Pur andando contro ogni etica o morale, Abramo agisce come singolo che si pone in un rapporto diretto con l'Assoluto, senza mettere in dubbio la sua fede o l'eticità di ciò che gli è stato richiesto. Egli agisce secondo un dovere assoluto nei confronti di Dio. Il problema è qui quello di non poter scorgere nell'interiorità di Abramo cosa avvenne nel momento in cui decise di obbedire a Dio. Esiste, secondo Kierkegaard un dovere assoluto verso Dio. Esso ha a che fare con il rapporto di ogni Singolo con l'Assoluto, non dunque con la sottomissione della fede ad alcun principio relativo etico. Anche in *Aut Aut*, del resto, la fase etica è superata da quella religiosa.

L'interiorità del singolo in questo movimento di propensione verso l'Assoluto, è inoltre imperscrutabile e quindi non giudicabile con categorie che tentino di coglierne il rapporto in maniera mediata. In questo senso, il silenzio di Abramo nei confronti di Sara, è ulteriormente comprensibile: Abramo tacque perché non

---

<sup>216</sup> Kierkegaard S., *Timore e Tremore*, a cura di Cornelio Fabro, Rizzoli, Milano (1972), p. 44.

poteva parlare, non poteva esprimere in maniera mediata – attraverso categorie che rimanderebbero all’etica – ciò che Dio gli aveva chiesto. Egli doveva conservare nel silenzio della sua interiorità ciò che non può essere espresso, né testimoniato, ovvero la fede. Ritorniamo quindi al paradosso che riguarda il martire come testimone. Non sarebbe lecito, secondo Kierkegaard, morire per la testimonianza di una verità, sebbene sia lecito immaginare che i primi martiri apostoli detenessero tale verità e fossero quindi stati disposti ad accettare tutte le conseguenze della loro fede rimanendo integri da un punto di vista etico. Come vediamo, si ripropone qui la necessità di una sospensione teologica dell’etica. Sebbene non sia lecito eticamente rendersi responsabili della propria morte, costringendo qualcun altro a compiere un omicidio, è possibile – in virtù della fede e dell’intimo rapporto che i singoli, i protomartiri del cristianesimo delle origini intrattennero con Dio e la verità – che questi potessero sospendere l’etica in virtù della loro fede e obbedienza a Dio.

### *1.3.d «L’ora»: il potenziale critico di Kierkegaard*

Prima di passare infine all’interpretazione che diversi autori diedero della figura del martire kiekegaardiano nel Novecento ci soffermiamo su un’opera in particolare che manifesta il potenziale critico della filosofia di Kierkegaard. L’interpretazione più “politica” delle posizioni di Kierkegaard che riguardano proprio la testimonianza pubblica del cristianesimo di fronte alle masse coinvolte nel movimento lineare della storia, ci viene offerta dall’interpretazione che diversi autori hanno dato della critica che Kierkegaard mosse, ormai alla fine della sua vita, alla Chiesa di Danimarca. Questa critica radicale al cristianesimo stabilito è espressa, forse nella maniera più definitiva, nei suoi ultimissimi scritti raccolti nell’edizione italiana con il titolo *L’ora. Atto di accusa al cristianesimo di Danimarca*<sup>217</sup>. Vedremo più avanti come la traduzione tedesca dei numeri brevi di questa rivista, fondata da Kierkegaard poco prima di morire per rivolgersi all’opinione pubblica danese indirizzando le sue critiche verso la cristianità ufficiale e la Chiesa rappresentata da Mynster e Martensen,

---

<sup>217</sup> Kierkegaard S., *L’ora. Atto di accusa al cristianesimo nel regno di Danimarca*, tr. it. Banfi A. (a cura di), Newton Compton, Roma (1977).

abbiano influenzato una ricezione conflittuale e forse anche fin troppo politica del pensiero kierkegaardiano. Abbiamo già visto come al centro del pensiero di Kierkegaard vi sia, oltre ad un'attenzione costante al problema dell'esistenza individuale come rapporto con l'assoluto e con Dio, la questione del cristianesimo, ovvero il rapporto del cristianesimo con il mondo e con la storia, dell'infinito con il finito. La vera fede non risiede nella conciliazione del piano divino con il mondo, come se si trattasse di proporne una sintesi o una giustificazione storico dialettica, ma nella conservazione del paradosso di una divinità che si abbassa a tal punto da essere rifiutata e crocifissa dalla generalità.

Dio che si fa uomo, l'infinito che diviene in un momento del tempo, è il contenuto essenziale e paradossale di ogni fede, ma anche il modello di imitazione per ogni cristiano. In questo senso abbiamo anche visto come la critica postuma di Kierkegaard al vescovo Mynster sia passata per la definizione di ciò che è un 'testimone della verità'. Non una figura che concili la visione cristiana della vita con la sfera del mondano, quanto una figura oppositiva e conflittuale che si pone in contrasto radicale con la mondanità e la sfera della generalità. In questa prospettiva si inseriscono le riflessioni del periodico *L'ora*, in cui Kierkegaard si occupa di ciò che significa camminare sulle orme di Cristo. Il 24 maggio del 1855 esce il primo numero del periodico che raggiunse fino a nove numeri in totale. L'11 novembre dello stesso anno, Kierkegaard morì a causa di un malore. In questi scritti egli pose però, per l'ultima volta, il problema della Chiesa luterana danese come Chiesa di Stato spostando, dunque, la questione su un piano e, se vogliamo, più teologico politico. In questa pagine Kierkegaard afferma una radicale spaccatura tra cristianesimo e mondo scagliandosi contro ogni conciliazione della Chiesa con la società del suo tempo. Non a caso il primo intervento si apre con un riferimento alla *Repubblica* di Platone in cui si afferma che vi sia da sperare che giungano al governo coloro che non ne hanno alcun desiderio. La mancanza di ogni ambizione al governo è da preferire affinché non si cada nell'abuso tirannico del potere. Allo stesso modo Kierkegaard, in quanto privo di ambizioni, dichiara di essere la persona più indicata ad «operare nell'ora presente»<sup>218</sup>. Lottare con gli uomini, entrarvi

---

<sup>218</sup> Ivi, p. 33.



in polemica, esercitare il disprezzo che merita un mondo fatto solo di mediocrità; è questo il compito che Kierkegaard ritiene gli si addica. Proprio perché disinteressato Kierkegaard diviene un critico sferzante e attuale della politica del suo tempo<sup>219</sup>.

#### **1.4 Karl Löwith e la ricezione di Kierkegaard in Germania**

##### *1.4.a «Das Eine was not tut»: l'interpretazione di Karl Löwith*

Ma affrontiamo, dunque, quello che è il tema centrale o il filo rosso della mia ricerca; ovvero, il problema della mediazione, attraverso alcune traduzioni dal tedesco al danese dei testi di Kierkegaard, della tematica del martirio e della testimonianza pubblica della verità. La storia delle traduzioni ed edizioni in tedesco delle opere di Kierkegaard è una storia molto interessante, se si considera quanti degli autori della cosiddetta *Kierkegaard Renaissance* siano stati autori tedeschi della prima metà del Novecento che si sono serviti di queste traduzioni per interpretare il pensiero del filosofo danese. Nello specifico tenterò ora di mostrare come la mediazione delle traduzioni di Theodor Haecker, un'esistenzialista cattolico, traduttore, tra le altre, delle opere del Cardinal Newman, favorì la trasmissione di un'interpretazione più politica del martirio in Kierkegaard in alcuni circoli intellettuali tedeschi tra anni Venti e Trenta. Le traduzioni in tedesco dei testi kierkegaardiani da parte di Haecker, ma anche di Wilhelm Kuethemeier, hanno trasmesso infatti un'immagine di Kierkegaard come vero e proprio agitatore politico, nonché fervente critico del suo tempo. L'opuscolo kierkegaardiano che circolava maggiormente in quegli anni e in quegli ambienti era sicuramente *Kritik der Gegenwart* [it. *Critica del presente*], ma anche alcuni testi come *Angriff auf die Christenheit*, *Der Augenblick*, *Der Begriff des Auserwählten*, la raccolta *Kierkegaard's agitatorische Schriften* [it. *Gli scritti agitatori di Kierkegaard*], *Einübung im Christentum* [it. *Esecizi di cristianesimo*], *Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen* [it. *Due brevi saggi etico-religiosi*], e *Das Buch über Adler* [it. *Il*

---

<sup>219</sup> Rif. Kierkegaard S., *L'ora. Atto di accusa al cristianesimo nel regno di Danimarca*, tr. it. Banfi A. (a cura di), Newton Compton, Roma (1977).

*libro su Adler*]<sup>220</sup>. Abbiamo in parte già analizzato i contenuti di questi scritti, rilevando la centralità dei temi della testimonianza, della sofferenza del testimone, della marginalità del singolo e del martirio. Come vedremo più avanti, sia Erik Peterson che Carl Schmitt si servirono di queste traduzioni dal danese al tedesco nel corso dei loro studi e non è un caso che un autore come Karl Löwith, servendosi degli stessi testi, abbia affiancato Kierkegaard agli autori politici posthegeliani a lui contemporanei, rintracciando nella critica di Kierkegaard al sistema hegeliano e più in generale, alla cristianità stabilita una chiave d'interpretazione politica dei conflitti del suo tempo<sup>221</sup>.

Come scrive Karl Löwith, Kierkegaard fu innanzitutto un critico del divenire del tempo e della storia. Il suo *aut-aut* nei confronti del cristianesimo fu, al tempo stesso, determinato da una critica dei movimenti politico-sociali del 1848. Citando lo scritto sul *Singolo* del 1847, tradotto in tedesco con il titolo *Der Einzelne und die Kirche*, Kierkegaard – afferma Löwith – aveva affermato: «In questi tempi tutto è politica!». E la risposta che egli diede alle rivendicazioni politiche dell'epoca, ovvero quelle di maggiori riforme sociali, era un ritorno a qualcosa di stabile, qualcosa che rinviasse dal tempo all'eterno. In questo quadro teorico, la singolarità dell'esistenza che si *decide* a favore o contro il

---

<sup>220</sup> Mi riferisco qui alle principali traduzioni di Haecker, ma anche a qualche scritto di letteratura secondaria sull'autore. Cfr. Kierkegaard S., *Einübung im Christentum. Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler*, tr. dt. Winkler H., Rest W., Haecker T. (a cura di), Deutscher Taschenbuch Verlag, München (2014); Kierkegaard S., *Kritik der Gegenwart*, tr. dt. Haecker T. (a cura di), Brenner Verlag, Innsbruck (1923); Kierkegaard S., *Das Buch über Adler*, tr. dt. Haecker T. (a cura di), Jakob Hegner, Dresden (1917), ma anche Haecker T., *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, J. F. Schreiber Verlag, München (1913); Kierkegaard S., *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*, Küttemeyer W. (a cura di), Berlin (1934); Kierkegaard S., *Der Begriff des Auserwählten*, Haecker T. (a cura di), Hellerau (1917);

<sup>221</sup> In quanto ebreo Löwith era stato costretto a lasciare la Germania e a trasferirsi prima in Italia, poi a Sendai, in Giappone (1939) e poi a New York (1949). Nella nota bibliografica all'edizione del 1949, viene infatti precisato che a causa dell'espatrio dell'autore, non gli fu possibile avere accesso a una bibliografia completa. La maggior parte degli scritti dei giovani-hegeliani non furono ristampati dopo la loro prima pubblicazione e Löwith dovette limitarsi alle opere e alle riviste del decennio 1840-50, che aveva già raccolto durante la sua docenza a Marburgo. Il lavoro di Löwith non va dunque, considerato come un lavoro completo. È senz'altro da rivedere in base alle nuove interpretazioni che stanno sorgendo in particolare dallo studio degli scritti del giovane Marx e delle più recenti traduzioni di Kierkegaard. Eppure questo lavoro contiene in sé l'efficacia di una sintesi storica e filosofica – non priva di influenze da parte di Heidegger, ricordiamo che il libro è dedicato alla memoria di Edmund Husserl – che, come vedremo, è in grado di ricostruire dei percorsi di pensiero altrimenti considerati come slegati gli uni dagli altri.

cristianesimo stabilito, assume, secondo Löwith, una rilevanza centrale, soprattutto in riferimento alla sua opposizione nei confronti di una generalità, quella del tiepido mondo del cristianesimo stabilito, a cui il Singolo si oppone testimoniando della sua avversità, ma soprattutto del suo rapporto interiore e individuale con l'assoluto e con Dio. In questo quadro antihegeliano, in cui l'esistenza del Singolo è chiamata ad opporsi alla generalità del mondo storico, allo spirito del tempo in quanto sistema del mondo sussistente, il Singolo, nel suo rapporto alla verità, è sollecitato a vivere eticamente la sua relazione con Dio. La figura esistenziale del martire kierkegaardiano, una figura come abbiamo visto controversa, allo stesso tempo rivoluzionaria e reazionaria, opposta e sottomessa alla violenza altrui, assume in questo contesto teorico, una posizione centrale insieme al tema della 'testimonianza della verità'. Opponendosi come figura singola alla totalità delle masse in rivoluzione, alla generalità e, in breve, anche alla necessità di un superamento del mondo sussistente attraverso una nuova sintesi – un nuovo *Gattungswesen*, direbbe Marx riprendendo Feuerbach – e alle generazioni che seguono ciecamente il movimento storico come se si trattasse di una necessità in cui inserire il proprio destino, l'individuo kierkegaardiano – a cui appartiene l'*azione* e la *decisione* – testimonia, infatti, della sua individualità anche a costo, afferma Löwith, di perdere la vita.

È in questo senso che rileggendo il testo tradotto in tedesco *Das Eine was not tut* [it. *L'unica cosa necessaria*], Löwith afferma che soltanto i martiri potranno governare il mondo nel momento decisivo. Questi singoli, questi individui religiosi, in grado di rendere attente le masse nei confronti della loro stessa violenza, costringono la folla ad un arresto. Rendersi, in questo modo, testimoni e apostoli della verità, nuovi annunciatori del cristianesimo, significa infatti proprio questo; sottomettersi con obbedienza e impotenza alla violenza altrui, suscitando nelle masse un movimento contrario a quello della storia: una battuta d'arresto. Scrive Löwith:

Per questa prospettiva di una ricostituzione del cristianesimo ad opera di individui che si fanno uccidere per la verità, Kierkegaard costituisce la

contemporanea antitesi della propaganda di Marx per una rivoluzione proletaria mondiale<sup>222</sup>.

È inutile dilungarmi qui sul rilievo che assumono le figure di Socrate e Cristo nella riflessione kierkegaardiana, che, come sottolineato da Löwith, rappresentano entrambi proprio questa opposizione dell'esistenza isolata di fronte a tutto quanto rappresenti, invece, il mondo della generalità, ma anche della *polis*. Ci basti sottolineare come questo tema, quello della centralità dell'uomo "privato", del Singolo e dell'individuo religioso nella sua opposizione decisiva alla massa e alla folla in rivoluzione, sia stato recepito da Löwith e, in maniera mediata, anche da Schmitt e da Jacob Taubes – lettori di Löwith – in una chiave che lega il tema del martirio individuale a quello della 'testimonianza della verità'.

Come abbiamo visto, queste considerazioni vengono inserite nel contesto più ampio di una riflessione sui posthegeliani e la loro interpretazione discontinua della storia. Da queste riflessioni attinse, tra gli altri, anche Carl Schmitt nelle sue lezioni su Donoso Cortés, dove il testo di Löwith è citato in nota come riferimento principale. Löwith colloca le sue ricerche nel punto in cui la filosofia, dopo Hegel, non riesce più a concepirsi come sistema. Ha saputo restituire nella forma continua di una ricostruzione storica, quella che è l'evoluzione della filosofia dello Spirito tedesco tra XIX e XX secolo, fornendoci gli strumenti per comprendere e interrogare questa storia da diverse prospettive: dalla storia del cristianesimo alla filosofia politica, dalla critica alla storiografia hegeliana al suo possibile risvolto rivoluzionario, dal concetto di secolarizzazione a quello della mondializzazione. L'originalità di pensiero sorta dalle macerie dell'idealismo tedesco, sembra quasi affermare Löwith, è un dato indubitabile e che va esplorato per la sua portata storico-politica, ma anche per quanto riguarda le conseguenze metodologiche e epistemologiche della successiva filosofia del superamento della Metafisica. Il confronto con Heidegger, presente in alcune affermazioni e soprattutto in alcune note al testo, è abbastanza esplicito; Löwith si preoccupa di tracciare, attraverso l'opera di diversi autori, che a giusto titolo si possono definire dei discepoli, fedeli o

---

<sup>222</sup> Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, (1950), p. 180.

polemici, di Hegel, l'evoluzione della storia del pensiero filosofico del XIX secolo. Per mezzo dei suoi allievi, l'opera di Hegel, ha infatti esercitato sulla vita spirituale e politica di tutto l'800, un'azione tale che difficilmente potrà essere valutata in modo eccessivo. Pochi sono gli autori che hanno saputo cogliere nella vastità della produzione filosofica e letteraria del XIX secolo, una continuità storico-filosofica essenziale come Karl Löwith, il quale ha saputo leggere nell'evoluzione della filosofia che va da Hegel a Nietzsche lo sviluppo della storia dello spirito tedesco nelle due direzioni dell'esteriorità e dell'interiorità, attraverso Marx e Kierkegaard. La tesi di Löwith è che l'unità sistematica tra essenza e esistenza, garantita dal sistema hegeliano – dove la sintesi fenomenologica hegeliana, secondo la quale ciò che è reale è razionale, riusciva a conservare in qualche modo un'aderenza tra soggetto e realtà – si sia scissa nel corso dell'Ottocento nelle due direzioni dell'*esteriorità* – attraverso il materialismo storico di Marx – e dell'*interiorità* – attraverso una nuova filosofia dell'esistenza che, passando attraverso Kierkegaard, influenzerà una parte notevole della filosofia del Novecento, da Heidegger a Sartre, da Adorno allo stesso Schmitt: «La nostra storia dello spirito inizia con la scissione dello Spirito hegeliano»<sup>223</sup>.

Al centro di questa rivoluzione o scissione filosofica c'è la figura del Singolo kierkegaardiano e della sua decisione. Marx e Kierkegaard vengono interpretati da Löwith come filosofi dell'immediatezza; il tema dell'esteriorità e del materialismo e quello dell'interiorità e della fede, incompatibile con la ragione e con i sistemi filosofici, vengono entrambi posti come controaltari al sistema dello Spirito di Hegel. I giovani hegeliani, afferma Löwith, rifiutarono l'universale premendo verso il determinato ed il Singolo. Esattamente come Marx distrusse il mondo borghese-capitalistico attraverso una nuova filosofia materialista, Kierkegaard sgretolò quello borghese-cristiano della Chiesa protestante danese, attraverso il radicale richiamo ad un *aut-aut*. Contemporaneo di Bauer e di Stirner, di Marx e di Feuerbach, Kierkegaard fu quindi, secondo Löwith, un critico del divenire e del suo tempo. La centralità che in questa critica assume la singolarità e la tematica del divenire cristiani è

---

<sup>223</sup> Ivi., p. 202.

interpretata dal filosofo come una risposta politica ed esistenziale al cristianesimo costituito e, più in generale, al cristianesimo luterano interpretato in chiave hegeliana. Citando la prefazione alle due osservazioni sul *Singolo* (1847), Löwith arriva infatti ad affermare che:

Un cosciente riferimento allo “sviluppo del mondo”, cioè al livellamento di tutte le differenze fondamentali, indusse Kierkegaard a mettere in rilievo l’individuo isolato<sup>224</sup>.

Come abbiamo già avuto modo di accennare, le traduzioni in tedesco dei testi kierkegaardiani da parte di Theodor Haecker, ma anche di Wilhelm Kuethemeier e Christoh Schrempf, hanno contribuito a trasmettere un’immagine del filosofo danese come vero e proprio critico politico del suo tempo. Le opere da loro tradotte presentano un lavoro editoriale sugli scritti di Kierkegaard che non può rimanere inosservato per la sua volontà di selezionare proprio i testi più polemici del filosofo danese – presentando, dunque, l’immagine di un Kierkegaard che si pone come Singolo in opposizione alla Chiesa danese a lui contemporanea –, restituendo una riflessione attualizzata sul problema e sulla figura del *Wahrheitszeuge*, ovvero il «testimone di verità», il quale porta con sé il problema di stabilire con quale autorità ci si possa proclamare testimoni di verità, soprattutto se ci si colloca carismaticamente all’esterno o in opposizione al cristianesimo stabilito.

Non è un caso che un autore come Karl Löwith, servendosi degli stessi testi, abbia affiancato Kierkegaard agli autori politici posthegeliani a lui contemporanei, rintracciando nella critica di Kierkegaard al sistema hegeliano e, più in generale, alla cristianità stabilita una chiave d’interpretazione politica dei conflitti del suo tempo. Abbiamo già visto come, in tale contesto, la figura del martire nella storia del cristianesimo delle origini giochi un ruolo fondamentale per richiamare la cristianità stabilita a quella che era la prima vocazione del cristianesimo: ovvero, quella di annunciare il paradosso e lo scandalo della croce come nuova e unica verità. La persecuzione di tale verità diviene il vero e proprio criterio per rintracciarla e identificarla nel mondo. Ed è

---

<sup>224</sup> Ivi., p. 175.

in questo contesto teorico che il tema del martirio appare proprio come tema centrale: è lecito ad un uomo, si chiede Kierkegaard, come abbiamo visto in uno dei suoi due saggi etico-religiosi, *farsi uccidere per la verità*? Con quale autorità egli pretenderà di farsi uccidere, costringendo un altro uomo, o la società intera, a rendersi colpevole della propria uccisione?

Opponendosi come figura singola alla totalità delle masse, della generalità, il martire kierkegaardiano testimonia, secondo Löwith, della sua singolarità anche a costo di perdere la vita. In realtà, come abbiamo visto, le cose non stanno proprio così, poiché nel suo saggio etico-religioso Kierkegaard arriva proprio alla conclusione contraria, ovvero che ad un uomo non sia affatto lecito farsi uccidere per la verità. Tale atto implicherebbe infatti di dover essere certi del possesso di tale verità; ed è proprio per questo che gli unici veri martiri furono quegli apostoli che conobbero Cristo quando erano in vita, che dunque conobbero la verità incarnata, testimoniandola in prima persona. In ogni caso, riferendosi al problema del rapporto tra soggettività e verità, alla sua particolare arte maieutica applicata al cristianesimo e alle considerazioni di Kierkegaard sulla comunicazione indiretta, dunque, in ultima istanza, al problema di non poter comunicare la verità del cristianesimo, ovvero il paradosso cristiano, se non indirettamente – poiché questo non rappresenta un contenuto di verità o conoscenza, ma l'oggetto di una *rivelazione* – Löwith afferma che proprio questa verità non possa che essere comunicata nella forma di una testimonianza di vita:

Kierkegaard in persona non si è presentato come «testimone della verità», per quanto la sua più intima aspirazione fosse di potersi fare «uccidere per la verità»: ciò per altro è permesso soltanto a un «apostolo» e non a un «genio»<sup>225</sup>.

#### *1.4.b Carl Schmitt: il martirio tra veritas e protectio*

È in questo senso che anche Emmanuel Lévinas ha definito la verità in Kierkegaard, una verità perseguitata: *non* una verità trionfante e accessibile al

---

<sup>225</sup> Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, (1950), p. 537

sapere, ma una verità di fede, veramente autentica poiché riflessa nella condotta di vita di una soggettività etica che si trova in una relazione solitaria, sempre a tu-per-tu, con tale verità<sup>226</sup>. L'exasperazione di tale condotta di vita, vissuta nel rapporto con il Dio/uomo e la sua sofferenza, assume appunto le sembianze di un martirio e di un'imitazione di Cristo, come testimoniano i due scritti *Esercizio di cristianesimo* e *Il Vangelo delle sofferenze*; un'imitazione che si scontra però con il difficile paradosso etico-religioso, secondo il quale *non* è lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità<sup>227</sup>. È per noi centrale qui chiarire i termini teologici, ma anche epistemologici ed esistenziali, del discorso kierkegaardiano sulla liceità del martirio, perché sarà proprio Carl Schmitt a citare il breve saggio di Kierkegaard contro i «kierkegaardiani» del suo tempo – probabilmente si riferiva a Erik Peterson, a Karl Barth, forse anche a Karl Löwith<sup>228</sup> – affermando che secondo il danese, al contrario di quanto sostenuto da questi, non fosse affatto lecito ad un *uomo* morire per la verità. Leggo da un appunto del *Glossarium* di Schmitt del 5 ottobre 1949:

Oggi è bello e consolatorio leggere Kierkegaard e contemplare assorti i nostri attuali professori kierkegaardiani, sia teologi sia filosofi. I quaresimalisti attivi nel 1945, che si erano avventati su di noi con tanta passione, ci rimproveravano di non esserci fatti uccidere per il diritto e la verità, come sarebbe stato nostro dovere. Ma non mi risulta che al tempo qualcuno di loro abbia citato lo scritto di Kierkegaard intitolato *È lecito che un uomo si faccia uccidere per la verità?*, che esamina la questione giungendo al risultato: non lo è. Non voglio trattare qui nella sua sostanza questo complesso problema, che non è certo facilmente affrontabile, soprattutto in uno Stato moderno, organizzato e ben funzionante. Thomas

---

<sup>226</sup> Cfr. Lévinas E., *Kierkegaard*, Castelvechi, Roma (2013).

<sup>227</sup> Cfr. Kierkegaard S., *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*, in *Scritti sulla comunicazione*. Vol. II, tr. it. Fabro C. (a cura di), Logos, Roma (1982), pp. 223-61.

<sup>228</sup> Rimando qui alla polemica diretta di Karl Löwith contro l'occasionalismo decisionista di Carl Schmitt; cfr. Löwith K., *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *Ges. Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart (1960), pp. 93-126; tr. it. Löwith K., *Decisionismo politico*, in G. Fazio e F. Lojoi (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 165-197.



Hobbes, il grande filosofo dello Stato moderno, ritiene che solo chi predica il martirio e invita gli altri alla resistenza ha l'obbligo di farsi *martire*<sup>229</sup>.

È curioso notare come qui Schmitt faccia riferimento proprio a Kierkegaard per affermare l'*illegittimità* del martirio e, contemporaneamente, si premuri di sottolineare come Hobbes, il grande filosofo dello Stato moderno, ne abbia ammesso la possibilità, seppur soltanto per chi predicava in prima persona di resistere alle autorità civili facendosi martirizzare. Il riferimento kierkegaardiano lo si è analizzato più da vicino nel paragrafo dedicato al saggio etico-religioso sulla liceità del martirio. Per quanto riguarda il riferimento a Hobbes sarà forse utile vedere in che senso Hobbes abbia parlato di martirio, in quali sue opere e, soprattutto, in che termini<sup>230</sup>.

Vedremo più avanti come il tema del martirio venga affrontato nell'opera di Schmitt sempre marginalmente, eppure in direzioni che indicano un interesse chiaro per il tema. Affronteremo più avanti la presenza della stessa tematica ne *Il concetto di 'politico'* sulla quale non vi è stato finora posta molta attenzione. Particolarmente significativa per il lavoro teorico che stiamo svolgendo è l'ultima osservazione che abbiamo visto fare a Schmitt in un suo appunto del 1949. A guerra finita, di fronte a chi, come i suoi colleghi kierkegaardiani – tra cui possiamo ipotizzare che vi fossero Erik Peterson e Karl Löwith –, lo additava di non rimanere fedele alla sua scelta di adesione al nazismo fino ad affrontarne le conseguenze, Schmitt risponde citando proprio quel testo di Kierkegaard che termina nel rifiuto di ogni martirio che non sia quello dei primi apostoli e con un'osservazione su Hobbes che ora osserveremo più da vicino. È evidente che Schmitt si riferisca qui all'argomento contenuto principalmente negli *Elements* e nel *De cive*. Negli *Elements* e nel *De cive* Hobbes ammetteva, infatti, il martirio religioso e politico come possibilità estrema per chi non volesse sottostare al potere civile. Nel *De cive* Hobbes ammetteva infatti ancora la possibilità di un atto di “suicidio” politico o religioso nel caso in cui il potere

---

<sup>229</sup> Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker&Humblot, Berlin (1991), p. 274; tr. it. Del Santo P., *Glossario*, Giuffrè, Milano (2011), p. 381 (corsivi miei).

<sup>230</sup> Mi permetto qui di rimandare a Esposito B.M., *Liberi nella passione. Martirio, passioni e libertà negativa nel Leviatano di Thomas Hobbes*, in Lauria V. (a cura di), *Libertà e passioni. Percorsi tra medioevo e età moderna*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021 (in via di pubblicazione).

imponesse qualcosa di contrario alla propria fede<sup>231</sup>. Non stiamo parlando qui di un diritto di resistenza alla Locke per difendere chi si vorrebbe frapporre alla propria naturale inclinazione alla sopravvivenza. Stiamo parlando della possibilità di lasciarsi uccidere dal potere per motivi di fede, in un atto di totale passività e libertà. Le cose stanno un po' diversamente nel *Leviathan*. Com'è noto, per determinare il funzionamento della sua macchina politica Hobbes parte dal presupposto antropologico della paura naturale dell'uomo, individuando nel *metus mortis violentae*, la passione che Hobbes stesso definisce come quella che più di ogni altra inclina gli uomini alla pace. La legittimazione della sovranità passa così, dall'essere sottoposta a una qualche istanza trascendente all'essere fondata sulla concreta esigenza della *protectio* dei sudditi. I martiri rappresentano da questo punto di vista, una vera e propria eccezione<sup>232</sup>. Sfuggendo alla finalità politica della protezione e conservazione della vita, essi dimostrano di non essere *soggetti* all'autorità e alla violenza del potere costituito. Indifferenti alla morte, essi testimoniano di un qualcosa che eccede e trascende l'ordine politico immanente. Ed è per questo che Hobbes si sforza di proporre un'interpretazione del martirio nella storia del cristianesimo che lo confini alle origini del fenomeno. Contro ogni appello *privato* a una verità trascendente o a una giustizia esterna a quella del potere costituito, che porterebbe a conflitti di carattere religioso, Hobbes divide la coscienza religiosa dalla vita pubblica, facendo della fede una questione privata. Il grande Leviatano, questo strano artificio che porta agli uomini pace e sicurezza, pretende infatti in cambio un'obbedienza incondizionata, esclusiva e indivisa, che non può essere mai sdoppiata, né contraddetta nell'osservanza dei precetti di Dio<sup>233</sup>. Nel Leviatano l'unico martirio ammesso è quello dei primi cristiani i quali morirono per testimoniare nel mondo una nuova verità rivelata, ovvero quella del *Jesus is the Christ*. In un mondo cristiano – i cui principi si sono già convertiti al cristianesimo – non sarebbe affatto lecito morire per la

---

<sup>231</sup> Cfr. Farnesi Camellone M., *Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza*, in «Philosophical Readings», IV. I, 2012, pp. 31-43. Inoltre si veda M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

<sup>232</sup> Per la definizione del 'martirio' come 'eccezione' nel sistema hobbesiano, rimando a Farnesi Camellone M., *Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza*, in «Philosophical Readings», IV. I, 2012, pp. 31-43. Inoltre si veda M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

<sup>233</sup> Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 89.

testimonianza della propria fede in Cristo. Il martirio è dunque escluso sia come possibilità antropologica – andrebbe contro la naturale inclinazione dell'uomo alla sopravvivenza e al desiderio di *protectio* contro il *metus* della morte violenta – che da un punto di vista religioso – se considerato come possibilità nella storia dell'eone cristiano.

Sul tema del martirio nel *Leviatano* di Hobbes, ma anche negli *Elements* e nel *De Cive*, dove il tema è trattato in maniera decisiva a partire dal problema del *metus mortis violentae*, ovvero della paura naturale che ogni uomo ha di morire e, dunque, a partire dalla necessaria conseguenza – in termini giusnaturalistici – dell'efficacia del potere coercitivo, rimando a diversi saggi di Mauro Farnesi Camellone<sup>234</sup>. Ciò che mi interessa, per ora, è di sottolineare l'interesse dimostrato sia da Löwith che da Schmitt nei confronti della figura del martire kierkegaardiano da un lato – accostata proprio al problema della testimonianza della verità – e di quello hobbesiano dall'altro – che, se messo in relazione al noto cristallo formulato da Schmitt in nota alla sua ultima riedizione dello scritto sul 'politico', rivela un carattere estremamente interessante<sup>235</sup>. Il martire, potremmo dire in altri termini, spezza il cristallo hobbesiano in virtù della propria relazione immediata con la trascendenza e la verità, non riconoscendone l' *auctoritas*, ma anche per la sua indifferenza nei confronti del *metus mortis violentae* su cui si fonda la sua *potestas*<sup>236</sup>. È per

---

<sup>234</sup> Farnesi Camellone M., *Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza*, in «Philosophical Readings», IV. I (2012), pp. 31-43. Inoltre si veda Farnesi Camellone M., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata (2013).

<sup>235</sup> Anche su questo argomento mi permetto di rinviare a Esposito B. M., *Liberi nella passione. Martirio, passioni e libertà negativa nel Leviatano di Thomas Hobbes*, in «Libertà e Passioni. Percorsi tra Medioevo e prima Età Moderna», Costellazioni, 8, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli (2022), pp. 133-167.

<sup>236</sup> Riproduco qui il cristallo sopramenzionato. Nel «cristallo di Hobbes» si rende infatti visibile la doppia apertura dell'ordine politico hobbesiano, fondato da un lato sul conflitto tra individui e sulla loro necessità di essere protetti [Sistema dei bisogni] e dall'altro assicurato dalla legittima interpretazione autorevole della verità da parte del sovrano [Veritas: Jesus is the Christ]. Schmitt tenta di spiegare quella che sembrerebbe una doppia fondazione, naturale e teologica, del potere sovrano, come una doppia apertura; un'interrelazione e un'interdipendenza dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso, tra la necessità dei singoli di essere protetti e la necessità del sovrano di ricevere obbedienza e di governare senza essere contestato nel suo legittimo esercizio della violenza. Riproduciamo di seguito il «sistema-a-cristallo», apparso per la prima volta in una nota alla sesta edizione del 1963 de *Il concetto di politico*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 150-152:

« Parte superiore  
aperta alla trascendenza

questo che, in Schmitt, il martire rappresenta da un lato, l'unica figura che, nella crisi delle figure rappresentative [statisti, generali, diplomatici etc.], sarà in grado di governare il mondo, dall'altro una figura da dover neutralizzare. È possibile, cristianamente in uno Stato cristiano, testimoniare una resistenza nei confronti del potere sovrano, a partire dalla propria pretesa di voler testimoniare della verità?

Questa domanda, centrale in Kierkegaard soprattutto per quanto riguarda lo scontro pubblico che egli ebbe con Martensen a proposito del vescovo Mynster, implica necessariamente uno stare al mondo come quei primi apostoli, i quali furono perseguitati e ripudiati per la loro fede. Tornando a Kierkegaard, possiamo infatti affermare che per lui il cristianesimo sia essenzialmente sofferenza e scontro con il mondo dell'esteriorità. Eppure, come è stato rilevato ad esempio da Kodalle, la definizione di una soggettività religiosa implica sempre il rapportarsi dell'individuo con il mondo attraverso un'agire che avrà delle conseguenze politiche, anche indirette<sup>237</sup>. Del resto, come lo stesso Schmitt ebbe occasione di affermare, Kierkegaard nella sua Danimarca era sicuramente tra coloro il cui nome era il più dotato di forza attuale [«mit aktueller Kraft erfüllt»] e la cui critica del tempo fu più intensa di tutte le altre [«intensiver als jene Andere»<sup>238</sup>]. La forza critica di Kierkegaard consiste infatti nel voler porre l'individuo dinanzi a Dio come nuovo fondamento. Chi segue nella sua vita Cristo, divenendone “imitatore” o “testimone”, apre l'orizzonte a un'eterogeneità – non più ripiegata su sé stessa, come lo è invece il mondo borghese della

---

1. Veritas: Jesus is the Christ 5.

2. Quis interpretabitur? 4.

3. Auctoritas, non veritas, facit legem 3.

4. Potestas directa, non indirecta 2.

5. Oboedientia et

Protectio

Parte inferiore chiusa; Sistema dei bisogni ».

1. Oboedientia et

Protectio

Il martire spezza la chiusura del «sistema-a-cristallo» – che rimanda dal punto 1) al punto 5), risalendo dal punto 5) al punto 1) – instaurando un rapporto diretto e disintermediato con la *veritas*, la quale non deve essere più interpretata al fine di garantire l'obbedienze e la protezione dei singoli, poiché è questa stessa interpretazione ad essere messa in questione dal contatto diretto del martire con la verità e dal proprio desiderio di morte che sfugge, per l'appunto, al bisogno di essere protetto.

<sup>237</sup> Cfr. Kodalle K. M., *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenz-Theologie*, cit; Ma anche Ryan B., *Kierkegaard's Indirect Politics. Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*, Rodopi, Amsterdam-New York (2014).

<sup>238</sup> Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker&Humblot, Berlin (2009), p. 102.

politica liberale – che lo spinge ad un contatto diretto con qualcosa di ulteriore; una trascendenza testimoniata anche a costo di perdere la vita. È per questo che Löwith può affermare che nell'epoca dell'uguaglianza e delle rivoluzioni, Kierkegaard comprende che dal momento che tutti vogliono essere *uguali* è diventato impossibile governare con un'autorità incondizionata. Afferma Löwith:

In tali momenti il vero e proprio governo del mondo non è più tenuto da ministri mondani, ma da *martiri* che vincono facendosi uccidere per la verità. Il modello primitivo del martire cristiano è Cristo crocifisso dalla folla, questo uomo-Dio veramente «singolo». Il problema dell'uguaglianza si può risolvere solo di fronte a lui, e non già nel mondo, la cui essenza è il più o il meno nella diversità<sup>239</sup>.

Nelle sue lezioni su Donoso Cortés, Schmitt riprende proprio queste righe di Löwith. La mia ipotesi è che – da un punto di vista più teoretico – il problema del martirio fosse caro a Schmitt, proprio perché già nel suo saggio sul concetto di 'politico' del 1932 egli lo aveva affrontato a partire dal problema del raggruppamento amico-nemico e, dunque, al problema della *Feinentscheidung* e del diritto dello Stato sulla vita e la morte dei suoi cittadini; ovvero, in riferimento al problema della competenza statale a disporre della vita e della morte di un uomo, sia per quanto riguarda lo *jus belli*, ovvero la possibilità da parte dello Stato di disporre della vita degli uomini per uccidere un nemico comune; che per quanto riguarda lo *jus vitae ac necis*, ovvero la competenza a disporre della vita e della morte di un uomo nella forma di un giudizio penale. Tratteremo questi temi nei paragrafi che seguono all'interno del secondo capitolo.

Ci basti per ora segnalare come sia proprio in questo quadro teorico che andrebbe contestualizzata la seguente citazione di Kierkegaard, posta da Löwith in esergo ad un paragrafo dedicato a Kierkegaard e alla sua critica dell'individualità borghese-cristiana in *Da Hegel a Nietzsche*:

---

<sup>239</sup> Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino (2000), p. 376.

Imperatori, re, papi, gesuiti, generali e diplomatici  
hanno sinora potuto governare il mondo in un momento  
decisivo; dall'epoca però in cui interverrà il quarto stato,  
si vedrà che soltanto i martiri possono governare il mondo.

(*Das Eine was not tut*)<sup>240</sup>.

Questo passo è citato da Schmitt nella sua nota conferenza su Donoso Cortés. È ormai nota l'influenza che Kierkegaard ebbe sulle riflessioni di Schmitt per quanto riguarda i concetti di eccezione e decisione. Meno chiaro è il motivo per il quale l'esistenzialismo di Kierkegaard, interamente rivolto all'interiorità del Singolo, venga ripreso e interpretato sia da Löwith che dal giurista tedesco in una chiave così spiccatamente 'politica'. Come si è visto l'interpretazione di un Kierkegaard politico potrebbe essere stata mediata, sia in Schmitt che in Löwith dalla traduzione e pubblicazione degli scritti di Kierkegaard che precedono il 1848, come dimostra la citazione di Schmitt che riporto qui di seguito:

Unter dem Titel *Kritik der Zeit* hat Theodor Haecker eine heute noch erstaunliche Schrift von Kierkegaard aus dem Jahre 1846 übersetzt und mit einem – ebenfalls erstaunlichen – *Nachwort* im Juli 1914 in der Zeitschrift *Der Brenner* veröffentlicht. Die 2. Auflage ist als Broschüre 1922 im Brenner-Verlag in Innsbruck erschienen<sup>241</sup>.

Si tratta della traduzione in tedesco della terza parte dello scritto kierkegaardiano, *En literair Anmeldelse* [it. *Una recensione letteraria*], che – già a partire dal titolo con cui fu pubblicata – rivela una decontestualizzazione del pensiero critico di Kierkegaard. Il lemma «Kritik der Zeit» appare infatti più volte nello scritto di Schmitt, in riferimento a Kierkegaard [*«Duch Kierkegaards Schriften aus den Jahren vor 1848 gehören zu der Situation. Sie sind größte und*

---

<sup>240</sup> Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart (1950), p. 399, rif. a Kierkegaard S., *Das Eine was not tut*, p. 5; Werke, II, p. 224, cfr. Ibid. VI, pp. 204-208.

<sup>241</sup> Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin, (2009), [nota] p. 101.

extremste *Kritik der Zeit*<sup>242</sup>»; «Seine Kritik der Zeit ist intensiver als jede andere»<sup>243</sup> ]. Come ha sottolineato Gerhard Thonhauser in una recente conferenza, la terminologia usata nelle traduzioni di Haecker influenzò notevolmente anche autori come Heidegger<sup>244</sup> . È significativo, inoltre, sottolineare come nella biblioteca di Schmitt, composta da una vastissima raccolta di scritti che nel catalogo ufficiale della biblioteca è stata ricostruita in parte anche attraverso le citazioni e gli atti di vendita ancora registrati di molti dei libri in essa una volta contenuti, vi sia l'antologia di testi, curata da Löwith, dedicata alla sinistra hegeliana<sup>245</sup>, dove sono raccolti testi di Heinrich Heine, Arnold Ruge, Max Stirner, Moses Hess, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx e Søren Kierkegaard. A tal proposito vedremo ora come il tema del martirio, non solo quello kierkegaardiano, venga recepito e analizzato da Schmitt nei suoi scritti lungo tutta la sua vita.

---

<sup>242</sup> Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin, (2009), p. 101 (corsivi miei).

<sup>243</sup> Ibid., p. 107.

<sup>244</sup> La *Vorlesung* integrale è disponibile online al link: <https://audiothek.philo.at/podcasts/crossing-borders/thonhauser-kritik-der-gegenwart>. Si tratta di un intervento tenuto nel 30 giugno 2011, nel contesto del congresso viennese „Crossing borders“, organizzato dalla „Österreichische Gesellschaft für Philosophie“ e l'„Institut für die Philosophie“ dell'Università di Vienna): „Es ist es ins Auge stechend, wie viele in „Kritik der Gegenwart“ entwickelte Begrifflichkeiten und Gedankenfiguren sich – von ihrem ursprünglichen gesellschaftspolitischen Kontext gelöst – auch noch in Heideggers „Sein und Zeit“ – sowohl in der Analyse des Man (§27) als auch in dem Abschnitt über das Verfallen (§§35-38) – wieder finden lassen. Darüber hinaus nimmt „Kritik der Gegenwart“ aber vor allem in der letzten der frühen Freiburger Vorlesungen „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“ aus dem SS 1923 eine prominente Rolle ein; Heidegger verweist in dieser Vorlesung auch mehrfach explizit auf Kierkegaard und bestätigt damit dessen Einfluss.“

<sup>245</sup> Löwith, Karl (Hrsg.): *Die Hegelsche Linke. Texte aus d. Werken von Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx u. Søren Kierkegaard*, ausgew. u. eingel., Stuttgart 1962, Semmel Nr. 308.





## **CAPITOLO II – L'ECCEZIONE DEL MARTIRE: CARL SCHMITT**

## II. L'ECCEZIONE DEL MARTIRE: CARL SCHMITT

**2.1** Trascendenza, mediazione e forma politica; – **2.2** Georges Sorel e il martirio cristiano; – **2.3** Il martirio religioso ne *Il concetto di 'politico'*; – **2.4** *Teologia politica I / Teologia politica II*.

Come abbiamo visto finora la figura del martire è da considerarsi, nella sua declinazione kierkegaardiana, come una figura etica dell'immediatezza e della radicale disintermediazione. Nel suo rapporto diretto con la verità, il martire testimonia dell'irrelevanza di ogni forma e mediazione politica, poiché sottraendosi alla potenza e alla violenza delle autorità politiche e alle sue imposizioni coercitive, egli si rende testimonianza vivente della propria libertà e autonomia rispetto a qualsiasi potere che pretenda d'imporsi esteriormente sul suo corpo, sulle sue azioni e sulla sua coscienza. È in questo senso che il tema del martirio può essere interessante se considerato a partire dalle osservazioni e i riferimenti – a dire il vero esigui – che Schmitt (1888-1985) fa all'interno della sua opera a proposito di tale figura. Il martire si colloca nell'opera del giurista come una figura conflittuale – dunque, 'politica' in senso specificamente schmittiano – sempre in opposizione o all'interno di una forma o istituzione politica. È di grande interesse, in questo senso, affrontare il tema del martirio in rapporto al problema dell'immediatezza e della mediazione, della forma e del conflitto, della decisione, per o contro la violenza e, più in generale, del 'politico'. Nel seguente capitolo intendo infatti affrontare i testi in cui Schmitt si interessa a tale tematica cercando di metterli in relazione alla sua dottrina sul 'politico' e al suo più tardo interesse per il problema della liquidazione petersoniana della teologia politica. Attraversando le riflessioni di Schmitt sul 'politico' vedremo come il martirio abbia a che fare, fin da subito, con il problema della *Feindentscheidung* e con la disponibilità, religiosa o politica, di un singolo individuo a morire per la verità, una causa o una comunità politica, che sia essa religiosa o mondano-terrena.

Nella prima fase del pensiero schmittiano il concetto di martirio appare, infatti, come strettamente legato a quello del conflitto e del 'politico'. Ne *Il concetto di 'politico'* (1932), il tema assume una certa centralità in riferimento al

problema della guerra e della richiesta, da parte di un'istituzione politica o religiosa, di sacrificare la vita dei suoi fedeli o cittadini. Se è vero che il 'politico' schmittiano – come hanno affermato Leo Strauss e Karl Löwith<sup>246</sup> – ha a che fare, innanzitutto, con la possibilità di richiedere ai membri di una comunità di essere disposti a morire per essa, il martire assume rispetto ad essa un ruolo centrale. Come vedremo è interessante a tal proposito notare come il martirio religioso venga subito messo da Schmitt in relazione al problema della regolarità del conflitto. Georges Sorel aveva, del resto, già trattato l'esempio del martirio cristiano nelle sue *Riflessioni sulla violenza* del 1908<sup>247</sup>; un testo e un autore che Schmitt conosceva bene e che rappresenta, in qualche modo, il controcanto rivoluzionario alla sua dottrina sul 'politico'. Più avanti vedremo poi come questo tema riappaia in riferimento alla figura del martire kierkegaardiano, a Hobbes e alla filosofia di Donoso Cortés. Come affermato nella conferenza di Madrid già citata sopra – i cui riferimenti saranno contestualizzati a partire dalla lettura che Schmitt dà del libro di Löwith e della sua interpretazione politica di Kierkegaard – nell'epoca delle masse il martire diviene una figura decisiva degli eventi storici.

Anticipando alcuni dei temi che saranno centrali nella *Teoria del partigiano* (1963), Schmitt comprende le potenzialità politiche implicite di questa figura "irregolare". Una figura, come vedremo nella seconda fase del suo pensiero, teologica e allo stesso tempo conflittuale e politica, che Schmitt non esita a definire in *Teologia politica II* (1970), riferendosi a Max Weber, come figura "carismatica" posta al di fuori dell'inimicizia convenzionale e della guerra controllata e circoscritta tra Stati. Il martire è, dunque, una figura 'politica' capace di scardinare i limiti legittimi della sovranità moderna, come affermato nel testo del '70, dove il tema del martirio fa la sua apparizione più decisiva per quanto riguarda il confronto di Schmitt con la teologia di Peterson e con la 'nuova teologia politica' di Jürgen Moltmann. Riferendomi preliminarmente anche al primo testo di *Teologia politica* (1922), come testo cardine che

---

<sup>246</sup> Cfr. Strauss L., *Note su Carl Schmitt, "Il concetto di politico"*, in G. Fazio e F. Lojoi (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata (2019), p. 131; Löwith K., *Decisionismo politico*, in G. Fazio e F. Lojoi (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, cit, p. 180.

<sup>247</sup> Sorel G., *Riflessioni sulla violenza*, in Sorel G., *Scritti politici*, UTET, Torino (1963), pp. 81-421.

riguarda in senso più ampio la teoria schmittiana sul Moderno come secolarizzazione o derivazione/sostituzione dei concetti giuridico politici da concetti teologici secolarizzati, vedremo come il tema del martirio faccia la sua ricomparsa più decisiva nel confronto di Schmitt con le posizioni di Erik Peterson. Il martire, figura conflittuale messa a morte e collocata *hors-la-loi*, è dichiarato nemico dallo Stato e, dunque, segno di una guerra civile interna. Egli mette in crisi la prerogativa esclusiva dello Stato di disporre della vita e della morte di un uomo, il suo *jus vitae ac necis*. E questo in nome di una verità altra ed esterna alla legittima forma politica.

## **2.1 Trascendenza, mediazione e forma politica**

### *2.1.a Teologia politica: una forma vuota sospesa su un abisso*

Prima di dedicarmi all'analisi dei diversi luoghi in cui appare la figura del martire kierkegaardiano e la tematica del martirio nell'opera schmittiana sarà necessario passare in rassegna alcuni dei temi centrali della sua dottrina giuridico politica e della sua riflessione sulla teologia politica. Pensatore della radicale infondatezza della politica moderna, Schmitt concentrò i suoi sforzi intellettuali alla ricerca di una definizione del 'politico' come *prius* dell'ordine giuridico moderno – almeno nel suo scritto sul 'politico' –, partendo dal presupposto antinormativistico e antipositivistico dell'assenza di un fondamento sul quale reggere e fondare la forma politica e giuridico-statuale. Il problema che ossessiona Schmitt in tutti i suoi scritti è quello della costruzione di un ordine giuridico a partire da un Nulla normativo. L'ordine si dà a partire da una decisione, come in *Teologia politica* (1922), che introduce e determina una distinzione, quella tra amico/nemico de *Il concetto di 'politico'* (1932), finalizzata al mantenimento di un ordine e di una forma politica. La più grande scoperta di Schmitt, se così si può definire, consiste nell'aver letto l'origine e la genesi della politica e dello Stato moderno di pari passo con la storia e con la logica interna della sovranità statale. Ponendo al centro delle sue riflessioni il problema della *Rechtsverwirklichung* – la domanda sul come si realizzi concretamente il diritto, da dove si generi e come si mantenga – Schmitt ha

tentato di affrontare i problemi della giurisprudenza a lui contemporanea con sguardo sociologico e politico, a partire dal dualismo tra diritto e politica, tra ordine e conflitto, con un'attenzione viva e costante alla concretezza e alla contingenza della politica e dei suoi eventi storici. Come è stato rilevato, lo sguardo di Schmitt è uno sguardo duplice e bifronte<sup>248</sup>. La sua analisi del Moderno è rivolta da un lato a stabilirne l'originaria coazione all'ordine, dall'altro la sua irriducibile conflittualità. Già a partire dai suoi primi scritti giovanili, Schmitt si interroga sul problema della forma e della mediazione politica, ma anche su quello della rappresentazione e della violenza come origine e sostanza della politica<sup>249</sup>. Rileggendo lungo tutta la sua vita l'opera di Hobbes alla luce di quella che è stata l'evoluzione e la storia dello Stato moderno nella sua successiva trasformazione democratica, culminante nello stato di diritto liberale – fondato peraltro sul mito moderno dell'autolegittimazione razionalistica come suo inizio assoluto<sup>250</sup> –, Schmitt riesce a mettere in luce – come un Hobbes contemporaneo – la violenza e la concretezza di ogni forma politica concreta rimandando alla sua origine conflittuale e di decisione<sup>251</sup>.

Partendo nei suoi scritti giovanili dal problema della realizzazione della norma attraverso una potenza (*Macht*) la quale rinvia necessariamente ad un *Machthaber*, Schmitt critica più di ogni altro l'approccio normativistico di Kelsen, il liberalismo delle democrazie borghesi e più in generale la deriva positivista della scienza giuridica. Fornendo un'interpretazione alternativa della genesi dello Stato moderno e della sua sovranità, la quale rimanda ad un modello formalmente affine a quello della teologia, Schmitt vuole dimostrare come il fondamento dell'autorità politica riposi su un'eccedenza esterna ad essa, eppure mai fondata religiosamente o teologicamente in qualcosa di

---

<sup>248</sup> Cfr. Galli C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna (2008).

<sup>249</sup> Cfr. Schmitt C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen (1914); tr. it. Galli C. (a cura di), *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, Il Mulino, Bologna (2013).

<sup>250</sup> Si veda qui in particolare la risposta di Blumenberg all'uso schmittiano del concetto di secolarizzazione, in Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1966); tr. it. Marelli C., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova (1992). Sul dibattito tra Blumenberg e Schmitt in riferimento alla diversa interpretazione di Hobbes si veda Battista L., *Assolutismo teologico e modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 84/2, 2018, pp. 592-609.

<sup>251</sup> Per una raccolta dei testi hobbesiani di Schmitt rimando a Schmitt C., *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. C. Galli (a cura di), Giuffrè, Milano (1986).

metafisicamente altro rispetto ad essa. In questo senso Schmitt è sicuramente da considerarsi come un pensatore del limite. Egli interroga il limite esterno ed interno della forma politica stessa; la sua autorità che deriva da un peculiare concetto di mediazione, perlomeno nelle sue riflessioni giovanili sulla rappresentazione. In questa direzione vanno infatti le ricerche di Schmitt in *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo* (1914), *Romanticismo politico* (1919), *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923) e il primo testo dedicato alla *Teologia politica* (1922). In questi testi Schmitt si interroga sul ruolo della mediazione (*Mittelbarkeit*) nella costituzione della forma politica moderna, a partire dall'idea che la forma politica debba in qualche modo rappresentare e incarnare un'Idea esterna ad essa. Schmitt è interessato al problema dell'autorità come fondamento della sovranità politica, come dimostra il suo interesse per l'esempio della Chiesa cattolica e la figura del papa, vicario di Cristo in terra. Al centro dell'interesse di Schmitt vi è infatti, fin da subito, un'attenzione particolare per la *trascendenza* come fondamento, allo stesso tempo presente e assente, della sovranità moderna. La sfida che riguarda il potere politico moderno risiede nella sua capacità di auto-fondarsi nonostante l'assenza di un fondamento trascendente legittimante. La tensione che si genera nel tentativo – da parte di Schmitt – di fondare l'immanenza attraverso un'eccedenza e allo stesso tempo di lasciare vuoto quel posto riservato alla trascendenza, caratterizza tutta la sua ricerca ed in particolare le sue riflessioni sulla teologia politica.

Ma procediamo con ordine. Uno dei più importanti testi di Schmitt, appunto la *Teologia politica* pubblicata per la prima volta nel 1922, è strutturato intorno al problema del normativismo e del decisionismo giuridico. In *Teologia politica* Schmitt afferma: «l'ordinamento giuridico, come ogni altro ordine, riposa su una decisione e non su una norma»<sup>252</sup>. Com'è noto, la critica più importante contenuta in questo testo è quella al normativismo di Kelsen. Ad esso Schmitt oppone la sua teoria decisionista affermando che ogni ordine concreto riposi su una fondamentale *decisione*. Il portatore e esecutore legittimo di tale decisione è

---

<sup>252</sup> Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker&Humbolt Verlag, Berlin (1922); tr. it. Schmitt C., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Miglio G. e Schiera P., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna (2012), p. 37.

il sovrano, il quale si mostra – nella sua sovranità – a partire da uno stato di eccezione, un momento di sospensione dell'ordine giuridico<sup>253</sup>. Lo stato di eccezione come caso limite non corrisponde nel pensiero schmittiano ad una semplice ordinanza di emergenza o a uno stato d'assedio. Esso riguarda un problema di logica interna alla sistematica giuridica stessa. Lo stato di eccezione non è infatti compreso dalla norma, non è contenuto nella legge normalmente vigente. Esso si colloca al di fuori della legge come suo momento originario e implica al tempo stesso una fondazione e sospensione dell'ordinamento giuridico a partire da una *decisione*. La sovranità non è quindi mai definita dall'ordine giuridico stesso. Essa inerisce sempre ad una situazione di fatto concreta che si colloca esternamente al diritto. Non si tratta di definire normativamente chi sia il sovrano (Dio, l'imperatore, il principe o il popolo), ma di identificare il soggetto della sovranità nell'applicazione del concetto a una situazione concreta, afferma Schmitt. È come se il sovrano si mostrasse *nella* decisione e, dunque, dopo la decisione. Nelle dottrine giuridiche del XVI secolo alle quali Schmitt si riferisce – in particolare in quelle di Bodin e di Hobbes –, la controversia era sempre incentrata sul chi dovesse essere titolare di una competenza per il caso concreto per il quale non era prevista nessuna competenza: «a chi toccasse la presunzione del potere non delimitato»<sup>254</sup>. Dalle discussioni intorno alla definizione di un tale potere derivò la discussione intorno al caso d'eccezione, afferma Schmitt; ma soprattutto intorno a chi dovesse decidere su quelle competenze non regolate da alcuna costituzione. Questa logica interna al sistema giuridico – una logica sistematica interna al problema stesso dell'origine del diritto e della sua vigenza – ha a che fare con la sospensione dell'intero ordinamento vigente, in cui lo Stato continua a sussistere nonostante il diritto venga meno. Non si tratta infatti di una situazione di anarchia o di caos, ma di una situazione in cui non è più la norma o l'ordinamento giuridico a governare, ma una persona sovrana a *decidere* in maniera assoluta e libera da ogni vincolo normativo: «Nel caso d'eccezione, lo

---

<sup>253</sup> Rimando qui alla celebre citazione di Schmitt, in Schmitt C., *Teologia politica*, cit, p. 33: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione».

<sup>254</sup> *Ibidem*.

stato sospende il diritto, in virtù, come si dice, di un diritto di autoconservazione»<sup>255</sup>.

Tuttavia, la decisione del sovrano, seppur svincolata da ogni norma, deve fare riferimento ad un ordine, ci dice Schmitt; una totalità, di cui il sovrano è il decisore. Quest'ordine, il quale si riferisce ad una realtà concreta – una realtà esterna al diritto che è tuttavia preconditione del diritto stesso – è stabilito dal sovrano decisore. Nello stato d'eccezione si mostra proprio quest'ordine che si trova dietro o sotto l'ordinamento stesso e in cui l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per *creare* diritto (seguendo quello che Schmitt definisce un vero e proprio paradosso). È in questo senso che Schmitt paragona la decisione sovrana nello stato di eccezione al miracolo nella teologia. Nota è infatti la tesi di Schmitt, formulata nel terzo capitolo della *Teologia politica* in cui afferma che: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>256</sup>. Proponendo un'analogia strutturale, o meglio formale, tra la decisione sovrana nello stato d'eccezione come creazione dell'ordine nella sospensione dell'ordinamento – secondo la concezione decisionistica di un potere costituente e originario –, Schmitt paragona la decisione sovrana nello stato d'eccezione al *miracolo divino*, il quale sospende allo stesso modo le leggi di natura.

Come è stato spesso sottolineato, ma anche spesso frainteso, questa struttura analogica che accompagna tutte le riflessioni di Schmitt sul Moderno è di tipo formale, mai sostanziale<sup>257</sup>. Lo slittamento storico che si dà dai termini della teologia a quelli della politica moderna è sì, di tipo storico, ma soprattutto strutturale e sistematico. Come ha affermato Galli, quella di Schmitt è una genealogia della modernità come *secolarizzazione* che non comporta un'eredità sostanziale ma che rimanda a un cristianesimo svuotato come matrice della dottrina moderna dello Stato<sup>258</sup>. La permanenza descritta nel processo di secolarizzazione dei concetti teologici in concetti politico-giuridici è una

---

<sup>255</sup> Ivi, p. 39.

<sup>256</sup> Ivi, p. 61.

<sup>257</sup> La citazione continua così, *Ibidem*: “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 sistemica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti”.

<sup>258</sup> Cfr. Galli C., *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna (1996).



permanenza e una trasformazione categoriale e concettuale, nella quale si compie uno svuotamento rispetto ai contenuti religiosi originari<sup>259</sup>. Detto in altre parole, della teologia nella teologia politica schmittiana rimane soltanto la forma vuota e la logica del suo funzionamento. Allo stesso modo bisogna leggere il riferimento di Schmitt a Kierkegaard alla fine del primo capitolo della *Teologia politica*: il «teologo protestante che – secondo Schmitt – ha dimostrato di quale intensità vitale può essere capace la riflessione teologica anche nel XIX secolo»<sup>260</sup> affermò che l’eccezione è in grado di spiegare sé stessa e la regola proprio in virtù della sua energica passionalità. Quest’affermazione, accompagnata da una lunga citazione in tedesco di Kierkegaard<sup>261</sup>, non è solo retorica e strumentale come ha affermato qualcuno<sup>262</sup>. Essa si spiega soltanto se si pensa alla peculiare metodologia applicata da Schmitt per spiegare la genesi dei concetti del diritto moderno. L’eccezione kierkegaardiana come concetto *teologico-esistenziale* che rimanda all’«energica passionalità della vita» rinvia come concetto alla vitalità dell’eccezione stessa. Ciò che Schmitt apprezza della teologia di Kierkegaard non è, dunque, il suo discorso teologico o il riferimento ad una trascendenza divina nel suo rapporto con la decisione del Singolo, ma la possibilità di un’apertura della decisione e dell’eccezione rispetto alla regola del mondo. Un’apertura che ha a che fare con la concretezza della vita stessa, la quale rompe e scardina la superficiale monotonia della norma. Come afferma Schmitt, citando Kierkegaard: «la regola stessa vive solo dell’eccezione. Nell’eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione»<sup>263</sup>. Contro l’eterno luogo comune del generale, Kierkegaard aveva infatti posto l’attenzione sull’eccezione come categoria

---

<sup>259</sup> Galli C., *Lo sguardo di Giano*, Il Mulino, Bologna (2008), pp. 65-71.

<sup>260</sup> Schmitt C., *Teologia politica*, cit, p. 41.

<sup>261</sup> Schmitt C., *Politische Theologie*, cit. p. 21: „Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst. Auf die Länge wird man des ewigen Geredes vom Allgemeinen überdrüssig; es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer bequemen Oberflächlichkeit denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.“

<sup>262</sup> Burkhard C., *Kierkegaard's Moment. Carl Schmitt and His Rethorical Concept of Decision*, in «Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History», 12/1, (2008), pp. 145-171.

<sup>263</sup> Schmitt C., *Teologia politica*, cit, p. 41 (corsivi miei).

esistenziale. Schmitt tenta allo stesso modo di opporsi al razionalismo e al positivismo ingenuo di Kelsen e Anschütz, affermando che l'eccezione e il caso estremo debbano anch'essi essere oggetto di una filosofia del diritto, poiché è a partire da essa che si comprende e si coglie la profondità del caso normale<sup>264</sup>.

### 2.1.b Il 'politico' e il problema della Rechtsverwirklichung

L'attenzione politica, giuridica, ma anche sociologica di Schmitt è sempre rivolta alla concretezza, agli avvenimenti e ai mutamenti, alla prassi concreta, alla situazione; al reale che accade al di fuori del diritto e che allo stesso tempo lo sospende o lo conserva. Il rimprovero maggiore che Schmitt muove a Kelsen è quello di trascurare la sociologia e con essa la vita. Escludendo tutti gli elementi sociologici dalla scienza giuridica Kelsen tentò di costruire un sistema di riferimenti interni alle norme che rimandano ad una norma fondamentale finale e unitaria (*Grundnorm*), che trascurerebbe il vero problema che riguarda il potere di sovranità in quanto potere di attuazione della norma (*Macht*). La questione della violenza emerge in queste pagine insieme all'esempio evocato da Schmitt di Rousseau, il quale afferma nel suo *Contrat social* che «la forza è un potere fisico; la pistola del brigante è anch'essa un potere»<sup>265</sup>. Con questa citazione Schmitt vuole richiamare l'attenzione sulla differenza tra potere supremo di fatto e di diritto, il quale costituisce il problema di fondo della sovranità. Alla *Grundnorm* kelseniana Schmitt oppone un *Grundproblem* [«Die Verbindung von faktisch und rechtlich höchster Macht ist das Grundproblem des Souveränitätsbegriffes»]<sup>266</sup>. È interessante a tal proposito notare come l'esempio, citato da Schmitt in riferimento a Rousseau, sia quello del brigante [*brigand*]. La pistola del brigante, afferma Schmitt, è anch'essa un potere e una forza. Anche in Benjamin, nella *Critica della violenza* (1920), la figura del

---

<sup>264</sup> Cfr. Kelsen H., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Mohr, Tübingen (1928); Kelsen H., *Der Soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Mohr, Tübingen (1928).

<sup>265</sup> Ivi, p. 44. Nella versione originale tedesca di *Teologia politica*, Rousseau è citato in francese. Cfr. Schmitt C., *Politische Theologie*, cit, p. 26: "La force est une puissance physique; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance (Contrat social I, 3)". Qui Rousseau J.-J., *Contrat social*, Amsterdam (1762), tr. it. Alatri P. (a cura di), *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, I, UTET, Torino, p. 724.

<sup>266</sup> Ivi, p. 26.

‘fuorilegge’, quella del *Verbrecher*, rappresentava una figura della forza esterna al potere costituito. Una forza e una violenza originaria, in grado di scardinare e mettere in crisi la violenza conservatrice di diritto<sup>267</sup>. Senza voler entrare qui nel noto dibattito avviato da Agamben sulla reciproca influenza tra Benjamin e Schmitt, per quanto riguarda alcune categorie presenti in *Teologia politica*, sarà sufficiente notare che qui la figura rousseauiana del brigante ha un ruolo simile a quello del «grande delinquente» (*große Verbrecher*) citato da Benjamin<sup>268</sup>.

Sono, infatti, ormai note le ricerche di Agamben che hanno tentato di capovolgere il rapporto tra Benjamin e Schmitt rileggendo il dossier esoterico del loro dibattito alla luce della necessità, da parte di Schmitt, di catturare l’idea benjaminiana della violenza pura e di iscrivere l’anomia nel corpo stesso del *nomos*<sup>269</sup>. Allo stesso modo Schmitt tenta sempre di ricomprendere l’esterno all’interno del diritto – il *fuori* nel *dentro* – e di portare la vita all’interno stesso della norma. L’insistenza ripetuta di Schmitt sull’esclusione della sociologia dal campo d’interesse della giurisprudenza di Kelsen è essa stessa un segnale di quanto Schmitt ritenesse importante occuparsi di ciò che precede e fonda il diritto nella sua vitalità concreta. Intorno al problema del potere come concreta *Macht* si gioca tutta la discussione di Schmitt contro Kelsen, ovvero sul problema della *Rechtsverwirklichung*. Sintetizzando potremmo dire che per Kelsen tutte le norme e le competenze possono infatti essere ricavate e ricondotte da altre norme fino ad arrivare ad un punto finale che è un ordinamento non ulteriormente derivabile. In questa prospettiva è esclusa qualsiasi persona esterna al diritto e qualsiasi complesso di potere psicologico-sociologico. In Kelsen il fondamento del diritto rimane una norma e lo Stato coincide in questo senso con l’ordinamento giuridico e la sua costituzione, cioè una norma fondamentale unitaria.

In questo sistema razionalistico e positivistico Schmitt individua un’ingenuità di fondo, ovvero, quella di credere che l’ordinamento concreto si fondi sull’unità

---

<sup>267</sup> Benjamin W., *Per una critica della violenza*, tr. it. A. Sciacchitano, Asteroids Editore, Trieste (2019); tratto da Benjamin W., *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1999), pp. 179-204.

<sup>268</sup> Interessante è anche il riferimento di Schmitt in *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923) ai bolscevichi come “delinquenti *hors la loi*”; Cfr. Schmitt C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart (1923); tr. it. C. Galli, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna (2010), p. 10.

<sup>269</sup> Cfr. Agamben G., *Homo sacer II, 1. Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino (2003).

delle disposizioni positive fornite alla giurisprudenza e non su un comando. Come afferma Schmitt, la scienza normativa di Kelsen vuole elevare la giurisprudenza a valore; il giurista «può riferirsi solo a valori che gli vengono dati (positivamente)»<sup>270</sup>. La pratica del giurista si riduce, quindi, all'applicazione neutra o pura della norme positive. Ma la sovranità come categoria politico-giuridica viene, in questo senso, negata ignorando il problema della realizzazione del diritto. Krabbe è uno degli esponenti maggiori di tale posizione giuridica, la quale attribuisce sovranità non allo Stato, ma al diritto. Nello Stato moderno, secondo Krabbe, non si vive più sotto la signoria di persone (del re, dell'autorità, della persona giuridica rappresentativa), ma di norme, di forze spirituali, afferma Schmitt. L'obbedienza alle leggi deriverebbe da un'adesione spirituale che dipende dalla coscienza giuridica dei singoli membri del popolo. In questa teoria, come quella di Kelsen o Preuss, il diritto viene considerato come qualcosa di obbiettivo. In essa viene eliminato tutto ciò che vi è di personale e che Schmitt, attraverso la sua *Teologia politica*, vuole in qualche modo far rientrare nel diritto come sua matrice esterna e interna. Se Kelsen esclude il soggettivismo del comando dall'applicazione della norma di validità obbiettiva, Schmitt lo fa rientrare in essa attraverso il concetto di decisione. Nella decisione giuridica si aggiunge un «momento che non può essere fatto derivare né dal contenuto dell'idea giuridica, né, nel caso d'impiego di una qualsiasi norma giuridica generale positiva, dal contenuto di quest'ultima»<sup>271</sup>. La decisione contiene in sé la concretezza del momento decisivo, in cui vi è un'indifferenza contenutistica orientata all'azione, «poiché la conclusione giuridica non è deducibile fino in fondo dalle sue premesse, e la circostanza che una decisione è necessaria resta un momento determinante di per sé»<sup>272</sup>.

La decisione presa nel luogo opportuno rende la decisione stessa relativamente indipendente dalla giustizia del suo contenuto, afferma Schmitt<sup>273</sup>. Essa non viene più messa in dubbio una volta presa e diventa in quel momento indipendente dal suo fondamento, acquistando un valore, per

---

<sup>270</sup> Schmitt C., *Teologia politica*, cit, p. 47.

<sup>271</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> *Ibidem*.

l'appunto, indipendente. Anche la decisione non giusta ha infatti la sua validità giuridica nelle circostanze opportune. La forza giuridica della decisione non dipende dal risultato del suo fondamento: è in questo senso che essa è al tempo stesso esterna e interna al diritto. Lo stesso concetto schmittiano di forma è interessato da questa diversa concezione del diritto. La *forma* politica o giuridica non deve mai essere considerata come qualcosa di fisso, identico a sé stesso e immutabile nel tempo, che trascuri il momento personalistico. La forma deve infatti essere sempre orientata alla concretezza e aperta alla realtà e alla personalità della decisione. Secondo Schmitt il rappresentante classico di tale pensiero decisionistico, è proprio Hobbes. A partire dal principio del *Auctoritas, non veritas, facit legem* egli mostrò come l'antitesi tra *veritas* e *auctoritas* renda il diritto qualcosa di irriducibile alle pretese del positivismo giuridico. Esplicitando il nesso esistente tra personalismo e decisionismo egli mostrò l'insostituibilità della concreta autorità dello Stato da parte di un ordinamento avente validità astratta. Affermando l'autonomia del potere sovrano rispetto alle verità della Chiesa egli rese il potere statale non più soggetto a quel potere spirituale che dipendeva dalle sue pretese veritative. Citando il Leviatano, Schmitt intende smascherare in qualche modo la pretesa oggettività di Kelsen, Preuss e Krabbe, affermando che: «se un potere (*power, potestas*) dev'essere sottoposto all'altro, ciò significa soltanto che colui che ha il primo potere dev'essere sottoposto a colui che ha l'altro potere: «*he which hath the one Power is subject to him that hath the other*»<sup>274</sup>.

Certo, la stessa obiezione si potrebbe rovesciare e rivolgere contro lo stesso Schmitt, il quale pretende – nel nome di un maggiore realismo politico<sup>275</sup> – di subordinare la costituzione o la norma alla decisione esterna della persona sovrana. In questa interpretazione la figura personalistica del singolo assume una centralità non trascurabile. Torneremo più avanti sull'interpretazione schmittiana di Hobbes e sulla sua problematica duplicità. Come vedremo, quasi

---

<sup>274</sup> Ivi, p. 58. Rif. a Hobbes T., *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, London (1651); tr. it. Hobbes T., *Leviatano*, tr. it. R. Santi, Bompiani, Milano (2018), cap. XXVI.

<sup>275</sup> Rimando qui alle obiezioni di Leo Strauss a *Il concetto di 'politico'* e all'accusa mossa nei confronti del giurista di proporre in maniera mascherata una presa di posizione valoriale nei confronti del conflitto politico. Strauss L., *Note su Carl Schmitt, "Il concetto di politico"*, in G. Fazio e F. Lojoi (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, cit, pp. 125-145.

tornando sulle sue posizioni, Schmitt riprenderà la sua interpretazione forse troppo ‘decisionistica’ di Hobbes, riconoscendo al Leviatano la sua doppia e originaria connotazione di macchina razionalistica e di macchina personalistica o rappresentativa<sup>276</sup>. Eppure, in *Teologia politica* ciò che interessa a Schmitt è il fatto che Hobbes non abbia mai voluto subordinare il sovrano a un ordinamento razionale nel senso in cui questo potesse determinare e limitare in maniera assoluta la sua capacità decisionale. Il problema della competenza e dell’autorità ossessionano il giurista, il quale non vuole rinunciare alla decisione concreta nel nome della norma. L’esempio celebre è quello del cavaliere e del sellaio; l’uno può essere subordinato all’altro allo stesso modo in cui l’arte del sellaio è subordinata all’arte del cavaliere. Ma, nonostante la gerarchia, nessuno pensa di subordinare il singolo sellaio a ogni singolo cavaliere e di obbligarlo all’obbedienza nei suoi confronti. Da rappresentante della scienza naturale astratta del XVII secolo, Hobbes comprese – afferma Schmitt – che le scienze naturali non possono determinare a tal punto la forma giuridica da sopprimerne la vitalità della decisione politica. «La forma che egli cerca consiste nella decisione concreta»<sup>277</sup>, in cui il soggetto che la compie conserva un significato autonomo rispetto al suo contenuto della norma. Lo Stato di Schmitt non è un ordine di burocrati e funzionari della legge, i quali applicano in senso rigoroso delle norme già positivamente determinate, ma un’istituzione vitale in cui i singoli e le persone giuridiche sono chiamate a decidere, secondo la loro competenza, risolvendo o assecondando le contingenze in momenti risolutivi.

La centralità della decisione e della *Macht* in rapporto alla forma politico-statuale era stata, del resto, già al centro dello scritto giovanile di Schmitt, intitolato *Il valore dello Stato e il significato dell’individuo* (1914). Iniziando il suo scritto con una citazione di Däubler [«Prima c’è il comando, gli uomini vengono dopo» (Däubler, *Das Nordlicht*, II, p. 542)<sup>278</sup>], Schmitt aveva già posto le basi per la sua critica al normativismo ponendo l’attenzione sul problema

---

<sup>276</sup> Mi permetto qui di rimandare a Esposito B. M., *La forma politica del Leviatano. Tra neutralizzazione e conservazione del conflitto*, in “Almanacco di Filosofia e Politica 3. Res publica: la forma del conflitto”, Quodlibet, Macerata (2021), pp. 163-178.

<sup>277</sup> Schmitt C., *Teologia politica*, cit, p. 58.

<sup>278</sup> Schmitt C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen (1914); tr. it. Galli C. (a cura di), *Il valore dello Stato e il significato dell’individuo*, Il Mulino, Bologna (2013), p. 21.

della realizzazione concreta del diritto. Tutto lo scritto ruota intorno al problema del rapporto fra *diritto* e *potenza*. Il diritto, afferma la teoria della potenza, è un mero risultato di rapporti di potenza effettivi che si basano sulla violenza. Al fondo e sullo sfondo dello Stato agisce, infatti, la violenza concreta. La potenza dello Stato non si basa sul diritto quanto nell'attualità empirica della sua applicazione. Detto in altri termini e citando il giurista: «una manciata di violenza vale più di un sacco di diritto»<sup>279</sup>. Il problema analizzato da Schmitt è quello della realizzazione di questo diritto nel mondo. Secondo le filosofie della potenza, la potenza dell'assassino sulla propria vittima non differisce per essenza da quella dello Stato sull'assassino, ma solo nella sua manifestazione esteriore, scrive Schmitt. A questa teoria manca soltanto di specificare come si debba determinare la specificità della potenza dello Stato rispetto a quella dell'assassino. Ed è qui che il diritto assume un ruolo centrale, ovvero nella distinzione e determinazione della violenza legale o illegale, di ciò che è crimine e ciò che non lo è. È nella determinazione della legittimità della violenza esercitata che si individua la funzione del diritto e l'esistenza dello Stato.

### *2.1.c Trascendenza e mediazione: lo Stato e la Chiesa*

Terremo presente questo punto – già trattato come abbiamo visto in uno dei primi scritti di Schmitt – quando ci occuperemo di definire il ruolo della violenza e del conflitto in *Teologia politica* e ne *Il concetto di 'politico'*, soprattutto in riferimento a quello che è il tema, a noi più caro, del martirio religioso o politico. Ma soffermiamoci ora ancora un poco sugli scritti giovanili di Schmitt per illustrare una questione che sarà dirimente per la successiva teologia politica e la sua definizione in riferimento al problema della trascendenza e del suo ruolo in tale modello politico. Stiamo parlando del problema della forma politica che, prima ancora che in *Cattolicesimo romano e forma politica*, appare in *Romanticismo politico* (1919). Insieme al tema della forma, Schmitt si occupa in questo scritto del problema della mediazione; quello di creare, detto in altri termini, un ordine a partire da una mediazione. La tesi

---

<sup>279</sup> Ivi, p. 33.

centrale del libro è che il cattolicesimo sia capace di mediazione, mentre il Romanticismo, con la sua tendenza a vedere in tutto sola apparenza, non sia invece in grado di trovare una forma stabile in cui realizzare la mediazione. Il ruolo centrale che assumono in questo contesto le riflessioni estetiche di Schmitt in riferimento al romanticismo non sono certamente trascurabili<sup>280</sup>. Ciò che Schmitt rimprovera ai romantici è la loro tensione verso l'assoluto, il loro tendere verso qualcosa di esterno, di lontano, di eccedente, senza tuttavia mai raggiungere una forma di possibile mediazione tra il mondo e ciò che lo trascende. In *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923) la questione della forma e della mediazione politica appaiono, poi, in tutta la loro portata storico teorica in riferimento all'esempio della Chiesa cattolica di Roma, interpretata come *complexio oppositorum*.

Riprendendo quest'ultima nozione da Nicola Cusano, mediato e recepito da Schmitt a partire dagli scritti di Adolf Von Harnack<sup>281</sup>, Schmitt sottolinea la capacità da parte della Chiesa di Roma di abbracciare in sé le più diverse contraddizioni, la sua tattica politica di formare coalizioni con i gruppi più disparati, la sua diversità interna per cui essa si può alleare a volte al fianco di movimenti nazionalisti, come nel caso del Tirolo o dell'Irlanda, altre volte con i preti socialisti, come nel caso di un francescano irlandese che esortò gli scioperanti a resistere. In tutti questi fenomeni che Schmitt cita a titolo esemplificativo, egli individua la capacità della Chiesa, come istituzione religiosa e politica "elastica" di adattarsi alle diverse contingenze storiche. La Chiesa di Roma, non a caso, riunisce in sé tutte le forme di Stato e di governo, scrive Schmitt:

una monarchia autocratica il cui capo è eletto dall'aristocrazia dei cardinali e in cui c'è tuttavia tanta democrazia che – senza alcun riguardo per il ceto o per l'origine – anche l'ultimo pastore d'Abruzzo, secondo la formula di Dupanloup, può diventare quel sovrano autocratico<sup>282</sup>.

---

<sup>280</sup> Cfr. Monateri F., *Teologia politica del corpo. Un'estetica dell'incarnazione in Schmitt, Kantorowicz e Balthasar*, in «Annuario Filofico», n.36 (2020), pp. 241-261.

<sup>281</sup> Cfr. Von Harnack A., *L'essenza del cristianesimo*, Hinrichs, Leipzig (1900).

<sup>282</sup> Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit, p. 15.



La Chiesa cattolica è quindi il risultato di una combinazione di opposti, di Antico e Nuovo Testamento, di libertà e peccato. Come afferma Schmitt, all' *aut aut* marcionita di chi oppone *ekklesia* e mondo, la Chiesa di Roma risponde con un *et et*.

Ma ciò che più ci interessa è che questa stupefacente capacità di adattamento e di incorporazione delle differenze ha a che fare, secondo Schmitt, con una specifica superiorità formale della Chiesa cattolica romana, la quale riesce a rimanere dentro l'esistenza concreta, dentro la vita umana e la concretezza storica, mantenendo allo stesso tempo la sua razionalità formale, ovvero la sua capacità di attuare il principio di "rappresentazione". Spesso la forza della Chiesa, afferma Schmitt, è stata individuata nel suo universalismo e l'opposizione riformistica ad essa, come una reazione nazionalista all'universalismo stesso o al centralismo di Roma. In realtà la potenza politica di tale costrutto formale risiede nel principio di rappresentazione più che nel suo universalismo. La capacità della Chiesa cattolica di farsi forma in un senso che trascende le necessità di sintesi del dualismo razionale di Hegel, fa di essa una perfetta costruzione razionale di mediazione che non conosce spaccature, ma solo complessità. Alle "sintesi" anelate dai dualismi romantici, il cattolicesimo si oppone, dunque, in virtù di un'altra modalità di relazione con il mondo. All'argomentazione cattolica «è sottesa una specifica mentalità, interessata a guidare normativamente la *vita* sociale degli uomini e capace di utilizzare, nei propri procedimenti dimostrativi, una logica specificamente giuridica»<sup>283</sup>.

L'idea politica del cattolicesimo non ha quindi a che fare, secondo Schmitt, né con il dualismo dello spirito protestante – evocando Max Weber in due pagine bellissime, Schmitt oppone alla divisione capitalistica della metropoli moderna, che distingue tra natura e produzione industriale, la visione della città e della cultura cattolica, la quale si sente ed è, in qualche modo, partecipe e unita alla sua origine naturale –, né con l'economicismo politico di capitalisti e comunisti – i quali condividono una lettura industriale e metropolitana del mondo. Il razionalismo della Chiesa cattolica «abbraccia moralmente la natura psicologica e sociologica degli uomini»<sup>284</sup>, scrive Schmitt. Il suo razionalismo sta nella

---

<sup>283</sup> Ivi, p. 25 (corsivi miei).

<sup>284</sup> Ivi, p. 29.

dimensione istituzionale e giuridica del suo ufficio che include in essa la vita. Il papa, in quanto vicario di Cristo, presenta infatti una peculiare “formazione” che esclude sia una visione tecnico burocratica del politico che il fanatismo religioso, poiché rende l’ufficio indipendente dal carisma. Attraverso la sua struttura giuridica, erede diretta del diritto romano, l’ufficio del papa rimanda al mandato personale e alla persona di Cristo. Questa forma rappresentativa ha a che fare a un tempo stesso con l’umano e lo spirituale. In ciò risiede la sua *complexio*, la quale non si riduce né al materialismo socialista, né allo spiritualismo dei movimenti religiosi riformati. Ciò che caratterizza la Chiesa cattolica è la sua natura eminentemente “politica”. Una caratteristica che manca all’economicismo politico, poiché al «“politico” inerisce l’idea, dato che non c’è politica senza autorità, né c’è autorità senza un *ethos* della convinzione»<sup>285</sup> – afferma Schmitt.

La Chiesa cattolica è in grado di mettere in forma proprio questa idea. Essa si fa mediazione rispetto all’idea nell’ufficio rappresentativo del papa, Vicario di Cristo in terra. In questo scritto ritroviamo una prima definizione del «politico» secondo Schmitt, seppur diversa dalla successiva formulazione assai nota e ridicibile alla formula dell’opposizione amico/nemico. In queste pagine Schmitt sostiene che la politica sia essenzialmente rappresentazione di un’idea capace di stare come forma storica concreta e detenente un’autorità all’interno del corso storico con una sua capacità decisionale. La Chiesa come formazione storica possiede il *pathos* dell’autorità e della politica proprio nella persona del papa, poiché egli è la concreta rappresentazione personale di una personalità concreta (Cristo). Essa attua la forma attraverso la forza della *rappresentazione*. Una caratteristica che rimarrà cara al pensiero di Schmitt lungo tutta la sua riflessione, nonostante la sua posizione nei confronti dell’istituto cattolico cambi nel corso della sua vita e si orienti sempre di più verso una particolare concezione dello Stato moderno che escluda ogni altra forma di autorità e *potestas indirecta*. La rappresentazione nel pensiero schmittiano è dunque già da subito legata a una persona che detiene un’autorità. Una caratteristica che segna una differenza rispetto al semplice rispecchiamento o ad uno *stare per*

---

<sup>285</sup> Ivi, p. 35.

qualcuno, della rappresentanza (*Vertretung*) liberale. È in questo senso che Schmitt afferma a quest'altezza della suo pensiero, una differenza tra la Chiesa cattolica e lo Stato/Leviatano. La rappresentanza che detiene *autorità* ha a che fare con dei contenuti concepibili di una rappresentazione; che sia Dio, il popolo in Democrazia, o delle Idee astratte come quelle di Uguaglianza e Libertà. A partire da quest'idea esterna la persona rappresentativa acquista autorità e, dunque, il suo valore. Questo principio di rappresentanza mantiene viva la politica in senso proprio poiché non si riduce al semplice meccanismo razionale di rispecchiamento rappresentativo della moderna epoca industriale che vorrebbe ridurre la politica ad economia politica. In essa vive ancora l'*idea* politica con la sua forza di dar *vita* alla grande forma: «la forma estetica della dimensione artistica, la forma giuridica del diritto e infine il glorioso splendore di una forma di potere storico-mondiale»<sup>286</sup>.

Già in questo scritto Schmitt parla infatti di una rappresentanza “dall’alto”, da opporre all’illusione dei soviet e di ogni concezione di una rappresentanza dal basso. Queste forme di rappresentanza immanente o “dal basso” eliminano ogni trascendenza e ogni forma di autorità dall’alto. Esse concepiscono i rappresentanti come semplici delegati che rispecchiano un sostrato materiale della società (una classe, un gruppo di proprietari industriali etc.), traendo le proprie norme dall’immanenza della dimensione tecnico-economica. In questo contesto, come ha sottolineato Galli, Schmitt assegna ancora grande importanza all’idea come idea politica e di governo<sup>287</sup>. Il problema dei sistemi politici appiattiti sull’immanenza dell’economicismo politico è che essi rimuovono ogni autorità e con essa l’ancoraggio esterno di questa ad un qualcosa che la trascenda. Essi non hanno più bisogno di persone che governano, ma credono che le cose si governino da sé. Su questa prima distinzione riposa tutta la successiva riflessione di Schmitt sulla teologia politica come categoria atta a descrivere quel *più* di autorità, quell’ulteriorità trascendente della figura sovrano-rappresentativa che culminerà nelle riflessioni di Schmitt sul decisionismo e sulla teologia politica come categoria interpretativa del moderno.

---

<sup>286</sup> Ivi, p. 44.

<sup>287</sup> Galli C, *La gloria e i nemici della Chiesa*, in Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit, pp. 83-96.

Inoltre, alla distinzione tra dimensione pubblica e privata – una distinzione liberale tipico borghese, fondata sul presupposto storico della distinzione tra dimensione pubblica e religione privata, dalla quale derivano tutti i successivi diritti individuali nello Stato liberale – il cattolicesimo si oppone attraverso il suo carattere pubblico. «Anche questo inerisce alla sua essenza rappresentativa e le rende possibile, in tal modo, ricomprendere giuridicamente il fatto religioso»<sup>288</sup>.

Vedremo più avanti come questa distinzione tra pubblico e privato, riconciliata nell'idea politica dello Stato rappresentativo come entità unitaria e *totale*, faccia spostare l'interesse di Schmitt nei confronti della Chiesa cattolica verso lo Stato moderno assolutista come Stato totale, come dimostrato ad esempio dallo scritto di Schmitt del '38 dedicato al *Leviatano* di Thomas Hobbes come simbolo politico unitario<sup>289</sup>, o dal suo famoso "sistema-a-cristallo", contenuto in una nota all'ultima riedizione del '63 de *Il concetto di 'politico'*<sup>290</sup>. Seppure Schmitt perda il suo interesse per l'istituzione della Chiesa, portatrice di una *potestas indirecta*, il problema della forma come rappresentante di un qualcosa di diverso, di maggiore e di eccedente rispetto alla giurisprudenza laica – quella del giusnaturalismo ripiegato sull'origine naturale e immanente del suo principio di rappresentanza – è un tema che rimarrà centrale nella sua riflessione sullo Stato. Per riprendere un passo assai noto, citando Donoso Cortés, Schmitt critica il liberalismo affermando che alla domanda «Gesù o Barabba» si risponderebbe indicendo una commissione d'inchiesta<sup>291</sup>. È qui che entra in gioco il problema della decisione, come più efficace rispetto a qualsiasi mediazione giuridico-positivistica. È inoltre interessante l'esempio che Schmitt cita in *Cattolicesimo romano* a proposito della capacità, tutta cattolica, di mantenere un *ethos* della giustizia e della

---

<sup>288</sup> Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit, p. 58.

<sup>289</sup> Cfr. Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg (1938); tr. it. C. Galli, *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna (2011).

<sup>290</sup> Il «sistema-a-cristallo» è contenuto nella Nota 53 della sesta edizione del 1963 de *Il concetto di politico* [*Der Begriff des Politischen*]; in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, tr. it. G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna (2012), pp. 150-152.

<sup>291</sup> Donoso Cortes J., *Ensayosobreelcatholicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), in *Obras completas* II, Madrid (1950); tr. it. *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Milano (1972), p. 233.

gloria, dello splendore e dell'onore, che trascenda i confini storici e la limitatezza del diritto. Rimandando la venuta di Cristo alla fine del mondo e rimanendo tuttavia nella tensione dell'attesa escatologica, la Chiesa cattolica vuole essere Sposa di Cristo e allo stesso tempo rappresentare il Cristo che regna, che regge e che vince:

Il suo pretendere gloria e onore si fonda, in senso eminente, sul pensiero della rappresentazione e genera la perenne opposizione fra giustizia e splendore glorioso<sup>292</sup>.

Oltre al classico riferimento alla figura del Grande Inquisitore di Dostoevskij, Schmitt cita una rappresentazione di Ernest Hello del Giudizio universale, in cui un dannato, fra l'orrore dell'universo, afferma: *j'en appelle*. A questo appello si spensero le stelle, scrive Hello. Ma ciò che è implicito nella scena è che nel Giudizio universale non ci sia la possibilità di fare appello. Di fronte a Gesù Cristo, il Giudice, a chi si può appellare il delinquente, chiede Schmitt? «A chi ti appelli contro il mio giudizio?», gli chiede Gesù Cristo, il Giudice; in un tremendo silenzio il dannato risponde: «*j'en appelle de ta justice à ta gloire*»<sup>293</sup>. In questo episodio si rende visibile la natura doppia, eppure eminentemente politica, della Chiesa cattolica.

È in questo senso che la dottrina della sovranità schmittiana ricorre in senso soltanto strutturale o meglio formale, alla categoria della teologia politica. Trascurare questo assunto fondamentale – seppure dichiarato abbastanza esplicitamente dallo stesso Schmitt in apertura al terzo paragrafo del suo scritto del 1922<sup>294</sup> – ha portato a numerosi fraintendimenti e a delle letture che spesso hanno ridotto il pensiero di Schmitt alla sua matrice cattolica. Il metodo applicato da Schmitt può definirsi storico, al limite sociologico o antropologico, ma mai teologico politico in un senso che rimanda alla volontà di fondare teologicamente o religiosamente la politica. Conformemente all'opinione che ogni teoria giuridico-politica presupponga un'affermazione di natura antropologica, ovvero una valutazione sull'uomo in quanto buono o cattivo per

---

<sup>292</sup> Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit, p. 63.

<sup>293</sup> Ivi, p. 65.

<sup>294</sup> Schmitt C., *Teologia politica*, cit, p. 61.

natura, Schmitt non vuole fondare la politica sul religioso, quanto rivelarne l'intrinseco vuoto ontologico. La politica moderna si fonda infatti non tanto sulla volontà di replicare platonicamente un modello o un'idea di giustizia o libertà superiori, quanto su dei presupposti antropologici "svuotati" di ogni valore e che, anzi, mostrano l'infondatezza di ogni posizione "ideologica" come presa di posizione valoriale.

In questo senso la lettura che Carlo Galli dà della teologia politica schmittiana come teologia politica svuotata, priva di ogni fondamento, infine persino nietzscheanamente nichilista, è una lettura assolutamente calzante. Tuttavia, oltre al vuoto, credo che Schmitt abbia voluto pensare sempre all'interno di questo vuoto un possibile confronto con il pieno. E abbia voluto, per così dire, confrontarsi sempre, anche per quanto riguarda la sua trattazione del problema del conflitto e della violenza politica, con il problema della trascendenza, quando questa diventi motivo e origine della violenza.

## **2.2 Georges Sorel e il martirio cristiano**

### *2.2.a La violenza proletaria e l'esempio dei martiri cristiani*

Prima di passare alla trattazione da parte di Schmitt del tema del martirio nel suo noto saggio sul 'politico', vorrei soffermarmi sull'analisi della presenza del tema del martirio, in particolare del fenomeno storico del martirio cristiano, nelle *Riflessioni sulla violenza* di Georges Sorel. Schmitt è un lettore appassionato, seppure polemico, degli scritti di Sorel. Già in *Cattolicesimo romano e forma politica* egli lo cita come «pensatore politico ricco di idee originali»<sup>295</sup>. È quindi certo che Schmitt conoscesse il celebre testo di Sorel sulla violenza quando si appresta alla scrittura di *Der Begriff des Politischen*<sup>296</sup>. Questa tesi – sostenuta anche dalle ricerche di Agamben sull'influenza di Benjamin sulla stesura della *Teologia politica*<sup>297</sup> – fanno di questo testo un

---

<sup>295</sup> Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit, p. 24.

<sup>296</sup> In questo scritto schmittiano Sorel viene nominato in una sola occasione in una nota in cui non è citato lo scritto sulla violenza; cfr. Schmitt C., *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna (1972), p. 123.

<sup>297</sup> Cfr. Agamben G., *Homo sacer II,1. Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino (2003).

punto di riferimento imprescindibile per quel che diremo più avanti sulla centralità del tema del martirio nelle considerazioni di Schmitt sul 'politico'. Secondo Agamben, lo scritto di Sorel sarebbe un testo centrale, sia per le considerazioni espresse da Benjamin nella sua *Critica della violenza*, che per lo Schmitt degli anni 1922/23. È quindi probabile che anche nel testo del '27 sul 'politico', Schmitt stesse rielaborando alcune delle questioni lasciate aperte dalla sua *Teologia politica* riferendosi nuovamente a questi due testi. Le *Riflessioni sulla violenza* sono, dunque, come dicevamo, un testo cardine per quanto riguarda l'interpretazione schmittiana del tema della violenza e della sua giustificazione in senso rivoluzionario. Al pari di Benjamin, anche Sorel aveva ammesso la possibilità di una violenza rivoluzionaria proletaria, ma, come scrive nella prefazione: «Non si tratta qui di giustificare i *violenti*, ma di sapere quale è nel socialismo contemporaneo il compito della *violenza delle masse operaie*»<sup>298</sup>.

Il tema della violenza è, dunque, sempre affrontato a partire dalle sue conseguenze storiche; non è una riflessione sulla giustificabilità dell'omicidio politico, ma una filosofia della storia che interroga il ruolo della violenza nell'evoluzione del movimento socialista<sup>299</sup>. Come si premura di esplicitare Sorel stesso:

Non bisogna giudicare gli effetti della violenza partendo dai risultati più immediati che essa può produrre, ma dalle sue conseguenze lontane. Non bisogna chiedersi se essa possa recare agli operai di oggi più o meno vantaggi immediati di quanti ne comporterebbe una accorta diplomazia, ma chiedersi quale è il risultato della introduzione della violenza nei rapporti tra il proletariato e la società. Noi non mettiamo a confronto due metodi di riformismo, ma vogliamo sapere che cosa è la violenza attuale in rapporto alla rivoluzione sociale futura<sup>300</sup>.

Seguono alla *Prefazione* le riflessioni di Sorel sulla violenza, apparse già sotto forma di una serie di articoli scritti per la rivista italiana *Il divenire*

---

<sup>298</sup> Sorel G., *Riflessioni sulla violenza*, in Sorel G., *Scritti politici*, UTET, Torino (2017), p. 128.

<sup>299</sup> Ivi, pp. 125-128.

<sup>300</sup> Ivi, pp. 129-130.

*sociale*. Nelle sue considerazioni – oltre ad illustrare le possibilità della violenza rivoluzionaria, il ruolo dello sciopero generale al di là dei pregiudizi di carattere morale che si possono avere contro la violenza –, Sorel rimprovera la società borghese liberale d'essersi abbandonata al mito della pace. Egli ne vuole comprendere le radici capitalistiche e dunque ideologiche, scavando a fondo del nostro sentimento morale nei confronti della violenza o anche della vendetta.

Nel sesto capitolo, dedicato in maniera più specifica al tema de *La moralità della violenza*, proprio dopo aver affrontato il problema della pace come condizione per la proliferazione industriale borghese e dopo aver analizzato l'interpretazione marxista della violenza proletaria, Sorel cita l'esempio dei primi martiri cristiani. E lo fa in riferimento alla capacità del cristianesimo di generare un mito catastrofico in grado di introdurre nel mondo una scissione e una discontinuità tra mondo pagano e mondo cristiano, nonostante questa sia avvenuta nel più totale adeguamento del cristianesimo alla decadenza dell'Impero. Scrive Sorel:

Possiamo utilizzare qui la grande esperienza storica che ci è data dalle persecuzioni che i cristiani ebbero a subire durante i primi secoli. Gli autori moderni sono stati tanto profondamente colpiti dal linguaggio dei Padri della Chiesa e dai particolari presenti negli Atti dei martiri, che generalmente si sono rappresentati i cristiani come dei proscritti, il cui sangue si versava in abbondanza e senza tregua. Si accentuò in modo straordinario la scissione tra mondo pagano e mondo cristiano; senza questa scissione, il mondo cristiano non avrebbe mai potuto raggiungere la sua piena individualità; ma questa scissione si è potuta conservare senza che le cose siano andate come un tempo si credeva<sup>301</sup>.

Qui è racchiuso il cuore delle tesi di Sorel sulla scissione che il cristianesimo avrebbe introdotto nel mondo e che il socialismo è chiamato a realizzare in termini materiali e a favore della classe proletaria. Il cristianesimo delle origini realizzò, infatti, il paradosso che consiste nel aver creato un mito fondativo persecutorio in senso ideologico, in cui si è tentato di operare una scissione con

---

<sup>301</sup> Ivi, pp. 288.



il mondo che lo precedeva, anche se questa distanza era solo una distanza apparente. L'apocalittica dei primi secoli del cristianesimo non ebbe grande rilievo nella società. È noto, afferma Sorel, che gli esempi di martirio prima dell'anno 180, fossero assai esigui e che le catacombe cristiane furono costruite grazie al finanziamento di alcuni seguaci del cristianesimo che si trovavano in seno all'aristocrazia romana stessa. La distanza dei cristiani dal mondo e la capacità del cristianesimo di rimanervi fedele non sarebbe che un mito ideologico. Ciò che più ci preme sottolineare è che, citando sia le tesi dello storico del cristianesimo Paul Allard che le analisi dello storico luterano Adolf von Harnack, Sorel consideri i racconti degli Atti dei martiri come delle narrazioni ideologiche ["ideologia dei perseguitati"] che non rispecchiano affatto la realtà<sup>302</sup>.

«Nessuno crede più – afferma Sorel – che i cristiani si rifugiassero nelle grotte sotterranee per sfuggire alle perquisizioni della polizia; le catacombe vennero scavate, con spesa, ingentissima, da comunità che disponevano di notevoli risorse economiche»<sup>303</sup>. Inoltre i cristiani, citando Allard, «potevano lamentarsi di essere greggi perseguitati, e tuttavia ordinariamente ciò non accadeva; essi potevano considerarsi come dei modelli di eroismo, e tuttavia raramente erano messi alla prova»<sup>304</sup>. Essi, detto in breve con le parole di Allard citate da Sorel, si ponevano al di sopra delle pompe del mondo e allo stesso tempo si accordavano sempre più con esso. Leggendo il fenomeno attraverso categorie marxiane e materialiste, Sorel afferma che il cristianesimo delle origini non fosse affatto una religione degli oppressi; la storiografia dimostrerebbe la rarità degli esempi di martirio, oltre al fatto che spesso si trattasse della narrazione di eventi ideologicamente elevati ad esempi eroici, il cui contenuto è non solo dubitabile, ma anche esagerato. Scrive Sorel:

A prima vista vi è qualcosa di paradossale nella situazione della Chiesa, che aveva fedeli nelle classi alte, costretti a vivere facendo molte concessioni ai costumi, e che tuttavia era in grado di mantenere una ideologia della

---

<sup>302</sup> Ivi, p. 290.

<sup>303</sup> Ivi, p. 288.

<sup>304</sup> Ivi, p. 290; rif. Allard P., *Dix leçons sur le martyre*, p. 206.

scissione. [...] Se l'ideologia cristiana fosse stata rigorosamente determinata dai fatti materiali, un paradosso simile non sarebbe stato possibile.

### 2.2.b *L'invenzione di una scissione, l'invenzione di un conflitto*

Il paradosso del cristianesimo consiste nel fatto di aver voluto narrare una scissione che in realtà non c'era. Le parole di Tertulliano – «lo scrittore che più vigorosamente ha sottolineato l'orrore che la nuova religione provava per i suoi persecutori»<sup>305</sup> – non sono rispecchiate dall'evidenza degli storici. Non è un caso, afferma Sorel, che se da un lato le narrazioni cristiane sono ricche di esempi e di particolari, le persecuzioni non lasciarono quasi traccia alcuna nella letteratura pagana. «I contemporanei, che nel martirio vedevano una *prova giudiziaria* a testimonianza dell'onore di Cristo, traevano da questi fatti tutt'altre conclusioni di quelle che può trarre uno storico moderno che ragiona con preoccupazioni moderne; mai come allora l'ideologia è stata tanto lontana dai fatti»<sup>306</sup>.

In nota Sorel fa riferimento a più riprese ad un suo scritto precedente, ovvero *Le Système historique de Renan* [it. *Il sistema storico di Renan*]<sup>307</sup>, in cui Sorel criticava già in modo esteso l'interpretazione che lo storico del cristianesimo Joseph Ernest Renan aveva dato del martirio cristiano delle origini come fenomeno massiccio di opposizione dei cristiani nei confronti dello Stato e come prova/testimonianza della verità del cristianesimo. Il fatto che Sorel si sia soffermato a lungo su questi temi, anche a partire dall'analisi filologica degli Atti dei martiri, quella storica, ad esempio, del fenomeno montanista, così come delle considerazioni di Tertulliano e degli altri padri della Chiesa sul martirio; ma, soprattutto, il suo voler ricorrere a tali analisi nel suo scritto sulla violenza, testimonia di un forte interesse di Sorel per la capacità del cristianesimo di creare miti fondativi a partire dal dato, esiguo, della loro persecuzione.

In particolare Sorel sembra interessato al modo in cui il martirio cristiano sia stato narrato nei termini di una lotta o di una guerra apocalittica intrapresa

---

<sup>305</sup> Ivi, p. 289.

<sup>306</sup> Ivi, p. 291.

<sup>307</sup> Cfr. Sorel G., *Le Système historique de Renan* [it. *Il sistema storico di Renan*], G. Jacques Paris (1906), pp. 335-336.

contro Satana, principe di questo mondo. La determinazione di un nemico, l'Anticristo, che i martiri perseguitati sarebbero stati in grado di sconfiggere escatologicamente, alimentò l'idea di una scissione tra il mondo romano e quello cristiano che si tradusse in febbrile attesa di una battaglia decisiva. Quando poi, il cristianesimo raggiunse un grado sufficiente di sviluppo, afferma Sorel, non fu più necessario ribadire questa opposizione presente nella letteratura delle apocalissi. A proposito dell'esempio cristiano Sorel arriva a delle conclusioni che riguardano però il socialismo rivoluzionario:

Possiamo dunque ritenere che il socialismo sia perfettamente rivoluzionario, ancorché gli urti a cui esso dà luogo siano brevi e poco numerosi, ammesso che questi abbiano una forza sufficiente per inserirsi nell'idea dello sciopero generale: tutti gli avvenimenti appariranno allora in forma amplificata e, mantenendosi le concezioni catastrofiche, la scissione sarà perfetta. Appare così superata l'obiezione che viene spesso rivolta ai rivoluzionari: le conseguenze di un'incremento delle brutalità non costituiscono affatto una minaccia di distruzione per la civiltà, poiché l'idea di sciopero generale consente di alimentare il concetto di lotta di classe per il tramite di incidenti, che gli storici borghesi considererebbero banali<sup>308</sup>.

La mia ipotesi è che Schmitt, conoscitore di Sorel, non potesse trascurare il carattere politico attribuito da Sorel all'esempio del martirio cristiano. Preso come modello per sostenere la forza narrativa che esso ebbe, facendo riferimento ad un mito catastrofico e apocalittico, nel suscitare l'immaginario antiromano dei primi cristiani, Sorel si augura che il socialismo rivoluzionario sia in grado di operare una scissione altrettanto marcata con il mondo borghese che precede la rivoluzione. Ed ecco che la violenza subita dai rivoluzionari in sciopero si tramuta in mitologia a favore di una società guidata dalla nuova classe proletaria.

---

<sup>308</sup> Sorel G., *Riflessioni sulla violenza*, in Sorel G., *Scritti politici*, UTET, Torino (2017), p. 292.

## **2.3 Il martirio religioso ne *Il concetto di 'politico'***

### *2.3.a Il martire e la Feindentscheidung*

Ma passiamo, dunque, alla trattazione schmittiana del martirio nello scritto sul 'politico'. Come abbiamo visto finora la figura del martire è da considerarsi, nella sua declinazione kierkegaardiana, come una figura teologica dell'immediatezza e della radicale disintermediazione. Nel suo rapporto diretto con la verità, il martire testimonia dell'irrilevanza di ogni forma e mediazione politica, poiché sottraendosi alla potenza e alla violenza delle autorità politiche e alle sue imposizioni coercitive, egli si rende testimone vivente della propria libertà e autonomia rispetto a qualsiasi potere che pretenda d'imporsi esteriormente sul suo corpo, sulle sue azioni e sulla sua coscienza. È in questo senso che il tema del martirio può essere interessante se considerato a partire dalle osservazioni e i riferimenti – a dire il vero esigui e per lo più liquidatori – che Schmitt fa all'interno della sua opera a proposito di tale figura. Il martire si colloca nell'opera di Schmitt come una figura conflittuale e, dunque, 'politica' in senso specificamente schmittiano, sempre in opposizione o all'interno di una forma o istituzione politica. È di grande interesse, in questo senso, affrontare il tema del martirio in rapporto al problema dell'immediatezza e della mediazione, della forma e del conflitto, della decisione, per o contro la violenza, e più in generale del 'politico'. Affrontiamo dunque i testi in cui Schmitt si interessa a tale tematica cercando di metterli in relazione alla sua dottrina sul 'politico' e al suo più tardo interesse per il problema della liquidazione petersoniana della teologia politica. Attraversando le riflessioni di Schmitt sul 'politico' vedremo, infatti, come il martirio abbia a che fare, fin da subito, con il problema della *Feindentscheidung* e con la disponibilità, religiosa o politica, di un singolo individuo a morire per la verità, una causa o una comunità politica, che sia religiosa o mondano terrena.

Nella prima fase del pensiero di Schmitt il concetto di martirio appare come strettamente legato a quello del 'conflitto', della 'guerra' e del 'politico'. Ne *Il concetto di 'politico'* (1932), il tema assume una certa centralità in riferimento al problema della richiesta, da parte di un'istituzione politica o religiosa, di

sacrificare la vita dei suoi fedeli o cittadini. Se è vero che il ‘politico’ schmittiano ha a che fare, innanzitutto, con la possibilità di richiedere ai membri di una comunità di essere disposti a morire per essa, il martire assume rispetto ad essa un ruolo centrale. È interessante a tal proposito notare come il martirio religioso venga subito messo da Schmitt in relazione al problema della regolarità del conflitto. Georges Sorel aveva, del resto, già trattato l’esempio del martirio cristiano nelle sue *Riflessioni sulla violenza*<sup>309</sup>. Un testo e un autore che Schmitt conosceva bene e che rappresenta in qualche modo il controcanto rivoluzionario alla sua dottrina sul ‘politico’. Abbiamo anche visto come questo tema riappaia in particolare in riferimento alla figura del martire kierkegaardiano, a Thomas Hobbes e alla filosofia di Donoso Cortés. Come affermato nella conferenza di Madrid, già citata sopra, nell’epoca delle masse il martire diviene una figura decisiva degli eventi storici. Una figura, come vedremo nella seconda fase del suo pensiero, teologica e allo stesso tempo conflittuale e politica, che Schmitt non esita a definire in *Teologia politica II* (1970), riferendosi a Max Weber, come figura “carismatica”.

Nel testo del ’70, il tema del martirio fa infatti la sua apparizione più decisiva per quanto riguarda il confronto di Schmitt con la teologia di Peterson e con la ‘nuova teologia politica’ di Jürgen Moltmann. Il martire – una figura conflittuale messa a morte e collocata così *hors-la-loi* – è dichiarato nemico dallo Stato e è, dunque, segno di una guerra civile interna. Egli mette in crisi la prerogativa esclusiva dello Stato di disporre della vita e della morte di un uomo, il suo *jus vitae ac necis*. E questo in nome di una verità esterna, una trascendenza che prescinde dalla legittima forma politica.

Senza anticipare le conclusioni del prossimo paragrafo possiamo, quindi, alla trattazione schmittiana della figura del martire come figura politica e religiosa ne *Il concetto di ‘politico’*. Interessante poiché collocata tra due dimensioni o ordinamenti, quello ecclesiastico-spirituale da un lato e quello concreto, politico e terreno dall’altro, il martire è una figura religiosa, la cui azione si traduce, secondo Schmitt, sempre e solo su un piano politico, che sia esso rivoluzionario e quindi esterno ad una forma politica o istituzionale, o riferito ad una comunità

---

<sup>309</sup> Sorel G., *Riflessioni sulla violenza*, in Sorel G., *Scritti politici*, UTET, Torino (1963), pp. 81-421.

che pretende di affermarsi in senso politico nell'opposizione ad un'altra. Il tema del martirio è infatti affrontato da Schmitt a partire dal tema della "Feindentscheidung" e della violenza intrinseca alla definizione stessa del 'politico'. Schmitt considera la morte volontaria sempre alla luce del fatto che questa sia generatrice di un conflitto politico e, dunque, mondano o terreno. Vedremo però come questo inquadramento del martire all'interno dell'opposizione amico/nemico sia tutt'altro che priva di problemi. Nella sua non violenza il martire si sottrae, in realtà, alla dialettica schmittiana che vorrebbe ridurre ogni conflitto politico ad un fondamento conflittuale e oppositivo, da ricondurre alla polarità sopra menzionata.

Nel suo scritto sul 'politico' Schmitt inquadra teoreticamente un «problema incommensurabile», come lo definisce lui stesso, ovvero quello della determinazione del 'politico'. E lo fa a partire da alcune pregnanti distinzioni: quella tra nemico e criminale, tra guerra e pace, tra politica e Stato. Il 'politico' [*Politische*] viene da Schmitt descritto come un campo di relazioni, di forze e di poteri che continuamente mutano unendosi e separandosi al fine di conservarsi. Al centro delle sue considerazioni, come è stato osservato da Karl Löwith, vi è il problema della sacrificabilità dell'individuo in una situazione di conflitto, in cui si prevede la disposizione al sacrificio della vita propria e altrui: in altre parole, la «libertà di fronte alla morte» e il «sacrificio della vita»<sup>310</sup>. Come osserva lo stesso Schmitt, alludendo al carattere quasi necessario che la disponibilità al sacrificio della propria vita assume nella definizione del 'politico':

Un mondo nel quale sia stata definitivamente accantonata e distrutta la possibilità di una lotta di questo genere, un globo terrestre definitivamente pacificato, sarebbe un mondo senza più la distinzione fra amico e nemico e di conseguenza un mondo senza politica. In esso vi potrebbero forse essere contrapposizioni e contrasti molto interessanti, concorrenze ed intrighi di tutti i tipi, ma sicuramente non vi sarebbe nessuna contrapposizione sulla base della quale si possa richiedere a degli uomini il sacrificio della propria

---

<sup>310</sup> Cfr. Löwith K., *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *Ges. Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart (1960), pp. 93-126; tr. it. Fazio G., *Decisionismo politico*, in Fazio G., Lojoi F. (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 165-197.

vita e si possano autorizzare uomini a versare il sangue e ad uccidere altri uomini<sup>311</sup>.

Coma ha osservato Karl Löwith, è dunque al centro dell'interesse di Schmitt, per quanto riguarda la definizione stessa dell'essenza del 'politico', il problema della sacrificabilità degli uomini in un contesto di violenza e di inimicizia reciproca.

In questo senso, è proprio della definizione del 'politico' di stabilire con quali criteri sia possibile in uno Stato far accettare agli uomini di morire e di uccidere per la difesa di una causa politica. Se si segue il ragionamento di Schmitt, un mondo nel quale sia stata distrutta la possibilità della lotta, un globo pacificato senza politica, sarebbe un mondo in cui nessuno sarebbe più disposto a perdere la vita e infliggere la morte altrui. Il fenomeno del 'politico' può essere compreso solo se si fa riferimento alla possibilità estrema e sempre eventuale del raggruppamento amico/nemico. Qui compare proprio il «caso di eccezione» come possibilità estrema in cui la vita umana acquista la sua tensione specificatamente politica. È la guerra, come mezzo politico estremo, che consente di manifestare la possibilità, esistente, secondo Schmitt, alla base di ogni concezione politica, della distinzione di amico/nemico:

Nulla può sottrarsi a questa consequenzialità del 'politico'. Se l'opposizione pacifista alla guerra fosse tanto forte da poter condurre i pacifisti in guerra contro i non pacifisti, in una «guerra contro la guerra», in tal modo si otterrebbe la dimostrazione che tale opposizione ha realmente forza politica poiché è abbastanza forte da raggruppare gli uomini in amici e nemici. Se la volontà di impedire la guerra è tanto forte da non temere più neppure la guerra stessa, allora essa è diventata un motivo politico, essa cioè conferma la guerra, anche se solo come eventualità estrema, e quindi il senso della guerra<sup>312</sup>.

---

<sup>311</sup> Schmitt C., *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna (1972), p. 118.

<sup>312</sup> Ivi, pp. 118-19.

Lo stesso pacifismo, come posizione politica, è in questo senso escluso nella sua presunta radicalità. Un pacifista che si opponesse alla guerra attraverso il tentativo paradossale e disperato di fare guerra alla guerra, ricadrebbe nella possibilità di un raggruppamento tra pacifisti e guerrafondai, che, anche solo come eventualità estrema, lo costringerebbe ad ammettere e ad accettare la guerra come strumento di risoluzione dei conflitti.

### *2.3.b L'impossibilità del martirio religioso*

È per questo che – punto per noi più interessante – Schmitt giudica come impossibili i conflitti o le guerre condotte «per motivi “puramente” religiosi, “puramente” morali, “puramente” giuridici o “puramente” economici»<sup>313</sup>. Questo tipo di contrasti non sono conflitti in quanto tali. Questi contrapposti «settori della vita umana» non sono sufficienti a definire il raggruppamento e l'opposizione amico/nemico<sup>314</sup>. Queste forme “pure” dei diversi ambiti della vita umana si trasformano in contrasti politici e possono originare il raggruppamento di lotta decisivo in base alla distinzione amico-nemico. Il puro teologico e il puro morale, potremmo richiamare ancora l'esempio del pacifismo, non sono dunque sufficienti a spiegare la possibilità di un conflitto. È nell'essenza del ‘politico’ la capacità di raggruppare i gruppi in contrasto tra loro e Schmitt sembra qui affermare che, a prescindere dalle sue cause ideali o “pure”, ogni violenza abbia un carattere specificatamente ‘politico’. Siamo abituati ad affermare che ogni causa ideale degenera prima o poi in conflitto politico, come se la religione, la morale o l'idea, venisse strumentalizzata e riportata in un altro ambito, estraneo ad esse, della politica e della guerra. Qui Schmitt non sembra affermare ciò. Egli si limita a constatare che ogni conflitto, in quanto porta ad una violenza reale, a prescindere dalla sua causa, sia innanzitutto e nella sua essenza un conflitto ‘politico’.

È in questo senso che il conflitto e la guerra non assumono nella riflessione schmittiana un carattere qualitativo. Per Schmitt non esistono lotte moralmente superiori, né guerre giuste, ma solo conflitti reali, opposizioni concrete e

---

<sup>313</sup> Ivi, pp. 119.

<sup>314</sup> *Ibidem*.



violenze inflitte e subite. Da qui la questione centrale del quarto e quinto paragrafo, ovvero la sacrificabilità politica dell'individuo e il ruolo dello Stato come unità politica decisiva che può pretendere dall'individuo la sua disponibilità a morire e ad uccidere. Ci avviciniamo qui, all'argomento per noi più interessante e che – lo osservo a margine, non credo sia stato ancora analizzato con la dovuta attenzione – dell'interpretazione schmittiana del martirio. A partire dalle categorie fin qui espresse, Schmitt osserva che:

Una comunità religiosa, una chiesa, può ottenere dai propri membri che essi muoiano per la loro fede e che affrontino il martirio, ma solo in virtù della salvezza della propria anima, non per la comunità ecclesiale intesa come struttura di potere esistente in questo mondo; altrimenti la chiesa stessa si trasforma in un'entità politica e le sue guerre e crociate diventano azioni fondate su una decisione relativa al nemico, come tutte le altre guerre.

*[Eine religiöse Gemeinschaft, eine Kirche, kann von ihrem Angehörigen verlangen, daß er für seinen Glauben sterbe und den Märtyrertod erleide, aber nur seines eigenen Seelenheils wegen, nicht für die kirchliche Gemeinschaft als ein im Diesseits stehendes Machtgebilde; sonst wird sie zu einer politischen Größe; ihre heiligen Kriege und Kreuzzüge sind Aktionen, die auf einer Feindentscheidung beruhen wie andere Kriege]*<sup>315</sup>.

È possibile, secondo Schmitt, che una comunità religiosa richieda ai suoi fedeli di affrontare il martirio – il *Märtyrertod* – solo, però, in virtù della propria salvezza spirituale, non per una comunità ecclesiastica, intesa come struttura di potere esistente [*im Diesseits stehendes Machtgebilde*], altrimenti perderebbe la propria natura e vocazione. La Chiesa si trasformerebbe così in un'entità politica e le sue guerre in guerre sante e crociate [*heiligen Kriege und Kreuzzüge*] che riposano sulla decisione relativa al nemico [*Feindentscheidung*] esattamente come tutte le altre guerre.

---

<sup>315</sup> Schmitt C., *Il concetto di 'politico'*, cit. p. 132. Riporto qui il testo originale tedesco per rendere conto della terminologia utilizzata da Schmitt; Cfr. Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin (1934), p. 36.

### 2.3.c Morire per la capacità di consumo: un assurdo schmittiano

Come abbiamo appena visto, il tema del martirio religioso viene, dunque, in qualche modo liquidato da Schmitt, facendolo ricadere o nell'interiorità di chi subisce il martirio per motivi di coscienza o, necessariamente, nella dimensione conflittuale della "formazione" politica – il cosiddetto *Machtgebilde*. Questa liquidazione del problema, di cui abbiamo già letto una tarda testimonianza contro i kierkegaardiani a lui contemporanei e che riprende in parte il modo in cui Hobbes liquidò la questione nel suo *Leviatano*, si potrebbe rivolgere contro i teologi come Erik Peterson, che avevano spesso fatto riferimento alla figura del martire/testimone cristiano per spiegare una concezione del potere e del ruolo del cristianesimo nel mondo, intrinsecamente dualistico agostiniano. Inoltre, è interessante notare come dopo aver escluso la possibilità, da parte di un gruppo religioso, di morire in uno stato liberale che non limiti la propria scelta di fede privata, se non con il rischio di ricadere nella distinzione amico-nemico, Schmitt ne escluda la possibilità anche per chi voglia morire per una propria opinione. Non sarebbe possibile in uno Stato che segua un ordine politico liberale e che fa della determinazione economica della società il proprio scopo politico, sacrificare la propria vita:

In una società determinata in senso economico, il cui ordinamento, inteso come funzionamento calcolabile, si muove nell'ambito delle categorie economiche, non può accadere da nessun possibile punto di vista che qualche membro della società sacrifichi la propria vita nell'interesse del funzionamento indisturbato della società stessa. Fondare una prestazione del genere su finalità economiche sarebbe infatti una contraddizione coi principi individualistici di un ordine economico liberale e non potrebbe mai essere legittimato dalle norme o dagli ideali di un'economia pensata come autonoma. L'uomo singolo può morire liberamente per ciò che vuole, il che, come tutto ciò che di essenziale vi è in una società individualistico-liberale, costituisce solo una «questione privata», cioè riguarda una risoluzione

individuale, libera, incontrollata e che non interessa nessun altro all'infuori di chi la prende<sup>316</sup>.

In una società guidata dai principi individualistici di un ordine economico liberale, il cui ordinamento è inteso come funzionamento calcolabile, è impensabile che qualcuno possa sacrificare la propria vita nell'interesse del funzionamento indisturbato della società stessa. Pensiamo qui, ad esempio, ai tipici diritti liberali di natura, quelli formulati nella dottrina politica di Locke. Sarebbe assurdo pretendere da qualcuno che sacrifichi la propria vita nel nome del *right of life* o del *right of property*; dovrebbe negare quella stessa vita e il suo agio per rivendicarne il rispetto. Sarebbe, ci dice Schmitt, in contraddizione con i principi individualistici di un ordine economico liberale e non potrebbe mai essere legittimato dalle sue norme o dai suoi ideali.

Ricordiamo che qui l'obiettivo polemico di Schmitt sono proprio quelle democrazie liberali che avevano perso di vista l'essenza del politico; ovvero, il suo essere edificate sul contenuto inespresso di una opposizione tra popoli nemici. L'uomo singolo potrebbe pure, in questo quadro, morire per ciò che vuole, «il che, come tutto ciò che di essenziale vi è in una società individualistico-liberale, costituisce solo una «questione privata», cioè riguarda una risoluzione individuale, libera, incontrollata e che non interessa nessun altro all'infuori di chi la prende». La morte di un singolo non avrebbe però alcun effetto, proprio perché questa riguarderebbe soltanto la propria vita:

La società funzionante secondo canoni economici ha mezzi sufficienti per estromettere da sé chi soccombe o non ha successo nella concorrenza economica, o anche solo il «disturbatore», e per renderlo non pericoloso in modo «pacifico, non violento»: detto in termini concreti, per farlo morir di fame, se egli non si rassegna spontaneamente. Ad un sistema sociale puramente culturale o civilisé non mancheranno certo «indicazioni sociali» per liberarsi di minacce indesiderate o di uno sviluppo non voluto. Ma nessun programma, nessun ideale, nessuna norma attribuisce un diritto di disposizione sulla vita fisica di altri uomini. Pretendere seriamente dagli uomini che essi uccidano altri uomini e che siano pronti a morire essi stessi

---

<sup>316</sup> Ivi, p. 132.

perché fioriscano i commerci e le industrie dei sopravvissuti o perché prosperi la capacità di consumo dei propri nipoti, è pazzesco e insensato<sup>317</sup>.

È qui che le considerazioni di Leo Strauss nelle sue *Note su Carl Schmitt* tornano utili per leggere a fondo le intenzioni di Schmitt. L'essenza e la specificità del politico qui illustrata è la decisione dello Stato sulla guerra, sulla vita e sulla morte dei suoi cittadini; in ultima istanza, sulla possibilità dell'uccisione fisica. Fa parte dell'essenza dell'associazione politica il fatto che essa possa esigere dai membri del proprio popolo la *disponibilità a morire*. È questo il problema fondamentale di ogni ordinamento liberale: quello di voler rimuovere questo fondamento politico dal proprio sistema di legittimazione dello Stato. Scrive Schmitt:

Se una distruzione fisica di questo genere della vita umana non deriva dall'affermazione esistenziale della propria forma di esistenza nei confronti di una negazione altrettanto esistenziale di tale forma, in tal caso essa non può neppure trovare legittimazione<sup>318</sup>.

È per questo che Strauss con un acume imparagonabile ha voluto contrapporre a Schmitt lo stesso Hobbes. Interpretandolo come il fondatore del liberalismo moderno, Strauss afferma che: «[I]l diritto all'assicurazione della nuda vita [*nacktes Leben*] in cui si risolve il diritto naturale di Hobbes presenta un compiuto carattere di diritto umano inalienabile, ossia di una pretesa dei singoli che precede lo Stato, che ne determina lo scopo e i limiti»<sup>319</sup>. È in questo senso che Strauss ricorda che Hobbes dovette negare il carattere di virtù al coraggio nel *De homine*, XIII 9. Non si danno nello Stato hobbesiano dei singoli legittimati a morire per il principio di conservazione della propria vita. Varrà la pena di ricordare a margine che gli individui minacciati sono solo legittimati alla fuga e non alla resistenza. Eppure, questo principio è ciò che limita al tempo

---

<sup>317</sup> Ivi, pp. 132-133.

<sup>318</sup> Ivi, p. 133.

<sup>319</sup> Strauss L., *Note su Carl Schmitt, "Il concetto di politico"*, in Fazio G., Lojoi F. (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 132.

stesso giusnaturalisticamente, il diritto dello Stato a disporre liberamente per un fine come quello della guerra che non sia compiuta per l'autoconservazione dello Stato. Le note di Strauss ruotano intorno alla questione del pacifismo e alla sua denigrazione da parte di Schmitt, al problema *non* della semplice possibilità reale della lotta, ma del *perché* si combatte. Esattamente come il martirio religioso rischierebbe di ricadere nella logica del conflitto e del *Machtgebilde*, anche il pacifismo non potrebbe battersi nel nome della propria non violenza, se non ricadendo nel conflitto e nel principio antitetico alla causa che lo muove. In questo schema, come abbiamo visto, Schmitt non ammette il sacrificio non violento della propria vita all'interno di uno stato. Sia che si tratti di martirio religioso, che di un martirio compiuto nel nome del liberalismo, queste due ipotesi si rivelerebbero o vittime dello stesso meccanismo politico che si trova alla base di ogni formazione politica, o dell'assurda pretesa di voler morire affinché, riprendendo le parole di Schmitt, «prosperi la capacità di consumo dei propri nipoti».

## **2.4 Teologia politica I / Teologia politica II**

### *2.4.a La leggenda di una liquidazione*

Come abbiamo visto il concetto di martirio non è sfuggito all'analisi schmittiana già a partire dalle sue considerazioni sul 'politico', sulla guerra e sul ruolo dello Stato nel suo potere di disporre della vita e della morte dei suoi cittadini. Se si pensa alla storia del concetto cristiano di martirio si comprende come questo non potesse sfuggire all'interesse del giurista di Plettenberg. Nella sua teoria della modernità come secolarizzazione dei concetti teologici, in quella che egli stesso chiama *sociologia* dei concetti giuridici, ovvero una teoria specifica che riguarda la genesi dei concetti politici moderni, il martirio non rappresenta di certo un'eccezione. Come afferma anche Kantorowicz e prima di lui, Von Harnack, il concetto di "martirio" è stato tradotto e secolarizzato fino ad assumere un significato militare legato alla sfera autonoma della politica e dello Stato. Come vedremo più avanti questo significato militare, conflittuale e politico, nel senso specificatamente schmittiano, nell'epoca in cui scrive

Schmitt, era al centro di un dibattito storiografico e teologico molto particolare che coinvolgeva anche i cosiddetti pacifisti del primo dopoguerra. Tratteremo di tali questioni quando affronteremo l'interpretazione petersoniana del martirio come testimonianza apocalittica e non violenta della verità. Vedremo anche come gli scritti di Von Harnack, *Militia Christi*, e di Kantorowicz, *Pro patria mori*, rientrino nel dibattito presentando, appunto, un'analisi storiografica che non può prescindere dal dibattito sulla teologia politica e il concetto di 'secolarizzazione'.

In *Teologia politica II*, ultimo libro pubblicato da Schmitt nel 1970, emergono nella forma di una risposta argomentata al teologo Peterson alcuni dei temi che hanno caratterizzato l'intero percorso schmittiano. Il libro si struttura come una replica a quella che viene definita una leggenda, ovvero quella della liquidazione teologica di ogni teologia politica cristiana. La leggenda dice, afferma Schmitt in apertura al testo, che la trattazione petersoniana del 1935, dedicata al monoteismo come problema politico, avrebbe liquidato definitivamente ogni teologia politica. Il saggio si pone, dunque, come una risposta tardiva e come l'affronto indiretto di una vecchia sfida, ma soprattutto come una prosecuzione tematica del primo scritto *Teologia politica* del 1922. Percorrendo un tragitto che dallo *jus reformandi* del XVI secolo arriva fino a Hegel e che dalla teologia politica porta alla cristologia politica, Schmitt afferma di non voler presentare una contestazione delle liquidazioni atee, scientiste o positiviste della teologia politica o «metafisica», quanto di voler affrontare direttamente i temi della teologia cristiana dei primi quattro secoli<sup>320</sup>. Nel libro è, infatti, esposto un confronto diretto e dettagliato con la liquidazione petersoniana attraverso una rilettura e una contestazione della sua disamina storica sulla dottrina della Trinità<sup>321</sup>. Come nota fin da subito Schmitt, il titolo e il sottotitolo del testo petersoniano indicavano già da subito che la trattazione si sarebbe limitata ad affrontare il problema del 'monoteismo' e della 'monarchia'

---

<sup>320</sup> Schmitt C., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, tr. it. Carocciolo A. (a cura di), Giuffrè, Milano (1992), p. 5.

<sup>321</sup> Ivi, p. 89: «La liquidazione di ogni teologia politica fatta da Erik Peterson e diventata leggendaria vuole essere una negazione teologica, da parte della teologia di una religione monoteistica-trinitaria, che si pone in modo assoluto. La nostra analisi della sua trattazione del 1935 sul monoteismo politico si è limitata al rapporto della sua argomentazione oggettiva con la sua tesi finale».

come problemi di ordine teologico politico<sup>322</sup>. L'analisi petersoniana dei primi quattro secoli di storia del cristianesimo si confrontano, infatti, con la possibilità di legittimare in termini 'teologici' una determinata forma di governo, ovvero quella monarchica, ritenuta incompatibile con la dottrina della Trinità cristiana. La tesi di Peterson non intendeva affatto liquidare l'utilizzo di una categoria come quella di 'teologia politica' per descrivere dei fenomeni di compenetrazione di concetti teologici e concetti politici, come afferma la leggenda che ne è scaturita, quanto sottolineare l'impossibilità di una legittimazione monarchica del potere cristiano a partire dalla divisione tra persone imposta dalla dottrina della Trinità divina.

L'obiezione petersoniana si limitava, infatti, a realizzare, come afferma Peterson in conclusione al suo scritto, una «rottura con ogni "teologia politica", che *abusa* dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica»<sup>323</sup>. Già dalle primissime pagine della sua apologia sul concetto di 'teologia politica' Schmitt si confronta, dunque, con quello che era il contesto politico nel quale Peterson fu spinto a redigere il suo trattato. Riconducendo la sua critica della teologia politica alla disputa confessionale della Germania di quegli anni, Schmitt interpreta il ritorno di Peterson a una teologia dogmatica, contraria ad ogni compromissione della religione cristiana con il potere politico, come una reazione alla perdita, da parte della Chiesa protestante tedesca, di quelle garanzie istituzionali, tramandate dal medioevo e dalla Riforma, che per secoli avevano garantito la convivenza pacifica tra potere politico e potere teologico, tra *civitas Dei* e *civitas terrena*. Inizialmente la critica di Peterson non viene quindi presa in considerazione per quelle che sono le sue argomentazioni storiche, le quali intendono liquidare ogni teologia politica cristiana a partire dal *dogma* della Trinità divina, quanto per il suo programma e le sue intenzioni implicite<sup>324</sup>. Le tesi di Peterson sull'essenza della teologia

---

<sup>322</sup> Il titolo originale in tedesco è *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* [tr. it. Il monoteismo come problema politico: un contributo alla storia della teologia politica nell'Impero romano].

<sup>323</sup> Peterson E., *Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum*, Jacob Hegner Verlag, Leipzig (1935); tr. it Ruggieri G. (a cura di), *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia (1983) (corsivi miei).

<sup>324</sup> Ivi, p. 68: «Abbiamo qui a che fare con una risposta politica ad una domanda politica che era sorta negli anni 1925-1935 dalla crisi della teologia protestante. Peterson credeva di essere

cristiana, le quali rimandano ad una concezione dogmatica del cristianesimo – un dogmatismo teologico necessario a preservare la teologia da ogni commistione con le scienze, l'arte, la letteratura e la filosofia –, vengono interpretate come necessarie al ritorno ad un cristianesimo non compromesso e, dunque, slegato e autonomo rispetto al potere.

Non è un caso che il saggio di Peterson si occupi fin da subito del vescovo cristiano Eusebio di Cesarea, afferma Schmitt. Il teologo di corte di Costantino – «parrucchiere della parrucca teologica» dell'imperatore, come afferma Overbeck riprendendo Robert Hepp<sup>325</sup> – viene evocato per opporsi alla teologia di Adolf Von Harnack, giudicata da Peterson come troppo vicina alla politica prussiano-guglielmina. Il teologo cristiano doveva, invece, secondo Peterson, tornare alla sua origine ecclesiastica. Egli appartiene ad un ordine ecclesiastico che si realizza tra la prima e la seconda venuta di Cristo. Scrive Schmitt, a proposito delle posizioni di Peterson:

Il teologo cristiano appartiene ad un determinato stato ecclesiastico; egli non è un profeta, ma nemmeno uno scrittore. “Non c'è *nessuna* teologia presso gli Ebrei ed i pagani; c'è teologia solo nel cristianesimo e nel presupposto che la parola diventata carne abbia parlato di Dio. Facciano pure gli Ebrei dell'esegesi e i pagani della mitologia e della metafisica; la teologia in senso proprio c'è solo da quando quegli che è diventato uomo ha parlato di Dio”. Neppure gli apostoli e i *martiri* sono teologi; essi annunciano e testimoniano. La teologia è invece l'elongazione della Rivelazione concreta. C'è teologia solo nel tempo fra la prima e la seconda venuta di Cristo<sup>326</sup>.

Al cospetto di questa tesi, afferma Schmitt, ogni teologia politica sembra priva di senso, se non proprio blasfema. Torneremo più avanti su questo punto, riprendendo il dibattito sulla *Erledigung* dalla prospettiva ecclesiologica e marcatamente teologico dogmatica di Peterson, contestualizzando anche meglio quelle che sono le sue posizioni rispetto alla teologia liberale dell'epoca. Per ora

---

sfuggito alla crisi con il ritorno ad un dogmatismo privo di problemi e di aver ritrovato la sicura purezza di un teologico puro».

<sup>325</sup> Ivi, p. 14.

<sup>326</sup> Ivi, p. 16.



ci basti sottolineare come Schmitt conoscesse e comprendesse l'esigenza di una liquidazione *teologica* e, soprattutto, ecclesiologica di ogni teologia politica cristiana, così come la sua conoscenza della trattazione petersoniana di tematiche come quelle dell'apostolato e del martirio. Qui il martire e l'apostolo vengono infatti presentati da Schmitt come due figure della disintermediazione: annunziatori e testimoni, non teologi in senso ecclesiastico. Attraverso l'annuncio e la testimonianza, l'apostolo e il martire si fanno, infatti, portatori e testimoni, *non* interpreti teologici "puri" di un dogma teologico come quello dell'incarnazione della parola [«la parola diventata carne»] che evidentemente non si esaurisce né in interpretazioni esegetiche, come quelle dell'ebraismo, né in spiegazioni mitiche o metafisiche, come quelle dei pagani. Secondo Peterson, il teologo afferma il dogma secondo una nuova modalità; quella della certezza teologico dogmatica che fonda la Chiesa nelle radici della fede e della rivelazione di Cristo, uomo/Dio. Il teologo cristiano appartiene, in questo senso, già nel suo compito di teologo ad uno "Stato" ecclesiastico. Più che una teologia politica cristiana quella agostiana di Peterson è un'ecclesiologia politica.

#### *2.4.b La critica a Peterson e la negazione del puro teologico*

È qui che l'argomentazione schmittiana attacca i presupposti di Peterson. Se la critica petersoniana riguardava il dogma trinitario da contrapporre al monoteismo come concetto politico-monarchico, Schmitt afferma invece che la sua *Teologia politica* del 1922 non aveva a che fare con nessun dogma in particolare, ma con un problema di teoria della scienza o di storia dei concetti. Quella che lui descriveva era, infatti, «l'identità strutturale dei concetti teologici e delle argomentazioni e cognizioni giuridiche»<sup>327</sup>. Quello che interessa a Schmitt è l'affinità svuotata o formale tra concetti teologici e concetti politici moderni. Nelle mutevoli condizioni storiche, descritte da Schmitt come diversi raggruppamenti di amico-nemico della storia mondiale, la teologia – che fosse fedele al dogma, o meno – è *diventata* politica altrettanto bene in una situazione caratterizzata dalla rivoluzione quanto in un'altra caratterizzata dalla

---

<sup>327</sup> Ivi, p. 17.

controrivoluzione. Schmitt non sembra, dunque, voler entrare nel merito della questione particolare o esclusiva del monoteismo come concetto strutturalmente identico alla monarchia, quanto quella della teologia in generale, la quale nella storia, ha conosciuto delle concrezioni conflittuali e, dunque, in senso schmittiano, ‘politiche’. L’esempio che Schmitt cita per mostrare come anche Peterson non ignorasse, in realtà, una declinazione potenzialmente politica del dogma cristiano è quello delle donne al mercato di Costantinopoli. Lamentandosi dell’odierna mancanza d’interesse per le questioni teologiche, Peterson aveva invitato i cristiani a vivere nuovamente il dogma, interessandosi alla teologia, così come a Costantinopoli le donne del mercato si sono interessate alla disputa intorno allo *homoiousis* e *homoousios*<sup>328</sup>. «Ciò suona piuttosto a favore della rivoluzione», afferma Schmitt in una frase lapidaria: «ed in ogni caso non verso la depoliticizzazione della teologia»<sup>329</sup>.

Nelle sue considerazioni sulle diatribe teologiche del mercato di Costantinopoli, Peterson sembra, infatti, trascurare che si trattava allora di rivolte monastiche. Un uomo come Eusebio, un vescovo di pace e di potere, non era certo incline allo stare dalla parte dei tumultuanti o delle donne di mercato. Peterson non si sarebbe reso conto che, stabilendo una tale analogia e auspicando il ritorno a un rinnovato interesse “dal basso” per le questioni teologico dogmatiche, queste portassero con sé delle conseguenze teologico-politiche conflittuali abbastanza evidenti. Come abbiamo visto, il ‘politico’ schmittiano non si determina a partire da un contenuto esterno, da una sostanza, una materia, un ambito autonomo oggettivo o con un oggetto delimitabile. Il ‘politico’ schmittiano ha piuttosto a che fare con il grado di intensità di un’associazione o dissociazione che si concretizza nella distinzione di amico e nemico. Che questa distinzione derivi da un conflitto su un contenuto teologico o di altra natura scientifica, filosofica, politica, non importa. Non si sfugge al politico per il semplice fatto di ritirarsi in un’oggettività neutrale o nella pura annunciazione del messaggio cristiano di salvezza. Il ‘politico’ emerge, per così dire, come intensità di associazione o dissociazione, ricevendo

---

<sup>328</sup> Cfr. Ivi, p. 17.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

il suo contenuto e il suo materiale dai più diversi ambiti oggettivi ai quali una parte di società riconosce una validità. Intenzionato a liquidare il rapporto di analogia tra monoteismo e monarchia, Peterson non si accorge di questa potenzialità o latenza politica interna a ogni affermazione comunitaria di un contenuto teologico; ma, potremmo dire, di ogni contenuto di *verità*.

L'argomentazione schmittiana si divide, dunque, tra a) l'osservazione di un'implicita politicità della teologia dogmatica petersoniana e b) una giustificazione, determinata dal contesto storico, della sua accusa nei confronti di ogni teologia politica monarchica. Nel 1935 si ripropose, infatti, afferma Schmitt, il problema della pretesa da parte del regime nazista di instaurare una totalità politica [*Totalität*]. Con l'avvento del nazismo e con la nascita del Terzo Reich emerse, con rinnovata forza, il problema moderno della totalità Chiesa-Stato-Società, che Peterson sembra invece voler liquidare rimanendo fedele alla concezione dualistica e agostiniana di un potere diviso nelle due città; di Dio e terrena. Fino alla prima guerra mondiale questa divisione continuava a valere «quantomeno in superficie»<sup>330</sup> grazie alla struttura istituzionale restaurata dal congresso di Vienna nel 1814/15. Anche il liberalismo del XIX riuscì a preservare la divisione tra una religione “pura”/interiore e una politica autonoma, nella distinzione tra interiorità della fede e esteriorità della legge. In questa divisione del potere e della coscienza, lo Stato conservava il suo monopolio sulle questioni politiche e la Chiesa sulle questioni di fede. Questa divisione così ben scandita entrò però in crisi quando dalle rivoluzioni del proletariato industriale emerse un nuovo soggetto politico; quello della classe rivoluzionaria. Quest'analisi storico genealogica, già presente nello scritto di Schmitt su *La Dittatura*<sup>331</sup>, riconduce, dunque, le pretese totalitarie di inizio Novecento ai fenomeni di lotta di classe. È nella rivoluzione che Schmitt vede il momento di rottura in cui allo Stato liberale, il quale seguiva ancora la divisione occidentale e di origine agostiniana tra i “due regni” di Stato e Chiesa, della politica e della fede, del potere e delle coscienze, fu sottratto il monopolio della

---

<sup>330</sup> Ivi, p. 19.

<sup>331</sup>Cfr. Schmitt C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker&Humblot, Berlin (2015); tr. it. Caracciolo A (a cura di), *La Dittatura, dagli inizi del concetto moderno di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Settimo Sigillo-Europa (2015).

violenza e, dunque, della ‘politica’ intesa come ambito autonomo. Con i movimenti rivoluzionari, l’ambito neutralizzante e tecnico della politica moderna, fu intaccato da una pretesa di totalità che distrusse l’equilibrio facendo della fede una questione politica e della politica una questione di fede:

I due “regni”, non sono più ambiti oggettivi chiaramente distinguibili secondo delle sostanze o materie. Spirituale-temporale, aldilà-aldiqua, trascendenza-immanenza, idea e interesse, sovrastruttura e sottostruttura tuttavia si possono ancora determinare solo a partire dai soggetti in lite. La totalità si lascia potenzialmente conseguire partendo da qualsiasi punto della disputa o da qualsiasi oggetto di contesa, dopo che le tradizionali “mura”, cioè le istituzioni storicamente tramandate delle Chiese e degli Stati, sono state con successo poste in questione da una classe rivoluzionaria<sup>332</sup>.

Quando il *Due* della macchina teologica agostiniana si unifica nell’*Uno*<sup>333</sup>, il contenuto e la materia determinano ed entrano a far parte del conflitto politico. Il ritorno di Peterson ad un dogma originario, seppur depurato da ogni discorso politico o religioso istituzionale, non significa affatto una liquidazione definitiva della teologia politica. Nel dogma è, anzi, contenuta la possibilità rivoluzionaria del conflitto e del ‘politico’, proprio perché esso possiede un alto grado di intensità di associazione o dissociazione, cioè, di distinzione amico/nemico.

La concezione del tutto negativa che Peterson ha della teologia politica come teologia politica “istituzionalizzante” non sarebbe, dunque, in contrasto rispetto a un ampliamento della definizione verso una teologia politica *attiva* anche al di fuori delle istituzioni e dello Stato. Se ‘politico’ è, per Schmitt, sinonimo di conflitto, allora ogni forma di conflitto religioso implica una sua declinazione politica. Volendo sottrarre il dogma teologico ad ogni forma di condizionamento politico, Peterson finisce, così, per restaurare un conflitto politico<sup>334</sup>. La teologia politica può, dunque, riguardare ogni conflitto che sia, rivoluzionario o controrivoluzionario, sovversivo o restaurativo, innovativo o tradizionalista.

---

<sup>332</sup> Ivi, p. 18.

<sup>333</sup> Cfr. Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino (2013).

<sup>334</sup> Ivi, pp. 6-7.

Essa riguarda il rapporto tra fede e agire politico in un senso che eccede le formalizzazioni storico istituzionali e le strutture teologico politiche tradizionali. Che sia orientato dalla speranza escatologica, da una fede dogmatica o dall'obbedienza al divino, l'agire secondo determinati principi teologici implica sempre delle conseguenze politiche, anche indirette. Teologia politica non è, infatti, sinonimo di cesarismo o di monarchia. Essa non rimanda necessariamente alla monarchia divina o all'ideologia imperiale ariana, afferma Schmitt. Ecco, perché non può essere liquidata da Peterson ricorrendo alle semplici argomentazioni teologiche sulla dottrina trinitaria. Seguendo questa concezione *ampliata* della teologia politica che riguarda non solo la definizione di un nesso analogico e strutturale tra concetti teologici e concetti politici moderni e, di conseguenza, il problema della monarchia divina, ma anche la definizione del 'politico' in quanto tale, ovvero come questione che riguarda l'aggregazione o dissociazione amico/nemico, anche il dibattito trinitario assume una rilevanza spiccatamente politica. Non basta, infatti, opporre il dogma teologico del Dio uno/trino ai tentativi, da parte di Filone, Tertulliano o Eusebio di politicizzare o giuridicizzare l'idea della monarchia di Dio, per porre termine alla teologia politica in generale. La tesi di Peterson sulla liquidazione dovrebbe suonare, piuttosto, così: «non può esserci nessuna realizzazione politica della monarchia divina»<sup>335</sup>.

Per sostenere questa tesi, Schmitt si riferisce oltre che allo scritto sul *Monotheismus*, anche a due scritti precedenti di Peterson, *Heis theos*<sup>336</sup> – la sua tesi di abilitazione sostenuta presso la Facoltà teologica evangelica dell'Università di Gottinga – e un saggio sulla monarchia divina. Torneremo più avanti su questi due scritti, quando affronteremo nel prossimo capitolo l'ecclesiologia 'politica' di Peterson. Per ora ci basti sottolineare come l'argomentazione di Schmitt metta perfettamente in risalto come le ricerche di Peterson non bastino per motivare sufficientemente il suo verdetto sommario sulla liquidazione di *ogni* teologia politica. Come abbiamo visto, ampliandone la

---

<sup>335</sup>Schmitt C., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, tr. it. Carocciolo A. (a cura di), Giuffrè, Milano (1992), p. 37.

<sup>336</sup> Cfr. Peterson E., *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*, in Peterson E., *Ausgewählte Schriften*, Vol. 8, Echter, Würzburg (2012).

definizione e l'applicazione, Schmitt individua una matrice politica in tutto ciò che può divenire nell'agire cristiano, pubblico o conflittuale. Già solo il valore di *pubblicità* che assume il cristianesimo nel culto ne determina, ad esempio, la politicità.

Torneremo più avanti sul carattere pubblico del martirio, in quanto testimonianza di un'alterità escatologica, quando affronteremo i testi e le lezioni di Taubes. Schmitt cita a tal proposito lo scritto di Ernst-Wolfgang Böckenförde *Säkularisation und Utopie*<sup>337</sup>, in cui il problema della definizione della religione cristiana riguarda proprio il suo valore pubblico-culturale o quello demolitore e razionale. Nella sua struttura interna, si chiede Böckenförde, la religione cristiana è una religione come tutte le altre che hanno a che fare con il culto della *polis* e, dunque, pubblico e politico? Oppure, «la fede cristiana trascende le religioni che si sono finora avute, la sua efficacia e la sua realizzazione consiste proprio nell'abbattere le forme sacrali della religione ed il dominio del culto pubblico e nel condurre gli uomini all'ordine temporale del mondo, determinato dalla ragione, dalla consapevolezza della loro libertà?»<sup>338</sup>.

Schmitt ritiene la domanda di Böckenförde inaggirabile, seppur problematica nella sua disgiunzione alternativa. La Chiesa di Cristo non è *di* questo mondo e della sua storia, eppure essa è *in* questo mondo. Ciò significa che: «essa prende e dà spazio, e spazio qui significa: impermeabilità, visibilità, pubblicità»<sup>339</sup>. Ogni teologia politica ha, infatti, a che fare con il mero ambito della *pubblicità*. Peterson sembra invece voler ignorare questo carattere della religione cristiana, riducendone l'interpretazione al nucleo dogmatico e teologico. Eppure, afferma Schmitt, il valore di pubblicità che il cristianesimo assume in quanto religione nel mondo è semplicemente imprescindibile per le sue conseguenze, anche indirettamente, politiche. In una nota di *Teologia politica II*, Schmitt riporta il seguente passo da un articolo di Carl Eschweiler proprio in riferimento al problema della pubblicità del cristianesimo:

---

<sup>337</sup>Cfr. Böckenförde E. W., *Säkularisation und Utopie*, Ebracher Studien, in «Festschrift für Ernst Forsthoff» (1967), p. 91.

<sup>338</sup>Ivi, p. 40.

<sup>339</sup>Schmitt C., *Teologia politica II*, cit., p. 40.

Per il problema oggi (1969) attuale della pubblicità è di non diminuito interesse il passo seguente tratto dall'articolo "Politische Theologie" di Carl Eschweiler nella rivista "Religiöse Besinnung", Stuttgart 1931/32, quaderno 2, p. 78: «*Il regno di Gesù che non consiste nel potere delle armi, ma soltanto nell'autorità del testimone da e per la verità non è stato in nessuna epoca una mera faccenda privata. L'Impero pagano non ha infuriato per 250 anni contro pensieri e sentimenti interiori. La Chiesa dei martiri era una comunità, la cui indipendenza di principio dallo Stato non è spiegabile né mediante l'esenzione fiscale dei pensieri né mediante la segretezza di pratiche rivoluzionarie; essa era già nelle catacombe vera e propria Chiesa, cioè una sfera particolare di ordinamento pubblico insopportabile per lo Stato assoluto pagano*»<sup>340</sup>.

Il passo riportato testimonia di un'attenzione particolare di Schmitt per il tema del martirio e della testimonianza di verità, in relazione a quello della *pubblicità* e *politicalità* del cristianesimo delle origini. Non solo perché in contrasto con quella che è l'interpretazione escatologica e, solo in apparenza, impolitica che Peterson dà della testimonianza pubblica e del martirio, ma anche per il carattere manifesto e pubblico che assumeva, secondo Schmitt, la comunità della Chiesa nei primi secoli. La teologia politica è, infatti, un ambito estremamente polimorfo, ci ricorda Schmitt. Non si tratta di interpretare in senso teologico politico soltanto quelle istituzioni che a partire dalla religione legittimavano le proprie strutture di governo, ma di scorgere il 'politico' nel religioso e anche in quei movimenti esterni alle istituzioni, nelle comunità resistenti ed escatologiche, che proprio per il loro carattere oppositivo nei confronti del potere politico come istituzione, erano capaci nei primi secoli di provocare un conflitto politico. Il rifiuto da parte dei primi martiri cristiani di compiere sacrifici nel nome dell'Imperatore, testimoniando pubblicamente la propria fede, assume in questo nuovo senso attribuito alla teologia politica, un carattere eminentemente 'politico'.

Schmitt rimprovera inoltre all'atteggiamento teologico dogmatico di Peterson di non tenere in conto della *concretezza* storica, come ad esempio, quella dei

---

<sup>340</sup> Ivi, p. 23.

conflitti teologici e politici del Concilio di Nicea<sup>341</sup>. Lo testimonia anche un altro passo di Schmitt, in cui è nuovamente messo in risalto il carattere politico del martirio cristiano:

un impenetrabile groviglio e confusione di fervore dogmatico teologico con intrighi alla corte dell'imperatore, di rivolte monastiche e masse popolari sobillate, azioni e controazioni di ogni specie, fanno di questo Concilio di Nicea un caso di prova del fatto che è impossibile nella realtà storica separare con precisione motivi e scopi religiosi come due ambiti oggettivamente determinabili. Innumerevoli padri e dottori della Chiesa, *martiri* e santi di tutti i tempi fuori della loro fede cristiana hanno preso parte con zelo alle *lotte politiche* del loro tempo. Perfino il cammino nel deserto o alla colonna dello stilita può diventare stando così le cose una manifestazione politica. Dal lato temporale si impone l'ubiquità potenziale del politico, da quello spirituale l'ubiquità del teologico in forme sempre nuove<sup>342</sup>.

La tesi che sottostà a tale ragionamento che riguarda l'evidenza storico-ecclesiale secondo la quale il Concilio di Nicea non fu soltanto il luogo di una disputa teologica "pura" dove si trattava di semplici questioni dogmatiche riferite a problemi di escatologia, ma di un vero e proprio terreno di conflitto politico, è che vi sia una connessione concettuale tra politica ed eresia, tanto quanto vi è una connessione tra politica e ortodossia. Secondo Schmitt l'argomentazione di Peterson si muove a partire da una separazione semplificatoria tra un puro-teologico e un impuro-politico, che non spiega la complessità e la concretezza dell'accadere storico<sup>343</sup>. Secondo il parere di Schmitt non esiste un qualcosa come una teologia pura, né una teologia politica in senso soltanto negativo: la teologia politica cristiana coinvolge diverse

---

<sup>341</sup> Ivi, p. 66: «L'argomentazione di Peterson si muove in una separazione di puro-teologico ed impuro-politico, in una disgiunzione assolutamente astratta, nella cui conseguenza egli può trascurare ogni realtà concreta, commista di spirituale-temporale, del concreto accadere storico».

<sup>342</sup> Ivi, p. 58.

<sup>343</sup> Ivi, p. 63: «L'impenetrabile "miscela" di politica e religione, di politico e teologico ha davanti ad una libertà religiosa come pure antireligiosa radici diverse ed effetti diversi che non al tempo di Costantino, allorquando un potente imperatore garantiva ai vescovi cristiani uno spazio protetto per pacifiche riunioni e li proteggeva dai tumulti delle folle teologizzanti, fomentati dai monaci ed ammirati da Peterson (*Cosa è teologia?* 1925)».



appropriazioni storiche che si servono di volta in volta della Rivelazione cristiana per giustificare un ordine politico stabilito o una situazione rivoluzionaria. È evidente che Schmitt ampli qui la definizione fino a renderla applicabile anche alle ribellioni, alle democrazie e alle rivoluzioni o ai semplici conflitti di opinione. Ogni interpretazione teologica che porti con sé, come conseguenza di una presa di posizione, un conflitto di tipo 'politico' va considerata come una teologia politica.

Come vedremo, mentre Peterson pone l'accento della sua riflessione dogmatica sulla *teologia*, proponendo una liquidazione teologica di *ogni* teologia politica monarchico/monoteistica, Schmitt lo sposta sulla definizione del 'politico' per mostrare come *ogni* teologia possa potenzialmente essere una teologia politica. Schmitt si riferisce, infatti, esplicitamente al suo concetto di politico, citando la famosa affermazione secondo la quale, il concetto di Stato presupponga quello di 'politico'. Come vediamo, nel contesto della sua analisi e nel suo confronto serrato con Peterson, Schmitt ritorna sui grandi temi della sua dottrina politica; l'analogia strutturale tra concetti teologici e concetti politici moderni, il problema della 'secolarizzazione' affrontato in conclusione al testo in riferimento alle posizioni Hans Blumenberg<sup>344</sup>, il concetto di totalità politica, ripreso a partire dal concetto di 'Stato totale' teorizzato da Helmut Schelsky<sup>345</sup>, opposto allo sdoppiamento liberale di derivazione teologica agostiniana, fino a quello della definizione del 'politico' come presupposto originario di ogni 'politica'<sup>346</sup>.

Schmitt ribadisce inoltre che Peterson non abbia mai davvero colto l'importanza che le sue stesse ricerche sull'acclamazione, contenute in *Heis Theos*, avevano avuto per la sociologia politica di Max Weber e il suo concetto di

---

<sup>344</sup> Cfr. Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1966); tr. it. Marelli C., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova (1992). Per un'analisi del dibattito a partire dal problema dell'assolutismo teologico rimando a Battista L., *Assolutismo teologico e modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 84/2 (2018), pp. 592-609.

<sup>345</sup> Cfr. Schelsky H., *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 31 (1938), pp. 176-193.

<sup>346</sup> Cfr. Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin (1934); tr. it. Miglio G. e Schiera P. (a cura di), *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna (2012), pp. 89-210.

«legittimità carismatica»<sup>347</sup>. Ponendo in rilievo la grande importanza che ebbe l'interpretazione petersoniana della legittimità carismatica neotestamentaria di Paolo – collocato come tredicesimo al di fuori del raggio di legittimazione apostolica che avevano i dodici apostoli –, Schmitt sostiene che questa interpretazione sia stata determinante nella trattazione weberiana del tema del *carisma*. Com'è noto, l'apostolo Paolo non poteva, infatti, concretamente legittimarsi di fronte all'ordine dei dodici, se non grazie a un'autorità che derivava dal carisma del quale era stato investito. A tal proposito è molto interessante per noi notare come alcune pagine più avanti Schmitt affermi, riferendosi al saggio di Arnold T. Ehrhardt, intitolato *Metafisica politica da Solone ad Agostino*, che Tertulliano, al contrario del vescovo Cipriano, rimase sempre fedele a quello che Schmitt chiama il «*carisma del martire*»<sup>348</sup>. Non entrerò qui nel merito delle numerose questioni trattate da Schmitt in una prospettiva di storia del cristianesimo e presentate come obiezioni alla lettura “depurata” che Peterson dà delle diatribe teologiche, tra Eusebio e Tertulliano, sul concetto di Trinità. Mi interessa però rilevare come il concetto di carisma della sociologia weberiana venga qui applicato non a caso alla figura del *martire*, denotando un'attenzione particolare di Schmitt alla politicità carismatica e, per certi versi, anti-istituzionale e non giuridicizzante del martirio, rispetto alla giuridificazione e canonizzazione della Chiesa dei vescovi. A proposito del confronto tra Tertulliano e Cipriano – che, come sappiamo, preferì da vescovo sottrarsi al martirio con la fuga nel periodo delle persecuzioni di Decio, prendendo posizione a favore della reintegrazione dei *lapsi* nella comunità ecclesiastica, ma finendo infine comunque martirizzato –, Schmitt scrive:

*Tertulliano* è il prototipo per una riflessione sulle possibilità teologiche del pensiero specificamente giuridico. Egli è ancora menzionato nella trattazione di Peterson del 1935, ma non più come il teologo giuridicizzante a differenza del teologo politicizzante Eusebio, bensì solo con una critica alla sua interpretazione “pubblicistica” teologicamente difettosa della

---

<sup>347</sup> Cfr. Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. 4a, 1956, pp. 662-673.

<sup>348</sup> Schmitt C., *Teologia politica II*, cit., p. 85.

dottrina della Trinità. Per un quadro complessivo del rapporto fra teologia e giurisprudenza resta però come testo di importanza del tutto prevalente il fatto che il giurista Tertulliano, nell'istante decisivo della istituzionalizzazione, sia rimasto fedele al *carisma del martire* e si sia opposto alla piena trasformazione del carisma in un carisma dell'ufficio<sup>349</sup>.

Il corsivo introdotto nel testo da Schmitt sul termine *carisma del martire* sottolinea, del resto, l'importanza assegnata da Schmitt a questa sua definizione. Il riferimento alla politicità del martirio in questo contesto non è casuale. Schmitt conosceva gli interessi teologici del suo amico Peterson e non ignorava la sua interpretazione del martirio che si contrappone come fenomeno o forma di vita cristiana, a qualsiasi teologia civile che venerasse religiosamente il potere politico. Più avanti nel testo è ribadita l'opposizione tra carisma non ufficiale del martire in Tertulliano e carisma sacerdotale dell'ufficio in Cipriano. Scrive Schmitt, riferendosi sempre a Ehrhardt:

La Chiesa africana, (II, p. 134-181), mentre proprio il giurista Tertulliano si opponeva a questa specie di perfezione giuridica, mantenendosi fedele al *carisma non ufficiale del martire*, che Cipriano negava in favore del *carisma sacerdotale dell'ufficio*. Ehrhardt osserva (II p. 165) che la parola *clerus* a cominciare da Cipriano conteneva il significato "tecnico" di distinzione del clero ordinato dal popolo, *laos*, i laici<sup>350</sup>.

Abbiamo già visto come il riferimento alla nozione weberiana di carisma – derivata dalla teologia di Peterson e attribuita alla figura di Paolo di Tarso – assuma, per Schmitt, un carattere 'politico'. Possiamo dunque affermare che l'attribuzione di tale definizione all'esempio del martire in Tertulliano abbia anche essa un carattere politico. Il «carisma non ufficiale del martire» nei testi di Tertulliano – si pensi qui a l'*Ad martyras* al *De spectaculi* o al *De fuga in persecutione* – e il «carisma sacerdotale del Clero» presente nei testi di Cipriano, vengono qui contrapposti come i due diversi carismi di Paolo e degli

---

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> Ivi, p. 85 (corsivi miei).

apostoli<sup>351</sup>. Se da un lato vi è la pretesa da parte di Cipriano di relativizzare il carisma del martire all'interno della Chiesa per rispondere a chi lo accusava di essere fuggito durante le persecuzioni invece di affrontare il martirio, come fece invece papa Fabiano, il quale morì imprigionato a Tulliano intorno al 250 d.C., l'esaltazione del martirio che propone Tertulliano, in chiave escatologico politica, ne prevede la centralità nel regno di Dio che verrà. Da questo punto di vista esistono due tendenze, rintracciate qui da Schmitt, nella storia della Chiesa; quella di voler istituzionalizzarsi e darsi una forma nel mondo, per continuare a diffondere il Vangelo, anche a costo di reincludere i caduti, quei *lapsi* che "rinnegarono" la propria fede sulla carta, i libellatici "impuri", e una tendenza opposta che vedeva solo nell'esempio dei *martiri* "puri" la santità suprema, quella che avrebbe portato alla vittoria finale, alla ricompensa con la corona e la palma, e al sedersi escatologicamente alla destra di Dio. Vediamo dunque che il tema del martirio appare qui in riferimento alla collocazione del martire all'esterno della dimensione più istituzionale della Chiesa, ma soprattutto al tema della sua purezza teologica.

Sul "puro teologico" Schmitt interviene più avanti nel testo, sempre contro l'argomento della liquidazione petersoniana, affermando che solo alla luce dell'antitesi tra 'teologico' e 'giuridico', la frase «il monoteismo politico è liquidato teologicamente» abbia un preciso significato scientifico<sup>352</sup>. Ogni teologia che si distacchi dalla politica assume, infatti, una grandezza o una pretesa politica. Se davvero il 'teologico' e il 'politico' fossero due ambiti oggettivamente separabili e incommensurabili tra loro, una questione *politica* potrebbe essere liquidata solo in *politicamente*<sup>353</sup>. Dare una risposta puramente teologica ad una questione politica significa o sottrarsi a qualsiasi pretesa mondana, rinunciare al mondo secondo il principio cristiano secondo cui il regno di Dio non è di questo mondo; oppure ristabilire un rapporto, anche

---

<sup>351</sup> Cfr. Rimando qui ai seguenti testi: Tertulliano, *De fuga in persecutione*, in Id. *Opere montaniste*, Città Nuova, Roma (2011); Tertulliano, *De spectaculis; Ad martyras*, Mondadori, Milano (1995); Tertulliano, *Esortazione alla castità; La corona; L'antidoto contro gli scorpioni; La fuga in tempo di persecuzione; L'Idolatria*, trad. it. G. Azzali Bernardelli (a cura di), Città Nuova, Roma (2011); Cipriano di Cartagine, *La Chiesa. Sui cristiani caduti nella persecuzione. L'unità della Chiesa cattolica. Lettere scelte*, Paoline, Milano (1997).

<sup>352</sup> Ivi, p. 86.

<sup>353</sup> *Ibidem*: «Il teologo potrebbe pronunciare considerevolmente la sua liquidazione di affari dell'ambito politico solo stabilendo se stesso come una grandezza politica con pretese politiche».

indiretto, con l'ambito del politico. Il teologo si mantiene "puro" distanziandosi completamente dalle questioni politiche o apre un conflitto di competenza che, nelle sue conseguenze, è 'politico'. Se è il teologo a *decidere* cosa sia teologico puro e dove la politica compia invece un abuso, questa è pur sempre da considerarsi nei suoi effetti come una decisione politica. Il riferimento alla decisione sull'abuso o meno di concetti teologici per giustificare una teologia politica va considerato a partire dalla seconda proposizione della tesi conclusiva del *Monoteismo* che, come abbiamo visto, afferma «la rottura con ogni "teologia politica", che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica». Ma, si chiede Schmitt, chi *decide* di tale abuso? E con quali pretese avrà mai preso una tale decisione?

La frase "il monoteismo politico è liquidato teologicamente" implica allora delle pretese a poteri di decisione del teologo anche in ambito politico – afferma Schmitt – ed una pretesa di autorità di fronte al potere politico, una pretesa, che diventa tanto più intensamente politica quanto più in alto l'autorità teologica pretende di stare sopra il potere politico<sup>354</sup>.

Tutta l'argomentazione di Schmitt contro l'idea di un teologico puro da poter contrapporre al 'politico' ruota, dunque, attorno al tema della decisione e a quello del conflitto di autorità. La stessa decisione sul fatto che il carisma del martire sia più autorevole di quello del vescovo *lapsa* è una decisione che implica e apre un conflitto di tipo 'politico'. La concezione teologica radicale di una separazione degli ambiti, quello teologico celeste e quello politico terreno, presuppone infatti una concezione doppia della natura dell'uomo. Diviso tra spirito e materia, tra anima e corpo, tra coscienza interiore e affermazione di fede esteriore, egli può vivere soltanto in un sistema politico che riconosca questo presupposto comune. La possibilità di un "concordato" – e l'allusione di Schmitt è qui rivolta ai Patti Lateranensi del 1929 – riposa sul comune presupposto concettuale teologico e cristiano di una dualità. Inoltre un accordo totale tra i due poteri, religioso e politico, non si darà mai e il conflitto tra le due parti acutizzandosi diverrà soltanto più 'politico'. Se la riflessione teologica di

---

<sup>354</sup> *Ibidem*.

Peterson sembra orientarsi contro un uso *strumentale* del teologico, ponendo la sua critica in un'ottica che esclude la compromissione del teologico con il politico, inteso in senso istituzionale, Schmitt generalizza il discorso a tal punto da rendere ogni conflitto, un conflitto politico:

Un conflitto è sempre una disputa di organizzazioni e istituzioni nel senso di ordinamenti concreti, una disputa di *istanze* e non di *sostanze*. Le sostanze devono prima trovare una *forma*, devono essersi in qualche modo *formate*, prima di potersi contrapporre l'un l'altra in genere come soggetti capaci di disputa, come *parties belligérantes*<sup>355</sup>.

Ecco il colpo mortale inferto da Schmitt a ogni obiezione fondata sulla pura dottrina. Ogni conflitto di autorità che riguardi una sostanza e un contenuto di verità, deve realizzarsi in una *forma* per potersi affermare. E ogni forma è nella sua opposizione a un'altra forma, una forma 'politica'. Come abbiamo visto sopra, persino l'essere collocati al di fuori di una forma o struttura legittima, l'essere esclusi dalla formazione e dall'istituzione come forma legittimamente riconosciuta, può assumere un carattere 'politico' a partire dalla nozione weberiana di carisma, come dimostrano gli esempi di Paolo o del martire. Il carisma del martire consiste proprio nella sua capacità di porsi in senso oppositivo come una parte in un conflitto con un'altra, dando, dunque, luogo ad una contrapposizione di tipo 'politico'. La decisione politica riguarda, infatti, in ultima istanza, sempre una risposta alla domanda: *Quis judicabit?* Il potere di Cristo o quello di Roma, Dio o Cesare, lo spirito o la legge?

In epoca moderna la risposta a questa domanda può anche trovare soluzione in una ripartizione spaziale del territorio, secondo il principio del *cuius regio eius religio*, ma ciò che Schmitt non sembra voler ammettere è una situazione dualista in cui regni una divisione dei poteri: «Nel tempo e nella situazione della "impura commistione" le due parti conflittuali si riconducono reciprocamente ed incessantemente nei limiti delle loro facoltà, gridandosi il: *Silete in munere alieno!*»<sup>356</sup>. In questo tempo e in questa situazione non può darsi alcuna pace,

---

<sup>355</sup> Ivi, p. 87.

<sup>356</sup> *Ibidem*.

ma solo un conflitto permanente che degenera in una condizione di iper-politicità. La dottrina agostiniana dualista, lungi dall'essere strumento di pace, si troverà sempre nell'imbarazzo di fronte alla domanda aperta del *Quis iudicabit?* e del *Quis interpretatibur?* La questione che interessa, infatti, sia i teologi "puri" che i politici è di decidere, in concreto, come debba agire l'uomo nel mondo. Qui Schmitt ci rimanda alle sue riflessioni presenti nella *Teologia politica* del 1922 e, in particolare, alla sua interpretazione di Hobbes. Come è stato affermato, *Teologia politica* costituisce il *Grundwerk* del decisionismo schmittiano<sup>357</sup>. Questo primo testo si confrontava, come dottrina o pensiero dell'origine del potere, con il problema della *Rechtsverwirklichung* e con quello dell'origine di ogni ordinamento politico. Cosa significa, si chiede Schmitt, fondare un potere sovrano legittimo in un contesto moderno caratterizzato dall'assenza di Dio nel mondo? *Teologia politica* si apriva con la nota constatazione che sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. Il problema della definizione della sovranità si confrontava, dunque, fin da subito con la questione dell'origine del potere in quella che potremmo definire una formula tautologica della sovranità. Questa formula fonda infatti il potere in sé stesso, ovvero, in una decisione concreta – più che altro in un *dato di fatto* – che riguarda il chi, non tanto il cosa, fonda il potere sovrano. Riformulando l'assioma potremmo affermare che sovrano è colui che decide della propria sovranità. Colui che è in grado di rispondere alla domanda: *Quis iudicabit?*<sup>358</sup>

Nella sua argomentazione Schmitt sostiene, in definitiva, che Peterson non abbia affatto cristianamente o storicamente liquidato ogni teologia politica, ma reintrodotta un conflitto politico di tipo cristiano e agostiniano proprio

---

<sup>357</sup> Galli C., *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna (1996), p. 333.

<sup>358</sup> Rimandiamo qui alle nostre riflessioni sul «sistema-a-cristallo» di Hobbes, contenuto nella celebre nota alla sesta edizione del 1963 de *Il concetto di 'politico'*. Una nota centrale per interpretare il problema del martirio come testimonianza diretta e immediata della verità. Nel rapporto diretto del Singolo con la verità viene infatti a cadere ogni forma di mediazione o decisione politica. La domanda sul *Quis iudicabit?* ha infatti un senso solo se la si considera a partire dal presupposto hobbesiano del *Auctoritas non veritas facit legem*. Il martire – testimone della verità che va contro la legge – non fonda il suo giudizio o la sua azione su un'autorità politica terrena, bensì sul suo rapporto diretto con la *veritas*. In questo modo la domanda *Quis iudicabit?* è aggirata stabilendo una nuova forma di autonomia e decisione. Non più quella del potere politico, inteso in senso moderno, ma quella del Singolo che agisce orientato dalla verità. Cfr. Schmitt C., *Le categorie del 'politico'*, tr. it. G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna (2012), pp. 150-152.

*decidendo* di opporre il teologico e l'escatologico al politico. Il suo fine sarebbe stato quello di veicolare alcuni contenuti che avevano più a che fare con la situazione storico-politica a lui contemporanea che non con problemi di storia del cristianesimo in quanto tale. Sotto l'influenza di Jakob Burckhardt, Peterson accolse il mito "negativo" di Eusebio e del cesaropapismo, coniando in termini storicamente attuali alcuni dei problemi emersi con la crisi del protestantesimo tedesco. Egli si era procurato così quella notorietà che fece della liquidazione della teologia politica, una sorta di leggenda scientifica. La riduzione dell'intera storia cristiana ad un teologico "puro", giustificato attraverso la dottrina dualista agostiniana delle due città, così come la condanna di ogni compromissione del cristianesimo con il potere stabilito, aveva molto più a che fare con una necessità legata alle contingenze storiche degli anni Trenta che non con una questione di ordine storico. Con simili argomentazioni Peterson si era del resto anche speso nella sua opposizione a una filosofia, non teologica, come quella di Martin Heidegger. In *Esistenzialismo e teologia protestante* del 1947 egli sostenne, per esempio, che la pericolosa trasformazione filosofica di concetti teologici in concetti filosofici generali correva il pericolo di deformare la decisione per quel Dio che nel tempo era diventato uomo, in una decisione per il *Führer*, che è l'incarnazione del suo tempo. Anche il pensiero di Heidegger è, dunque, colpito dal verdetto di una liquidazione teologica della filosofia, afferma Schmitt. Essa era da considerare come una teologia secolarizzata che andava politicamente smascherata.

Sotto il segno del "puro teologico" Peterson aveva, dunque, a tutti gli effetti condotto una battaglia personale eminentemente politica. In tempi di censura politica e di pubblicità manipolata, egli era riuscito a veicolare alcuni contenuti politici, proponendo una teologia che fosse sempre in opposizione conflittuale rispetto alla sfera politico-istituzionale. La stessa dottrina delle due spade, la quale divide tra potere terreno e potere celeste, tra *civitas dei* e *civitas terrena*, non faceva altro che restaurare un conflitto politico tra Stato e Chiesa, tra ordine spirituale e temporale. Condannando come non cristiane sia la pace di Augusto che la pace di Costantino Magno, Peterson esaltava solo la pace veramente cristiana di Agostino, poiché quest'ultima non prometteva il regno di Dio sulla terra ma ne rimandava la realizzazione alla fine dei tempi, quando Cristo



ritornerà. Né Cesare, né Augusto, né Costantino Magno erano in grado, secondo Peterson riletto da Schmitt, di porre fine alle guerre e alle guerre civili. La pace cristiana non può essere concessa da nessun imperatore. Essa è soltanto un dono di colui che è più alto di ogni ragione<sup>359</sup>. Ma, si chiede Schmitt, la pace di Agostino della *Civitas Dei* ha potuto forse realizzare ciò? Il millennio in cui regnarono papi e imperatori cristiani, sotto il segno della separazione agostiniana tra potere spirituale e potere temporale, non fu parimenti un millennio di guerre e di guerre civili?

Qui sta il punto di frizione maggiore tra la teologia politica schmittiana di derivazione hobbesiana e una eventuale teologia politica petersoniana di derivazione agostiniana. Bisogna infatti ritornare alla *Teologia politica* del 1922 e agli scritti schmittiani su Hobbes<sup>360</sup> per comprendere appieno la critica che Schmitt muove al pensiero escatologico e dualista di Peterson. Come abbiamo visto, secondo Schmitt Peterson conserva insieme alla sua concezione di un teologico puro un conflitto di tipo ‘politico’. Come scriveva nella premessa alla seconda edizione della *Teologia politica* del 1933: «la decisione su ciò che non è politico comporta una decisione politica, indipendentemente da chi la prende e dalle argomentazioni con le quali essa si ammantano»<sup>361</sup>. Questo vale anche per la decisione che riguarda la questione se una teologia sia o non sia, una teologia politica. Ogni qual volta si ha a che fare con una determinazione dei confini di ciò che è ‘politico’ e ciò che non lo è, esercitando la propria pretesa definitoria rispetto a ciò che sta dentro e ciò che invece ne rimane fuori, si viene a stabilire una situazione di conflitto politico che rimanda ad una concezione quasi “gnostica” o in ogni caso dualista, in cui si esprime la volontà di distinguere la purezza impolitica dell’ambito teologico da quella impura della politica. In questa separazione tra i due ambiti, quello spirituale e quello terreno o secolare,

---

<sup>359</sup> Schmitt C., *Teologia politica II*, p. 77.

<sup>360</sup> Cfr. Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hohenheim Verlag, Kéiln-Lovenich (1982); tr. it. Galli C. (a cura di), *Sul Leviatano*, Mulino, Bologna 2011; e Schmitt C., *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», Vol. 30 (1936/37), Franz Steiner Verlag, pp. 622-632; tr. it. Galli C. (a cura di), *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffré, Milano (1986), pp. 45-57; Schmitt C., *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat», 4, 1965, pp. 51-69; tr. it. Galli C. (a cura di), *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 159-190.

<sup>361</sup> Schmitt C., *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 30.

si apre un conflitto di autorità che, come abbiamo visto, ruota intorno alla domanda del *Quis iudicabit?* e sfocia nel conflitto e nella guerra civile.

Nella sua analisi decennale del problema che riguarda la fondazione e legittimazione dell'ordine politico moderno, Schmitt è ossessionato dal problema della guerra civile. La sua teologia politica è, infatti, una ricerca che ruota in primo luogo intorno al caso classico della risoluzione moderna delle guerre civili di religione nell'Europa del XVII secolo. Il suo punto di riferimento è Bodin e il *Leviatano* di Thomas Hobbes, in cui Schmitt vede il primo tentativo razionale di neutralizzare i conflitti politico religiosi della sua epoca, stabilendo un'unità pacifica tra cittadini che superasse, insieme alle diatribe teologiche, i conflitti da esse generati.

È facile, da questo punto, di vista comprendere come un pensiero come quello di Peterson – sempre rivolto alla ricerca di un contenuto dogmatico e teologico “puro” – tendesse a reintrodurre una breccia conflittuale nello spazio suturato dell'unità politica auspicata da Schmitt<sup>362</sup>. Ciò che Schmitt teme più di ogni altra cosa è, infatti, la guerra civile e la disgregazione sociale; una guerra, che si compie nel nome di principi religiosi e dogmatici puri. Nella *Postfazione a Teologia politica II*, Schmitt riprende questo problema in riferimento a quella che era l'interpretazione che Hans Blumenberg aveva dato dell'agostinismo e dello gnosticismo cristiano in *La legittimità dell'età moderna*<sup>363</sup>. Schmitt si confronta, infatti con le posizioni di Blumenberg, rispondendo alla sua nota interpretazione della ‘secolarizzazione’ come categoria inadeguata a descrivere l'autonomia e la legittimità del moderno rispetto alle strutture metafisico religiose che dominavano il mondo premoderno in relazione ai concetti politici. Schmitt si difende di fronte alla commistione delle sue tesi con tutti i confusi parallelismi di concezioni religiose, escatologiche e politiche, affermando:

---

<sup>362</sup> Il *Leviatano* è, secondo Schmitt, un simbolo pagano dell'unità politica. Un simbolo positivo, dunque, che nella prospettiva schmittiana è in grado di riunire in un'unica immagine la totalità mitica di Dio-uomo-animale-macchina, incarnando la vera unità dello ‘Stato totale’ secondo la definizione proposta Schelsky; Cfr. Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, cit.; e Schelsky H., *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, cit..

<sup>363</sup> Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Surhkamp-Verlag, Frankfurt 1966; tr. it. Marelli C. (a cura di), *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova (1992).

il mio sforzo intorno alla teologia politica non si svolge in una qualsivoglia diffusa metafisica, ma riguarda il caso classico di un cambiamento delle parti con l'aiuto di concetti specifici, che si sono delineati entro il pensiero sistematico delle due strutture d'impiego storicamente assai sviluppate ed elaborate del "razionalismo occidentale", cioè fra la *Chiesa* cattolica con tutta la sua razionalità giuridica e lo Stato – ancora presupposto nel sistema di Thomas Hobbes come cristiano – dello *Jus Publicum Europaeum*. A questo Stato è riuscito il "progresso" razionale più grande fino ad oggi dell'umanità nella dottrina internazionale della guerra, cioè la distinzione fra nemico e criminale e con ciò l'unico fondamento possibile per una dottrina della neutralità dello Stato in guerre di altri Stati. *Ciò* fa parte per *me* e la mia teologia politica della svolta dell'evo moderno. Sulla "soglia epocale" di questa svolta risuonava il *Silete Theologi!* di Alberico Gentile, di un contemporaneo, compatriota e compagno di destino del nolano Giordano Bruno<sup>364</sup>.

Sullo sfondo del confronto con le posizioni di Peterson risuona, dunque, un *Silete Theologi!* orientato verso la pacificazione dei conflitti di dottrina. Ciò che vi è di più problematico nella posizione dualista di Peterson è proprio la sua iperpoliticità, intesa come apertura di un nuovo conflitto di autorità. La capacità della Chiesa di Roma, rintracciata già nel saggio di Schmitt su *Cattolicesimo romano e forma politica*<sup>365</sup>, di dare forma e sintesi a diverse posizioni mantenendo un equilibrio politico, è qui ribadita anche rispetto ad un altro tentativo, quello di Hobbes, di pensare uno Stato cristiano privo di dissidi e conflitti interni che minassero l'autorità del sovrano. Da qui, l'intenzione di Schmitt di individuare nella dottrina trinitaria analizzata da Peterson una *stasiologia* teologico politica. Rievocando, in un accenno finale, il «criterio del politico e della teologia politica, cioè alla distinzione di amico e nemico», Schmitt osserva come Peterson si richiami ad un passo decisivo di Gregorio di Nazianzo (Oratio theol. III, 2), in cui si trova la seguente formulazione:

---

<sup>364</sup> Schmitt C., *Teologia politica II*, cit., p. 90.

<sup>365</sup> Cfr. Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. Galli C., Il Mulino, Bologna (2010).

*L'Uno – to Hen – è sempre in rivolta – stasiatson – contro se stesso – pros heauton.*

Al centro di tale definizione dogmatica vi è il termine *stasis* nel senso di *rivolta*. Questo termine, dalla storia complessa, afferma Schmitt, si estende da Platone fino ai neoplatonici e da Plotino fino ai padri della Chiesa. Esso significa in primo luogo «quiete, situazione di quiete, posizione, status», contrapponendosi al termine *kinesis* che significa invece «movimento»<sup>366</sup>. In un secondo momento esso assume però il significato inverso, ovvero quello di rivolta, di disordine politico, di guerra civile e movimento politico<sup>367</sup>.

#### *2.4.c Il martire «hors-la-loi» nel conflitto politico contro Roma*

È interessante osservare, a tal proposito, che in una nota in cui Schmitt delinea le ricorrenze del termine *stasis* nei diversi contesti storici, ma anche biblici, si trovi anche l'ultima evocazione del problema del martirio. Riferendosi all'intervento di Moltmann a una conferenza del 1969 sulla teologia politica, Schmitt parla dell'uso neotestamentario della parola per significare una rivolta o un tumulto. Schmitt afferma che il termine *stasis* sia riferito, nella storia della passione di Gesù, non all'ingresso in Gerusalemme ma ad una lite non altrimenti nota e ostile a Roma o giudaico-interna (*Mc 15,7; Lc 23,19,25*):

Il teologo protestante Jürgen Moltmann in una conferenza sul tema *Teologia politica* (congresso di perfezionamento per medici in Regensburg svoltosi il 15 maggio 1969) ha interpretato da un punto di vista teologico-politico il fatto della crocifissione di Cristo ad opera dei Romani, dicendo: «Comunque Gesù non nacque provvidenzialmente nell'era della pace di Augusto, ma fu crocifisso da Ponzio Pilato in nome della Pax Romana. Questa era una pena politica». Quindi prosegue: «Certamente Gesù non era un combattente della libertà giudaica, come lo erano stati i due zeloti, che furono crocifissi insieme con lui. Ma il fatto che in un senso più profondo egli abbia portato la *rivolta* come tale nella religione politica di Roma, non

---

<sup>366</sup> Schmitt C., *Teologia politica II*, cit., p. 95.

<sup>367</sup> Rimando qui anche alle analisi di Agamben sul tema; cfr. Agamben G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino (2005).

lo si può negare. *I martiri cristiani, che vennero mandati nell'arena, lo sapevano ancora*». Ciò è esatto – afferma Schmitt – L'idea di una «crocifissione in nome della Pax Romana» mi sembra invece che sia un abbaglio retrospettivo anacronistico o un rigetto della moderna Pax Americana nel tempo di Pilato. La crocifissione era una misura politica contro schiavi e messi *hors-la-loi*; essa era il *supplicium sumptum de eo in servilem modum*. [...] Per il resto Moltmann ha ragione, quando mette in rilievo il significato intensamente politico, che indistruttibilmente contiene in sé l'adorazione di un Dio in tal modo crocifisso e che non si lascia sublimare nel “puramente teologico”<sup>368</sup>.

Torna anche qui, con un significato eminentemente politico, l'obiettivo polemico della diatriba con Peterson, ovvero quello del puro teologico. Una misura politica come quella della crocifissione, la quale veniva messa in campo contro schiavi e *hors-la-loi*, aveva un significato che non poteva rimandare al semplice e puro teologico. Lo sapevano bene i primi martiri cristiani – anche loro vittime di un *supplicium sumptum de eo in servilem modum* –, si premura di mettere in chiaro Schmitt. Essi vennero mandati all'arena con intenti politici a prescindere dalle interpretazioni teologiche che vennero successivamente attribuite al loro martirio. Ciò che ci interessa sottolineare in queste osservazioni, fatte da Schmitt quasi a margine del suo testo, è che il cristianesimo delle origini venga interpretato in termini *stasiologici* e, dunque, politico sovversivi. Lo stesso martirio – un tema che, come vedremo, ricorre ampiamente nell'opera di Peterson in riferimento all'apocalittica cristiana – ha un valore politico, se non diretto, nel suo essere la conseguenza di un giudizio e di un provvedimento politico. Del resto anche ne *Il concetto di 'politico'*, come abbiamo visto sopra, Schmitt sostiene la politicità del martirio nel momento in cui si oppone a un ordine o una forma politica<sup>369</sup>. Se per Schmitt, come abbiamo visto sopra, la grande conquista dell'epoca moderna risiedeva nella capacità di introdurre nell'ordine giuridico una distinzione tra nemico e criminale, dando fondamento alla dottrina della neutralità dello Stato e rivoluzionando, dunque, il rapporto di guerra di quest'ultimo con altri Stati, una teologia che elogiava la

---

<sup>368</sup> Ivi, p. 96 (alcuni corsivi sono miei).

<sup>369</sup> Cfr. Paragrafo 2.3 della presente tesi, *Il martirio religioso ne Il concetto di 'politico'*.

disponibilità ad affrontare la morte per testimoniare di una verità teologica pura ed esterna al potere politico stesso, non poteva che apparirgli sovversiva rispetto all'ordine politico stabilito.

Il martire, condannato a morte e messo *hors-la-loi*, assume in questa prospettiva le caratteristiche di un rivoltoso sovversivo. Nel martire sfuma, infatti, nuovamente quella distinzione tra criminale e nemico che aveva permesso alla modernità di compiere il suo salto verso l'evo moderno. Disposto a morire per testimoniare della *veritas*, il martire non muore come semplice criminale, ma come testimone della sua insubordinazione nei confronti di un'*auctoritas* che egli non riconosce come vera. Se la teologia politica schmittiana, seguendo il modello del *Leviatano*, era orientata alla creazione di una forma e di un'unità politica contro i pericoli dati dalle guerre civili di religione, seguendo il principio del *Silete Theologi!*, la *stasiologia teologico politica* di Peterson era invece restaurativa di un conflitto tra parti e, dunque, intensamente sovversiva.

Il riferimento alla tematica del martirio e alla condanna a morte di Cristo all'interno del paragrafo in cui Schmitt parla di stasiologia non è, dunque, casuale. Come vedremo, all'*auctoritas non veritas facit legem* di derivazione hobbesiana si oppone lo scritto di Peterson su *I testimoni della verità*. Il problema di Schmitt è sempre lo stesso; quello di voler evitare che l'inconciliabile estraneità tra Dio e mondo, tra verità e potere, introduca una pericolosa guerra fredda «la cui inimicizia può essere più intensa di una inimicizia, che si manifesta ed è attiva nell'ingenuità di un'aperta battaglia campale»<sup>370</sup>.

Come abbiamo avuto modo di vedere, il dualismo agostiniano di Peterson non è meno conflittuale dello gnosticismo analizzato da Schmitt in conclusione al suo scritto, il quale contrapponeva un Dio dell'amore, il Dio straniero, ad un Dio giusto, creatore del mondo cattivo. In questo dualismo di matrice gnostica non c'è infatti autorità che regga, afferma Schmitt, poiché il conflitto politico riguarderà la contrapposizione tra due autorità che rivendicano il loro possesso sulla verità. La domanda che si ripropone è, infatti, sempre la stessa: *Quis*

---

<sup>370</sup> Ivi, p. 98.

*judicabit?* Il Dio straniero o quello del mondo, il Dio dell'amore o il Dio giusto? A seconda della risposta che si vuole dare a questa domanda, ci dice Schmitt, l'uomo si collocherà come amico o nemico di un Dio o di un altro, di un Signore o di un altro. L'obbedienza che si deve nei confronti dell'uno sarà generativa di un conflitto contro l'altro. Ogni Signore e ogni Dio avrà sempre la pretesa di sottomettere un Signore ad un altro, di sostituire un Dio con un altro Dio. Seguendo i risultati ottenuti nel suo *Il concetto di 'politico'*, come abbiamo visto sopra, il 'politico' assume qui una dimensione totale. L'inimicizia non si può eliminare attraverso una rivoluzione mondiale, trasformando le guerre tra Stati di vecchio stile in un sistema di polizia mondiale, afferma Schmitt: «Il Signore di un mondo da cambiare, cioè sbagliato (al quale è imputata la necessità del cambiamento, poiché egli non vuole piegarsi al cambiamento ma vi si oppone) ed il liberatore, il produttore di un mondo cambiato, nuovo non possono essere buoni amici. Essi sono per così dire nemici *di per sé*. *En temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi* (Mignet)»<sup>371</sup>.

Nel suo testo del 1938, dedicato alle diverse interpretazioni del *Leviatano*, Schmitt aveva mostrato come Hobbes avesse raggiunto, in senso teologico politico, una sintesi sistematico-concettuale in grado di garantire il superamento di tali conflittualità interne<sup>372</sup>. Attraverso una chiara alternativa statutale al monopolio teologico della Chiesa di Roma, egli aveva in tal modo completato la Riforma. Riproporre contro la teologia politica hobbesiana, un ritorno a un teologico puro e a una teologia del dogma, come proponeva invece Peterson, non avrebbe fatto altro che restaurare quei conflitti che la modernità era già stata in grado di neutralizzare e superare. La *Teologia politica* non era, infatti, altro che una teoria del moderno. Essa mostrava, attraverso un'indagine che riguardava la storia dei concetti politici in relazione ai concetti teologici, che il tentativo di stabilire un ordine secolare era stato possibile soltanto attraverso la neutralizzazione delle rivendicazioni teologiche e religiose delle parti. Questo processo, questo slittamento formale, era stato descritto da Schmitt nella sua prima *Teologia Politica* con l'ausilio del concetto di 'secolarizzazione', il quale serviva a spiegare il passaggio di alcuni concetti teologici, come quello di

---

<sup>371</sup> Schmitt C., *Teologia politica II*, cit., p. 99.

<sup>372</sup> Cfr. Schmitt C., *Sul Leviatano*, cit..

miracolo o di Dio, in concetti della moderna dottrina dello Stato, come quello di eccezione o di decisione. Il Dio onnipotente era diventato l'onnipotente legislatore, un Dio mortale, la cui sovranità aveva assunto la struttura formale e sistematica del potere eccezionale di Dio.

In questo quadro teorico affermare l'assoluta autonomia e purezza della dimensione teologica e dogmatica del cristianesimo significava reintrodurre la possibilità di una *decisione* a favore di Dio o di un'autorità parallela a quella dello Stato onnipotente di derivazione hobbesiana. Schmitt è, invece, un pensatore reazionario della controrivoluzione che ha sempre in mente, come primo obiettivo, quello della stabilità dell'ordine giuridico politico moderno, contro ogni pretesa veritativa esterna all'ordinamento giuridico stesso. Se, nel confronto con il positivismo giuridico, l'ordine legale non poteva fondarsi, secondo Schmitt, che su un'abisso escludendo, dunque, ogni verità come verità oggettiva o scienza della costituzione, bisognava decidersi a favore di tale ordine a prescindere da quale 'verità' questo tentasse di incarnare. È questo il valore veramente moderno e svuotato della teologia politica schmittiana. Schmitt voleva conservare, semplicemente, una relazione formale e svuotata con una verità trascendente ed esterna al potere politico stesso – una verità che servisse a legittimarlo escludendo tutte le altre.

Una volta chiariti i presupposti della critica di Schmitt alla liquidazione petersoniana, diviene chiaro quanto il tema del martirio come testimonianza di verità non possa che apparirgli problematico. Ne è testimonianza l'appunto, già citato sopra, del *Glossarium* del 5 ottobre 1949, importantissimo per noi, in cui Schmitt affermava che fosse consolatorio leggere Kierkegaard e contemplare i professori kierkegaardiani [«sia teologi sia filosofi»<sup>373</sup>] del suo tempo. Tra questi professori kierkegaardiani – «quaresimalisti attivi nel 1945»<sup>374</sup>. – vi è sicuramente Peterson stesso, la cui teologia, come vedremo, si occupa di definire proprio in maniera approfondita la relazione esistenziale, ma anche teologica e politica, tra martirio e potere politico soprattutto in riferimento a

---

<sup>373</sup> Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker&Humblot, Berlin (1991), p. 274; tr. it. Del Santo P., *Glossario*, Giuffrè, Milano (2011), p. 381.

<sup>374</sup> *Ibidem*.



quelli che erano gli insegnamenti dei testi di Kierkegaard mediati dalle traduzioni in tedesco di Haecker.



**CAPITOLO III – TESTIMONI DELLA VERITÀ: ERIK PETERSON**

### III. TESTIMONI DELLA VERITÀ: ERIK PETERSON

**3.1** Erik Peterson e l'ecclesiologia 'politica'; – **3.2** La *Erledigung*, l'angelologia e il caso del martire; – **3.3** *Wahrheitszeugen*: i martiri come 'testimoni di verità'; – **3.4** Peterson e la *Bedeutungsgeschichte* della parrhesia.

Come abbiamo già avuto modo di vedere, intorno alla questione della cosiddetta *Erledigung* petersoniana della teologia politica schmittiana è stato detto e scritto molto. Più recentemente gli studi sul tema hanno saputo approfondire e snocciolare il problematico rapporto che lega il giurista di Plettenberg al teologo di Amburgo, approfondendone la prospettiva in una direzione che non limita più l'interpretazione dell'interazione tra i due al semplice dibattito che riguarda la possibile liquidazione di una teologia politica cristianamente fondata, ma allarga lo sguardo anche ad altri temi, come quello del comune debito nei confronti della filosofia dell'eccezione kierkegaardiana<sup>375</sup> o del dibattito, più o meno implicito, sul ruolo pubblico e politico del martire<sup>376</sup>. Come già affermato da Caronello e non solo, «è tra l'angelologia e la teologia del martirio che si colloca sin dal '35 il confronto petersoniano con la teologia politica»<sup>377</sup>. È a partire da questa constatazione – riconosciuta e confermata anche da diversi studiosi di Schmitt<sup>378</sup> – che vorrei ora affrontare la presenza della tematica del *martirio* nella teologia di Erik Peterson (1890-1960). Nato ad Amburgo nel 1890 e quasi coetaneo del giurista e filosofo politico, Peterson è solitamente considerato come un teologo inattuale; un vero e proprio

---

<sup>375</sup>Urciuoli E.R., *Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)*, in «Rivista di storia del cristianesimo», nr. 13/1 (2016), pp. 109-132.

<sup>376</sup>Rinvio qui ad un articolo recente di Pellarin L., *Erik Peterson e la στάσις. Una legittimazione sovversiva della teologia politica*, in «Humanitas» LXXVI, 3 (2021), pp. 445-477. Ma anche a Ruggieri G., *Il dibattito sulla teologia politica, prima e dopo Peterson*, Enciclopedia Costantiniana, Treccani, Roma (2013); Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 517-537.

<sup>377</sup>Caronello G., *Nazionalismo e identità cristiana nella teologia politica di Erik Peterson nel secondo dopoguerra (1946-1951)*, in «Annali di studi religiosi» 4 (2003), p. 436.

<sup>378</sup>A tal proposito si veda anche Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 517-582; cfr. Musolino V., *Eccezione e trascendenza. La teologia politica di Carl Schmitt*, Disoblio Edizioni, Bagnara Calabria (2014), pp. 128-207.

«outsider»<sup>379</sup> tra i teologi e storici del cristianesimo del suo tempo. Eppure, da protagonista della vita culturale teologica tedesca tra anni Trenta e Quaranta, è stato più recentemente affermato che il suo sforzo intellettuale consistette perlopiù in un confronto serrato con i diversi approcci della teologia protestante dell'epoca. Da Adolf Von Harnack a Karl Barth e Rudolf Bultmann, Peterson – *promeneur solitaire*, come lo definì l'amico Barth – non si stancò mai di interagire con gli autori e le posizioni della teologia liberale e dialettica dell'epoca. Nell'alternativa prospettata da queste due teologie tra un ritorno alla Scrittura, potremmo dire a un biblicismo dogmatico-sistematico, e la storiografia, attenta soprattutto al metodo filologico e alla storia del cristianesimo delle origini, Peterson propose quella terza strada che, rileggendo i testi biblici in una luce esistenziale ed escatologica, riuscì a ripensare il rapporto della Chiesa con il mondo, rimproverandone sempre la subordinazione ad altre istituzioni.

La prospettiva ecclesiologicala e dogmatica di Peterson – convertitosi al cattolicesimo nel 1930, sulla soglia dei suoi 40 anni, in un periodo in cui la sua interazione con Schmitt a Bonn è dei più fruttuosi – è infatti quella di una Chiesa in grado di ritornare alla sua vocazione originaria; quella di un annuncio cristiano vissuto esistenzialmente come annuncio della fine dei tempi e della vera patria celeste. È in questo senso che, seguendo il rimando costante che molti degli studi di Peterson stabiliscono con l'esperienza cristiana dell'escatologia, la critica petersoniana alla *Teologia politica* di Schmitt non può limitarsi al celebre scritto sul monoteismo<sup>380</sup>. Essa va sempre considerata anche a partire da un particolare approccio metodologico all'esegesi neotestamentaria e in generale alla storia del cristianesimo delle origini. Da un punto di vista biografico la vita stessa di Peterson è caratterizzata e vissuta come un collocarsi esistenzialmente ai margini della società, come uno «straniero nel mondo»<sup>381</sup> nei tempi della fine. Una condizione descritta dall'ormai classica ricostruzione

---

<sup>379</sup>Cfr. Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, cit..

<sup>380</sup>Vanno in questa direzione anche gli studi di Schmidt Passos E., *The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty*, in «The Review of Politics», Vol. 80, Issue 3, University of Notre Dame (2018), pp. 487-510.

<sup>381</sup>Cfr. Nichtweiss B., «Straniero nel mondo»: la ricezione dell'opera di Erik Peterson nella cultura contemporanea, in Castagno A.M. (a cura di), *L'archivio Erik Peterson all'Università di Torino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria (2010), pp. 23-52.

biografica di Barbara Nichtweiss<sup>382</sup> e che, come è stato sottolineato, dipende in larga misura dalla lettura petersoniana dei testi kierkegaardiani. Il filosofo danese va infatti considerato tra gli ispiratori principali del teologo tedesco. Egli era per lui qualcosa come un «*geistiger Mentor*»<sup>383</sup>; una guida spirituale nella quale egli scorse quel modo di vivere cristianamente che lo spinse alla conversione. Rispetto ai suoi contemporanei e agli autori della cosiddetta *Kierkegaard-Renaissance*, Peterson si distinse per aver affermato che i concetti della filosofia di Kierkegaard avessero un senso solo per i cattolici. Ed è in questa prospettiva che egli guarda anche alla figura del martire e del testimone della verità<sup>384</sup>. Da una prospettiva che potremmo definire ecclesiologico-dogmatica, nella professione pubblica e, dunque, potenzialmente politica, della verità e della propria fede<sup>385</sup>.

### **3.1 Erik Peterson e l'ecclesiologia 'politica'**

#### *3.1.a Un nuovo metodo per la teologia*

La teologia di Peterson nasce ed è influenzata dalla crisi del protestantesimo tedesco e dalle tensioni che avevano caratterizzato la sua esperienza religiosa nel periodo tra le due guerre. Il pensiero di Peterson è infatti un pensiero volto a spiegare la paradossale presenza della Chiesa nel mondo. Da un lato essa doveva fare i conti con il suo essere calata in uno specifico contesto culturale, anche alla luce dell'importanza che ricopriva l'esperienza individuale e interiore della fede per le teologie dell'epoca, dall'altro essa rischiava così di precipitare verso una mondializzazione o una secolarizzazione e privatizzazione della fede, che perdeva di vista la sua originaria vocazione escatologica<sup>386</sup>. In tempi cruciali per

---

<sup>382</sup>Cfr. Nichtweiss B., *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg (1992).

<sup>383</sup>Ivi, p. 99.

<sup>384</sup>Mi riferisco qui in particolare a Peterson E., *Zeuge der Wahrheit*, Jacob Hegner Verlag, Leipzig (1937); tr. it. Canevaro K. (a cura di), *I testimoni della verità*, Vita e pensiero, Milano (1955).

<sup>385</sup>In questo capitolo farò mia la definizione proposta da Urciuoli di un'ecclesiologia politica petersoniana; cfr. Urciuoli E.R., *Erik Peterson e l'acclamazione. Introduzione a un'ecclesiologia non fascista*, in Parrinello R. (a cura di), *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo*, «Humanitas» 72/5-6 (2017), p. 1093.

<sup>386</sup>Cfr. Filoramo G., *Erik Peterson. Cenni biografici*, in Castagno A.M. (a cura di), *L'archivio Erik Peterson all'Università di Torino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria (2010), pp. 9-22.

la storia della Germania e della sua cultura, ma anche e soprattutto per il destino della Chiesa protestante tedesca, segnata dalla crisi del cosiddetto protestantesimo culturale, Peterson si era formato come studioso di teologia entrando in contatto con diversi ambienti. Da un lato egli si confrontava con i rappresentanti della teologia liberale e lo storicismo della Scuola di Storia delle religioni, con personalità di spicco quali Adolf Von Harnack, Gunkel, Bousset e Ernst Troeltsch. Dall'altro con i rappresentanti della cosiddetta teologia dialettica al cui vertice era Karl Barth. L'intenzione della prima scuola era quella di mostrare lo scarto tra la teologia di Lutero e il protestantesimo moderno, restituendo un'analisi storica e sociologica del cristianesimo delle origini che procedeva dall'analisi storica, testuale e filologica dei testi religiosi. A questo approccio storiografico o filologico "positivista" si opponeva quello della teologia dialettica che poneva piuttosto l'attenzione sulla parola assoluta di Dio che illumina l'individuo nell'interiorità spingendolo alla conversione, la quale passa attraverso l'esperienza radicale e critica di una "decisione" per la fede. Questa seconda teologia critica era fortemente ispirata dal pensiero e dalla filosofia di Kierkegaard, sia per quanto riguarda la contestazione dell'approccio storico-dialettico e sistematico di Hegel, che per il riferimento ai concetti di decisione e di possibilità, di attesa della grazia e di paradosso della rivelazione. Contro la teologia liberale essa affermava infatti una totale eterogeneità di Dio rispetto all'uomo, riservando un ruolo centrale all'etica rispetto a quelle che erano invece le rivendicazioni sociali e politiche del cristianesimo liberale del tempo.

Mettendo al centro l'individuo e la sua fede nella chiamata salvifica e gratuita di Dio, questa nuova teologia – anche detta teologia della crisi [*Krisentheologie*], secondo la nota definizione di Barth – si incentrava sull'esperienza individuale e cruciale della rivelazione e della fede. Trascurando dunque quello che è l'aspetto più "politico" del protestantesimo culturale dell'epoca, Dio assumeva un rinnovato ruolo centrale nel suo rapporto individuale con il singolo individuo. Nel suo assoluto distacco dalle questioni secolari e nella sua infinita distanza rispetto all'uomo/peccatore, Dio come entità trascendente e totalmente estranea al mondo diveniva il centro di ogni esperienza religiosa. L'uomo in quanto singolo infinitamente distante da un Dio

intoccabile e intoccato, faceva così esperienza della propria limitatezza la quale diveniva occasione di conversione attraverso il paradosso e lo “scandalo” della rivelazione. Da questa *Krisentheologie*, alla quale faceva capo la rivista fondata nel '22 *Zwischen den Zeiten* – di cui erano attivi collaboratori il sopracitato Barth, ma anche Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann e Emil Brunner – Peterson trasse ispirazione sia per quanto riguarda la sua critica alla teologia tedesca liberale che per la centralità di Kierkegaard nel ripensare la teologia cristiana su nuove basi. La sua vicinanza alle posizioni della rivista era tuttavia caratterizzata da una certa distanza critica che lo portò, non a caso, alla successiva conversione al cattolicesimo. Al centro della doppia opposizione petersoniana nei confronti della teologia liberale da un lato e della successiva presa di distanza rispetto alla teologia dialettica dall'altro, vi è infatti, secondo quanto afferma Filoramo, un ripensamento radicale del ruolo della Chiesa pellegrina nel mondo. Una particolare ecclesiologia storico-escatologica può dirsi al centro della riflessione teologica di Peterson. Essa è articolata a partire da uno scarto, ovvero quello di una «riserva escatologica»<sup>387</sup> che lega la storia della Chiesa all'annuncio e all'esperienza vissuta di una fine imminente<sup>388</sup>.

Nella visione escatologica e agostiniana del teologo di Amburgo i cristiani devono infatti essere presenti in questo mondo come “pellegrini” (*paroikoi*). La loro comune patria risiede nella Gerusalemme celeste, descritta soprattutto attraverso il testo canonico dell'Apocalisse di Giovanni. L'annuncio cristiano è caratterizzato, secondo Peterson, da una forte tensione escatologica che proprio per questo ne fa uno strumento di critica, potremmo dire “apocalittica” della modernità. Proponendo una rigorosa esegesi neotestamentaria e combinando gli strumenti della teologia con quelli più rigorosi della storia del cristianesimo, il metodo di Peterson si può dire sistematico nella misura in cui pretende di

---

<sup>387</sup>Filoramo G., *Erik Peterson. Cenni biografici*, cit., p. 10.

<sup>388</sup>Nichtweiss B., «Straniero nel mondo»: la ricezione dell'opera di Erik Peterson nella cultura contemporanea, in Castagno A.M. (a cura di), *L'archivio Erik Peterson all'Università di Torino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria (2010), p. 27: «Questa forma di escatologia era ciò che divideva in profondità Peterson dal protestantesimo culturale, un'escatologia che, ai suoi occhi, aveva separato il cristianesimo antico dal contesto ebraico e pagano circostante, ponendolo a una distanza critica dalla politica e dalla cultura del mondo, del cosiddetto antico eone. Non a caso, il famoso concetto di *riserva escatologica* fu un'autentica invenzione linguistica di Peterson, che Ernst Käsemann, un uditoro della sua lezione sulla *Lettera ai Romani* (1925), ha più tardi introdotto nel dibattito scientifico».



riportare i vari temi affrontati nel corso della sua vita a un nucleo comune nell'annuncio cristiano, mantenendo tuttavia un approccio storico-filologico sempre riferito alla storicità dell'esperienza concreta del cristianesimo delle origini. Rimanendo in questa doppia dimensione egli si concentrò non a caso su singoli concetti teologici o campi concettuali, immagini e riti, liturgie e culti, definendo tuttavia i presupposti teologici che caratterizzavano questi diversi fenomeni di credenza religiosa.

L'interpretazione petersoniana del cristianesimo – attenta anche agli studi della nascente fenomenologia della religione – passa, dunque, sempre attraverso lo sguardo vivo dell'esperienza religiosa. Peterson dà una lettura del cristianesimo che nella sua essenza esistenziale ha sempre a che fare con un conflitto o una dualità, vissuta dal cristiano a partire dalla sua relazione con la rivelazione e con il dogma. In questa dualità, quella tra Dio e mondo, patria terrestre e patria celeste, istituzioni politiche e annuncio della verità, il testo dell'Apocalisse – nel senso originario di rivelazione – gioca un ruolo centrale. Esso è infatti il vero perno intorno al quale ruota tutta la riflessione teologica di Peterson sul cristianesimo e ancor più sul tema del martirio. Già da piccolo, come ci viene narrato in *I testimoni della verità*, egli fu colpito dalla lettura di tale testo fino a rimanerne terrorizzato<sup>389</sup>. Nelle riflessioni di Peterson l'esperienza biografica si combina sempre con quella teologica e intellettuale. Essa è caratterizzata da una certa autenticità che rimanda alla sua esperienza personale.

L'atteggiamento critico che egli assunse nei confronti di quegli studi filologici di storia del cristianesimo che intendevano rimuovere l'esperienza vissuta e concreta della fede nel dogma, riducendo i testi religiosi a generi letterari o a semplici narrazioni storiche, era sicuramente influenzato anche dal modo in cui egli si avvicinò in prima persona alla teologia. Venendo da una famiglia borghese non molto religiosa, Peterson si convertì al cristianesimo nel 1910 dopo essere entrato in contatto con alcuni circoli biblici pietistici.

---

<sup>389</sup>Cfr. Peterson E., *I testimoni della verità*, cit., pp. 33-34: «Ero un ragazzino, quando un giorno trovai una Bibbia in una cassa di libri di mio nonno. Nell'aprirla, il mio sguardo cadde sul capitolo VI dell'Apocalisse, che descrive l'apparizione dei quattro cavalieri. Dopo averlo letto fino in fondo, fuggii pieno di paura dal solaio; era come se avessi gettato lo sguardo sopra un segreto terrificante e al tempo stesso molto reale, che avrebbe dovuto rimanere, almeno per un poco ancora, velato con discrezione».

Quest'esperienza fondamentale di rinascita spirituale insieme alla critica alla teologia liberale caratterizzarono la sua riflessione giovanile anche nell'incontro con Adolf Von Harnack all'Università di Berlino. Il pietismo che lo accomunava all'esperienza del giovane Kierkegaard favorì infatti la sua inclinazione per l'ascesi e le esperienze mistiche. Un tratto che non poteva che essere critico nei confronti di una lettura troppo storicistica e scientifico-rigorosa dei primi secoli di storia del cristianesimo. Secondo Peterson il pietismo riusciva infatti a combinare un certo atteggiamento ascetico con il concetto di colpa presente nella teologia di Lutero. Un nuovo modo di declinare l'esperienza religiosa che lo spinse a criticare spesso l'ipocrisia del mondo borghese protestante e le sue pretese culturali e politiche.

### *3.1.b L'interiorità della fede e la decisione per il dogma*

Tra anni '20 e '30, sia prima che dopo la conversione al cattolicesimo – egli è accettato nella Chiesa cattolica nella Basilica di San Pietro a Roma a Natale del '30 – Peterson scrisse alcuni articoli per le riviste *Der Brenner* e *Hochland* nei quali è testimoniata la sua dura critica nei confronti della Chiesa protestante tedesca. In un articolo del '19, *Il cielo del cappellano militare* (1919), Peterson criticò il rapporto della Chiesa protestante con le autorità secolari riferendosi agli avvenimenti violenti della prima guerra mondiale. In *Die neuste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland* (1933) descrisse invece le condizioni della Chiesa protestante in Germania. Alla luce di questi dati biografici l'attenzione di Peterson per l'escatologia che pone il cristianesimo in una certa distanza e "indifferenza" rispetto al mondo, così come la sua celebre liquidazione della teologia politica schmittiana, non deve essere fraintesa. Come ha affermato Barbara Nichtweiss, «essa non escludeva, ma al contrario includeva uno sguardo attento sulle situazioni sociali e culturali della sua epoca»<sup>390</sup>.

Le sue amicizie in ambito teologico e le numerose lettere e le collaborazioni nel corso della sua vita con diverse riviste cattoliche e protestanti ci

---

<sup>390</sup>Nichtweiss B., «Straniero nel mondo»: la ricezione dell'opera di Erik Peterson nella cultura contemporanea, cit. p. 27.

restituiscono del resto l'immagine di un teologo attivo e che aveva il coraggio di agire e di porsi come provocatore nella lotta contro il neoprotestantesimo e le pretese politiche della teologia del suo tempo. Ciò che fa di Peterson una figura interessante e controversa è che la sua critica giovanile al protestantesimo culturale di stampo liberale e democratico, lo accomunava sia agli ambienti cattolici tedeschi, che a Karl Barth e alla teologia dialettica, anche se egli non condivise mai le tesi del famoso commento alla *Lettera ai Romani*. Nel suo scritto *Was is Theologie?* (1925) Peterson si oppone, infatti, esplicitamente sia a Karl Barth che a Rudolf Bultmann, restituendo una centralità sicuramente inattuale al *dogma* come presupposto della teologia cristiana e dando una lettura del pensiero di Kierkegaard diversa rispetto a quella dei protestanti dialettici.

È infatti intorno alla ricezione di Kierkegaard – nella sua traduzione tedesca, specialmente ad opera di Theodor Haecker – che si struttura sia il legame con Barth che quello con Schmitt. Come ha sottolineato Filoramo, se Barth era influenzato dal concetto kierkegaardiano di “paradosso” e Schmitt da quello di “decisione”, Peterson pose invece l'accento su quello di “interiorità” e del suo rapporto esistenziale con la vita e con la Chiesa. Per il teologo di Amburgo al centro della vita del cristiano vi è infatti la fede nel dogma e l'esperienza di Dio. Una fede *assoluta* e sciolta da ogni legame mondano che richiede però allo stesso tempo una testimonianza esteriore nella vita del fedele, il quale è chiamato sempre a una “decisione”, a un *aut-aut*.

Anche nel suo rapporto certamente oppositivo nei confronti della politica del Terzo Reich – il tema della decisione e della testimonianza della verità, così come quello del martirio sul quale era stato chiamato a intervenire in alcune conferenze dall'*Associazione accademica cattolica* a Heidelberg, giocarono un ruolo centrale<sup>391</sup>. Negli anni Trenta, in seguito alla sua conversione al cattolicesimo e alla graduale presa di distanza rispetto a un certo cattolicesimo che simpatizzava con le posizioni del partito nazionalsocialista, l'attività di Peterson si concentrò intorno alla pubblicazione di alcuni articoli per la rivista *Hochland*, nei quali vengono anticipati i testi di alcune conferenze

---

<sup>391</sup>Cfr. Nichtweiss B., «Straniero nel mondo»: la ricezione dell'opera di Erik Peterson nella cultura contemporanea, cit. pp. 23-52.

successivamente riunite nelle sue note monografie degli anni Trenta. In questi interventi e articoli è evidente il ruolo che Peterson ebbe nella divulgazione di un cristianesimo che chiamava i singoli cristiani a una condanna del potere. Nel '33 – anno dell'ascesa di Hitler al potere – venne pubblicata l'interpretazione dal IX al XI capitolo della Lettera ai Romani, intitolata *Die Kirche aus Heiden und Juden* (1933), in cui secondo Nichtweiss e altri studiosi<sup>392</sup>, sarebbe contenuto un primo tentativo di confutazione dell'antisemitismo cristiano. Si tratta ovviamente di una tesi controversa e contestata apertamente dagli studi e dalle note considerazioni di Agamben che invece vi scorge ne *Il regno e la gloria*, una chiara sottotraccia antiggiudaica perlomeno per quanto riguarda l'implicita logica escatologica della conversione finale di Israele<sup>393</sup>. Nel 1934, durante un convegno tenuto a Heidelberg e dedicato all'Apocalisse giovannea, Peterson avrebbe inoltre paragonato in maniera esplicita il “trono di Satana” al *Sitz* di Berlino, dimostrando così la sua ostilità pubblica nei confronti del regime nazista.

All'inizio del secolo molti cattolici conservatori tedeschi, i quali erano stati a lungo considerati in Germania come arretrati rispetto al protestantesimo liberale e alla sua capacità di adattamento al contesto politico moderno – tra i quali possiamo annoverare anche Schmitt –, si erano persuasi del fatto che il Terzo Reich potesse rappresentare una nuova sintesi antiliberal e antidemocratica in cui riarticolare il rapporto tra trono e altare. Proponendo una “teologia del Reich” alcuni autori cattolici si erano detti favorevoli al governo della NSDAP. In essa vedevano infatti una possibile soluzione agli annosi problemi legati al *Kulturkampf*. In questo scenario Peterson – ma soprattutto il suo amico Haecker, al quale Peterson dedicherà il suo scritto sull'interpretazione della Lettera ai Filippesi – si oppose fin da subito ricoprendo una funzione importante nell'orientamento antinazista dei giovani cattolici tedeschi.

Dopo l'ascesa dei nazisti al potere la rivista *Hochland* fu continuamente sottoposta a revisioni e censure. Fino al '41 essa riuscì a rimanere attiva grazie

---

<sup>392</sup>Cfr. Schmidt C., *Il ritorno del katechon: Giorgio Agamben contro Erik Peterson*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 562-582.

<sup>393</sup>Agamben G., *Il regno e la gloria*, Bollati Boringhieri, Torino (2009), pp.18-29.

anche alla capacità di mascheramento delle posizioni più esplicitamente critiche nei confronti del regime. Secondo Nichtweiss, nel saggio di Peterson del '36 *Christus als Imperator*, pubblicato sulla rivista, come anche in quello più noto del '35, *Der Monotheismus als politisches Problem*, pubblicato dalla casa editrice di un editore ebreo e convertito al protestantesimo e poi al cattolicesimo, Peterson mascherò sotto forma di un'analisi storica la sua critica al culto divino del *Führer* e alle sue acclamazioni. La tesi esposta come premessa all'inizio dell'opera del '35 sul monoteismo, secondo la quale l'Illuminismo avrebbe conservato o lasciato avanzare [*übrig gelassen*] della fede cristiana soltanto il monoteismo – un'idea che per quanto riguarda la teologia cristiana e le sue conseguenze politiche viene definita come *fragwürdig* – era infatti orientata non solo alla contestazione di qualsiasi teologia politica cristianamente fondata, ma anche contro l'idea che la dittatura di Hitler potesse ricostituire quell'unità originaria tra politica e religione tanto agognata dall'illuminismo protestante e da un certo *Kreis* di cattolici tedeschi ai quali appartiene anche Schmitt, se pensiamo alla sua fascinazione per il concetto di Stato totale.

### 3.1.c Il dualismo della decisione e la teologia politica

Il rapporto tra Peterson e Schmitt, il noto dibattito sulla teologia politica e la successiva rottura della loro amicizia a partire dal '35 vanno dunque lette in questa prospettiva. Negli anni '20 anche Schmitt faceva parte del gruppo di lavoro della rivista *Hochland* e, negli anni in cui vi insegnò, anche Peterson era professore a Bonn. I due professori si conobbero ed ebbero una fruttuosa amicizia tra il '24 al '32. In alcuni studi recenti la reciproca influenza tra Schmitt e Peterson è stata oggetto di studio per quanto riguarda la produzione che precede la pubblicazione del famoso saggio sul monoteismo<sup>394</sup>. Rinviando alle lezioni di Peterson su Paolo del '26 e allo scritto di Schmitt su cattolicesimo romano e forma politica, è stato possibile rintracciare una maggiore vicinanza tra i due autori rispetto a temi – come quello dell'apostolato d'"eccezione" di

---

<sup>394</sup>Si veda in particolare Urciuoli E.R., *Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)*, in «Rivista di storia del cristianesimo», nr. 13/1, (2016), pp. 109-132.

Paolo – che hanno gettato una nuova luce anche sui successivi studi di Taubes sul tema. Torneremo più avanti su questo punto quando ci dedicheremo all’analisi dei passi di Rom 9-11 attraverso le lezioni del filosofo e rabbino. Per ora ci basti sottolineare che sebbene il rapporto tra Peterson e Schmitt sia stato spesso appiattito e associato al solo testo sul monoteismo – anche in virtù della risposta postuma che, come abbiamo visto, Schmitt dedicò alla liquidazione petersoniana nel suo *Politische Theologie II* del ’70 – a livello biografico possiamo rilevare che l’opposizione tra i due era caratterizzata più che altro da divergenze politiche legate all’attualità e che si riflettono anche in altri scritti petersoniani. L’ultimissima interazione tra i due autori, attestata in una cartolina inviata da Peterson a Schmitt, contiene infatti una critica al noto testo di Schmitt pubblicato nel ’38 e intitolato *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938)<sup>395</sup>.

La posta in gioco di questo breve scritto riguarda proprio la possibilità di leggere nello stato assolutista di Hobbes una sintesi tra stato e religione nell’idea di Stato totale – secondo la definizione proposta da Helmut Schelsky<sup>396</sup>. In questo testo il Leviatano, insieme alla sua storia simbolica, legata alla Cabala e alla dottrina mandaica, all’Apocalisse di Giovanni e al protestantesimo luterano, viene considerato come un simbolo positivo in grado di riunire in un’unica immagine *mitica* la totalità di Dio-uomo-animale e macchina<sup>397</sup>. Uno Stato divino, dunque, – un *dio mortale* – che non poteva che contrastare con la lettura apocalittico-escatologica di Peterson di un rapporto completamente diverso tra politica e religione, tra poteri mondani e *ekklesia*. Come ha rilevato Nicoletti per molti anni la critica ha associato i due nomi di Peterson e Schmitt a un rapporto di mero antagonismo che, a partire dalla cosiddetta *Erledigung* della teologia politica schmittiana, culminava nella confutazione di tale tesi nel

---

<sup>395</sup>Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg (1938); trad. it. a cura di Galli C., *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna (2011).

<sup>396</sup>Cfr. Schelsky H., *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, cit., pp. 176-193.

<sup>397</sup>Mi permetto qui di rinviare a un mio articolo pubblicato di recente; cfr. Esposito B.M., *La forma politica del Leviatano. Tra neutralizzazione e conservazione del conflitto*, in Di Gesu A. e Missiroli P. (a cura di), *Almanacco di filosofia e politica*, 3, *Res publica. La forma del conflitto*, Quodlibet, Macerata (2021), pp. 163-177.

secondo testo della teologia politica<sup>398</sup>. In realtà quest'interpretazione è dovuta piuttosto a una ricezione tarda del pensiero di Peterson in Germania. Come sottolineato anche da Nichtweiss, dopo anni di silenzio la teologia di Peterson fu recepita nella Germania del dopoguerra soprattutto grazie alla reintroduzione nel '67 del dibattito sulla "nuova teologia politica" ad opera di Johann Baptist Metz, ma anche da parte di Jürgen Moltmann, Leonardo Boff, Hans Maier e Joseph Ratzinger. A questa reintroduzione del concetto nel dibattito sui rapporti tra teologia e politica reagì Carl Schmitt con il suo scritto del 1970 sottotitolato, non a caso, *Die Legende der Erledigung jeder politischen Theologie*. Come abbiamo visto, il riferimento polemico diretto allo scritto di Peterson del '35 radicalizzava la separazione e l'opposizione dualistica – non così netta nei testi del teologo di Amburgo – tra una teologia "pura" e dogmatica e l'ambito "impuro" della politica<sup>399</sup>. Una radicalizzazione operata dal ex-giurista del *Reich* che ebbe lo svantaggio di porre l'intera attenzione della critica sul solo testo sul monoteismo, a tal punto che di Peterson si conobbe per molto tempo soltanto l'argomento trinitario contro il monoteismo come concetto politico. Ciò che viene spesso trascurato nell'analisi critica del teologo e del suo rapporto con Schmitt sono infatti quegli altri aspetti della sua teologia che riguardano i temi dell'ecclesiologia, dei sacramenti e della liturgia, dell'esegesi neotestamentaria, della mistica e dell'ascesi, dell'angelologia e della cristologia, e per quanto ci riguarda, della teologia del martirio. Tutti temi, questi, che possono essere riletti in una chiave non strettamente politico-istituzionale, ma politica in un senso più ampio, se si comprendono le conseguenze ecclesiologiche, anche indirettamente politiche, che ne derivano<sup>400</sup>.

---

<sup>398</sup>Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 517-519. Secondo Nicoletti sarebbe bastato dare uno sguardo ad alcuni altri testi, come quelli di Voegelin o Topitsch, per cogliere come, già dagli anni '50, la sfida teologico-politica lanciata da Peterson non poteva limitarsi alla polemica con Schmitt. Cfr. Voegelin E., *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago-London (1952); tr. it. *La nuova scienza politica*, Roma (1999); Topitsch E., *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der „politischen Theologie“*, in «Wort und Wahrheit», 10 (1955), pp. 19-30.

<sup>399</sup>Nichtweiss B., «Straniero nel mondo»: la ricezione dell'opera di Erik Peterson nella cultura contemporanea, in Castagno A.M. (a cura di), *L'archivio Erik Peterson all'Università di Torino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria (2010), p. 37.

<sup>400</sup> In questa direzione vanno anche le ricerche di Giorgio Agamben sulla macchina governamentale dell'escatologia cristiana. Rimando a tal proposito al secondo volume di *Homo sacer*; cfr. Agamben G., *Il regno e la gloria*, cit.

## 3.2 La *Erledigung*, l'angelologia e il caso del martire

### 3.2.a La scelta di fede e il «*politisches Handeln*»

Come si è detto, l'escatologia apocalittica attraverso la quale Peterson rilegge i testi neotestamentari e patristici porta un'attenzione del tutto inedita per la teologia dell'epoca alle pratiche liturgiche e di culto nel cristianesimo delle origini che getta le basi per un ripensamento radicale dell'esperienza religiosa e "politica" protocristiana. Non serve del resto qui ricordare la nota tesi di Jürgen Moltmann<sup>401</sup> – ripresa anche da Roberto Esposito in riferimento alla sua più recente analisi della macchina dualistica della teologia politica<sup>402</sup>– secondo la quale più che proporre una liquidazione della teologia politica *tout court*, Peterson abbia voluto ripensare il rapporto e l'agire politico cristiano a partire dalla fede nel dogma<sup>403</sup>. L'osservazione con la quale si apre lo scritto sul *Monotheismus*, in cui Peterson parla di "politisches Handeln"<sup>404</sup> ne è del resto la prova più esplicita. L'attenzione petersoniana al dogma trinitario da un lato e per la storia dell'evoluzione dell'idea monoteistica dall'altro, come si dimostrerà, è sempre un'attenzione che pensa alle conseguenze dell'agire cristiano come agire intrinsecamente e potenzialmente politico, in quanto produce degli effetti nel mondo. Ciò che egli si sforzò di mostrare già nel saggio del '35, ma anche in altri suoi scritti, è che per il cristiano possa darsi agire politico soltanto a partire dalla sua fede nel dogma della trinità. «Für den Christen – scrive Peterson – kann es *politisches Handeln* immer nur unter der Vorraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott geben»<sup>405</sup>.

---

<sup>401</sup>Moltmann J., *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia (1991), p. 205: «Ma che Peterson non abbia inteso affatto la liquidazione di ogni "teologia politica", lo si ricava dalla sua osservazione preliminare. Per il cristiano può darsi agire politico soltanto sul presupposto di un Dio Uno e Trino».

<sup>402</sup>Cfr. Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, cit., p. 6.

<sup>403</sup>Karsenti B., *Autorité et théologie. Peterson et la définition chrétienne du dogme*, in «Archives de Philosophie», 74 (2011), pp. 149-168.

<sup>404</sup>Peterson E., *Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum*, Jacob Hegner Verlag, Leipzig (1935), p. 11.

<sup>405</sup>*Ibidem* (corsivi miei).



Questa fede nel dogma trinitario, concepita come al di là di ebraismo e paganesimo, di monoteismo e politeismo, scongiurerebbe ogni tentativo di pensare schmittianamente una teologia politica cristiana unitaria a partire dalla credenza, di stampo illuminista, nell'unico Dio del monoteismo. La critica di Peterson alla teologia politica muove dunque da una rivalutazione costitutivamente e essenzialmente politica della fede e della teologia antica, che – pur rifiutando l'idea di una rappresentazione della sovranità di Dio nella sovranità politica mondana – lascia tuttavia intendere che si tratti di una nuova concezione della teologia cristiana che ha delle conseguenze politiche non trascurabili per quanto riguarda l'azione individuale del cristiano in quanto detentore di fede<sup>406</sup>. Da questo punto di vista l'analisi petersoniana del martirio non rappresenta di certo un'eccezione. Come è stato rilevato da Nicoletti e come vedremo più avanti, l'interpretazione del martirio come testimonianza della verità e della fede apre in realtà alla possibilità di una “teologia politica” che, con le parole di Pellarin, potremmo definire sovversiva o rovesciata<sup>407</sup>. Vanno del resto in questa stessa direzione sia le riflessioni di Jacob Taubes sulla teologia politica negativa di Paolo, che in maniera diversa quelle di Giorgio Agamben sull'angelologia petersoniana che affronteremo brevemente nel seguente paragrafo<sup>408</sup>.

### 3.2.b Giorgio Agamben e l'angelologia petersoniana

Nel 1935, stesso anno in cui pubblicò il suo scritto sul monoteismo siglando così la rottura della sua amicizia con Schmitt, Peterson pubblicò come parte di una trilogia accanto a *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935) e il successivo *Zeuge der Wahrheit* (1937) anche un libro dedicato alla liturgia angelica, intitolato *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engeln im Kultus* (1935). Un libro che, come afferma il titolo,

---

<sup>406</sup> Vanno in questa direzione anche le ricerche di Urciuoli E.R., *Erik Peterson e l'acclamazione. Introduzione a un'ecclesiologia non fascista*, in Parrinello R. (a cura di), *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo*, in «Humanitas» 72/5-6 (2017), pp. 1090-1112.

<sup>407</sup>Cfr. Pellarin L., *Erik Peterson e la στάσις. Una legittimazione sovversiva della teologia politica*, cit..

<sup>408</sup>Cfr. Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano (1997); Agamben G., *Il regno e la gloria*, Bollati Boringhieri, Torino (2009).

rappresenta uno studio sull'angelologia cristiana nella quale si fondono dimensioni ecclesiali, politiche e mistiche. Al centro dell'interesse di Peterson vi è infatti il canto di lode delle gerarchie angeliche al cospetto della gloria di Dio replicata come modello nella liturgia della Chiesa. Questa forma di acclamazione angelica è stata interpretata da Agamben come modello dell'acclamazione politica totalitaria. Secondo Agamben Peterson avrebbe infatti presentato – ponendosi in contraddizione rispetto alle più esplicite intenzioni del suo testo sul monoteismo – la liturgia angelica come prototipo di una “politica religiosa” capace di fondare le pratiche e le istituzioni politiche occidentali a partire dall'analogia con il loro doppio escatologico<sup>409</sup>. Come sottolineato dal filosofo italiano ne *Il regno e la gloria*<sup>410</sup>, sia il concetto di *oikonomia* trinitaria che i fenomeni di acclamazione liturgica dei ministeri e delle innodie angeliche, ma potremmo aggiungere il culto dei martiri e dei santi, ci aiuterebbero a comprendere la struttura stessa del funzionamento del potere in occidente, la sua doppia macchina governamentale. L'argomentazione di Agamben, la quale procede sempre accostando il libro sul monoteismo a quello sugli angeli, individua infatti nella teologia trinitaria e nel modello gerarchico dell'angelologia petersoniana il vero modello teologico politico della macchina governamentale d'Occidente. Nella relazione tra Regno e Governo essa rimanderebbe da un lato all'*oikonomia*, ovvero al potere come governo e gestione efficace, dall'altro alla Gloria e al potere come regalità cerimoniale e liturgica<sup>411</sup>.

Questo doppio volto della teologia politica di Peterson rivelerebbe il *dispositivo* di governo – dove quest'uso del termine rimanda al metodo d'indagine di Michel Foucault – sul quale si reggerebbe il meccanismo di potere dell'economia politica in Occidente. L'intenzione di Agamben è chiara. Egli intende far risalire la struttura interna dell'economia politica, sia liberale che marxista, a un paradigma comune presente nella teologia cristiana; ovvero quello governamentale, descritto appunto dalle pagine più celebri di Peterson

---

<sup>409</sup>Si veda, a tal proposito, Schmidt C., *Il ritorno del katechon: Giorgio Agamben contro Erik Peterson*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 562-582.

<sup>410</sup>Cfr. Agamben G., *Il regno e la gloria*, Bollati Boringheri, Torino (2009).

<sup>411</sup>Ivi., pp. 9-10.

sull'*oikonomia* trinitaria. Questo ampliamento dello spettro semantico entro il quale comprendere la teologia politica petersoniana, attraverso il quale Agamben riesce a rileggere i dispositivi di governo contemporanei, intende superare l'idea schmittiana che limita la teologia politica entro i confini dei meccanismi politico-rappresentativi.

### 3.2.c *La critica di Schmidt e il caso del martire*

Da questo punto di vista le ricerche di Agamben hanno sicuramente avuto il merito di aver allargato i confini di ciò che intendiamo oggi sussumere sotto la categoria più ampia della teologia politica. Tuttavia le sue ricerche sui testi di Peterson risentono forse della necessità, dichiarata all'inizio dell'opera, di voler smontare attraverso un'archeologia che lo porterà al concetto di "inoperosità" quello che viene considerato come il dispositivo economico-politico più potente dell'Occidente. Trascurando la forte componente apocalittica, antimondana e antimoderna che caratterizza il pensiero del teologo amburghese, Agamben rischia così di immanentizzarne le intenzioni ecclesiologiche leggendo dietro all'esegesi teologica di Peterson un programma politico segreto<sup>412</sup>. In un lungo articolo di Christoph Schmidt, germanista della Hebrew University of Jerusalem, troviamo la contestazione più radicale di tale ipotesi agambeniana. Attraverso un'argomentazione che rovescia e disattiva i presupposti stessi della filologia messianica del filosofo italiano, Schmidt vuole rivelare e "rendere inoperose" le sue reali intenzioni politiche<sup>413</sup>. Le considerazioni che Agamben fa sugli inni e le lodi angeliche davanti al trono di Dio, considerate come modello politico per la glorificazione fascista di un potere mondano e argomentate attraverso il riferimento a un altro scritto giovanile di Peterson – la sua tesi di dottorato successivamente riconosciuta come tesi per l'abilitazione all'insegnamento universitario, intitolata *Heis Theos* (1920) e alle ricerche di

---

<sup>412</sup>Non si capisce bene, seguendo le argomentazioni di Agamben, perché Peterson avrebbe dovuto mascherare il suo antisemitismo e il proprio appoggio nei confronti del nazismo in un'epoca in cui altri autori, vedi ad esempio lo stesso Schmitt, non avevano avuto problemi ad esternare le proprie posizioni politiche.

<sup>413</sup> L'ultimo paragrafo di Schmidt è intitolato *Disattivazione dell'argomentazione di Agamben*. Cfr. Schmidt C., *Il ritorno del katechon: Giorgio Agamben contro Erik Peterson*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, cit., pp. 562-582.

Ernst Kantorowicz sulle *Laudes Regiae*<sup>414</sup> – non terrebbero conto delle reali intenzioni dualistico-apocalittiche con le quali Peterson intese scrivere quei testi. Del resto, come afferma anche Urciuoli, nessuno prima di Agamben “aveva ancora dato a Erik Peterson del cripto-fascista”<sup>415</sup>. Quest’accusa, la quale vorrebbe mostrare come la tesi della liquidazione della teologia politica contenuta nel libro sul monoteismo sia in realtà in contraddizione con le sue analisi sulla liturgia angelica come “politica religiosa totalitaria”, non sarebbe affatto fondata secondo Schmidt. Interpretando contro Agamben la teologia di Peterson in un senso strutturalmente dualistico, Schmidt tende a rimuovere gli aspetti più ambigui dell’attenzione petersoniana nei confronti del culto e delle liturgie, della mistica e delle acclamazioni, riproponendo la tesi riduttiva e schmittiana di un Peterson impolitico e “marcionita”. Alla tesi agambeniana che riguarda un presunto totalitarismo teologico di Peterson si aggiungono poi le accuse di antisemitismo che riguardano soprattutto lo scritto *Die Kirche* (1929) e la lettura dell’epistolario paolino, in particolare quella del passaggio di *Rom 9-11*, contenuta in *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933)<sup>416</sup>.

Secondo Agamben l’aver concepito l’escatologia universalistica paolina a partire dalla questione della necessità di conversione e, dunque, di rimozione ed eliminazione dell’ultimo “resto” non convertito, ovvero gli ebrei, rivelerebbe una posizione intrinsecamente antiggiudaica della teologia di Peterson. L’esistenza della Chiesa nel “frattempo” dell’attesa del regno di Dio è infatti spiegata in Peterson proprio attraverso la mancata conversione degli ebrei. Questa connessione tra ritardo della parusia e conversione di Israele farebbe di Peterson un pensatore del *katechon* contro, dunque, quella interpretazione che ne facevano invece il maggiore liquidatore. Interpretandolo in chiave politico-katechontica, Agamben individua in Peterson il suo maggior “nemico” cattolico, volendo egli dimostrare che dietro l’escatologia e la teologia trinitaria cristiana

---

<sup>414</sup> Cfr. Peterson E., *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*, in *Ausgewählte Schriften*, Vol. 8, Echter, Würzburg (2012); cfr. Kantorowicz E. H., *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, University of California Press, Berkeley (1964).

<sup>415</sup> Urciuoli E.R., *Erik Peterson e l’acclamazione. Introduzione a un’ecclesiologia non fascista*, cit., p. 1090.

<sup>416</sup> Cfr. Peterson E., *Die Kirche*, in *Theologische Traktate*, Kösel, München (1951), pp. 409-429; Peterson E., *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in *Theologische Traktate*, cit., pp. 141-174.

si celi un dispositivo economico-politico in realtà molto più potente di quello rappresentativo schmittiano. A questa interpretazione definita fallace poiché politica, Schmidt oppone alcuni passi in cui Peterson sembra in realtà opporsi all'antisemitismo dei suoi contemporanei affermando inoltre che l'interpretazione paolina non sarebbe antiggiudaica proprio in quanto universalista. L'intenzione di Peterson era infatti quella di fornire una lettura della Chiesa come comprendente gli "Juden", fratelli maggiori. Il popolo eletto rimane tale fino alla fine della storia; momento nel quale esso verrà ricompreso nella totalità, attraverso un processo di conversione totale. Senza voler qui entrare nel merito del problema teologico sconfinato che riguarda proprio l'attenzione paolina nei confronti della salvezza escatologica degli ebrei e dunque il problema politico della loro riammissione nella Gerusalemme celeste, ciò che mi interessa rilevare è l'argomento a partire dal quale Schmidt crede di poter confutare definitivamente l'ipotesi di un Peterson "cripto-fascista" e/o antisemita. Attraverso il riferimento alla sua teologia del martirio – in particolare al testo del '37, mai citato da Agamben, intitolato *I testimoni della verità* – Schmidt ci restituisce l'immagine di un Peterson attento proprio a quegli elementi sovversivi e antitotalitari interni al cristianesimo stesso, i quali testimonierebbero ulteriormente a favore del suo rifiuto nei confronti di ogni forma di teologia politica:

A discriminante fra la liquidazione della teologia politica della sovranità e l'instaurazione liturgica della politica religiosa Peterson ha posto il concetto di martire: lo fa in *Testimoni della verità*, testo accessibile ad Agamben nell'edizione dei *Trattati teologici* da lui utilizzata. È soprattutto questo concetto a rendere problematiche le analogie rilevabili fra la sfera pubblica di natura politica e quella di natura ecclesiale: la "teopolitica" del martire "fa saltare" nell'atto del martirio – in cui egli offre consapevolmente la propria *vita* – la "teologia politica" del potere<sup>417</sup>.

---

<sup>417</sup>Schmidt C., *Il ritorno del katechon: Giorgio Agamben contro Erik Peterson*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), p. 577.

Interpretando il martirio come atto donativo non violento della propria vita nel nome e sulla scia dell'agape cristiano-messianica, Schmidt legge nella teologia di Peterson la possibilità di un cambiamento strutturalmente apocalittico della sfera pubblica. Il martire religioso farebbe infatti saltare la logica della teologia politica schmittiana attraverso l'amore e il sacrificio di sé. Tuttavia se è vero che in Peterson il martirio rappresenta la piena sovrapposizione tra dottrina e vita, una vita escatologicamente intesa, una vita – potremmo dire – alla prova della morte e del “politico” [l'accostamento di Schmidt è al *parresiasta* foucaultiano<sup>418</sup>], questa totale aderenza e coerenza fra dottrina e vita, fra *logos* e prassi, viene interpretata soltanto come “indirettamente” politica. Essa è infatti interpretata come capace di *disattivare* la logica schmittiana in virtù di un atto di donazione assoluta e di assunzione dell'amore come principio e forma di vita. Una descrizione questa, molto vicina a ciò che Agamben intende con “disattivazione” riferendosi alle epistole paoline e che Schmidt attribuisce, rovesciandone l'argomento, all'interpretazione specificamente martiriologica che Peterson dà dell'apostolato paolino. Scrive Schmidt:

Solo questo atto teopolitico del dono di sé, attraverso il quale si disattivano potere e violenza, è il presupposto della glorificazione liturgica della vita. Perciò l'avvicinamento alla vita messianica non corrisponde ad alcuna poetica della disindividualizzazione, bensì alla forma suprema di una prassi dell'amore e dell'agape, che fa saltare la logica di ogni sovranità erotica. La “politica religiosa” della liturgia non designa alcun rito proto-fascista, ma celebra piuttosto l'accoglienza fatta dal martire che ha disattivato tale rito “fascista” dalla cerchia degli angeli: con loro condivide il canto di lode della gloria di Dio. La liturgia, per la quale Peterson scopre l'angelo come modello, non è né specchio deformante del rito politico del potere, né auto glorificazione estetica del soggetto, bensì celebrazione della polis celeste “al di là di ogni regno terreno”<sup>419</sup>.

---

<sup>418</sup>Ivi, p.578. Qui il riferimento di Schmidt è al testo di Foucault M., *Fearless Speech*, Semiotext(e), Los Angeles (2001).

<sup>419</sup>Ivi, p. 578.

Il martire come individuo singolo che si distingue dalla massa [*Menge*] degli angeli che acclamano la gloria di Dio è qui posto al centro della logica dell'acclamazione liturgica come "forma di vita" che ne decostruisce in qualche modo l'aspetto che avrebbe fatto fraintendere ad Agamben i termini del discorso teologico petersoniano, spingendolo a interpretare l'acclamazione come una poetica politico-fascista della massa acclamante e della disindividualizzazione.

Tuttavia, come afferma Urciuoli in un suo articolo dedicato alla *querelle*, Schmidt rischia così di voler blindare Peterson in una teologia "pura" o impolitico-dogmatica fino a rovesciare l'accusa di totalitarismo nei confronti dello stesso messianismo antiacclamatorio di Agamben. Una mossa, questa, evidentemente polemica e di conseguenza forzata che non ci aiuta a comprendere le vere implicazioni politico ecclesiologiche dell'analisi di Peterson sulla teologia del martirio<sup>420</sup>. Come vedremo più avanti, al centro delle riflessioni di Peterson degli anni '30 vi è una peculiare attenzione fenomenologica al rapporto dei membri della Chiesa con il mondo e i poteri terreni. Un rapporto che lo spinge a ripescare alcuni temi dell'apocalittica cristiana e a rileggere i fenomeni di opposizione dei martiri cristiani nei confronti del potere e del culto civile di Roma in una chiave che non esiteremmo a definire politica proprio perché conflittuale, pubblica e testimoniale. Come afferma ancora Urciuoli, un'interpretazione che proponga di cogliere gli aspetti più rilevanti della teologia escatologica di Peterson e dell'ecclesiologia politica che ne deriva, dovrebbe sospendere almeno temporaneamente le considerazioni biografiche e limitarsi all'analisi dei testi. Mettendo per un attimo da parte la controversia tra Schmitt e Peterson sulla *Erledigung* e i giudizi che farebbero di Peterson da un lato un antisemita nascosto e un cripto-fascista, dall'altro il difensore antinazista di una Chiesa "pura" è possibile liberarsi da alcuni preconcetti che ne potrebbero condizionare una lettura oggettiva. Abbandonando la presunzione che vi sia una qualche intenzione segreta che opera al di sotto del testo e della stessa argomentazione e accogliendo dunque la proposta di Urciuoli di leggere i testi spogliandoli del carico biografico che si portano dietro, tenterò nel prossimo paragrafo di proporre una lettura della

---

<sup>420</sup>Cfr. Urciuoli E.R., *Erik Peterson e l'acclamazione. Introduzione a un'ecclesiologia non fascista*, cit.

teologia del martirio di Peterson che vada oltre le posizioni paradigmatiche esposte sin qui, sospendendo e non considerando almeno per ora «né Agamben, né Schmidt (e neppure Schmitt)»<sup>421</sup>.

### **3.3 *Wahrheitszeugen*: i martiri come ‘testimoni di verità’**

#### *3.3.a La teopolitica del martire e la regalità di Cristo*

Come abbiamo visto, Schmidt oppone come argomento contro una possibile teologia politica petersoniana, una *teopolitica* del martire. Il martire petersoniano viene interpretato in questo senso come una figura parresiastica e oppositiva nei confronti di ogni forma di potere del mondo che pretenda di fondare la propria legittimità a partire da un rapporto di analogia con la dimensione teologica della gloria divina. Per avallare quest’ipotesi e rafforzare la propria concezione del martirio è interessante osservare come Schmidt citi in nota una conferenza tenuta da Foucault sul tema della *parrhesia* antica e intitolata *Fearless Speech*<sup>422</sup>. La testimonianza del martire è interpretata politicamente come un vero e proprio atto parresiastico di testimonianza aperta e rischiosa della verità, contro il potere dei principi di questo mondo, fino ad essere letta in termini allusivi come possibile testimonianza o resistenza contro il culto del *Führer*. In questa direzione va anche la rilettura di Michele Nicoletti del dibattito tra Peterson e Schmitt<sup>423</sup>. Se per anni la critica è stata, più o meno, concorde nel ritenere il testo sul monoteismo come il più chiaro tentativo da parte di Peterson di confutare attraverso la teologia trinitaria ogni forma di teologia politica, intesa come *theologia civilis* – ovvero ogni forma di giustificazione religiosa dell’ordine politico costituito – la critica recente ha ritenuto invece di dover porre l’accento anche su le altre opere di Peterson degli anni ’30. Per rileggere il rapporto tra il *Theologe der Jurisprudenz*<sup>424</sup> e il suo

---

<sup>421</sup>Ivi, p. 1090.

<sup>422</sup>Cfr. Foucault M., *Fearless Speech*, Semiotext(e), Los Angeles (2001).

<sup>423</sup>Cfr. Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 517-582.

<sup>424</sup>Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker&Humblot, Berlin (1991), p. 23; tr. it. Del Santo P. (a cura di), *Glossario*, Giuffré, Milano (2011).



avversario teologico, anche Nicoletti impugna il testo *I testimoni della verità*. Pubblicato due anni dopo il *Monotheismus* esso è considerato come il vero terreno di scontro nel quale Peterson si confronterebbe con la teologia politica schmittiana<sup>425</sup>. Al centro dell'interesse per questo breve scritto, composto da diversi saggi in cui la teologia politica assume una rilevanza centrale, vi è proprio il tema della *verità* – prerogativa del potere teologico politico. Nicoletti osserva che nella trattazione del problema del martirio, connesso in maniera diretta alla questione della regalità di Cristo nel capitolo terzo, intitolato *Il martire e la regalità sacerdotale di Cristo*<sup>426</sup>, Peterson avrebbe posto la scena giovannea di Gesù di fronte a Pilato enfatizzando in questo modo l'assoluta eterogeneità ed estraneità del regno di Cristo [*Reich*] rispetto ai poteri mondani. Nel libro il riferimento indiretto alla situazione politica del tempo sarebbe inoltre evidente soprattutto per quanto riguarda il ruolo dei martiri nell'Apocalisse giovannea e il problema della regalità sacerdotale di Cristo. Cosa significa, infatti, occuparsi del problema della regalità di Cristo, se non ribadire la sua distanza escatologica rispetto al mondo e le sue potenze?

Nell'interpretazione di Nicoletti la centralità del passo giovanneo spiegherebbe proprio l'originaria *dualità* del pensiero teologico di Peterson. Cristo/testimone della verità si porrebbe di fronte ad un potere scettico e neutralizzante, come quello politico e imperiale di Pilato, senza essere riconosciuto nella sua regalità. Il cosiddetto dramma di Pilato consiste nell'aver avuto l'opportunità di decidere se riconoscere la regalità di Dio e di averla disconosciuta attraverso la *zweifelhnde Frage*: «Che cos'è verità?». Su questa domanda – recente oggetto di studi anche da parte di Agamben<sup>427</sup> – una domanda, si potrebbe dire, d'interesse nietzschiano, e nella quale si manifesta lo scetticismo del potere di fronte alla verità vivente di Cristo/uomo, si fonderebbe l'interpretazione di un'assoluta distanza del potere mondano rispetto al vero impero, il *Reich* celeste di Cristo. Scrive Peterson – riferendosi alla figura di Erode, di Pilato e alle masse acclamanti la liberazione di Barabba:

---

<sup>425</sup>Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, cit. p. 520.

<sup>426</sup>Cfr. Peterson E., *I testimoni della verità*, cit..

<sup>427</sup>Cfr. Agamben G., *Pilato e Gesù*, Nottetempo, Milano (2013).

Non è soltanto il rappresentante della monarchia oppure quello della democrazia che non può comprendere la regalità di Gesù: è anche il rappresentante dell'Impero. Questo può tutt'al più immaginare ciò che sarebbe una regalità nazionale dei Giudei; ma che cosa è un regno che non è di questo mondo? Che cosa è un re che è venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità, cioè, per parlare in modo più concreto, per manifestarsi al mondo come martire? Che cosa è la verità? Quando Gesù pretende d'essere venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità, Pilato gli pone la domanda che è tutta dubbio: che cosa è la verità? Ed è il quesito che si trova veramente alla base di ogni azione politica che non si lascia determinare dalla regalità di Cristo come ultima supposizione metafisica cosciente o incosciente<sup>428</sup>.

Riferendosi alle notazioni kelseniane sul passo giovanneo come passo descrivente il rapporto tra democrazia, liberalismo e verità, Peterson avrebbe qui espresso la sua concezione "teologico-politica" più radicale. Egli si sarebbe opposto, secondo Nicoletti, ad un certo neutralismo della politica liberale a lui contemporanea, la quale avrebbe dato libero spazio a qualsiasi interpretazione della verità, anche quella contraria alla verità stessa<sup>429</sup>. È inutile ribadire qui la centralità del concetto kierkegaardiano di decisione e di scelta, ma anche di testimonianza della verità rivelata e della regalità di Cristo<sup>430</sup>. Con la sua domanda Pilato avrebbe eluso, secondo Peterson, ogni forma di decisione a favore della fede nel nome di una neutralità che nega la stessa verità, anche quando questa si presenti concretamente nel mondo. Rivolgendosi alla decisione della folla egli prolunga il suo dubbio accettando che il brigante Barabba, il vero «ribelle [politico] che è di questo mondo»<sup>431</sup>, venisse liberato.

L'indecidibilità della verità che rimanda alla decisione del popolo, rappresenterebbe qui – secondo Nicoletti – una critica sia delle democrazie che dell'Impero, quando queste forme di potere politico non siano sorrette dal

---

<sup>428</sup>Peterson E., *I testimoni della verità*, cit., p. 66.

<sup>429</sup>Cfr. Kelsen H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 43 (1920); tr. it. Kelsen H., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna (1981).

<sup>430</sup>Cfr. Nichtweiss B., *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, cit., pp. 99-143.

<sup>431</sup>Peterson E., *I testimoni della verità*, cit., p. 66.

riconoscimento della verità di Cristo e il suo riferimento ad un regno che non è di questo mondo. Scrive Peterson:

non è caratteristico vedere il rappresentante dell'imperialismo pagano ammettere, ormai, che si scelga il ribelle politico contro il re che è venuto a rendere testimonianza alla verità? Pilato è stato dinanzi a Colui che è la verità, e il suo spirito si è posto la domanda estrema, quella che chiede che cosa è la verità. Egli riconosce di esserle stato dinnanzi e d'aver cercato di sottrarsi ad essa; infatti egli formula il quesito teorico che riguarda la verità in generale, e al tempo stesso si sottrae alla *decisione pratica* da prendere: per o contro il re che è venuto a rendere testimonianza a questa verità. Così la *decisione della fede*, che è legata indissolubilmente alla regalità di Cristo, cade sotto l'obbiezione tecnica secondo la quale non si può conoscere ciò che è la verità in generale<sup>432</sup>.

In questa caratterizzazione del potere – un potere che non è in grado di ergersi a ruolo di rappresentante proprio perché non è fondato su alcuna verità – si manifesterebbe l'infondatezza di ogni potere storico dopo la venuta di Cristo.

Come sottolineato da Nicoletti, la prospettiva di Peterson è fortemente apocalittica e improntata a un'escatologia che porta ad una desacralizzazione del potere politico mondano attraverso la regalità di Cristo/imperatore escatologico. Per Peterson, insomma, non si darebbe teologia politica cristiana dopo il rifiuto di Pilato di riconoscere Cristo/re e decidersi a favore di questo. Il martirio come *sequela Christi* – poiché è Cristo il primo martire nell'interpretazione petersoniana – andrebbe interpretato come un atto *pubblico* di riconoscimento, di *testimonianza* e di *decisione* a favore della fede. Un'azione di fedeltà da parte della *militia Christi* nei confronti del suo *imperium*, come affermato da Peterson in *Christus als Imperator* (1936), pubblicato nella versione italiana come appendice allo scritto sui testimoni della verità<sup>433</sup>. Sul concetto di *militia Christi* ritorneremo quando analizzeremo le

---

<sup>432</sup>Ivi, p. 66-67 (corsivi miei).

<sup>433</sup>Cfr. Peterson E., *Christus als Imperator*, in «Catholica» 5 (1936), pp. 64-72; tr. it. Canevaro K. (a cura di), *Cristo «Imperator»*, in *I testimoni della verità*, cit., pp. 83-101.

interpretazioni che Adolf Von Harnack e Ernst Kantorowicz diedero del martirio politico come secolarizzazione del martirio cristiano. Per ora ci basti sottolineare come nella nozione petersoniana del martirio confluiscono diversi elementi; 1) il riferimento kierkegaardiano al martire come testimone della verità; 2) l'idea che il martirio sia storicamente legato al concetto di *parrhesia*; 3) il carattere pubblico e, dunque, politico che assume il martirio.

Un altro elemento di interesse in questo contesto testuale è il riferimento alla diversa reazione che ebbero ebrei e pagani di fronte alla verità incarnata di Cristo. Dei «Giudei» si dice che:

nel loro odio cieco per una regalità che non è di questo mondo, giocano Cesare contro il «re dei Giudei», e dimenticano che il loro Messia deve essere re in Israele. Essi gridano: «Non abbiamo altro re fuori di Cesare» e perdono così non soltanto ogni diritto all'attesa di un Messia regale nel loro popolo, ma nello stesso tempo anche ogni rivendicazione metafisica o morale a condurre un'esistenza di nazione sovrana. Ormai avranno soltanto la possibilità di vivere come nazione oppressa o viceversa di decidersi a favore di Barabba, in quanto tipo di ribelle politico<sup>434</sup>.

Non si può rimanere indifferenti nei confronti di queste parole, se si pensa all'anno in cui furono scritte e al clima di terrore e persecuzione che stavano vivendo gli ebrei tedeschi soltanto un anno prima della *Reichskristallnacht*. Da un punto di vista teologico politico è inoltre particolarmente interessante notare che ai Giudei venga preclusa da Peterson la possibilità di condurre un'esistenza come *nazione sovrana* a causa del misconoscimento di Cristo come re. Quest'affermazione è quella centrale nel passo, poiché più avanti si dice invece che i pagani – avendo consegnato Gesù ai Giudei perché fosse crocifisso e liberando il ribelle politico – agirono contro la loro coscienza e convinzione profonda, quali nemici del Re venuto in questo mondo per rendere testimonianza della verità, perdendo così la propria *autorità politica*. I pagani agirono infatti non soltanto in opposizione a quella che è la rivelazione cristica, ma anche rispetto al loro compito politico, falsificando il loro rapporto con

---

<sup>434</sup>Peterson E., *I testimoni della verità*, cit., p. 68.

Cesare e facendo di questo rapporto un affare privato. Pilato avrebbe agito per non compromettere la sua posizione politica, quale amico di Cesare, e dunque assecondando quello che è il vero «odio cieco» dei Giudei. Sia Giudei che pagani persero, dunque, in questo assassinio comune, da un lato il fondamento dell'autorità politica – per i pagani non si può dare ordine politico la cui autorità sia fondata sulla verità e dunque non può darsi alcuna “teologia politica” –, dall'altro la legittimità a fondare una nazione sovrana che consiste nel riconoscere la verità che Cristo è il Messia e il re, seppure non di questo mondo. Come vediamo, sia per i Giudei che per i pagani non si può dare una teologia politica nel senso in cui l'autorità politica mondana sia fondata su una verità trascendente e rivelata. Da un lato i Giudei, rifiutando di riconoscere il Messia, si sono consegnati ad un futuro di erranza nell'attesa vana che giunga il loro re immanente; dall'altro il potere mondano e pagano non ha voluto riconoscere la verità quando essa si è presentata, rimandando la decisione alla folla. Da un lato, dunque, l'errore cieco; dall'altro il relativismo del liberalismo politico.

Quella di Cristo venuto nel mondo è infatti una regalità paradossale che non fonda alcun potere in questo mondo. Essa è una regalità sacerdotale, afferma Peterson. Cristo, che è re e sacerdote di tutti, Giudei e pagani, è al di sopra di tutte le potenze di questo mondo. Eppure egli non poteva manifestarsi davanti a un tribunale giudaico. Egli doveva rendere testimonianza pubblica di fronte a una potenza mondana: «non poteva essere resa testimonianza del regno che non è di questo mondo, se non dinanzi a coloro che hanno una regalità di questo mondo. La testimonianza resa dal re che è venuto in questo mondo è pubblica (*I Tim, VI, 13*)»<sup>435</sup>. In quanto pubblica la testimonianza di Cristo presuppone l'universalità politica dell'Impero romano, ma parla a chi è disposto ad accogliere la verità e, dunque, trascende ogni dichiarazione politica. La presenza di Ponzio Pilato nella recitazione rituale del *Credo* viene spiegata da Peterson a partire dalla necessità, da parte di coloro che nel battesimo confessano pubblicamente Cristo, di ricordare alle generazioni future che la testimonianza della regalità che non è di questo mondo, è stata rifiutata dalle potenze di questo mondo e che il Signore della Gloria, il re che testimonia per la verità, è stato

---

<sup>435</sup>Ivi, p. 70.

crocifisso sotto Ponzio Pilato, ma è anche risorto e asceso al cielo sempre sotto di lui.

Secondo Peterson non si può infatti dissociare la regalità di Cristo dal carattere escatologico del Vangelo. La testimonianza resa di fronte alle potenze mondane è indissolubilmente legata al ritorno e alla seconda venuta del Figlio dell'uomo. Leggendo alcuni passi dell'Apocalisse e del Vangelo di Giovanni, Peterson ribadisce lo slittamento del Regno e della gloria di Dio nei tempi della fine, sottolineando le caratteristiche assolutamente ultramondane del regno di Dio. In questo contesto troviamo diversi riferimenti al trono vuoto, al coro di acclamazioni di coloro che saranno chiamati a divenire sacerdoti e re in un nuovo mondo, alla gloria e alla potenza del regno celeste: «il Figlio dell'uomo ritornerà nella sua gloria regale sulle nubi del cielo per il giudizio»<sup>436</sup>.

### 3.3.b La lotta dei martiri e la «militia Christi»

L'attenzione esegetica di Peterson per l'Apocalisse di Giovanni è accompagnata da alcune considerazioni che riguardano la tradizione vivente della Chiesa e le pratiche culturali e rituali presenti nella celebrazione della messa. L'elaborazione della riflessione teologica parte, infatti, sempre da una solida base filologica, esegetica, ma anche liturgica e canonica dei passi analizzati. L'intenzione è quella di mostrare come il culto e la venerazione dei martiri, degli angeli e dei santi abbia un ancoraggio dogmatico e biblico fortemente escatologico. Come specificato in *Christus als Imperator* quella tra l'impero di Cesare e Cristo è una lotta accesa e non solo una separazione istituzionale tra diversi poteri:

Sarebbe facile chiarire ancora con altri esempi il carattere politico del simbolismo dell'Apocalisse, e la copia ch'essa presenta del culto di Cesare. Ma può bastare quanto s'è detto. È chiaro che nel parallelo stabilito fra Cristo e l'Imperatore non si tratta di un simbolismo inopportuno, ma di un simbolismo di combattimento. Ed anche nelle testimonianze che portano i Padri del carattere combattivo di questa immagine si precisa chiaramente.

---

<sup>436</sup>Ivi, p. 75.

La «militia Christi», che è inviata al combattimento dell'Imperatore del cielo, conduce nella persona dei martiri una lotta per la potenza, che si comprende soltanto dal carattere escatologico della predicazione cristiana<sup>437</sup>.

Come si è detto, il riferimento alla *militia Christi* è evidentemente pensato a partire dal confronto critico con un noto saggio di Harnack che analizzeremo più avanti<sup>438</sup>. Ciò che ci interessa è che Peterson sembri voler opporsi alla tesi di Harnack, secondo il quale l'elemento militante del temperamento cristiano sarebbe deducibile non già dall'apocalittica cristiana, ma dalle esortazioni morali. Contro Harnack e la teologia liberale, Peterson afferma che non sia possibile comprendere l'antico concetto di martire se non ci si rende conto della sua attinenza con l'escatologia del cristianesimo delle origini. I martiri, rileggendo l'Apocalisse, sono la milizia dell'Impero di Cristo, il quale si oppone specularmente alle potenze mondane *non* come un'istituzione 'politica' o mondana parallela, ma come un *imperium* trascendente ed escatologico sempre in lotta contro quello mondano:

Non si tratta qui di una chiarificazione tra lo Stato e la Chiesa che sarebbero l'uno di fronte all'altra come due istituzioni le quali, in quanto istituzioni, dovrebbero ormai trovare un *modus vivendi*; ma la lotta – e non soltanto la separazione – è diventata necessaria, perché ciò che c'era di istituzionale nel fondamento dell'Impero è andato perduto<sup>439</sup>.

In questo contesto Peterson critica il culto ellenistico della figura di Cesare, della quale si dice che riunì nella sua persona tutta la potenza. Il culto dell'Imperatore divenne più importante di quello degli dèi, nella sua persona si concentrò anche il culto religioso,

nella misura in cui la «auctoritas» (che ha in sé una nozione di responsabilità estranea alla «potestas») si concentrava nel «princeps» – nel

---

<sup>437</sup>Ivi, pp. 91-92.

<sup>438</sup>Cfr. Von Harnack A., *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, L'epos, Palermo (2004).

<sup>439</sup>Peterson E., *I testimoni della verità*, cit., p. 93.

quale in questa maniera, finiva con l'andare perduta – tutto il peso doveva ricadere sulla «potestas»<sup>440</sup>.

Come abbiamo visto fin qui, nell'Appendice a *Zeuge der Wahrheit* troviamo una delle più chiare e decisive contestazioni della teologia politica schmittiana. Non solo viene qui a delinearsi una particolare concezione che Peterson aveva del rapporto della Chiesa con il mondo, quindi – se vogliamo – una sua posizione teologico politica, che seppur oppositiva, è carica di termini politici, come quello di 'Cristo/Imperator', dei martiri come 'militia Christi' etc.. Quello che Peterson non sembra voler accettare nel culto di Cesare è la sovrapposizione tra *auctoritas* e *potestas*. Una sovrapposizione che invece, come abbiamo già visto a partire dall'interpretazione schmittiana di Hobbes, Schmitt sosteneva come *necessaria* ai fini della conservazione dell'ordine politico sovrano. In particolare, come si è visto sopra, era stato il testo del 1938 dedicato al Leviatano come simbolo di unità mitico politica – uscito un anno dopo *Zeuge der Wahrheit* – a segnare la rottura definitiva tra i due amici. Ma abbiamo anche visto come nel successivo «sistema-a-cristallo» di Hobbes – apparso in una nota alla riedizione de *Il concetto di 'politico'* – il tema del rapporto tra *potestas*, *auctoritas* e *veritas*, venisse richiamato da Schmitt con grande insistenza.

È inoltre necessario a questo punto ricordare la presenza della tematica del martirio nel saggio schmittiano sul 'politico'. Come abbiamo visto sopra, se Schmitt aveva escluso con insistenza la possibilità che il martirio religioso potesse avere un valore strettamente escatologico o spirituale, affermando che nel momento in cui questo manifestasse un conflitto con un altro ordine o potere mondano, non farebbe che tradursi in un conflitto politico in cui la Chiesa assume lo stesso valore di una qualsiasi altra formazione politica, Peterson sembra qui voler sostenere l'ipotesi contraria. Il martirio come testimonianza di un'alterità trascendente e teologica – legata al concetto di verità – distrugge le autorità di questo mondo, ancorandosi ad un ordine fondato su qualcosa di superiore e davvero trascendente. Insomma, la *militia Christi* dei martiri che si lasciano uccidere per la verità, testimonia

---

<sup>440</sup>Ivi, p. 94.



l'infondatezza di ogni autorità mondana poiché rimanda ad una verità – quella di Cristo Imperatore – che si è manifestata nella debolezza, non nella forza, nell'amore del prossimo e non nella determinazione di un nemico. È questo in vero fulcro del dibattito tra Schmitt e Peterson.

Da un punto di vista fenomenologico potremmo quasi affermare che si tratti da un lato di un'impossibilità per Schmitt – ogni conflitto, ogni lotta ricade per Schmitt nella logica dialettica della formazione/opposizione politica – dall'altro, per Peterson, di una necessità trattandosi di una verità parallela e superiore a qualsiasi violenza mondana. Nella teologia politica, in cui avviene una sovrapposizione tra *auctoritas* e *potestas* non vi è una possibilità dialettica o critica. In questo schema di sovrapposizione tra culto religioso e persona politica, chi non rende onore all'Imperatore e alla sua immagine diventa necessariamente un avversario politico della potenza mondana. È in questo senso che secondo Peterson, in un mondo in cui i Giudei non hanno più re e i pagani hanno soltanto Cesare, i cristiani sono chiamati a testimoniare l'attesa del Re dei tempi che verranno. Contro l'immagine storica e politica del *princeps* di questo mondo, i martiri sono chiamati a vincere la loro guerra quasi passivamente, lasciandosi uccidere dal nemico, invece di uccidere il nemico. Peterson cita, a tal proposito, l'*Apologeticum* di Tertulliano che vale la pena riportare qui per esteso:

Noi desideriamo la sofferenza, ma nel modo in cui un soldato, in certo modo, vuole la guerra; nessuno la sopporta volentieri, poiché ha per necessaria conseguenza l'assenza del riposo ed il pericolo. Tuttavia egli combatte con tutte le forze, e quando raggiunge la vittoria nella battaglia si rallegra, perché la gloria e il bottino saranno retaggio, mentre prima si lamentava della guerra. Per noi è una battaglia della verità, con pericolo della nostra vita. Ma è una vittoria ottenere ciò per cui si è combattuto. La gloria accompagna questa vittoria; Dio è contento di noi; e il nostro bottino è la vita eterna<sup>441</sup>.

---

<sup>441</sup>Tertulliano, *Apologet.* 50.

L'orizzonte escatologico entro il quale Peterson pensa la *lotta* dei martiri cristiani – una lotta di resistenza nei confronti dell'idolatria del potere mondano – non consente di leggere la decisione a favore della fede e della verità in un orizzonte violento di lotta armata contro il potere stabilito. L'opposizione dei martiri è piuttosto una sopportazione paziente della sofferenza nell'attesa che venga il Regno escatologico di Cristo, nel quale i martiri sono chiamati a partecipare, come premio, al banchetto di Dio.

Come abbiamo visto nelle interpretazioni di Caronello, Schmidt e Nicoletti, il vero epicentro della discussione tra Peterson e Schmitt per quanto riguarda il problema della liquidazione della teologia politica risiede nel ruolo che il martire assume di fronte al potere e al culto di Cesare<sup>442</sup>. L'evidenza testuale ci ha dimostrato come il confronto tra il teologo e il giurista andasse ben oltre la mera opposizione tra un atteggiamento impolitico del cristiano – il rimprovero di Schmitt di voler rimanere nel dominio di una teologia “pura” e non conflittuale – e una teologia politica in senso hobbesiano. L'ambivalenza del martirio consiste infatti nella sua capacità dialettica di opporsi senza rimandare ad un conflitto di tipo armato. Peterson non esita ad usare termini come “lotta”, “guerra”, “milizia” o “vittoria”, riferendosi a testi estremamente violenti, come quelli di Tertulliano – si pensi qui al *De spectaculis* o al testo *Ad Martyrum*. Come abbiamo visto fin qui, il testo cardine per quanto riguarda l'interpretazione petersoniana della figura del martire è sicuramente *I testimoni della verità* [dt. *Zeuge der Wahrheit*]. Alla luce della sua *Appendice*, fortemente teologico politica, tenterò ora di restituirne i contenuti, anche a partire da ciò che abbiamo detto finora. Il testo si apre con una constatazione tutt'altro che secondaria e che ci rimanda al peculiare approccio metodologico di Peterson, sempre attento alla realtà del culto e delle liturgie cristiane. Scrive Peterson:

Quando entriamo in una chiesa, e il nostro sguardo si posa sull'altare, solo di rado arriviamo a formulare il pensiero che questo altare, sul quale viene

---

<sup>442</sup>Si veda anche Schmidt Passos E., *The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty*, cit., p. 489: «Published in 1937, when there were no more doubts about Hitler's intention, “Witness to the Truth” contains Peterson's theology of martyrdom which represents a countermodel to Schmitt's political theology of sovereignty. This theology of martyrdom exposes the limits of “the political” by showing that the sovereign does not represent the truth».

offerto il santo Sacrificio, custodisce le reliquie dei santi, e che molto sovente è costruito sulle ossa d'un martire<sup>443</sup>.

Qui ritroviamo la solita attenzione di Peterson ai culti, alla tradizione e alla fenomenologia sacra sulla quale si formano le istituzioni ecclesiastiche. Peterson rimproverava al mondo moderno una certa estraneità rispetto al culto e a quelle liturgie che per secoli hanno accompagnato le celebrazioni cristiane. La sua interpretazione vuole essere un'interpretazione viva che rimandi al fondamento stesso della tradizione ecclesiastica. Il santo sacrificio reiterato nel rituale eucaristico si compie, dunque, afferma Peterson, su un altare costruito intorno alle ossa e alle reliquie dei martiri e dei santi. Le fondamenta su cui si regge e sulle quali si edificò la Chiesa sono proprio quelle ossa dei martiri, il cui sacrificio originario diede la possibilità alla tradizione e al culto successivi di formarsi.

È in questo senso, davvero fondativo, ma allo stesso tempo che rimanda ad una dimensione apocalittico escatologica del cristianesimo originario, che Peterson intende interpretare il ruolo dei martiri nella Chiesa e l'importanza della loro testimonianza di verità. L'ambivalenza teologico politica di Peterson è, dunque, riconducibile anche a questo nuovo "metodo", legato da un lato alla storia e alla filologia e dall'altro, alla fenomenologia delle religioni e alla storia delle pratiche culturali e religiose cristiane. Come abbiamo avuto modo di rilevare, sebbene Peterson abbia lavorato a stretto contatto con diverse scuole di teologi e storici, dal pietismo alla teologia dialettica, dalla teologia della vita, la cosiddetta *Lebenstheologie*, alla scuola storico-religiosa, dagli autori della *Kierkegaard-Renaissance* alla fenomenologia delle religioni, egli non scelse mai di aderire ad un'unica scuola. Egli rimase un pensatore unico e solitario; andando oltre gli schemi confessionali era sempre alla ricerca dell'originario significato biblico e culturale dell'*ekklesia* antica. Le tematiche relative al martirio, alla mistica, all'ascesi, alla rivelazione e all'apostolicità, così come le sue indagini storiche sul significato originario della *parrhesia* antica, sono tutte indagate a partire dal suo interesse fenomenologico religioso, ma anche ecclesiologico e politico. È in questo senso che bisogna leggere anche la sua

---

<sup>443</sup>Peterson E., *I testimoni della verità*, cit., p. 9.

attenzione per le origini giudaiche del cristianesimo e i suoi importanti studi sul giudeocristianesimo, in cui Peterson riserva un'attenzione particolare alle pratiche e ai comportamenti dei primi giudeocristiani<sup>444</sup>. Allo stesso modo, come abbiamo visto, Peterson interpreta il ruolo dei martiri nella Chiesa a partire dalla loro funzione liturgica. Raramente ci si sofferma, infatti, sul fatto che le reliquie dei martiri abbiano una funzione liturgica di mediazione nel culto divino. Ma da cosa deriva questa disattenzione nei confronti del ruolo dei martiri nella Chiesa?

### 3.3.c «Come pecore in mezzo ai lupi»: testimoniare della verità

Il capitolo primo della trattazione di Peterson, intitolato *Il martire e la Chiesa*, sottolinea proprio questa disattenzione. Il martire, afferma Peterson, è subordinato – anche nelle preghiere come il *Credo* e il *Te Deum* – alla figura dell'apostolo. «Certamente – scrive Peterson, – non è passato molto tempo da quando gli scritti storici dei protestanti liberali – in contraddizione formale con la tradizione cattolica – affermavano che gli apostoli erano stati considerati martiri soltanto a partire dal III e IV secolo, sotto l'influenza del culto dei martiri già rigoglioso nella Chiesa»<sup>445</sup>. Con tono polemico, Peterson rimprovera alla Chiesa protestante di aver perso l'idea che il martirio appartenga, come tale, alla predicazione escatologica del cristianesimo delle origini. Se la storiografia protestante ha visto nell'esaltazione del martirio un carattere distintivo di un'epoca successiva a quella della prima diffusione del cristianesimo, Peterson ci tiene a ricordare innanzitutto che già in Paolo e nella sua Lettera ai Filippesi vi siano le tracce di una teologia del martirio. Inoltre, il concetto stesso di 'martirio' ha le sue radici negli scritti giovannei. La posizione privilegiata del martire è inoltre chiaramente espressa, secondo Peterson, negli scritti del Nuovo Testamento. Nella sua critica alla subordinazione della figura del martire rispetto a quella dell'apostolo e del santo spinge Peterson ad affermare in una nota:

---

<sup>444</sup> Cfr. Peterson E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Rom & Freiburg im Breisgau (1959).

<sup>445</sup> Peterson E., *I testimoni della verità*, cit., p. 10.

Mi sembra un errore, nelle spiegazioni confessionali, iniziare sempre dal concetto di santo, invece che partire da quello di martire. Il martire è la categoria che deve servire di modello a ciò che è un santo nel senso cattolico della parola<sup>446</sup>.

Rimproverando il protestantesimo di rimanere ancorato ai pregiudizi dogmatici del XIV secolo, Peterson afferma che ci sia bisogno di un ritorno ai testi neotestamentari per comprendere le conseguenze teologiche di una reinterpretazione della teologia del martirio a partire da ciò che in essi vi è espresso. In questa direzione vanno anche le sue riflessioni sull'epistola ai Filippesi di Paolo<sup>447</sup>. L'idea di Peterson è che il concetto di 'martirio' sia più originario rispetto a quello di santo. Il richiamo costante di Peterson è al discorso di Gesù ai Dodici quando li mandò per il mondo in Matteo 10:

Io vi mando come pecore in mezzo ai lupi. Siate dunque prudenti come serpi e semplici come colombe! Ma guardatevi dagli uomini! Perché vi trascineranno davanti ai tribunali e vi batteranno con le verghe nelle loro sinagoghe. Sarete condotti dinanzi ai governatori e ai re, per rendermi testimonianza dinanzi a loro e dinanzi ai pagani. Ma quando vi consegneranno, non datevi pensiero per quello che avrete da dire. In quel momento vi sarà suggerito ciò che dovete dire. Non sarete voi a parlare, ma sarà lo Spirito del Padre vostro che parlerà in voi... Voi sarete odiati da tutti per cagione del mio Nome; ma colui che persevererà fino alla fine, quello sarà salvo. [...] Non temete coloro che possono uccidere il corpo e non possono uccidere l'anima. Temete invece colui che può gettare il corpo e l'anima nell'inferno.

A partire dal discorso di Gesù ai suoi apostoli Peterson afferma che, secondo la parola di Gesù, gli apostoli non sono mandati incontro ad un'umanità pronta

---

<sup>446</sup> Ivi, p. 11.

<sup>447</sup> Cfr. Peterson E., *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*, in *Ausgewählte Schriften*, 2, Würzburg (1995); tr. it. Pintonello A. (a cura di), *Apostolo e martire nella Lettera ai Filippesi*, Edizioni liturgiche, Roma (1947).

ad accoglierli, ma come pecore in mezzo ai lupi, «dal che si desume, come sottolinea Sant'Agostino in una delle sue prediche, che i lupi sono la maggioranza»<sup>448</sup>, sia giudei che pagani. In questa circostanza gli apostoli sono chiamati a difendersi davanti ai tribunali, esattamente come Cristo fu condotto davanti al tribunale dei giudei e dei pagani.

È utile a questo punto riferirci alle voci «martirio» e «martire» dell'*Enciclopedia cattolica* per comprendere come Peterson legga il fenomeno sempre alla luce di una sua particolare concezione della storia del cristianesimo delle origini. Nel 1952 Peterson si occupò di redigere le due voci affermando fin da subito che 'martire', nel linguaggio cristiano, è la persona che ha reso testimonianza a Cristo con il sangue <sup>449</sup>. Questa definizione, ricondotta all'etimologia greca, si presenterebbe come priva di ambiguità, afferma Peterson. Il martire cristiano è già a partire dalla predicazione di Gesù colui, la cui testimonianza nel suo nome culminerà nel sangue. Partendo anche qui da Matteo 10, Peterson lega infatti la definizione del concetto di martirio al grande discorso di Gesù per la missione degli apostoli. Un discorso nel quale vengono preannunciate con tono ed intenzione escatologica, le persecuzioni che i cristiani avrebbero sofferto da parte dei gentili e degli ebrei. Nel tempo ultimo, il tempo escatologico, afferma Peterson, Gesù predice infatti la divisione e dissoluzione dei legami familiari – «il fratello metterà a morte il fratello e il padre il figlio e i figli insorgeranno contro i genitori e li faranno morire. E sarete odiati tutti a causa del mio nome; ma chi avrà perseverato fino alla fine sarà salvo» (*Mt 10,21*). Questo segno caratteristico del tempo della fine, rintracciato anche in *Mc 13,8 e 12, Enoch 100, 2; 4 Esd 6; Sanhedrin 96*, spiegherebbe quella che è la primissima definizione del martirio, inteso dai cristiani come testimonianza e perseveranza nel nome di Cristo fino alla morte. È Gesù stesso ad affermare, infatti, sotto forma di premonizione che «sarete condotti per causa mia davanti ai governanti e ai re, per rendermi testimonianza davanti a loro e davanti ai gentili» (*Mt 10, 20*). Una testimonianza della quale si dice

---

<sup>448</sup> Peterson E., *I testimoni della verità*, cit., p. 14.

<sup>449</sup> Si veda la voce *Martirio e martire*, a cura di Peterson E., in «Enciclopedia cattolica», Vol. VIII, pp. 233-236.

anche che i testimoni non debbono preoccuparsi, poiché al momento del processo sarà lo Spirito del Padre che parlerà in loro.

Questo carattere passivo della testimonianza è un tema ricorrente anche nei racconti degli *Acta*, in cui si insiste sul carattere *kenotico* del martire. Rapito quasi in senso estatico nella sua testimonianza, il martire è rappresentato e raccontato come del tutto indifferente alle ripercussioni e conseguenze violente della sua condanna. La predicazione di Gesù si inserisce nel quadro tradizionale dell'escatologia, afferma Peterson. La persecuzione e la passione dei suoi discepoli, la possibilità del loro martirio, avverrà nel tempo della fine. Un carattere, questo, che distinguerebbe il martirio cristiano sia dalla sofferenza dei 'giusti' nella tradizione ebraica – come nell'esempio di profeti perseguitati o dei Maccabei – che dai savi greci che difendono la verità morale contro i tiranni. Peterson sottolinea l'originarietà e originalità del martirio cristiano rispetto alla tradizione giudaica o ellenistico-romana, a partire dal credo escatologico e apocalittico dei primi cristiani. I successivi racconti dei martiri cristiani si sarebbero sì, arricchiti con elementi della tradizione giudaica o greca, ma ciò non cambia il fatto fondamentale che il martirio cristiano sia intimamente legato al tempo escatologico e alla predicazione di Gesù stesso quando era ancora tra i suoi apostoli.

È infatti, «per causa del mio nome che sarete odiati da tutti», afferma Gesù, sia dai giudei che dai gentili. Scrive Peterson:

Questa ostilità, che termina in atti di violenza contro gli assertori di verità evangelica, è in se stessa una rivelazione di quello che è l'uomo di fronte a Gesù: essa fa scoprire i più intimi sentimenti dei giudei ed elleni riguardo alla rivelazione di Dio stesso. D'altra parte la testimonianza resa pubblicamente dai discepoli di Gesù rivela anche la presenza dello Spirito Santo in loro. Così negli ultimi tempi saranno manifesti "gli uomini" nei giudei e gentili e lo Spirito Santo nei martiri<sup>450</sup>.

La testimonianza resa pubblicamente ha dunque lo scopo preciso di manifestare nei tempi ultimi, una differenza tra uomini e martiri, persecutori

---

<sup>450</sup>Ivi, p. 234.

violenti e perseguitati nel nome della verità. Chi verrà riconosciuto nella propria passione come testimone di Gesù di fronte agli uomini, sarà riconosciuto dal Figlio dinanzi agli angeli di Dio (*Lc 12,8*). La premonizione e l'annuncio delle persecuzioni si presenta come una promessa di salvezza, legata alla predicazione della venuta del Regno. La morte del martire è pertanto legata ad una trascendenza annunciata e dimostrata come vera nella disponibilità dei fedeli al martirio; il quale è definito come atto passivo di ricezione e affermazione tramite lo Spirito.

L'interpretazione petersoniana del martirio porta dunque con sé il concetto di rivelazione, come già sottolineato nel testo di *Zeuge der Wahrheit*, il cui secondo capitolo è intitolato proprio *Die Offenbarung und die Märtyrer* [it. *La Rivelazione e i martiri*]<sup>451</sup>. Il martirio, afferma Peterson, non si esaurisce nel fatto che il martire abbia sofferto per causa di Cristo. Esso si distingue dalla morte eroica o dalla morte del soldato, proprio perché quest'ultimo soffre per una causa umana o per un uomo, mentre il primo per il Figlio dell'uomo, il quale «con la sua propria morte ha iniziata la creazione di un mondo futuro, trascendente le cause umane»<sup>452</sup>. La testimonianza del martire presuppone, dunque, la testimonianza di Cristo, ovvero di colui che secondo la definizione del Vangelo di Giovanni, venne al mondo per rendere «testimonianza alla verità», *Gv 18,37*. Peterson si riferisce inoltre al passo in cui è narrata nel quarto Vangelo la testimonianza di Cristo di fronte a Pilato, citando le parole pronunciate da Gesù in risposta alla domanda: «Dunque tu sei re?». Interrogato Gesù rispose: «Tu lo dici: io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce», *Gv 18,37*. Si tratta qui del celebre passo in cui, ormai rassegnato, Pilato rispose: *Quid est veritas?*. Il martire, afferma Peterson, si trova nella stessa condizione del Maestro, nella stessa condizione di Gesù. O meglio, egli soffre insieme a lui, poiché si trova nella stessa situazione escatologica nella quale la verità di Dio si manifesta. Dio si rivela attraverso i suoi testimoni, i quali soffrono come Cristo e insieme a lui.

---

<sup>451</sup>Cfr. Peterson E., *I testimoni della verità*, cit.. Nell'edizione italiana il titolo del capitolo è stato tradotto al singolare con *La Rivelazione e il martire*, in *I testimoni della verità*, cit., p. 33.

<sup>452</sup>Peterson E., *Martirio e martire*, in «Enciclopedia cattolica», Vol. VIII, p. 233.



Il tema della *sequela Christi* è infatti un tema intimamente legato a quello del martirio. «Battezzati nella morte di Gesù», «innestati alla somiglianza di lui», *Rom 6,3; 5*, il martirio è descritto già in Paolo e nel Vangelo di Luca come un battesimo nel sangue. Un tema che verrà ripreso con grande insistenza da Ignazio di Antiochia e da Tertulliano, il quale attribuirà al martire una somiglianza che culmina in una seconda nascita ed in un perfezionamento in Cristo. Scrive ancora Peterson:

Non si può appartenere alla Chiesa senza aver parte anche alla Passione di Gesù. Non possono tutti diventare martiri, perché il martirio è solo uno dei carismi nella Chiesa, ma tutti devono seguire il Signore nella Passione<sup>453</sup>.

Non è infatti per una semplice analogia che i santi, passati per mortificazioni della carne e per molte sofferenze, sono paragonati ai primi martiri. Ogni forma di ascesi o di rinuncia cristiana è legata al principio della sofferenza di Cristo.

Il principio di ogni ascesi cristiana è quello della mortificatio Christi «che portiamo sempre attorno nel nostro corpo» (*2 Cor 4,10*). Paragonare “santità” ed “ascesi” con il martirio, non è dunque arbitrario<sup>454</sup>.

Riprenderemo più avanti, quando ci occuperemo di parrhesia e di Foucault, il tema del rapporto tra sofferenza ed effusione del sangue, tra dinamica ascetica di perfezionamento del soggetto e testimonianza della verità. Per Peterson questi elementi sono intimamente connessi proprio a partire dalla predicazione di Gesù nel discorso per la missione degli Apostoli di *Mt 10*, il quale rappresenta un invito ai discepoli a seguirlo e a portare la loro croce. Esattamente come aveva affermato Von Harnack, nel martirio dei primi cristiani si manifesta, secondo Peterson, lo Spirito Santo negli ultimi tempi. Specialmente nelle loro ultime parole che raggiungono il loro apice nella dichiarazione pubblica, avvenuta durante i processi da parte delle autorità romane, del *christianus sum*. È proprio nell’interrogatorio giudiziario e nelle parole espresse dai condannati nel momento del processo, che i racconti degli *Acta Martyrum* trovano la loro

---

<sup>453</sup>Ivi, p. 233-34.

<sup>454</sup>Ivi, p. 234.

ragione. Nella sua testimonianza pubblica il martire – mosso e abitato dallo Spirito – dimostra la propria proiezione escatologica verso la trascendenza. Indifferente alle torture e alla morte inflitta, egli accede direttamente al Paradiso celeste. Ecco perché il suo corpo, sotto forma di reliquia, verrà conservato e venerato nel suo carattere sacro. Il martire è un intercessore per i fedeli, poiché il suo corpo è già stato abitato in questo mondo dalla presenza vera e propria dello Spirito di Dio.

A questa interpretazione teologica Peterson affianca poi una considerazione di carattere storico e terminologico. È interessante infatti notare che la terminologia del martirio nasca proprio insieme al cristianesimo, subendo un'evoluzione concettuale. Nella tradizione giudaica i morti per la legge sono infatti qualificati come “giusti”, non come “testimoni”. L'associazione tra morte e testimonianza non si spiega, dunque, con i presupposti generali della religione giudaica. Essa necessita della situazione escatologica che «fa della testimonianza non soltanto un atto di accusa contro i persecutori (testimonianza a carico), ma anche la rivelazione di una realtà nuova»<sup>455</sup>. Fatte queste considerazioni che consentono di affermare una radicale connessione tra martirio e temi escatologici, Peterson aggiunge, indirizzandosi contro chi tendeva invece ad attribuire al martirio la semplice definizione di “confessione” pubblica della fede, che:

È vero che le parole del testimone della verità hanno una importanza straordinaria, ma voler limitare il senso del martirio alla sola *confessio*, significa chiudere gli occhi davanti alla realtà, che il nuovo mondo non si realizza per parole, e siano anche le parole dello Spirito Santo, ma per la morte di Gesù e di coloro che l'hanno seguito nella effusione del sangue<sup>456</sup>.

Il termine “martire” inizialmente adoperato per definire genericamente tutti i confessori della verità, subì infatti – come ho voluto dimostrare nell'introduzione al mio lavoro di ricerca – una torsione semantica che lo legò definitivamente all'esito della morte subita. Secondo Peterson questa flessione

---

<sup>455</sup>*Ibidem*.

<sup>456</sup>Ivi, p. 236.

sempre più evidente verso un nuovo significato non sarebbe arbitraria, poiché il *confessor* e il *martyr* sono l'espressione del fatto che la Chiesa si trovi fin da subito e da sempre nella situazione escatologica aperta da Gesù e che terminerà con la venuta del Figlio dell'uomo, «accompagnato dai martiri, al Giudizio»<sup>457</sup>. È evidente in questo passo l'attribuzione da parte di Peterson di un valore straordinario a queste prime figure della cristianità. La storia della Chiesa non si dispiega solo nella successione dei suoi vescovi, afferma polemicamente il teologo tedesco, ma anche nella sempre nuova vocazione dei suoi martiri e confessori, pronti ad affrontare la violenza del mondo per testimoniare della verità.

### 3.3.d «*Il paradiso del cappellano militare*»

Degno di nota è infine il saggio giovanile pacifista di Peterson *Der Himmel des Garnisonspfarrers* (1919), tradotto in italiano con *Il paradiso del cappellano militare*. Il racconto narra di un soldato processato a Grodno per aver pronunciato, durante una celebrazione liturgica, il «Non uccidere!»<sup>458</sup>, opponendosi all'entusiasmo con il quale un cappellano militare evangelico stava narrando i memorabili giorni dell'agosto del 1914 durante una funzione liturgica. Nel contesto della prima guerra mondiale in molte Chiese veniva predicato l'eroismo dei soldati al fronte, dimenticando quella cesura che il mondo cristiano dovrebbe sempre tenere a mente quando si confronta con il potere politico e le sue guerre mondane, sostiene Peterson. Come abbiamo già visto in *Testimoni della verità*, per Peterson la resistenza per il regno è già qui ed ora, nell'attesa che si compia ciò che è annunciato nell'Apocalisse giovannea. Come ha affermato Joseph Ratzinger nel suo discorso di apertura al *Simposio internazionale su Erik Peterson*, svoltosi a Roma nel 2010: ««Non abbiamo quaggiù una città stabile, ma andiamo in cerca di quella futura» (*Eb* 13,14). Questa citazione della Lettera agli Ebrei, si potrebbe porre come motto della vita

---

<sup>457</sup>*Ibidem*.

<sup>458</sup>Una recente traduzione de *Il paradiso del cappellano militare* si trova in Pellarin L. (a cura di), *Erik Peterson e "Il paradiso del cappellano militare"*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» LVII, 2 (2021), pp. 313-322.

di Peterson»<sup>459</sup>. Tra i temi fondamentali della sua teologia vi sono la solitudine del credente, ma anche l'avvicinamento alla comunità e alla Chiesa. La chiesa delle origini si radica nell'evento della morte di Gesù e nella crisi che questa suscita negli apostoli, in quali decidono di credere nella resurrezione del loro maestro. La Chiesa è l'esito paradossale della fede e non un progetto di un comando gesuano di costruzione terrena di una comunità. La Chiesa non è la realizzazione, né l'anticipazione della patria celeste, bensì comunanza dei credenti in Gesù risorto.

Ciò che lega è la fede nel dogma. Quest'elemento cattolico nella teologia petersoniana spiega allora il suo interesse nei confronti dell'elemento rituale e del sacramento fondato sul dogma. La concezione di un cristianesimo escatologico che si traduce nell'azione dei cristiani nel mondo è, in Peterson, una concezione dualistico agostiniana e mai risolta nel rapporto pacifico con il mondo. Fra l'apostolo e Gesù esiste una relazione molto intima, una «comunità escatologica della sofferenza e del destino»<sup>460</sup>. E così è per tutta la comunità dei fedeli nella Chiesa, destinati a portare una verità nel mondo che non vuole trovare posto. La critica kierkegaardiana nei confronti della Chiesa protestante danese e al vescovo Martensen colpirono, attraverso le traduzioni di Haecker, il giovane Peterson. Kierkegaard, i cui testi circolarono soprattutto negli anni della prima guerra mondiale tra i teologi protestanti, i quali li leggevano insieme a quelli di Dostoevskij e di Nietzsche e che scorgevano in Kierkegaard un pensatore capace di rendere conto, attraverso la sua filosofia, della Singolarità e dell'eccezione dei tempi di crisi nei quali stavano vivendo.

Peterson viene infatti spesso definito anche come un *Krisentheologe* – un teologo della crisi, la cui teologia è scaturita proprio e per l'appunto da una crisi, trovando risposta in un nuovo modo di intendere l'esperienza cristiana. I concetti esistenziali di Kierkegaard fornirono, da questo punto di vista, un nuovo punto di partenza al teologo tedesco, il quale si convertì al cattolicesimo proprio mantenendo un atteggiamento semiprotestante a partire da

---

<sup>459</sup> Ratzinger J., *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai partecipanti al Simposio Internazionale su Erik Peterson*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, cit., p. 17.

<sup>460</sup> Peterson E., *I testimoni della verità*, cit., p. 15.

Kierkegaard. Nel diario di Peterson, alla voce del *Tagebuch* del 8 luglio 1918, leggiamo:

Kierkegaard und die katholische Kirche sind die beiden Pole meiner geistigen Existenz. Muss ich mich für einen von beiden entscheiden? Objektiv halte ich beide Standpunkte für gleich richtig. Subjektiv schwankt mein Leben zwischen ihnen hin und her, bald dem einen, bald dem anderen nachgebend. Ist dieses *Dazwischenstehen* nicht wesentlich protestantisch?<sup>461</sup>

È evidente che il confronto sul tema della violenza esercitata durante la prima guerra mondiale da parte dei cristiani credenti fosse ispirato dal testo di Von Harnack, *Militia Christi* e il saggio teologico politico di Kantorowicz, dedicato al concetto del *Pro patria mori*. In questi due scritti, come vedremo più avanti, i due storici si confrontano con il problema della secolarizzazione a partire dal caso storico di una traslazione del senso cristiano della morte subita per la patria celeste a quello secolare del morire per la patria. Ma il riferimento più importante di Peterson, ripetuto anche in altri testi dedicati allo stesso argomento, è al passo di *Mt 10, 16-22*. L'invito o l'esortazione di Cristo non è mai un invito alla resistenza armata. Al centro della trattazione petersoniana del tema del martirio vi è, come abbiamo visto, una grande attenzione al discorso di Gesù, da cui deriva l'idea di Peterson, secondo la quale, una Chiesa che non soffre non sia una chiesa apostolica.

### **3.4 La *Bedeutungsgeschichte* della parrhesia**

#### *3.4.a Parrhesia e libertà di parola: il significato antico*

Prima di passare alla trattazione del tema del martirio in Walter Benjamin – un autore, come vedremo, altrettanto influenzato dalla filosofia di Kierkegaard –, vorrei fare un salto indietro nella biografia petersoniana e concentrarmi su un

---

<sup>461</sup> Peterson E., *Theologie und Theologe. Teilband 9.2. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, B. Nichtweiss (a cura di), Echter Verlag, Würzburg (2009), p. 72

suo articolo giovanile dedicato proprio alla parrhesia antica come pratica di testimonianza pubblica. Nel 1929 Peterson dà alle stampe un articolo dedicato alla storia della nozione di *παρρησία*, intitolato *Zur Bedeutungsgeschichte von Parrhesia* (1929) sulla *Festschrift Reinhold Seeberg*, in cui illustra la dimensione politica e religiosa di tale termine<sup>462</sup>. Nell'articolo viene affrontata la dimensione politica e civile di questo concetto in relazione anche al tema della verità e della sua testimonianza. Come vedremo più avanti questo testo non sfuggì all'attenzione di Michel Foucault che, negli anni 1983/34, ne riprese le tesi principali nelle sue conferenze sulla parrhesia antica. Foucault cita, infatti, quasi letteralmente le osservazioni storiche, o meglio *bedeutungsgeschichtliche*, di Peterson dedicandosi anche ad alcune considerazioni sullo slittamento dalla pratica antica della parrhesia a quella cristiana della testimonianza pubblica della verità. Come vedremo in questo paragrafo, proprio Peterson aveva inquadrato il fenomeno a partire dalla sua evoluzione dall'antichità greca alla sua traduzione nei testi biblici e, in particolare, nella letteratura protocristiana, dove questo termine venne ad assumere un significato rilevante per la successiva storia del concetto o 'significato'<sup>463</sup>. Peterson si concentra in particolare sull'uso di tale termine nelle fonti neotestamentarie, ma con un'attenzione costante al significato greco che ritroviamo in autori come Demostene. Scrive Peterson:

Da der Begriff der *parrhesia* an der Rede, am *logos*, haftet, ist es nicht verwunderlich, dass die *parrhesia* schon früh, wie Demosthenes beweist, eine Beziehung zur *aletheia* (Wahrheit) gewinnt. Die Verbindung von *parrhesia* und *eleutheria* (Freiheit) und *parrhesia* und *aletheia* ist dann in der weiteren Geschichte des Wortes *parrhesia* immer wieder sichtbar geworden<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> Il testo di Peterson è stato ristampato di recente in Campe R., Wesels M. (a cura di), *Bella Parrhesia: Begriff und Figur der freien Rede in der Frühen Neuzeit*, Rombach Verlag, (2018).

<sup>463</sup> Peterson E., *Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία*, in „Reinhold Seeberg Festschrift“, I, Wilhelm Koepp, Leipzig (1929), pp. 283-297.

<sup>464</sup> Cito qui dalla nuova edizione, Peterson E., *Zur Bedeutungsgeschichte von Parrhesia*, in Campe R., Wesels M. (a cura di), «Bella Parrhesia: Begriff und Figur der freien Rede in der Frühen Neuzeit», Rombach Verlag, Freiburg (2018), p. 348.

Come vedremo questo legame tra parrhesia e verità è fondamentale nel saggio di Peterson. Ma procediamo, dunque, per tappe per vedere come questo legame si strutturi in epoca tardoantica intorno alla figura del martire/testimone cristiano.

Il saggio di Peterson si apre facendo riferimento al fatto che il termine “parrhesia” non appaia in autori della poetica greca, come Omero, Pindaro, Esiodo e Erodoto, né della tragedia o commedia classica, come Teocrito, Callimaco, Eschilo o Sofocle. Non si tratta, dunque, afferma Peterson, di un concetto poetico [«poetisches Wort»<sup>465</sup>]. I tragici avrebbero utilizzato piuttosto il termine “eleuterostomía” [Redefreiheit] per indicare la libertà di parola. La parola “parrhesia”, derivante dal greco *pan* – *rhésía*, al contrario di questo termine, avrebbe un significato politico e polemico che rimanda etimologicamente alla possibilità di dire tutto, afferma Peterson.

Es ist die politische «Redefreiheit» der attischen Demokratie, die sich das Recht (die *exousía*) nimmt, «alles zu sagen»<sup>466</sup>.

Questa libertà di parola – questa *Redefreiheit* – esistette nella democrazia attica soltanto in relazione al fatto che gli schiavi, afferma Peterson, ne fossero esclusi; poiché la parrhesia era una prerogativa dei liberi e come tale si definiva per opposizione a chi non l’aveva, ovvero gli schiavi, a cui la parrhesia non era attribuita, come afferma Euripide ne *Le fenicie* (Euripide, *Phoenissae*, 392). Anche agli esiliati non spettava questo diritto. Da qui il suo carattere politico. Non è un caso, infatti, che il termine appaia prevalentemente nei discorsi degli oratori politici, come ad es. Demostene o Catone. La parrhesia è, dunque, un ideale della democrazia. Essa è una prerogativa dei liberi nei confronti di un tiranno, ma anche del popolo quando questo si comporti in maniera tirannica. È a partire da una citazione di Demostene che Peterson afferma che la parrhesia abbia a che fare con la verità [*alétheia*]. L’evoluzione di questo termine ci dimostra che esso si evolvse sempre affiancato sia al concetto di verità, che a quello di libertà.

---

<sup>465</sup> Ivi, p. 347.

<sup>466</sup> *Ibidem*.

Ma il carattere di potere o di diritto che la parrhesia assume nella democrazia antica è sottolineato dal fatto che Demostene si lamenti che anche gli esiliati e gli schiavi abbiano ottenuto questo ‘potere’ (gr. *exousía*). In Giustiniano e nell’astrologo Vettio Valente i due termini sarebbero addirittura apparsi in seguito come sinonimi; l’astrologia afferma infatti, a proposito dei potenti che essi abbiano *parrhesia* sulla vita e sulla morte. La parrhesia è, dunque, qualcosa come un diritto riservato ai cittadini o ai potenti, sembra affermare Peterson. Qualcosa di permesso tra pari, ma non nella relazione asimmetrica tra signori e schiavi<sup>467</sup>.

### 3.4.b Cinismo e stoicismo: dal significato politico a quello morale

Passando in rassegna i diversi significati che il termine parrhesia assunse nell’antica Grecia, dalla parrhesia riservata agli amici (*phílos*) a quella esercitata contro gli dei, come sinonimo di blasfemia (*blasphemíai*), dall’*Etica Nicomachea* di Aristotele, in cui la parrhesia è riservata ai grandi di spirito (*megalopsykhos*) fino all’epoca ellenistica in cui il termine fu adoperato per indicare una virtù riservata ai nobili, Peterson sottolinea l’associazione di tale caratteristica con qualcosa di nobile e di alto. Anche gli epicurei, ma soprattutto la scuola cinica, ereditarono l’ideale della parrhesia come virtù. L’associazione che i cinici fecero tra *parrhesía* e *eleuthería*, già rintracciata a partire da alcuni frammenti su Diogene, denota il carattere etico e politico del termine. Peterson è dell’idea che la concezione etica o morale di questo concetto ne abbia fatto un concetto pubblico che non ne perse, dunque, il carattere politico:

Bei der Übertragung des *parrhesía*-Begriffs in die moralische Sphäre ist der Charakter der Publizität, der zur politischen Rede gehört, auch der zur moralischen Forderung gewordenen *parrhesía* nicht verloren gegangen. Mit der *parrhesía* verbindet sich für den Griechen stets die Vorstellung des Öffentlichen und einer öffentlichen Lebensführung [...].

Wie in der politischen Sphäre nur derjenige ein Recht auf parrhesia hat, der «frei» ist, so kann auch in der moralischen Welt der hellenistischen

---

<sup>467</sup> Cfr. Ivi, p. 349.



Popularphilosophie nur derjenige ein Recht auf parrhesia haben, der – im moralischen Sinne – frei ist. Damit ist gesagt, dass wie im Munde des Sklaven, so auch im Munde des von den *pathe* (Leidenschaften) beherrschten Menschen, die *parrhesia* zur Unverschämtheit werden kann. Die eigentümliche Dialektik, die dem «parrhesia-Begriff in der politischen Sphäre zu eigen war, geht ihm in der moralischen – und wie wir gleich sehen werden, auch in der religiösen – Welt nicht verloren. Wenn alle Menschen *parrhesía* haben, hebt sich der Begriff der parrhesia auf<sup>468</sup>.

Esattamente come nella sfera politica la parrhesia era riservata ai liberi cittadini, così anche nel suo significato ellenistico morale essa fu associata al concetto di libertà, ci dice Peterson. In questo senso la libertà di parola, come pratica parresiastica, rimanda alla possibilità di divenire quasi sfacciati (*unverschämt*).

La tesi di Peterson è che tutte queste caratteristiche – il rapporto tra *perrhesía* e *aletheia*, il carattere pubblico e quindi politico del termine, il suo potenziale critico e dialettico – non vadano perse nel suo slittamento dall'uso politico a quello morale, in seguito religioso e cristiano del termine. Tutto il saggio mira infatti a definire il carattere che assunse questa parola in epoca tardo-ellenistica, quando essa fu adoperata per definire la parrhesia cristiana come testimonianza di verità e della propria fede. Peterson si dedica infatti anche ai testi della tradizione giudaico-ellenistica, nei quali il lemma fu adoperato per la prima volta in riferimento a Dio. Se in Isocrate la parrhesia di fronte agli dèi veniva ancora considerata come blafemia, nei testi giudaico-ellenistici essa assume un altro valore. La franchezza di fronte a Dio si manifesta nel giudaismo nella preghiera. L'esempio fatto da Peterson è quello di Mosé che, in un rapporto di verità con Dio, si pone da parresiasta in preghiera di fronte a Dio. Questo atteggiamento dell'uomo libero che parla liberamente alla divinità con lo sguardo verso il cielo è un qualcosa di radicalmente nuovo. Non si tratta di un rapporto di franchezza e amicizia, come gli stoici potrebbero averlo nei confronti della divinità, bensì di un momento di verità di fronte a Dio.

---

<sup>468</sup> Ivi, p. 353.

### 3.4.c Martirio e parrhesia: il passaggio al cristianesimo

Nel passaggio al cristianesimo si sono combinati significati greco-ellenistici e giudaici. Da un lato la parrhesia è associata alla *exousía*, dall'altra all'idea di una dichiarazione pubblica o di testimonianza di fronte al trono di Cristo<sup>469</sup>. A favore di questa interpretazione religiosa e giuridica, al tempo stesso – il trono di Cristo diviene apocalitticamente anche seggio del giudizio divino sugli uomini –, Peterson cita diversi passi neotestamentari, come ad esempio in 1 Gio 2,28 e 4,17, dove si parla di parrhesia in riferimento alla fine dei giorni. Dio è il re che apparirà nei tempi della fine; di fronte a lui non c'è diritto di parrhesia, nel senso oppositivo o dialettico del termine. Chi è in parrhesia di fronte a Dio è in Cristo, questa la tesi di Peterson. Questo essere in Cristo, questo trovarsi nella parrhesia di fronte a Dio, non ha a che fare con il parlare con franchezza, ma in un atteggiamento di asservimento e di obbedienza alle leggi divine. E chi vive in parrhesia, per eccellenza, sono i primi martiri cristiani. Di essi si dice che ebbero una doppia parrhesia; una terrena di fronte al potere mondano e una celeste di fronte a Dio:

Der Märtyrer hat eine zweifache *parrhesía*: eine auf Erden und eine im Himmel. Auf Erden beweist er seine *parrhesía* gegen die dem Glauben feindliche Obrigkeit. Nach seinem Tode aber hat er *parrhesía* bei Gott, denn er weilt schon im Paradiese und kann nun als «Freund Gottes» ihn

---

<sup>469</sup> Ivi, pp. 358-359: «Die Frage entsteht natürlich, wer ist denn in diesem Sinne »in Christo«? Wer hat, um mich eines Ausdrucks Theodoros' von Petrai zu bedienen, »die *parrhesía* aufgrund der Werke«? Wenn wir die Zeugnisse der alten Kirche überblicken, so sehen wir, dass in erster Linie der Märtyrer als im Besitz er *parrhesía* befindlich gedacht wurde. Der Märtyrer hat eine zwiefache *parrhesía*: eine auf Erden und eine im Himmel. Auf Erden beweist er seine *parrhesía* gegen die dem Glauben feindliche Obrigkeit. Nach seinem Tode aber hat ex parrhesia bei Gott, denn er weilt schon im Paradiese und kann nun als Freund Gottes« ihn um alles bitten. Das tut der Märtyrer auch; er bittet für die Lebenden und so wird denn das Wort *parrhesía* in der griechischen Kirche zu einem zentralen Begriff in der Lehre von der Fürbitte der Märtyrer, und danach der Heiligen überhaupt. Die eschatologische Herkunft des Vorrechts auf *parrhesía* ist in den Äußerungen der alten Kirche deutlich zu erkennen. In 1 Joh 2,28 und 4,17 war von der *parrhesía* in Zusammenhang mit der Wiederkunft Christi die Rede gewesen. Die Märtyrer sehen Christus früher wieder; sie weilen bei ihm im Paradiese. Kein Wunder, dass sie jetzt schon – die den übrigen Christen erst für den jüngsten Tag (noch dazu nur als eine Möglichkeit) in Aussicht gestellte – *parrhesía* haben».

um alles bitten. Die Eschatologische Herkunft des Vorrechts auf *parrhesía* ist in den Äußerungen der alten Kirche deutlich zu erkennen<sup>470</sup>.

Il carattere escatologico della *parrhesia* cristiana viene sottolineato più volte nel testo. Secondo Peterson la *parrhesia* sarebbe legata al momento dell'apocalisse e con il ritorno di Cristo. È per questo che i martiri cristiani, i quali vedono Cristo sull'altare prima di morire, hanno un rapporto privilegiato con la fine escatologica e con la trascendenza divina.

Die Märtyrer sehen Christus früher wieder; sie weilen bei ihm im Paradiese. Kein Wunder, dass sie jetzt schon – die den übrigen Christen erst für den jüngsten Tag (noch dazu nur als eine Möglichkeit) in Aussicht gestellte – *parrhesía* haben. [...] So sagt z.B. Johannes Chrysostomos in einer Homelie von den Seelen der Märtyrer: «Denn sie haben viel *parrhesía*, nicht nur im Leben, sondern auch wenn sie gestorben sind, ja umso mehr, wenn sie gestorben sind! Denn nun tragen sie die *stigmata* des Christus» usw<sup>471</sup>.

I martiri vivono e muoiono da parresiati; essi hanno un rapporto diretto, sia in vita che in morte, con Cristo. È per questo, afferma Peterson, che essi furono già prestissimo invocati come intercessori tra i fedeli e la madre di Dio. Nei racconti degli atti martiriali e nelle successive *legendae*, la *parrhesia* viene attribuita ai martiri come vero e proprio topos letterario ricorrente. Il rapporto che intercorre tra martirio e *parrhesia* è inoltre riferito al rapporto diretto che il martire ha con la divinità. Successivamente anche agli asceti verrà attribuita la vera *parrhesia* di fronte a Dio. Persino nei vangeli apocrifi è testimoniata questa relazione tra *parrhesia* e una modalità del rapporto diretto con Cristo. È inoltre presente come modalità di preghiera, poichè solo nella vera *parrhesia* avviene la preghiera al padre. Questo rapporto con il padre è parresiastico, poichè avviene dopo un riconoscimento della sua paternità. Per questo la *parrhesia* è presente nella Chiesa greca nella preghiera del Padre nostro, afferma Peterson.

Per ciò che interessa a noi, la cosa importante da sottolineare a questo punto è che nella trattazione petersoniana del problema, la *parrhesia* venga

---

<sup>470</sup> Ivi, p. 359.

<sup>471</sup> *Ibidem*.

interpretata prima come rapporto con la verità – una verità (aletheia) che si deve nei confronti dei pari, degli amici o dei cittadini liberi –, poi come rapporto e contatto con la divinità – dallo stoicismo al giudaismo ellenistico, fino alla cristianità. I protomartiri cristiani sono interpretati come parrhesiasti, in quanto ebbero già in vita un rapporto diretto con Dio. Essi testimoniarono in Cristo già proiettati verso la dimensione escatologica alla quale approderanno i fedeli che si troveranno in uno stato di parrhesia nei confronti di Dio.

Non c'è dubbio che Foucault conoscesse questo testo quando tenne le sue note conferenze sulla parrhesia antica e che questo abbia influenzato l'idea secondo la quale vi fosse una continuità storica tra la parrhesia cinica e il martirio cristiano. Un'altra fonte di Foucault è un saggio dedicato alla parrhesia antica di Bartelink. Egli si sofferma su alcune caratteristiche della parrhesia nel cristianesimo antico. Il topos dell'umiltà come condizione per acquisire la parrhesia; la parrhesia posseduta dal vescovo nei confronti dei suoi fedeli e che riguarda la confidenza con la quale essi si rivolgono a lui su questioni di dottrina o di costumi; il ruolo che giocò il termine in rapporto alle eresie che apparvero tra il IV e il V secolo d.C.<sup>472</sup>. Ci soffermeremo più avanti su queste caratteristiche. Per ora ci basti rilevare l'importanza che il concetto di parrhesia ebbe nella ricerca storico teologica di Peterson, rispetto al tema del martirio e della testimonianza di verità.

---

<sup>472</sup> G. J. M. Bartelink, *Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléochrétienne*, Dekker&VanDeVengt, Assen 1970, pp. 6-57.



**CAPITOLO IV – IL MARTIRE E IL SOVRANO:  
BENJAMIN, KANTOROWICZ, TAUBES**

#### IV. IL MARTIRE E IL SOVRANO: BENJAMIN, KANTOROWICZ, TAUBES

**4.1** Il dramma del tiranno/martire: Walter Benjamin; – **4.2** *Militia Christi e Pro patria mori*; – **4.3** L'ambivalenza del martirio cristiano: Jacob Taubes.

Nella premessa alla seconda edizione della *Teologia politica*, pubblicata nel 1934, Schmitt affermava compiaciuto: «Nel corso degli ultimi anni si sono dati molti casi di applicazione della teologia politica. La “rappresentanza” dal XV al XIX secolo, la monarchia del XVII, pensata in modo analogo al Dio della filosofia barocca, il potere “neutrale” del XIX secolo, “qui règne et ne gouverne pas” fino alle concezioni del puro stato amministrativo, “qui administre et ne gouverne pas”, costituiscono altrettanti esempi della fertilità dell’idea di una teologia politica»<sup>473</sup>. Il riferimento tra le righe era, oltre che a Kantorowicz, a Walter Benjamin (1892-1940) e alla sua dissertazione per l’abilitazione all’insegnamento universitario dedicata all’origine del dramma barocco tedesco<sup>474</sup>. In quest’opera, pubblicata a Berlino nel 1928, Benjamin citava in nota la *Teologia politica* schmittiana riconoscendo alle ricerche del giurista tedesco un ruolo centrale per quanto riguarda l’applicazione, nella sua teoria letteraria, di concetti quali quello di ‘teologia politica’, di ‘sovranità’ e di ‘secolarizzazione’<sup>475</sup>. In una nota lettera inviata allo stesso Schmitt il 9 dicembre del 1930, annunciandogli l’invio di una copia del suo testo, Benjamin lo ringraziava personalmente ribadendo quanto i suoi studi sulla dottrina della sovranità nel XVII secolo fossero stati utili nella stesura del suo scritto. Inoltre, riferendosi a *La dittatura* – erroneamente considerata un’opera successiva alla *Teologia politica* – il filosofo affermava che egli ne aveva tratto «la conferma

---

<sup>473</sup>Schmitt C., *Teologia politica*, in *Le categorie del ‘politico’*, Il Mulino, Bologna (1972), p. 29.

<sup>474</sup>Il *Trauerspielbuch* è stato scritto da Benjamin nel 1926 per conseguire l’abilitazione alla libera docenza universitaria, mai ottenuta. In esso ritroviamo, tra le innumerevoli fonti di drammi del barocco tedesco, anche molti riferimenti bibliografici desueti, ma per noi più interessanti, come appunto quello alla *Teologia politica* di Schmitt, citato più volte in nota come fonte diretta; cfr. Benjamin W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main (1974); trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino (1999), pp. 32-75.

<sup>475</sup>Cfr. Benjamin W., *Il dramma barocco tedesco*, cit.

delle sue modalità di ricerca nella filosofia dell'arte attraverso quelle della sua filosofia politica»<sup>476</sup>.

Già in un una lettera del 1928, indirizzata a Richard Weissbach, si trova infatti la prima attestazione di un riferimento diretto di Benjamin alla teologia politica schmittiana<sup>477</sup>. In essa Benjamin chiedeva a Weissbach di inviargli la sua copia dello scritto, poiché molto importante per la scrittura del suo *Trauerspielbuch*. Com'è noto, fu Jacob Taubes il primo a sottolineare e far emergere questa strana corrispondenza, non solo epistolare<sup>478</sup>, ma anche teorica e contenutistica, tra la teoria della sovranità del giurista cattolico e il pensiero storico del filosofo ebraico. Per molto tempo l'idea di un'influenza unilaterale degli scritti di Schmitt sul pensiero di Benjamin fu, infatti, quella dominante. Tuttavia, dalle ricerche, ormai classiche, di Giorgio Agamben su una possibile influenza reciproca tra questi due autori, si evince che la storia che coinvolse i due teorici della violenza sovrana, politica o divina, ebbe delle implicazioni più intricate e complesse<sup>479</sup>. L'obiettivo del presente capitolo sarà quello di indagare più a fondo il rapporto tra Benjamin e Schmitt per quanto riguarda la loro differente applicazione di concetti storici e politici, quali quelli di 'teologia politica', di 'decisione' e 'indecisione', di 'secolarizzazione' e 'stato di eccezione'. Al centro del mio interesse vi sarà, nuovamente, il tema del martirio, affrontato da Benjamin insieme al problema storico e politico del tirannicidio. Vedremo infatti come, proprio a partire dalla figura del sovrano/martire ci sia nei due autori una diversa concezione della 'secolarizzazione' come categoria interpretativa del moderno, ma soprattutto una diversa concezione della dottrina della sovranità nel XVII secolo, letta in un caso attraverso la drammatica esperienza della morte del tiranno/martire e nell'altro, attraverso il

---

<sup>476</sup>Benjamin W., *Walter Benjamin a Carl Schmitt (Berlino, 9 dicembre 1930)*, in Fazio G., Lijoi F. (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata (2019), p. 24.

<sup>477</sup>Per una ricostruzione e rilettura del dibattito rimando a Gentili D., *Lo stato di eccezione come regola. Walter Benjamin come rovescio di Carl Schmitt*, in Fazio G., Lijoi F. (a cura di), *Critica della teologia politica*, cit., pp. 31-46.

<sup>478</sup>Questi indizi epistolari sono stati recentemente ritradotti in italiano; Cfr. Fazio G., Lijoi F. (a cura di), *Critica della teologia politica*, cit., pp. 15-46.

<sup>479</sup>Cfr. Agamben G., *Homo sacer II,1. Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino (2003), pp. 68-83.



dramma dell'indecisione nell'*Amleto* di Shakespeare<sup>480</sup>. Dopo aver analizzato queste due diverse interpretazioni della 'secolarizzazione' come categoria storiografica in grado di descrivere lo slittamento di alcuni significati teologici in concetti politici moderni – tra i quali, come vedremo, vi è quello di 'martirio' – sarà necessario richiamare ancora l'attenzione su due saggi fondamentali in cui è presente una trattazione del martirio religioso in chiave storica e 'politica' nel senso più conflittuale e schmittiano del termine. Mi riferisco qui alle due interpretazioni che del fenomeno diedero due autori fondamentali della storiografia novecentesca, ovvero Adolf Von Harnack (1851-1930) e Ernst Kantorowicz (1895-1963), i quali si occuparono del problema del rapporto della Chiesa con la guerra e il servizio militare.

#### **4.1 Il dramma del tiranno/martire: Walter Benjamin**

##### *4.1.a Tra sovranità, in/decisione e stato d'eccezione*

Come si è detto, Jacob Taubes fu il primo a scorgere una strana vicinanza tra il pensiero estetico teologico di Benjamin e quello giuridico politico di Schmitt<sup>481</sup>. Chiedendone conto in una lettera privata a Schmitt<sup>482</sup>, Taubes cercava conferma della vicinanza di due pensatori che, da un punto di vista politico, non potevano che sembrargli agli antipodi. Proprio nella prima lettera in cui Taubes cerca un confronto con Schmitt, databile probabilmente al luglio 1970, Taubes accostava la *Teologia politica* al *Dramma barocco*, notando come entrambe queste opere proponessero di analizzare la moderna dottrina della sovranità in un'epoca, quella della Germania di Weimar, caratterizzata dalla dissoluzione liberale, nella quale il concetto di sovranità era del tutto screditato, se non, addirittura, dimenticato. In questo frangente storico, sia Schmitt che Benjamin, non erano mai «riusciti a pensare e studiare altrimenti che ... in

---

<sup>480</sup>Rimando qui all'ottima traduzione di Simona Forti, cfr. Schmitt C., *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln 1956; trad. it. Forti S. (a cura di), *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, Il Mulino, Bologna (2012).

<sup>481</sup>Cfr. Gurisatti G., *Introduzione del curatore dell'edizione italiana*, in Taubes J., Schmitt C., *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano (2018), pp. 9-28.

<sup>482</sup>Ivi, p. 47-50.

senso teologico»<sup>483</sup>. Analizzando le diverse «gerarchie di significato» entrambi si erano infatti occupati di individuare il nesso che lega politica e teologia, seppure in due direzioni che li avevano condotti sui due lati opposti delle barricate<sup>484</sup>. Da un lato Benjamin aveva scelto l'orizzonte messianico e la via del materialismo storico, salvando così la metafisica, mentre Schmitt l'aveva perduta compiendo la scelta di declinare la sua teologia politica a favore del regime nazista<sup>485</sup>. Taubes aveva però capito che ciò che legava il pensiero dei due autori era una natura affine; ovvero, la relazione di apertura che entrambe le loro riflessioni sulla sovranità intrattenevano con una dimensione ulteriore, o meglio «metafisica»<sup>486</sup>.

Gli studi successivi sul tema hanno mostrato, poi, come questo fosse solo uno degli aspetti comuni ai due diversi approcci al problema della sovranità. Per anni si è ritenuta più adatta l'ipotesi di un'influenza unilaterale degli scritti di Schmitt su quelli di Benjamin, ma le ricerche di Agamben sul «dossier essoterico» che lega i due autori sia più complessa<sup>487</sup>. Saltando, per ora, quello che è il noto confronto agambeniano tra le opere degli anni Venti, in particolare il saggio benjaminiano *Per una critica della violenza* (1921) e la tesi di un'implicita risposta a tale saggio in *La dittatura* (1921) e nella *Teologia politica* (1922) – senza dimenticare il saggio su Hobbes del 1938 che, come dichiarato in una lettera di Schmitt a Viesel del 1973<sup>488</sup>, venne concepito come una risposta a Benjamin rimasta inosservata – vorrei confrontarmi con un altro problema; ovvero, quello della rappresentazione teatrale dei vizi e della morte

---

<sup>483</sup>*Ibidem*. La citazione qui ripresa da Taubes, è tratta da una lettera di Benjamin a Rychner del 7 marzo 1931.

<sup>484</sup>Ivi, p. 48.

<sup>485</sup>Ivi, p. 49: «Si può forse dire che Benjamin, con la sua militanza comunista, abbia «salvato» la metafisica, mentre Lei con la sua scelta abbia invece compromesso, se non addirittura perduto, la sostanza metafisica della Sua riflessione? [...] Per uno che volesse salvare la sostanza metafisica, le strade verso sinistra e destra erano ugualmente aperte? Gli spiriti oscillavano tra destra e sinistra solo perché disperavano del programma del liberalismo?»

<sup>486</sup>*Ibidem*.

<sup>487</sup>Il confronto di Agamben con questi autori si concentra sull'ipotesi di una possibile influenza del saggio di Benjamin *Per una critica della violenza* (1921) sulla teoria schmittiana della sovranità. La lettura schmittiana del saggio benjaminiano verrebbe prima della lettura benjaminiana del saggio schmittiano. Schmitt avrebbe risposto alla critica benjaminiana della violenza con il tentativo di smentire la possibilità di una violenza (*Gewalt*), al di fuori (*außerhalb*) e al di là (*jenseits*) del diritto; cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., pp. 68-69. Rif. Benjamin W., *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, Vol. 2.1, Frankfurt am M. (1972-1989); tr. it. *Per una critica della violenza*, Asterios, Trieste (2019).

<sup>488</sup> Cfr. Agamben G., *Stato di eccezione*, cit., p. 68.

del sovrano “assolutista” sulla scena del dramma moderno. Al centro della relazione filosofica e letteraria che coinvolge le riflessioni di Schmitt e Benjamin vi è, infatti, una questione che potremmo definire ‘estetica’ e che rispecchia, tuttavia, un contenuto storico che ha a che fare con un problema giuridico, quello della rappresentazione teatrale di una specifica teoria giuridica dello Stato. È in questo senso che la ‘secolarizzazione’ entra in gioco come categoria in grado di descrivere una permanenza, fosse anche formale, di contenuti teologico religiosi nella moderna dottrina dello Stato. E la figura teatrale del sovrano moderno, tiranno/martire, viene interpretata da Benjamin come chiave per comprendere tale relazione.

Se in molti hanno saputo analizzare l’uso rovesciato che i due autori fanno del concetto di ‘stato d’eccezione’ e di ‘decisione’ o ‘indecisione’, messi in relazione al ruolo del sovrano barocco come detentore di un potere eccezionale e dittatoriale, pochi si sono interrogati sul come la figura del tiranno/martire assuma, da questo punto di vista, un ruolo centrale. Il sovrano barocco è un martire moderno che non si sottrae all’immanenza, ma vi rimane fedele fino alla fine. Una figura stoica, più che religiosa, la quale incarna nella propria fine la caducità della natura e della storia<sup>489</sup>. Sulla scena del dramma barocco la capacità del sovrano di mostrarsi fermo nella propria sofferenza è, infatti, interpretata da Benjamin come segno della volontà di incarnare, nella propria decisione, un principio ordinativo stabile, nonostante la caducità umana e lo scandirsi del tempo attraverso il ritmo inarrestabile degli eventi storici. Trovandosi al centro dei conflitti che riguardano la corona, soprattutto in un’epoca di poco successiva alle guerre di religione, il sovrano messo in scena nel teatro barocco, rappresenta un principio di stabilità: egli incarna la storia e la propria dignità regale in un’epoca priva di fondamenti religiosi e che rischia sempre di precipitare verso la catastrofe. Secondo Benjamin, il dramma barocco, incentrato sulla figura del re, metterebbe in scena il problema storico

---

<sup>489</sup>Cfr. Weigel S., *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt am Main (2008); trad. it. *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, Quodlibet, Macerata (2014), p. 22. Sarebbe interessante riferirsi al *Frammento teologico-politico*, individuando nella figura del re/martire un figura del “tramonto”. Cfr. Benjamin W., *Frammento teologico-politico*, in Guerra G. e Tagliacozzo T. (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 17-18.

della formulazione moderna della sovranità attraverso una ripresa delle problematiche legate alla disputa sul vecchio caso scolastico del tirannicidio.

#### 4.1.b Il dramma barocco tedesco come *Märtyrer*drama

Ma procediamo con ordine. Nella difficile *Premessa gnoseologica*, Benjamin chiarisce i presupposti epistemologici e filosofici del suo lavoro sul *Trauerspiel*. Lo scritto di Benjamin si propone, infatti, di indagare l'origine del genere teatrale del *Trauerspiel* andando a scavare dietro il «contenuto artistico del dramma barocco tedesco»<sup>490</sup>, come scrive in maniera sintetica Benjamin nella relazione che dovette consegnare a Hans Cornelius nel 1925 al fine di riceverne un commento per la sua *Habilitation*. Il proposito era quello di stabilire una differenza metodologica tra la ricerca di un origine (*Ursprung*) e l'indagine della genesi (*Entstehung*) del dramma barocco tedesco. Pur essendo quella di *Ursprung* una categoria pienamente storica, questa si pone in rapporto con il divenire non come sua scaturigine, afferma Benjamin, quanto come parte di un flusso storico. L'originario che vi è nell'origine si dischiude in questo flusso come suo ritmo peculiare; non, dunque, come sua genesi storica. Riecheggiando alcuni temi platonici, Benjamin afferma che per origine egli non intenda altro che l'Idea con la quale il singolo entra in un rapporto nel corso della storia. L'origine del dramma barocco tedesco è, dunque, la sua idea sviluppata in una massa di casi concreti. Ciò che interessa Benjamin è scorgere quei tratti comuni, quelle costanti, quelle convergenze che legano in un'Idea i diversi esempi letterari presi in esame<sup>491</sup>. Si tratta di scoprire nel testo e nel linguaggio, l'Idea che possiede come una coerenza interna, un suo contenuto artistico ricorrente, nascosto nei particolari. Da un punto di vista storico, la figura del tiranno/martire gioca un ruolo centrale in questa definizione dell'«origine», poiché oggetto del dramma barocco è proprio la figura del sovrano/tiranno, consegnato per la sua stessa funzione storica a un destino di sofferenza e di

---

<sup>490</sup>Benjamin W., *Exposé*, in *Gesammelte Schriften*, I/3, cit., p. 950.

<sup>491</sup>Opponendosi esplicitamente a Croce e Burdach, per quanto riguarda la loro teoria del concetto, Benjamin propone di intraprendere la strada metodologica dell'Idea e della Verità che si mostrano nel linguaggio e nel genere letterario, più che nella sintesi di un concetto. Questo movimento, più che orientato alla deduzione teleologica, mira a scorgere la cosa in sé: la Verità dietro il particolare.

morte. Come scriveva lo stesso Schmitt in una lettera a Taubes<sup>492</sup>, il termine tedesco *Trauerspiel* è un termine quasi intraducibile. Più che con ‘dramma’ esso dovrebbe essere tradotto con ‘rappresentazione luttuosa’ (dal ted. *Trauer*, it. lutto), poiché al centro del dramma vi è proprio la rappresentazione di un lutto, quello del sovrano.

Benjamin si oppone, infatti, alle letture che individuavano nel dramma barocco una semplice ripresa del modello della tragedia greca a partire dalla semplice figura dell’eroe regale<sup>493</sup>. L’oggetto proprio del dramma barocco risiede nella vita storica così come la sua epoca se la rappresentava. E il sovrano rappresenta tale storia. Al centro del dramma non è tanto, secondo Benjamin, lettore di Opitz, il passato mitico ed eroico del re, quanto la sua realtà storica, esso «tratta soltanto di regali voleri, colpi mortali, disperazioni, figli e parricidi, incendi, oltraggi del sangue, di guerra e di rivolta, di lamenti, di singhiozzi, di sospiri»<sup>494</sup>. Sulla scena del dramma sono, infatti, rappresentati i vizi principeschi, gli intrighi diplomatici, le manovre dell’alta politica, in una parola: la storia. E il sovrano, in quanto primo esponente della storia, è chiamato ad incarnarla. Lo stesso termine *Trauerspiel*, ci dice Benjamin, si riferisce ugualmente all’opera teatrale e alla realtà storica. I drammi stessi erano rappresentazioni composte per i sovrani, non per la gente del volgo, e presentavano, dunque, i problemi storici che le aristocrazie dell’epoca si ponevano con urgenza storica:

Il sovrano rappresenta la storia. Tiene in mano l’accadere storico come uno scettro. Questa concezione è tutt’altro che una prerogativa della gente di teatro. Alla sua base sta infatti una teoria giuridica dello stato. Attraverso un ultimo confronto con le teorie giuridiche del Medioevo, il XVII secolo

---

<sup>492</sup> Taubes, C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Milano 2018, p. 74: «Non c’è nessuno (nemmeno un qualunque *Keuner*) che abbia notato l’assoluta *impossibilità* di tradurre la parola tedesca «*Trauerspiel*» in una qualsiasi lingua non tedesca, e che si sia domandato che cosa ciò propriamente significhi».

<sup>493</sup> Id., *Il dramma barocco tedesco*, pp. 36-7: «Ciò che indusse la critica a collegare il nuovo dramma con la tragedia greca, fu la semplice figura dell’eroe regale. [...] Il contenuto del dramma stesso, il suo oggetto proprio, è invece la vita storica così come la sua epoca se la rappresentava. E in questo si distingue dalla tragedia, il cui oggetto non è la storia bensì il mito, e in cui le *dramatis personae* derivano il loro rango tragico non dal ceto – la regalità assoluta – ma dalla preistoria della loro stirpe, del loro passato eroico».

<sup>494</sup> Benjamin cita per esteso la definizione di Opitz, da M. Opitz, *Prosodia Germanica, Oder Buch von der Deutschen Poeterey*, Frankfurt am M. 1650, p. 30.

vide formarsi un nuovo concetto di sovranità. Al centro della disputa vi era il vecchio caso scolastico del tirannicidio. Tra i generi di tirannia che la vecchia dottrina dello stato distingueva, quello dell'usurpatore era sempre stato trattato in maniera estremamente controversa<sup>495</sup>.

In epoca moderna, la nuova dottrina giuridica dello stato, si era resa indipendente dalla Chiesa. La legittimazione della sovranità non passava più per l'investitura papale, ma rivendicava ora un'autonomia della quale doveva farsi carico. Come affrontare, dunque, il problema del tirannicidio e il caso dell'usurpazione del potere? Chi era chiamato a giudicare l'usurpatore: il popolo, l'anti-re o la curia stessa? La presa di posizione della Chiesa non aveva perso di attualità, afferma Benjamin. In un'epoca di guerre di religione, le pretese teocratiche si facevano avanti con forza contro le posizioni del protestantesimo. Ma con gli articoli gallicani del 1682, «cadde anche l'ultimo baluardo della dottrina teocratica dello stato: l'assoluta intangibilità del sovrano che la curia aveva difeso con tanto accanimento»<sup>496</sup>.

Questa dottrina del potere assolutistico, dalle origini controriformistiche, attribuiva al principe il compito supremo di evitare lo stato di eccezione; una sorta di potere storico restaurativo, immobile, perfetto, capace di evitare le derive della catastrofe. Non mi dilungherò qui sul confronto tra Schmitt e Benjamin per quanto riguarda l'uso rovesciato che i due autori fanno dei concetti di 'decisione/indecisione' e di 'stato di eccezione', sul quale si è espresso in maniera esaustiva Dario Gentili<sup>497</sup>. Mi interessa, piuttosto, osservare come in questo suo ruolo storico, il sovrano sia chiamato, secondo Benjamin, ad incarnare una tendenza irrisolta verso la trascendenza che implica un rapporto peculiare con la storia. Il sovrano barocco deve evitare, come si è detto, di far scivolare l'ordine nel disordine. La sua tendenza restaurativa deve opporsi alla catastrofe. L'uomo barocco «si aggrappa al mondo», rimane ancorato all'immanenza, alla natura. Non esiste alcuna escatologia barocca, afferma Benjamin. L'al di là è svuotato, il cielo è sgombro, mentre il sovrano è chiamato

---

<sup>495</sup>W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit, p. 39.

<sup>496</sup> *Ibid*, p. 40.

<sup>497</sup> Cfr. D. Gentili, *Lo stato di eccezione come regola. Walter Benjamin come rovescio di Carl Schmitt*, in *Critica della teologia politica*, cit.

a tenere insieme nel suo *status* giuridico-politico la continuità della vita associata, prima di consegnarla inevitabilmente alla morte<sup>498</sup>.

Vi è, dunque, una tensione tra mondo e trascendenza di cui il sovrano si fa carico in quanto figura che rappresenta la storia. Nel barocco l'immanenza della creatura diventa l'unica cornice e l'unico specchio concavo nel quale si specchia la realtà morale. Il sovrano è presentato come vertice della creazione, tiranno onnipotente e crudele, il quale desta ammirazione anche nei suoi eccessi, quando commette i più terribili delitti o è trascinato dalla pazzia. Dal «fratricidio, come nel *Papinian* di Gryphius, o l'incesto, come nella *Agrippina* di Lohenstein, o l'infedeltà, come nella *Sophonisbe* dello stesso, o l'uxoricidio come nella *Mariamne* di Hallmann», il barocco è, secondo Benjamin, la scena di quel sovrano che, a causa della sua posizione giuridica, tra la «dignità gerarchica illimitata di cui Dio lo ha investito» e la «miseria della propria condizione umana», può divenire sia tiranno sia «vittima di quella stessa dignità gerarchica illimitata»<sup>499</sup>. È in questo senso che Benjamin definisce il dramma barocco come dramma di 'tiranni' e di 'martiri'. I drammi incentrati sulla figura del re/tiranno sono rivolti ai regali «pessimi» che incutono paura e reverenza, nonostante e a causa dei loro vizi sfrenati e le passioni contraddittorie, quelli rivolti agli «ottimi», invece, sono dei drammi martirologici che suscitano compassione:

Il tiranno e il martire sono, nel Barocco, i due volti di Giano della testa coronata. Sono le due modalità estreme, e necessarie, dell'essenza regale. Per quanto riguarda il tiranno, ciò è facilmente comprensibile. La teoria della sovranità, per la quale è esemplare lo stato d'eccezione con le prerogative dittatoriali che ne conseguono, impone senz'altro di intendere la figura del sovrano nel senso del tiranno<sup>500</sup>.

---

<sup>498</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit, p. 40-41: «L'uomo del barocco si aggrappa tanto al mondo perché si sente trascinato insieme con esso verso una catastrofe. Non esiste alcuna escatologia barocca, ma un meccanismo che accumula ed esalta i frutti della terra prima di consegnarli alla morte. L'al di là è svuotato di tutto [...] resta così sgombro un ultimo cielo, un puro vuoto che potrà annientare dentro di sé, con catastrofica violenza, la terra. [...] Nel dramma barocco il monarca e il martire non si sottraggono all'immanenza».

<sup>499</sup> *Ibid*, p. 45.

<sup>500</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit, p. 44.

Nel dramma barocco, ‘trascendenza’ e immanenza vengono a coincidere nella figura del sovrano assolutista, il quale incarna nella sua corporeità finita, nei suoi vizi, nella sua inadeguatezza e indecisione, il potere illimitato della sua regalità storica. In questa teoria della sovranità, la sovrapposizione storica tra potere assoluto e umanità del sovrano, fa sì che il destino del re barocco risieda nel manifestare in maniera paradossale la propria umanità. La regalità diviene fardello e sofferenza, fino ad assumere alcuni tratti martirologici<sup>501</sup>. Il re barocco è, per Benjamin, un figura cristologica, intesa però in senso immanente. Essa non ha nulla in comune con i tratti religiosi del martirio. Il martire/sovrano «non si sottrae all’immanenza»<sup>502</sup>. Egli è uno stoico radicale che accetta tortura e morte, dando prova di sé in situazioni che implicano, ad esempio, un conflitto per la corona o una disputa religiosa. Numerosi sono gli esempi di donne rappresentate in questa condizione sacrificale, come la *Catherina von Georgien* di Gryphius o la *Maria Stuarda* di Haugwitz.

Compito del tiranno è la restaurazione dell’ordine nello stato di eccezione: una dittatura, la cui utopia sarà sempre quella di porre, al posto dell’instabile divenire storico, la ferrea costituzione delle leggi di natura. Ma a uno scopo non diverso mira anche la tecnica stoica: dominare le passioni in quello che è per l’anima uno stato d’eccezione. Anch’essa persegue una nuova creazione che ripercorra a ritroso il cammino della storia<sup>503</sup>.

Nel dramma barocco il martire/sovrano è uno stoico radicale, il quale dà prova di sé nel controllo e nel dominio delle passioni. Benjamin arriva ad affermare che per questioni che riguardano la struttura stessa del dramma, dietro ogni dramma della tirannia si nasconde un dramma martirologio. Il martire barocco rimane, però, fedele all’immanenza, non cerca alcuna fuga nella trascendenza. La sua è una sofferenza immanente, mondana, restaurativa e

---

<sup>501</sup>Ivi, p. 45: «Lo spirito del dramma regale si manifesta chiaramente in questo: che nella fine tipica del re dei Giudei sono intessuti anche i tratti della tragedia martirologica [...] vittima della dignità gerarchica illimitata di cui Dio lo ha investito, egli ricade nella miseria della propria condizione umana»; p. 47: «Così come Cristo soffre, in quanto re, in nome dell’umanità, così secondo la visione degli scrittori barocchi ha da soffrire la maestà *tout court*.»; p. 48: «Non occorre perciò un’analisi più approfondita per rendersi conto che in ogni dramma della tirannia si nasconde un elemento del dramma martirologico».

<sup>502</sup> Ivi, p. 48.

<sup>503</sup> Ivi, p. 49.



priva di escatologia. Non c'è trascendenza che salvi il tiranno dal suo destino di morte. La sua vittoria, come la sua sconfitta, si realizzano interamente sulla scena storica di questo mondo. Il tiranno/martire è vittima di una 'teologia politica' controriformistica e secolarizzata che non conosce più confronto con l'esperienza di vita cristiana<sup>504</sup>.

#### 4.1.c *Il corpo unico del tiranno/martire e i due corpi del re*

Come abbiamo visto, ne *Il dramma barocco tedesco*, Benjamin ci restituisce una figura teologico politica molto particolare; ovvero, quella martiriale e teatrale del sovrano assoluto barocco, non più martire religioso, ma martire politico inteso in un senso pienamente immanente. Affermando la derivazione storica del dramma barocco tedesco dal dramma martiriologico gesuita [*Märtyrer drama*] Benjamin definisce il dramma barocco tedesco come un dramma cristiano secolarizzato. Secondo Benjamin, l'epoca moderna si è contraddistinta per aver secolarizzato e abbandonato definitivamente il modello storico messianico medievale a favore di una metafisica razionale delle leggi di natura, nella quale solo la tragica finitezza biologica del re riesce a far riemergere la drammaticità storica e il paradosso che riguardano l'incarnazione di un principio ordinativo trascendente e astratto, come quello della legge di natura, nella persona fisica e immanente del sovrano. Da qui, l'importanza della figura del martire nella caratterizzazione del re mortale. La tesi di Benjamin è che nel potere sovrano e assoluto moderno sia già inscritta la problematica conseguenza della morte del re. Come vedremo, questa non è la tesi di Schmitt se si pensa, ad esempio, al teatro di Shakespeare. Schmitt rispose, infatti, alle tesi di Benjamin in un suo saggio, di molto successivo alla pubblicazione del *Trauerspielbuch* e dedicato a una lettura storico politica dell'*Amleto* di Shakespeare. Opponendo alla caratterizzazione del sovrano barocco assoluto e controriformistico tedesco, un altro concetto di sovranità, legato, invece, allo specifico contesto storico in cui si sviluppò la monarchia inglese, Schmitt si confronta con le analisi di Benjamin facendo emergere, non solo, una diversa

---

<sup>504</sup> Ivi, p. 52.

interpretazione storica della genesi della modernità, ma anche un diverso approccio alla letteratura drammaturgica e all'interpretazione del teatro come luogo in cui appare una specifica relazione con la storia<sup>505</sup>.

Ma di questo tratteremo più avanti. La morte del re chiama infatti in causa un altro autore che a buon diritto può essere elencato tra gli autori del dibattito teologico politico, ovvero Ernst Kantorowicz. Mi pare, infatti, che sia tutt'altro che superfluo confrontare il testo benjaminiano con la tesi di Kantorowicz sulla derivazione medievale del modello dei due corpi del re<sup>506</sup>. La morte del re rappresenta, in entrambi gli autori, un problema che la modernità è chiamata a risolvere. Un problema al quale si è tentato di rimediare, secondo le tesi di Kantorowicz, attraverso diverse strategie giuridiche, culturali e memoriali che hanno permesso di stabilire una certa continuità e sopravvivenza del potere regale, anche al di là dell'evento della sua morte. Questo è un problema specificatamente moderno e non medievale, poiché nella modernità l'elemento trascendente della legittimazione del potere regale non sopravvive al re attraverso istituzioni ecclesiastiche parallele. Ogni dualismo è eliminato in virtù di una secolarizzazione che ha consegnato il politico all'immanenza. È questa la drammatica realtà con la quale si scontra il potere regale alle soglie della modernità; quella di non potersi più condividere il potere con nessuno. Non a caso, il problema della morte e del passaggio dinastico diviene un problema. Il vuoto di potere che si crea tra la morte e l'incoronazione del discendente è un vuoto che implica la potenziale assenza di ordine. È il caso estremo di cui parla Schmitt, che si realizza in un caso concreto e ordinario come quello di un cambio di reggenza. Come si riempie quel vuoto per evitare che l'ordine politico di cui il sovrano è garante scivoli nella catastrofe? Ritengo che intorno a questa domanda si giochi tutto il confronto tra Benjamin, Schmitt e Kantorowicz sulla

---

<sup>505</sup> Cfr. Weigel S., *Souvrän, Märtyrer und ‚gerechte Kriege‘ jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin*, in *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, D. Weidner (hrsg. Von), München 2006, pp. 101- 128; C. Galli, *Presentazione. Il trauma dell'indecisione*, in C. Schmitt, *Amlato o Ecuba*, cit, pp. 7-35; D. Gentili, *Lo stato di eccezione come regola*, cit.; G. Agamben, *Homo Sacer II,1. Stato di eccezione*, Torino 2003, pp. 68-83.

<sup>506</sup> Cfr. E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton (1957); trad. it. *I due corpi del re*, Einaudi, Torino (2012).

teologia politica<sup>507</sup>. Come è stato rilevato, i tre autori si pongono perlomeno lo stesso problema, a distanza di anni, ma ritornando sulle stesse questioni.

Come abbiamo visto, il sovrano barocco non è, dunque, né un eroe tragico, né un martire religioso. Ed è proprio in virtù della differenza tra mito e storia, tra la figura antica dell'eroe regale e la figura barocca del sovrano assoluto, che Benjamin definisce il dramma barocco un «dramma cristiano secolarizzato»<sup>508</sup>. Tuttavia, il concetto di 'secolarizzazione' è adoperato in questo contesto in un senso molto diverso rispetto a quello schmittiano. Non sta infatti a denotare la sopravvivenza, seppure formale o svuotata, di concetti teologici nella dottrina giuridico politica moderna, quanto l'eliminazione e trasformazione della concezione biblica o medievale della storia, come escatologia salvifica, in storia 'naturale'. La storia, come storia universale, scompare, secondo Benjamin, dalla scena moderna. In questa secolarizzazione dell'elemento escatologico, la modernità ha sottratto all'uomo quell'aspetto dell'esistenza che eccedeva la vita, intesa in senso immanente, distinguendosi da essa. Il concetto barocco di creatura non rimanda più alla creazione biblica, ma ad uno stato naturale che vive drammaticamente la perdita dell'elemento storico salvifico. Il barocco è, dunque, caratterizzato da una 'secolarizzazione' della storia cristiana, in quanto storia di salvezza, in quelle che sono le nuove leggi di natura. In quest'ordine immanente, il barocco supera le tensioni apocalittiche del Rinascimento, pur rimanendo tuttavia un'epoca cristiana. Confinato in una rigida immanenza, esso è dominato da un ordine controriformistico senza alcuna prospettiva sull'aldilà o su quello che Benjamin chiama 'Mistero medievale': «Dal punto di vista della filosofia della storia, l'ideale della Controriforma è l'*acmé*: un'età dell'oro di pace e fioritura artistica, lontana da ogni tratto apocalittico, creata e garantita *in aeternum* dalla spada della Chiesa»<sup>509</sup>.

Le ricerche sul dibattito implicito tra Benjamin e Schmitt non sono certo una novità per chi si occupa di teologia politica. In molti si sono già impegnati a ricostruire i punti di convergenza tra la riflessione 'estetica' di Benjamin e

---

<sup>507</sup> Cfr. Kahn V., *Sacred Kingship and Political Fiction: Ernst Kantorowicz, Carl Schmitt, Ernst Cassirer, and Walter Benjamin*, in *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*, University of Chicago Press, Chicago (2014), pp. 55-82.

<sup>508</sup> *Ibid*, p. 53.

<sup>509</sup> *Ibid*, p. 54.

quella, più politica, di Schmitt sullo ‘stato di eccezione’ e il ruolo storico, ma anche teatrale, del tiranno/dittatore. Quel che mi interessa ora, è di stabilire quali siano le differenze che allontanano Schmitt da Benjamin nell’interpretazione del teatro barocco come lente attraverso la quale rileggere la genesi dello Stato moderno e del suo rapporto con la storia ed il teatro. Come ha affermato Sigrid Weigel, la più grande difficoltà nell’accostare il pensiero dei due autori risiede nel fatto che Benjamin non sia stato, propriamente, un teorico della secolarizzazione<sup>510</sup>. Il termine appare poche volte nei suoi testi e il suo metodo si contraddistingue, più che altro, per un approccio particolare ai concetti, alla lingua, all’arte e alle immagini che implica, sì, una prassi teorica che ha a che fare con la ‘secolarizzazione’ come lente attraverso la quale comprendere tali fenomeni, ma non con una vera e propria teoria storiografica. Questo atteggiamento metodologico caratterizza l’interpretazione della figura del sovrano barocco, un tiranno/martire ‘secolarizzato’, più immanente che trascendente, più stoico che religioso. Nell’*Amleto o Ecuba* si potrebbe dire che Schmitt prosegua, nella sua interpretazione di Shakespeare, lì dove Benjamin si era fermato; ovvero, sul problema della transizione storica dal Medioevo cristiano e dal Rinascimento ‘apocalittico’ al barocco moderno, come epoca che incarna una determinata idea di statualità. Nella *Premessa* del 1956, Schmitt evoca, infatti, proprio Benjamin e il suo *Trauerspielbuch*, dichiarandosi debitore di «preziose informazioni e di essenziali criteri interpretativi»<sup>511</sup> per ricomprendere l’*Amleto* a partire dalla sua situazione storica concreta.

Da Benjamin Schmitt riprende, da un punto di vista metodologico, la sua capacità di interpretare i contenuti del dramma barocco a partire dalla situazione storica concreta. Nel tabù della colpevolezza o innocenza della regina, riflesso nei dubbi di Amleto che non portano mai a una risoluzione concreta, ma rimangono sospesi in domande malinconiche e nell’indecisione del protagonista, è contenuto, secondo Schmitt, un nucleo storico inespresso. Affrancandosi dalle letture psicologistiche e soggettive, Schmitt propende per l’interpretare la madre di Amleto, Gertrude, come una figura che rappresenterebbe implicitamente la regina di Scozia, Maria Stuarda, poiché

---

<sup>510</sup>S. Weigel, *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, cit, p. 22.

<sup>511</sup>C. Schmitt, *Amleto o Ecuba*, cit, p. 39.

accomunate dai dubbi sulla loro implicazione nella morte del marito. Allo stesso modo Amleto rappresenterebbe Giacomo I, destinato a incarnare il potere regio degli Stuart, sempre più indebolito dalle vicende del suo tempo. Da qui, il sottotitolo esplicativo del saggio: *L'irrompere del tempo nel gioco del dramma* (dal ted. *Spiel*, it. gioco). La storia rimane, dunque, fuori dal dramma, eppure vi irrompe per lo spettatore a partire da alcuni indizi. Ma, oltre all'evidente analogia per i contemporanei di Shakespeare, tra i due personaggi teatrali e quelli storici, Schmitt vede nel dramma shakespeariano una rappresentazione di quelli che erano nuovi problemi posti dalla sovranità nel passaggio storico dal Medioevo all'epoca moderna. Anche in questo Schmitt segue le tracce di Benjamin. Nell'*Excursus II*, posto a termine del saggio, intitolato *Sul carattere barbarico del dramma shakespeariano. A proposito del Dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*<sup>512</sup>, Schmitt rimprovera a Benjamin di non aver colto, tuttavia, la differenza storica tra lo sviluppo delle dottrine della sovranità in ambito continentale e quello invece avuto sull'isola inglese<sup>513</sup>.

Secondo Schmitt, il quale riprende in questo le sue posizioni presenti nel saggio *Terra e mare*, l'Inghilterra ebbe uno sviluppo storico del tutto specifico rispetto al resto del continente europeo<sup>514</sup>. Mentre la sovranità nel continente ebbe a che fare con la realtà controriformistica e con una stabilizzazione progressiva dello Stato al fine di assicurare pace e stabilità interne, l'isola inglese prese un'altra strada, ovvero la strada del mare che la portò alla supremazia mondiale nei successivi secoli coloniali. Sebbene il dramma shakespeariano presenti delle analogie con l'evoluzione statale dall'epoca rinascimentale al barocco, i drammi di Shakespeare si collocano tra due mondi. Essi non sono più dei drammi religiosi nel senso medievale del termine, ma neppure già 'statali' o 'politici' nel senso concreto che lo Stato e la politica hanno assunto nell'Europa continentale durante i secoli XVI e XVII:

---

<sup>512</sup> C. Schmitt, *Sul carattere barbarico del dramma shakespeariano. A proposito del Dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, in Id., *Amleto o Ecuba*, cit. pp. 109-116.

<sup>513</sup> *Ibid*, p. 112: «Mi sembra tuttavia che dia poco peso alla differenza che intercorre fra la situazione complessiva dell'Inghilterra insulare e quella dell'Europa continentale, e quindi anche alla differenza che intercorre fra il dramma inglese e il dramma barocco tedesco del XVII secolo».

<sup>514</sup> Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, Milano 2002.

Il dramma di Shakespeare non è più cristiano, ma non è neppure avviato verso la prospettiva dello Stato sovrano dell'Europa continentale, il quale, proprio perché aveva origine dal superamento delle guerre di religione, doveva essere neutrale sotto il profilo confessionale, e, anche se riconosceva una religione di Stato ed una Chiesa di Stato, lo faceva in base alla sua sovrana decisione statutale<sup>515</sup>.

Tra il 1588 e il 1688, i cento anni in cui si realizzò la Rivoluzione inglese, nel continente avvenne il passaggio dal periodo instabile delle guerre civili di religione, ad «un nuovo ordine politico, lo Stato sovrano, un *imperium rationis* come lo chiama Hobbes, ovvero, un regno – non più teologico – della ragione oggettiva, la cui *ratio* pone fine all'epoca degli eroi, al diritto eroico, alla tragedia eroica»<sup>516</sup>. La secolare battaglia tra cattolici e protestanti venne superata attraverso una detronizzazione dei teologi, i quali, come afferma Schmitt, riattizzavano continuamente la guerra civile con le loro dottrine sul tirannicidio e la guerra giusta. Nacque così, lo Stato moderno, fondato su esercito, polizia, finanza e giustizia. L'Inghilterra, secondo Schmitt, si distaccò negli anni della Rivoluzione inglese dal resto del continente passando da una tradizionale esistenza legata alla terra a un'esistenza marittima. La sovranità inglese rappresentata nei dubbi di Amleto non è, dunque, controriformistica, come quella del barocco benjaminiano. Ed è in questo senso che si deve leggere la lettera di Schmitt a Viesel del 1973<sup>517</sup>, in cui Schmitt afferma che il suo saggio su Hobbes del 1938 venne concepito come una risposta a Benjamin rimasta inosservata<sup>518</sup>.

Come abbiamo visto, nel *Trauerspielbuch* Benjamin ci restituisce una figura martiriale molto particolare; quella teatrale del sovrano assolutista barocco, non più martire religioso, ma martire politico inteso in senso immanente. La mentalità giuridico-teologica del barocco esprime una tensione irrisolta verso la trascendenza che si traduce in una dottrina della sovranità assolutistica e

---

<sup>515</sup> Id., *Amleto o Ecuba*, cit, p. 112.

<sup>516</sup> *Ibid*, pp. 112-3. Schmitt si riferisce qui alla *Rechtsphilosophie* di Hegel.

<sup>517</sup> Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit, p. 68. Agamben fa riferimento a questa lettera senza spiegare la relazione tra *Trauerspielbuch* e l'interpretazione schmittiana di Hobbes.

<sup>518</sup> Mi permetto qui di rinviare a Esposito B. M., *La forma politica del Leviatano. La neutralizzazione e conservazione del conflitto*, in *Almanacco di Filosofia e Politica 3. Res publica: la forma del conflitto*, Macerata 2021, pp. 163-178.

immanentistica. La tesi di Benjamin è che il sovrano/martire rappresentati la storia e, in quanto tale, la caducità della pretesa di tradurre nella propria finitezza, mortalità e sofferenza, un ordine politico che si vorrebbe eterno e stabile. Questa non è la tesi di Schmitt, il quale risponde a Benjamin opponendo alla caratterizzazione del sovrano tedesco barocco, un altro concetto di sovranità legato, invece, allo specifico contesto storico in cui si sviluppò la monarchia inglese; una concezione che si trova tra Medioevo e modernità. Sulla scena del teatro shakespeariano è rappresentata la situazione storica concreta di Giacomo I e Maria Stuarda, la tragicità della loro condizione sospesa; non del tutto medievale, né, del tutto, moderna. Non è un caso che Taubes, in una lettera a Schmitt del 24 novembre 1978, riferendosi alla critica che Gadamer aveva mosso all'interpretazione schmittiana di *Amleto* in *Verità e metodo*<sup>519</sup>, abbia potuto chiarire proprio questa concezione della storicità che irrompe nel dramma a partire dall'esempio specificatamente cristiano, non greco o pagano, della contestualizzazione storica della crocifissione sotto Ponzio Pilato:

[...] W. Fietkau e io siamo rimasti insieme ancora fino a notte fonda, e abbiamo parlato tra l'altro della critica che Gadamer solleva alla Sua interpretazione di Amleto nell'*Excursus II* di *Verità e metodo*. Gadamer non capisce che il suo (e nostro) interesse filosofico non si rivolge a ciò che è privo di storia, ma appunto a ciò che è più che mai temporalmente determinato, che è irreversibilmente, e lo è in senso biblico o cristiano.

Proprio come il *Credo* non racconta una favola mitica, ma, tramite l'inflessibile *sub Pontio Pilato*, si colloca in una concreta contingenza storica. In ciò consiste la fondamentale differenza fra la tragedia (pagana) e il dramma (cristiano). Proprio per questo anche Lei utilizza la parola mito in modo troppo vago. *Post Christum natum* il mito non c'è o non vale più: è *aufgehoben*. Anche ogni 'gioco' è trascinato suo malgrado nel vortice *sub Pontio Pilato*, dunque dal tempo come concreta storia contingente, e si ritrova irreversibilmente sulla strada a senso unico che porta al Giudizio Universale<sup>520</sup>.

---

<sup>519</sup> Cfr. Gadamer H.G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano (2000).

<sup>520</sup> J. Taubes, *Ai lati opposti delle barricate*, cit, pp. 78-79.

## **4.2 Militia Christi e Pro patria mori**

### *4.2.a La Militia Christi e la questione militare: Adolf von Harnack*

Come abbiamo già avuto modo di evidenziare, Harnack scrisse un testo fondamentale intitolato *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, pubblicato nel 1905 e dedicato proprio al problema del rapporto del cristianesimo antico con il servizio militare. Anni dopo, nel 1951, Kantorowicz scrisse un saggio dedicato al concetto del *pro patria mori* nella tradizione medievale cristiana, spiegando lo slittamento che questo ebbe dalla dimensione politico romana a quella trascendente e medievale cristiana. In entrambi i saggi ne va, come vedremo, del rapporto della Chiesa con la politica e la violenza militare. Non è un caso che questi saggi si inseriscano entrambi in un dibattito storiografico che comprende – anche se a margine – le tematiche già affrontate nel saggio petersoniano su *Il Paradiso del cappellano militare*, di cui abbiamo fatto menzione sopra. Per quanto riguarda la genesi storica del concetto di ‘martirio’ abbiamo fin qui analizzato quella che è la *Bedeutungsgeschichte* del concetto di parrhesia nell’interpretazione storica e teologica di Peterson, e abbiamo visto come questa rientri nella storia del significato del martirio protocristiano. Abbiamo anche già avuto modo di approfondire nell’introduzione al presente lavoro l’ambivalenza del termine a partire dalla sua particolare etimologia e contestualizzazione storica. Nel saggio di Von Harnack sulla *militia Christi* ne va di definire storicamente il rapporto e la posizione della Chiesa rispetto al mondo militare. Harnack si chiede, già a partire dalla *Prefazione* al suo lavoro, se la religione cristiana abbia assunto un carattere militaresco predicando il diritto e il dovere della guerra santa: la Chiesa ha adottato temporaneamente o in maniera stabile un’organizzazione militare, disciplinando i suoi fedeli come soldati di Cristo? E come si è posta la Chiesa rispetto alla professione secolare del soldato e rispetto alla guerra: la approvò o la condannò?

A partire da queste domande fondamentali Harnack tenta di analizzare la storia del rapporto della Chiesa con il mondo militare nei primi tre secoli. Una questione che ha a che fare anche con l’influenza che – a detta di Harnack – ebbe



il giudizio sprezzante di alcuni filosofi tardo antichi nei confronti del servizio militare. In questo quadro storico, in cui la Chiesa accolse alcune di queste posizioni filosofiche, si inserisce la posizione escatologica dei primi cristiani d'Occidente, i quali – afferma Harnack – si concepirono già prestissimo come soldati di Dio. Ulteriore dato interessante è il fatto che molti rifiutarono il servizio militare, a proposito del quale Harnack cita due studi dello stesso periodo di Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, e Jong, *Dienstweigerung bij de oude Christenen*, in cui però il concetto di *militia Christi* è trattato a margine<sup>521</sup>. Secondo Harnack la concezione che sta alla base dell'idea di una *militia Christi* è un qualcosa che si trova in radicale opposizione rispetto alla predicazione gesuana. La prima generazione di cristiani si opponeva a tutto ciò che era bellicoso fino a negare persino la legittima difesa. Venivano chiamati beati coloro che riuscivano a sopportare le ingiustizie, il Vangelo è portatore di pace e di principi di non belligeranza:

I discepoli di Gesù non devono fare come fanno “i violenti”, il loro atteggiamento deve essere l'opposto di quello dei potenti. Non c'è bisogno di ulteriori parole per stabilire che il Vangelo esclude ogni violenza e non ha in sé niente di bellicoso e non lo vuole nemmeno tollerare. Come se non bastasse – ma certo non bastava – è detto ancora in Mt 26,52: «Rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada». E a ciò s'aggiunge il messaggio che il Padre celeste non vuole compiere la sua opera sulla terra con legioni di angeli guerrieri (vedi anche *Gv 18,36*)<sup>522</sup>.

Ma – continua Harnack – la guerra è una delle forme più essenziali della vita. Essa è portatrice di virtù inalienabili, come l'obbedienza e il coraggio, la prontezza e la fedeltà fino alla morte, la rinuncia e la forza. Di questi valori ogni religione non può fare a meno, afferma Harnack. È per questo che nessuna

---

<sup>521</sup> Cfr. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, J.J. Lentner, Monaco (1902); Jong, *Dienstweigerung bij de oude Christenen*, Brill, Leiden (1905).

<sup>522</sup> Von Harnack A., *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani (2016), p. 61.

religione può rinunciare a immagini prese dalla guerra, né fare a meno dei guerrieri. In un contesto in cui una nuova religione deve, ad esempio, affermarsi, essa avrà anche bisogno di religiosi che siano i suoi *milites*. Sebbene la guerra sia l'ultima ratio di una religione, essa è sempre guerra santa. La religione giudaica – questo l'esempio di Harnack – si sviluppò con un approccio militaresco ed essendosi il cristianesimo sviluppato a partire dal giudaismo, esso conservò anche le tracce di questo antico modello. Inoltre, afferma Harnack, vi sono tra i detti di Gesù due detti che rimandano esplicitamente alla violenza: «Non sono venuto a portare pace, ma la spada» e «Il regno dei cieli irrompe con violenza e i violenti se ne impadroniscono». A partire da queste affermazioni gesuane Harnack constata che la parola di Gesù potrebbe essere interpretata come un giuramento di fedeltà. Separando poi questi detti dal loro contesto, essi ebbero successivamente delle interpretazioni bellicose che in origine non avevano. Harnack cita, a tal proposito, tre esempi: 1) le Chiese orientali che evidenziano il carattere nazionalista fino a sovrapporre Stato e Chiesa; 2) la Chiesa cattolica d'Occidente fintanto che era legata allo Stato in maniera simile a quella orientale; 3) e infine quella protestante a cui manca del tutto l'elemento militaresco e politico.

La Chiesa cattolica, come quella orientale, ha condotto spesso guerre sante in difesa e nel nome di Cristo, dalle guerre di Carlo Magno alle crociate fino alle guerre che il papato condusse contro gli Stati, contro l'imperatore o altri principi. Harnack arriva addirittura a sostenere che, fino all'età moderna, non si sia combattuto che per la Chiesa e per Cristo. Dalla metà del XVII secolo «il papato e la Chiesa romana furono costretti – a prescindere dallo Stato della Chiesa – a disporsi come una forza “pacifica”, cioè a limitarsi alla politica e contemporaneamente a rinunciare all'ultima *ratio* della politica»<sup>523</sup>. La Chiesa cattolica si trova, dunque, storicamente in una certa ambivalenza nei confronti della questione militare. Da un lato essa esclude la violenza e il carattere politico dell'adesione dei propri fedeli alla Chiesa, dall'altro essa si serve continuamente di metafore militaresche, come la definizione attribuita al cresimato nel diventare *perfectus miles Christi*. Ogni fedele deve considerarsi come

---

<sup>523</sup> Ivi, p. 65.

combattente di Cristo, afferma Harnack, mentre i monaci e gli asceti sono persino definiti guerrieri di Cristo. Le Chiese protestanti si trovano, invece, in un'altra posizione rispetto alla questione militare. Esse sono state costrette nei tempi della Controriforma ad impugnare la spada nel nome del Vangelo, sebbene – dagli ugonotti a Cromwell – queste siano state necessitate dai tempi. «Nel protestantesimo l'elemento militare ha trovato espressione in modo completamente pacifico»<sup>524</sup>. Persino le organizzazioni che rimandano ad una strutturazione e un addestramento quasi militare, come l'esercito della salvezza o i Mennoniti, si servono di queste categorie negando però ai propri fedeli l'esercizio della violenza o il servizio militare.

In questa breve ricostruzione di quello che è l'atteggiamento del cristianesimo, ovvero dei cristianesimi, nei confronti della guerra e delle metafore o del servizio militare, Harnack sottolinea come quell'elemento – spesso solo simbolico – presente tuttavia nei Vangeli e negli scritti cristiani dei primi secoli, sia stato nella storia tradotto in altro. Dalla battaglia celeste non fu difficile passare a quella terrestre, nonostante la pretesa del cristianesimo sia sempre quella di diffondersi a partire dalla non violenza. Nell'analisi del contesto storico dei primi tre secoli di cristianesimo Harnack traccia infatti un percorso leggermente diverso: nell'escatologia apocalittica cristiana confluiscono, infatti, sia un atteggiamento bellicoso che infiammava il giudaismo, dal quale il cristianesimo deriva, che l'interpretazione allegorica delle metafore belliche presenti nei profeti e nei salmisti. I concetti di guerra spirituale, le allegoriche armi spirituali e altri concetti che rimandano alla lotta e al conflitto armato, vennero trasferiti su Gesù che assunse le caratteristiche di un messia guerriero. L'immagine di una battaglia celeste che si consumerà da parte di Cristo al cui fianco ritroviamo le schiere angeliche è accompagnata però da un elemento passivo caratteristico proprio dell'atteggiamento escatologico cristiano. I cristiani delle origini non agirono violentemente per imporre il cristianesimo. La loro fede si articolava intorno ad un'attesa: quella del ritorno del *Christus-victor*. Le immagini di vendetta e rivincita presenti nell'Apocalisse di Giovanni anticipavano un evento nel quale i cristiani non assumevano un

---

<sup>524</sup> Ivi, p. 66.

ruolo attivo. Non c'è anticipazione dell'eschaton, ma solo attesa del momento in cui sarebbe avvenuta la grande battaglia e vittoria:

La storia mostra che il *Jesus Christus redivivus* guerriero dell'apocalittica non ha reso mai i cristiani dei primi tre secoli dei rivoluzionari troppo bellicosi; *difatti se l'elemento bellicoso è entrato nello stato d'animo cristiano, ciò non può essere dedotto dal modello dell'apocalittica*. L'idea della *militia Christi* alla quale è chiamato il cristiano, non ha niente a che fare con il Cristo guerriero del futuro; poiché, come già detto, le sue schiere armate sono gli angeli<sup>525</sup>.

Sebbene l'apocalittica cristiana rifiutasse per principio e per dottrina ogni forma di violenza, Harnack sostiene che questa vi fosse in qualche modo reinclusa a partire dal fatto che esistesse una forma di violenza giusta e attribuibile al divino. Se ci sono guerre provocate e legittimate da Dio, allora vi devono essere anche guerre giuste. L'apocalittica – questa la tesi principale del saggio – non fu certamente una legittimazione della violenza, ma contribuì al fatto che il cristianesimo non si attenesse del tutto alla sua stessa regola che prescriveva l'astensione dalla guerra. Non si tratta quindi di una semplice corruzione storica del cristianesimo – come se questo si fosse distaccato da un'originaria purezza e prima o poi avesse dovuto piegarsi al mondo –, quanto di una matrice interna al cristianesimo stesso.

Tra le fonti vi è lo stesso Paolo che sembra intonare in senso militaresco la battaglia interiore dei cristiani contro i demoni. Secondo Harnack, pur non avendo mai citato la metafora del “soldato di Dio”, Paolo avrebbe contribuito alla formazione di questa immagine definendo i suoi compagni «compagni d'armi» (Fm 2; Fil 2,25) o chi si è trovato con lui in prigionia come «prigioniero di guerra» (Rom 16,7; Col 4,10; Fm 23)<sup>526</sup>. Inoltre, Paolo sostiene di poter chiedere sostentamento alla comunità, poiché «chi mai presta servizio militare a proprie spese?» (2 Cor 9,7). Questa e altre affermazioni sottolineerebbero la dimensione comunitaria che assunse da subito il cristianesimo, per così dire,

---

<sup>525</sup> Ivi, p. 70.

<sup>526</sup> Ivi, p. 74.

*militante*, come dimostra ad esempio il versetto di 2 Cor 10, 3-6. Nelle lettere a Timoteo viene oltretutto evocata proprio la metafora del *miles Christi* a riprova del fatto che si stesse via via creando una sempre più consolidata analogia militare. Oltre alla metafora militare vi è poi quella della lotta, dell'agone e dell'atleta, molto presente anche nella narrativa martirologica, ma che Harnack sembra voler trascurare a favore di quella militare.

Citando Clemente Romano, Ignazio d'Antiochia e Giustino, Harnack evoca il parallelo – molto presente nella letteratura protocristiana – tra cristiani fedeli e i soldati di Dio. Inoltre, si fa riferimento all'immagine del *vexillum Christi*, la bandiera o insegna di guerra di Cristo. Nonostante le metafore militari, al centro della predicazione cristiana rimane tuttavia l'atteggiamento non violento dei credenti in Cristo. Come scrive Giustino, i cristiani non combattono i propri nemici, ma piuttosto per il bene vanno incontro alla morte. Scrive Harnack: «I cristiani sono guerrieri di tipo particolare, guerrieri pacifici»<sup>527</sup>. Per fedeltà alla propria causa essi sono disposti a morire. In Clemente Alessandrino si fa inoltre menzione delle “armi del Signore”, dello “squillo di trombe” che raccoglie i soldati pacifici di Cristo; dell'incruento “esercito di pace”; dello “scudo della fede” e le “corazza della giustizia. L'armata disarmata dei cristiani sembra accogliere nella letteratura moltissime metafore militari che – questa la tesi di Harnack – rappresentano i cristiani come ribelli, fedeli al proprio re celeste e non all'Impero. Ecco il valore teologico politico attribuito da Harnack a queste metafore. Nonostante non si tratti di eserciti armati, quelli dei cristiani sono eserciti di fede, fatti di martiri disposti ad affrontare la morte pur di dimostrare la propria fedeltà a Dio. Riferendosi anche alla metafora della vittoria e ai testi carichi di immagini militaresche di Tertulliano, Harnack arriva all'ipotesi che l'immagine dei *milites Christi*, con particolare riferimento ai martiri, abbia rinforzato una concezione oppositiva del cristianesimo che vedeva nei tribunali e nelle carceri i propri campi di battaglia spirituali. L'uso del nome di *imperator* per definire Cristo e l'uso della parola *sacramentum*, che significava anche il giuramento militare di fedeltà, per definire i sacramenti cristiani, dimostrano la carica militare – seppur metaforica – che ebbe il primo cristianesimo.

---

<sup>527</sup> Ivi, p. 81.

Passando da Tertulliano a Cipriano, Harnack elenca alcune caratteristiche fondamentali legate alla rappresentazione della *militia Christi*: «1) Il battesimo come *sacramentum*, il giuramento di fedeltà militare. 2) Cristo è *l'imperator*. 3) Tutti i cristiani sono *milites*, ma i confessori e i martiri sono i veri guerrieri, cioè in particolare gli ufficiali di Dio che combattono contro i demoni e li sconfiggono con le loro confessioni, le loro ferite e la loro morte. 4) La loro battaglia è uno splendido spettacolo bellico a favore di Dio ed è ammirato da Lui e dagli angeli. I cristiani non temono i nemici, piuttosto li provocano. Il vigliacco è un disertore. 5) La Chiesa (ma anche il carcere) è il *castra dei*. 6) Gli eretici, ma soprattutto gli scismatici, sono i ribelli e a loro è dovuta la punizione che ricadde sulla banda ribelle di Korah. 7) Bisogna osservare le postazioni e le viglie. 8) Bisogna fuggire la *militia* di Mitra»<sup>528</sup>. Harnack arriva all'affermazione che uno stato d'animo bellicoso, ma moralmente non pericoloso, si era impossessato della cristianità del III secolo, con un tono fanatico e vanaglorioso che rimanda ad un militarismo spirituale che ebbe il rischio di tramutarsi in brama di potere e di vittoria nel mondo. Con tono quasi morale, Harnack giudica la letteratura del III secolo – compresi gli *Atti dei martiri*, composti durante la grande persecuzione di Diocleziano – come dei testi dai toni non conformi alla compostezza richiesta ai cristiani. Ovviamente da questa considerazione Harnack si premura di escludere gli scritti apocalittici che «devono certo essere considerati a parte»<sup>529</sup>. E aggiunge: «Ma chi può criticare il comportamento di persone che erano consegnate al carnefice e che andavano incontro ad una morte orrenda?»<sup>530</sup>.

Da queste e da altre osservazioni si evince la reticenza di Harnack a considerare il cristianesimo delle origini come propriamente rivolto al conflitto apocalittico con il mondo. La sua ipotesi storica – quella di una desunzione di alcuni concetti militari in concetti cristiani, per poi ritrovarli riarticolati in altri contesti storici come concetti spirituali e militari al tempo stesso – viene sempre smorzata dall'assunto fondamentale di una radicale non violenza del cristianesimo primitivo. La guerra santa, afferma Harnack, non è mai stata

---

<sup>528</sup> Ivi, p. 104.

<sup>529</sup> Ivi, p. 105.

<sup>530</sup> *Ibidem*.

predicata in epoca precostantiniana. Si trovano poche tracce di ribellioni o di rivolte e ciò – afferma Harnack – va a gloria della Chiesa. Gli unici esempi di ribellione apocalittica si hanno quando i cristiani non si erano ancora affrancati dalla loro matrice giudaico-politica, afferma ancora. Fu per questo necessario ribadire, come testimoniano alcuni passi nei Vangeli di Matteo e di Giovanni, che i cristiani non erano votati alla violenza. Essi dovevano mantenere la spada nel fodero, poiché il loro regno non era di questo mondo e che era preferibile morire rispetto all’uccidere.

Come vediamo, la questione della non-violenza del martirio, sebbene ammantata di una retorica e di ricche metafore militari, è una questione centrale nella caratterizzazione del cristianesimo primitivo. L’essere disposti a morire pur di non uccidere è – nelle parole di Harnack – una dimostrazione a favore della radicale non violenza del messaggio cristiano. Ciò non fu sufficiente, tuttavia, a impedire che con l’entrata delle “masse pagane” nella Chiesa si sviluppasse un concetto come quello di guerra santa che portò alla deriva bellicosa del movimento cristiano a partire dal IV secolo. Questo slittamento di significati che stava subendo il cristianesimo si accompagnò alla graduale sottomissione della Chiesa agli imperatori che fece della Chiesa uno Stato nello Stato che stava sempre più prendendo le difese dell’Impero, preparando quei soldati di Cristo a divenire una vera e propria milizia a difesa del cristianesimo. A queste questioni di carattere storico che potremmo definire come questioni che hanno a che fare con la secolarizzazione di alcuni significati, prima teologizzati e ripresi dal contesto pagano-militare e poi riconvertiti in spirituali e militari, Harnack associa poi anche la *Soldatenfrage*, ovvero la domanda che riguarda il rapporto dei primi cristiani con il servizio militare.

La *Soldatenfrage*, scrive Harnack, non si pose in un primo momento. Anzi, l’indicazione paolina secondo la quale ognuno doveva rimanere nella posizione in cui l’ha incontrato la parola del signore – presso la sposa pagana, in schiavitù etc. – poteva applicarsi persino al servizio militare. Non c’è, dunque, fino al 170 d.C. un’opposizione cristiana al servizio militare. Questa posizione era data dall’idea che la fine stesse per arrivare e che non aveva senso sconvolgere la propria condizione. Questo principio escatologico che Harnack non esita a chiamare quietistico e conservatore, solo in seguito si tramutò nell’idea che i

cristiani dovessero attendere più a lungo la fine e che, dunque, era compito loro realizzare l'ideale già *qui ed ora*. Dopo Marco Aurelio si trovano numerose testimonianze di cristiani che non volevano fare il servizio militare. Allo stesso tempo però ci sono anche fonti che risportano una forte presenza di cristiani negli eserciti romani. Dunque, non vale il principio secondo il quale tutti i cristiani si opponessero al servizio militare. Sono numerose le testimonianze contrarie, in cui si afferma che erano numerosi i cristiani nelle legioni militari. Pur predicando la non-violenza, il cristianesimo non fu dunque, da questo punto di vista, rivoluzionario. Ognuno doveva rimanere nella propria condizione, anche se questo implicava l'esercizio della violenza. Ci potevano, dunque, essere soldati cristiani; sempre che questi osservassero la morale evitando rapine e ricatti e ascoltando la voce del «comandante celeste»<sup>531</sup>.

#### *4.2.b Pro patria mori nella teologia politica medievale: Ernst Kantorowicz*

Come abbiamo visto, Harnack propone di leggere nel cristianesimo primitivo *non* un'opposizione troppo radicale alla partecipazione al servizio militare. Il critico più estremo della non compatibilità tra messaggio cristiano e servizio militare fu Tertulliano. Eppure, dalle fonti si evince quasi un atteggiamento di accettazione dell'eccezione che rappresentavano i cristiani soldati. È vero che molti soldati convertiti al cristianesimo si dimisero dall'esercito, ma è anche vero che chi non lo fece non venne considerato come un esempio di incoerenza peccatrice. Prima di Tertulliano la questione dell'incompatibilità tra il messaggio gesuano di non violenza e la violenza esercitata nell'esercito pagano, non veniva nemmeno posta. La questione centrale riguardava piuttosto il non dover cadere nell'idolatria che questo servizio comportava; si poteva infatti separare la propria fede dall'adesione esteriore all'esercito. Non si può, dunque, secondo Harnack, giudicare l'atteggiamento dei cristiani nei confronti del servizio militare solamente basandosi sui giudizi dei teologi. La tesi principale è che con il passaggio al dominio di Costantino e dopo la vittoria di Ponte Milvio si sia passati gradualmente ad una assimilazione della figura del soldato di

---

<sup>531</sup> Ivi, p. 122.



Cristo, il *miles Christi*, dalla dimensione puramente teologica o metaforica della prima letteratura cristiana ad una concezione più politica che fece dell'esercito imperiale stesso una milizia al servizio del cristianesimo e della fede.

Ad una prima esaltazione delle opposizioni tra pacifismo cristiano – la non violenza, l'offrirsi al proprio nemico fino al martirio, il rifiuto del servizio militare etc. – si sostituì gradualmente la concezione secondo la quale l'esercito di un Impero finalmente convertito al cristianesimo fosse, in tutti i sensi, un esercito di Cristo. Se prima esisteva una Chiesa che non usava la spada e che, anzi, diveniva più forte proprio perché perseguitata – seguendo le posizioni teologiche e moralistiche di Tertulliano, Origene o Lattanzio –, quando questa assunse il potere si trasformò in un esercito di Dio attivo nel mondo. Ma la tesi di Harnack sembra sempre voler considerare maggiormente il dato storico e le fonti che attestano una compartecipazione frequente dei cristiani all'esercito regolare, rispetto alle posizioni teologiche o moraliste che vedevano nell'adesione del cristiano ad ogni forma di violenza un peccato che non poteva essere tollerato. In Eusebio, ad esempio, non si darebbe una critica nei confronti dell'esercito *tout court*, quanto soltanto degli atteggiamenti moralmente riprovevoli a cui esso era addestrato. Sempre riferendosi ad Eusebio, Harnack cita l'esempio del martirio di Potamiana, una giovane cristiana che ispirò con il suo esempio il soldato Basilide che si convertì al cristianesimo e rifiutò di conseguenza di giurare in un processo. In questo racconto non si narra l'abbandono dell'esercito da parte del soldato, quanto il suo rifiuto di giurare. Questo a riprova del fatto che non fosse richiesta ai cristiani una tale abdicazione. Certo, molti sono gli esempi di martiri cristiani i quali preferirono abdicare dalla loro posizione di soldati e andare incontro al martirio, pur di non giurare e compiere un atto che andasse contro la loro fede. Questi racconti, presenti soprattutto nei resoconti di Cipriano, non risolvono però la questione alla quale Harnack sembra più interessato; ovvero, come fece Costantino nella battaglia di Ponte Milvio ad appendere la croce alle insegne romane? Se fosse stato contrario alla fede alla dottrina cristiana l'essere parte di un esercito, come si sarebbe giustificata una tale sovrapposizione tra simboli e ruoli nella Chiesa imperiale successiva?

La risposta di Harnack sembra non andare nella direzione di un rifiuto cristiano del servizio militare. I numerosi processi contro i soldati cristiani, attestati dalla letteratura martirologica, erano probabilmente più frequenti poiché essi erano più esposti alle accuse di infedeltà. Non furono, dunque, martiri della non-violenza i numerosi soldati che furono condannati nel III secolo, quanto martiri della fede, come ogni altro cristiano processato, tra chierici, diaconi, presbiteri etc.. L'impegno dei cristiani nell'esercito non era in contraddizione con la loro fede, ma essi furono comunque più esposti alle accuse di chi guardava con sospetto al fatto che si rifiutassero di giurare o sacrificare nel nome degli dei e dell'Imperatore. La tesi storica centrale del saggio è, dunque, l'idea che la Chiesa non rifiutasse affatto l'impegno dei cristiani nell'esercito e lo dimostra la forte presenza di soldati cristiani. La tesi di Harnack è abbastanza forte:

*Il capovolgimento della storia universale dal paganesimo al cristianesimo si è compiuto quindi in primo luogo nell'esercito. Da qui ha preso inizio il pubblico riconoscimento della religione cristiana. D'altra parte Costantino difficilmente avrebbe potuto fare questo passo se nel suo esercito non ci fosse stato un rilevante numero di cristiani, e se l'esercito non si fosse già abituato alla realtà del cristianesimo nel suo ambiente<sup>532</sup>.*

Il saggio si chiude con una preghiera, la «prima composizione cristiano-militare», afferma Harnack, composta da un chierico, definito «il più antico cappellano militare»<sup>533</sup>. Con Costantino l'esercito imperiale fu trasformato in un esercito cristiano. E la facilità con cui questa trasformazione fu eseguita, dimostra che la Chiesa non solo accettasse che i cristiani prestassero servizio militare ma anche che erano in molti a farne già parte. Questa tesi è proprio quella che Peterson criticava allo storicismo protestante degli storici di scuola harnackiana. Come abbiamo visto, l'interpretazione teologica petersoniana di una Chiesa agostinianamente divisa tra comunità ecclesiastica e mondo, tra fede e violenza, non poteva che rifiutare l'idea di una vicinanza tra propositi militari

---

<sup>532</sup> Ivi, p. 152.

<sup>533</sup> Ivi, p. 155-156.

e idee cristiane. È la tesi che si trova al centro del suo saggio critico sul cappellano militare; un riferimento probabile al cappellano militare evocato nel saggio di Harnack. Questa tesi storica si dissocia però da quella di un altro storico del cristianesimo, ovvero Kantorowicz che, in un saggio dedicato al concetto latino del *pro patria mori* affronta, più o meno, le stesse problematiche di Harnack delineando un percorso che va dal concetto romano-latino del morire per la patria terrestre allo slittamento, nella teologia politica medievale, all'idea di una morte per la patria celeste<sup>534</sup>.

In questo caso, come vedremo, Kantorowicz affronta un problema che potremmo dire inerente all'ambito disciplinare della teologia politica. Al di là del fatto, comunque rilevante, che il sottotitolo del saggio si riferisca al pensiero politico mediavale – il titolo originale è *Pro patria mori in medieval political thought*, apparso per la prima volta nel «American Historical Review», 56, nel 1951 – il saggio presenta una struttura che, citando Francesca Monateri, mostra una sostituzione di significati che rinvia e evoca un uso rovesciato del concetto di secolarizzazione<sup>535</sup>. Abbiamo già fatto riferimento a Kantorowicz e al problema della sovrapposizione della funzione e del ruolo legislativo attribuito al sovrano/martire barocco, in quanto sovrano assoluto, quando abbiamo parlato della dottrina giuridica tardo medievale del due corpi del re e del problema della sua mortalità<sup>536</sup>. Si trattava lì di definire le due letture che Benjamin e Schmitt hanno dato della teologia politica come formula in grado di descrivere la sovranità moderna, in un caso nel contesto continentale barocco, nell'altro in quello shakespeariano del tardo medioevo.

Ne *I due copri del re* ritroviamo un capitolo, intitolato *Pro patria mori*, in cui Kantorowicz riprende alcune delle considerazioni fatte nel suo saggio. Al centro del saggio vi è, come nello scritto polemico di Peterson e quello storico di Harnack, il problema di spiegare l'adesione e il sostegno – a volte unanime e ingiustificato, come nel problematico periodo storico della prima guerra

---

<sup>534</sup> Rif. Kantorowicz E. H., *Mourir pour la patrie (Pro patria mori) dans la pensée politique médiévale*, in *Mourir pour la patrie et autres textes*, Fayard, Paris (2004), pp. 127-167.

<sup>535</sup> Cfr. Monateri F., *Ernst Kantorowicz: dietro al martirio? Una tendenza a sostituire*, in Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023), pp. 31-44.

<sup>536</sup> Cfr. Kantorowicz E. H., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino (2012).

mondiale – della Chiesa alla guerra. L'esempio dal quale parte la riflessione di Kantorowicz è quello del cardinal belga Mercier, il quale nel dicembre del 1914, distribuì durante la messa di Natale delle lettere pastorali che invitavano il popolo belga a resistere contro il nemico invasore, sviluppando alcune idee intorno al rapporto tra patriottismo e religione, e alle conseguenze di una morte in battaglia per la vita nell'al di là.

L'invasione della nazione era paragonata da Mercier ad una sorta di sacrilegio, mentre il patriottismo viene definito come benedetto. Al cardinale fu chiesto, afferma Kantorowicz, se un soldato caduto per la giusta causa – è inteso qui il patriottismo – possa essere considerato un martire. A questa domanda il cardinale rispose che, da un punto di vista strettamente teologico, il soldato non possa essere considerato un martire, poiché i martiri morirono senza opporre resistenza e consegnandosi ai propri nemici. Ma, si premura di precisare Mercier, un soldato che muoia per difendere la giustizia offesa verrà sicuramente ricompensato con la salvezza della sua anima, poiché è morto per difendere i propri fratelli e dunque secondo un principio d'amore<sup>537</sup>. Kantorowicz discute nel suo saggio le reazioni che diversi intellettuali, teologi e non, ebbero nei confronti delle parole di Mercier. Lo scalpore che fece la sua posizione venne motivato con il fatto che affermare che morire per una giusta causa o per la patria sia sufficiente ad assicurare la salvezza dell'anima, significherebbe sostituire Dio con la patria, dimenticandosi ciò la natura di Dio, del peccato e del suo perdono<sup>538</sup>. A questo dibattito risponde Kantorowicz attizzando il suo orecchio da medievista, come si premura di precisare, poiché le parole di Mercier non gli sarebbero affatto estranee, ma radicate in una tradizione lunga che pone dei problemi di carattere storico, ma anche filosofico, e che avrebbero a che fare con lo sviluppo del concetto politico del *pro patria mori* nel contesto del mondo cristiano fino al medioevo. Segue una disamina storica che parte dall'antichità greco romana e dalla loro adorazione e glorificazione delle vittime morte in guerra, a cui già nelle guerre del Peloponneso viene riservato un posto tra gli immortali. Questi soldati, esaltati

---

<sup>537</sup> Kantorowicz E. H., *Mourir pour la patrie (Pro patria mori) dans la pensée politique médiévale*, Fayard, Paris (2004), p. 129.

<sup>538</sup> Qui Kantorowicz si riferisce ad un altro cardinale, il cardinal Billot. Ivi, p. 131.

da Virgilio, in quanto hanno sofferto per la patria (*ob patriam pugnando vulnera passi*), vengono interpretati da Kantorowicz come predecessori di quei martiri e confessori cristiani coronati dalla Chiesa.

Lo stesso destino è riservato al concetto di patria come concetto che indica la totalità dei cittadini e non di certo, il mero suolo romano, nel contesto antico. Facendo riferimento ad Agostino, Kantorowicz afferma che ne *La città di Dio*, il padre d'Ippona avrebbe sostituito questo concetto con quello di città, opponendo città terreste e patria celeste. In questo nuovo contesto i martiri, coloro che erano morti per la patria celeste, vennero glorificati come veri modelli dell'autosacrificio civile. È come se in Kantorowicz ci fosse un doppio slittamento di significato; prima dalla città terrena e dai valori dell'antichità e della patria a quella celeste e ai valori del cristianesimo che vedono la salvezza dei cittadini della città di Dio; e poi, in epoca moderna, dalla patria celeste a quella terrena o giuridico moderna, estranea ai valori mediavali. I martiri che avevano offerto la loro vita per la comunità invisibile della patria celeste, così ben definiti dalla teologia dei primi secoli, vennero associati al concetto di patria sviluppatosi nel tardo medioevo. In epoca cavalleresca, in cui venne esaltato il sacrificio politico dei cavalieri per il loro signore feudale (*pater patriae*) il significato di patria aveva perso significato e morire per il proprio signore dimostrava soltanto un alto grado di fedeltà politica. Fu poi verso la fine del XIII secolo che il concetto di patria fu ripreso e risecolarizzato dopo aver assunto il suo valore teologico agostiniano. Questa tendenza a sostituire il significato originariamente politico e greco-romano, poi teologico cristiano e, infine, teologico e politico moderno, da ragione storicamente al cardinal Mercier, afferma Kantorowicz, mentre teologicamente al cardinal Billot.

È, dunque, una questione difficilmente risolvibile. Ciò che Kantorowicz si premura di sottolineare è la presenza storica di questo significato ambigualmente teologico politico della morte per la patria, di cui egli traccia una genealogia storica. Nella trattazione del problema nel capitolo quinto de *I due copri del re*, Kantorowicz richiama il proprio saggio dedicato al concetto del *pro patria mori*. Per quel che ci interessa, lo fa, in un contesto in cui afferma proprio che i martiri cristiani costituiscono la prefigurazione dell'autosacrificio civile fino ai giorni nostri:

Il martire cristiano che si era immolato per quell'invisibile comunità ed era morto per il proprio divino Signore *pro fide* sarebbe quindi rimasto – di fatto fino ai giorni nostri – il vero modello dell'autosacrificio civile.

La dottrina cristiana, trasferendo la nozione politica di *polis* all'altro mondo e al contempo ampliandola sino a quella di un *regnum coelorum*, non solo acquisì e conservò fedelmente un ideale politico del mondo antico, come così spesso le capitò di fare, ma preparò anche nuove concezioni per il tempo in cui il mondo laico avrebbe riscoperto i propri antichi valori originari<sup>539</sup>.

In questo passo, per noi fondamentale, è interessante notare che Kantorowicz citi in nota proprio lo scritto di Peterson sui *Zeugen der Wahrheit*, a cui aggiunge un commento che riguarda la concezione politica della Gerusalemme celeste descritta da Peterson: «La concezione quasi politica della Gerusalemme celeste è divenuta uno dei punti focali delle opere di Erik Peterson – scrive Kantorowicz – [...] Il cielo come *communis patria* dei cristiani è paragonabile alla *χοινή πατρίς* che nell'antichità indicava l'al di là»<sup>540</sup>.

Riguardo al concetto di patria, Kantorowicz parla più avanti proprio di una *risecolarizzazione* nel contesto moderno, come se si trattasse, per l'appunto, di un doppio movimento. Prima si è passati dai concetti antichi di 'patria' e 'al di là' alla loro interpretazione cristiana, per poi tornare ad una secolarizzazione di tali concetti con la formazione dello Stato moderno. Lo stesso vale per un concetto come quello di *martirio* che, come abbiamo visto nel passo citato, viene impiegato da Kantorowicz con una certa elasticità per designare coloro i quali sono disposti a dare la propria vita per difendere una causa o la patria, che sia questa immanente o trascendente, cristiana o secolare, medievale o moderna. Per Kantorowicz la questione centrale sembra essere la seguente: nelle diverse epoche della storia umana, per chi o cosa, si è disposti a vivere o

---

<sup>539</sup> Kantorowicz E. H., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino (2012), pp. 230-231.

<sup>540</sup> Ivi, pp. 230-231.

morire? L'esempio del martire cristiano, morto per quell'invisibile comunità della patria celeste, costituiva l'elaborazione, in termini trascendenti, dell'eroe bellico dell'antichità. Non c'è, dunque, una netta distinzione teologica o morale tra l'autoimmolazione *pro fide* dei primi cristiani e i soldati morti per la patria nell'antichità. Come già visto nel saggio sul *pro patria mori*, l'unica differenza si da nello slittamento dalla dimensione terrena a quella celeste e nello spostamento del significato e dei valori legati alla patria mondana a quella trascendente<sup>541</sup>.

### **4.3 L'ambivalenza del martirio cristiano: Jacob Taubes**

#### *4.3.a Taubes e la teologia politica schmittiana*

Ma possiamo quindi al pensiero di Jacob Taubes (1923-1987), il cui nome è ormai indissolubilmente legato a quello di Carl Schmitt insieme al problema della teologia politica. Il suo scambio epistolare con il giurista di Plettenberg, è uno degli scambi intellettuali che più hanno affascinato gli studiosi di teologia politica, proprio in virtù del contrasto tra le loro posizioni politiche, ma anche esistenziali e biografiche. Ebreo, rabbino e filosofo, Taubes, e cattolico, giurista del regime nazista, Schmitt, il profilo di questi due autori non potrebbe essere più distante. Eppure, ciò che spinse Taubes a prendere contatto con Schmitt per via epistolare, prima, e con dei fertili incontri e scambi a Plettenberg, poi, fu l'attrazione fatale che egli provava per il "teorico" della teologia politica. Lo scambio di lettere tra i due durò all'incirca tre anni. Dalle prime lettere di Taubes a Schmitt del 1955 e la lettera, già citata sopra, del 1970 in cui Taubes si interrogava circa la vicinanza tra la concezione che Benjamin aveva della sua filosofia dell'arte e la prospettiva schmittiana di filosofia dello Stato, passarono alcuni anni prima che Schmitt rispondesse al professore a Berlino in uno scambio che durò all'incirca dal 1977 a 1980.

---

<sup>541</sup> Qui vorrei rimandare allo splendido saggio di Vincent Delecroix, nel quale si analizza precisamente questo slittamento dall'immanenza alla trascendenza a partire da un quadro di Vittore Carpaccio; Delecroix V., *Inversione della sovranità. Riflessioni a partire da un quadro di Carpaccio*, (trad. it a cura di Esposito B.M.), in Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023), pp. 15-30.

In quelle lettere molto dense si fa riferimento più volte agli incontri che i due ebbero a Plettenberg. Taubes recò visita a Schmitt in tutto tre volte, a settembre e novembre del 1978 e nel febbraio del 1980. Questi colloqui, dei quali Taubes ammette che furono «sconvolgenti» e che in parte necessiterebbero di essere «coperti dal segreto confessionale»<sup>542</sup>, influenzarono sicuramente quelle che sono le ultime lezioni tenute da lui a Heidelberg poco prima di morire, nel 1987, e pubblicate postume con il titolo *La teologia politica di San Paolo*. In queste lezioni, in cui era già malato di cancro allo stadio terminale, Taubes afferma di aver inizialmente avuto l'intenzione di dedicarsi alla *Prima lettera ai Corinzi*, 1-4, in cui il tema del tempo che incalza sarebbe stato trattato come tema centrale<sup>543</sup>. Viste le sue condizioni di salute, Taubes dichiara, però, di aver cambiato idea e di aver voluto «seguire un [...] proposito più segreto, trattando la *Lettera ai Romani*»<sup>544</sup>. Dietro a questa scelta tematica si nasconde, per l'appunto, lo spettro di Schmitt e le domande sorte durante i loro colloqui a Plettenberg. Taubes inizia, infatti, il seminario facendo leggere una lettera che scrisse al giurista da Parigi, dalla *Maison des Sciences de l'Homme*, dove si trovava nel 1978<sup>545</sup>, in cui il grande tema della teologia politica è affrontato a partire dall'«attacco partico» di Peterson a Schmitt e alla sua interpretazione di Agostino nel libro sul monoteismo. In seguito a questa lettera Schmitt telefonò Taubes chiedendogli di recarsi il prima possibile a Plettenberg per discuterne<sup>546</sup>. Durante l'incontro, Taubes racconta che Schmitt gli propose di leggere insieme i passi di *Romani*, 9-11: una traccia evidente di quanto il pensiero teologico di Peterson fosse importante nella discussione tra i due<sup>547</sup>.

---

<sup>542</sup> Taubes J., *La teologia politica di san Paolo*, trad. it. Dal Santo P. (a cura di), Adelphi, Milano (1997), p. 21.

<sup>543</sup> Ivi, p. 19-20: «Accettando l'invito, non avevo però idea che il tempo mi incalzasse così da vicino: pensavo incalzasse in termini apocalittici, ma non sapevo che, con una malattia incurabile, incombesse a tal punto sulla mia persona». Fu Agamben ad accogliere la proposta teorica di Taubes occupandosene molto tempo dopo nel suo celebre libro; cfr. Agamben G., *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino (2000).

<sup>544</sup> Taubes J., *La teologia politica di san Paolo*, trad. it. Dal Santo P. (a cura di), Adelphi, Milano (1997), p. 20.

<sup>545</sup> Cfr. Ivi, p. 20. Molto probabilmente Taubes si confonde parlando di una lettera del 1979 che non spiegherebbe la sua visita a Schmitt, successiva alla lettera stessa, avvenuta nel periodo della pasqua ebraica del 1978.

<sup>546</sup> Taubes racconta di come Schmitt gli disse al telefono, Ivi, p. 21: «Ho letto e riletto la Sua lettera, sto molto male. Non so quanto mi resta da vivere, venga subito».

<sup>547</sup> *Romani*, 9-11, è il passo centrale analizzato da Peterson in *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, di cui abbiamo già parlato sopra; cfr. Peterson E., *Il mistero degli ebrei e*



Vedremo, infatti, come la lettura dell'epistolario paolino e quella, incrociata, di alcuni testi di Peterson si intrecci alla questione della teologia politica e, in particolare, della 'carica politica' attribuita all'apostolo. Tra i vari temi affrontati nelle giornate di studio a Heidelberg, Taubes si confronta infatti, e non a caso, – è questa la mia ipotesi – con il tema del 'martirio' e della sua ambivalenza teologico politica. Affrontato a partire dalla lettura incrociata di *Romani*, 13 e *Apocalisse*, 13, Taubes si riferisce sia a Kierkegaard che a Nietzsche, analizzando il rapporto che potremmo definire epistemologico o 'performativo' tra martirio e testimonianza della verità. È in questo contesto che il tema della sofferenza appare al centro delle riflessioni di Taubes sull'argomento, che, come vedremo subito, già nel suo scritto giovanile dedicato al tema dell'escatologia occidentale, aveva accennato alla figura del martire kierkegaardiano.

Prima di dedicarmi al confronto di Taubes con la teologia politica di Schmitt e con i testi di Peterson e Paolo, vorrei quindi richiamare in maniera preliminare e soltanto brevemente, l'attenzione sul suo scritto giovanile dedicato all'escatologia occidentale. Nel saggio, pubblicato in tedesco con il titolo *Abendländische Eschatologie*, Taubes accenna, infatti, per la prima volta, alla tematica del 'martirio' proprio in riferimento al pensiero di Kierkegaard. Evidentemente influenzato dalla lettura del libro di Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, e dalle sue interpretazioni della storia del pensiero idealista tedesco, Taubes dedica uno dei capitoli finali del suo scritto al pensiero 'escatologico-rivoluzionario' di Marx e Kierkegaard. Oggetto del libro è l'interpretazione del pensiero escatologico come chiave per comprendere le filosofie della storia moderne e contemporanee. Semplificando, potremmo dire che la tesi principale di Taubes sia che la cultura dell'Occidente, che ha le sue radici più profonde nella tradizione giudaico-cristiana, si basi su un concetto della storia come disvelamento della verità. E, poichè la verità deve venire – non essendo finita la storia – la coscienza occidentale è, propriamente, una coscienza escatologica.

Segno dell'influenza che Karl Löwith ebbe sul pensiero di Taubes è la seguente testimonianza:

---

*dei gentili nella Chiesa*, Mimesis, Milano-Udine (2013), p. 10: «I capitoli IX, X e XI dell'*Epistola ai Romani* si presenta come un vasto edificio in perfetta unità. Si tratta della relazione fra Israele e i gentili convertiti, della relazione fra Sinagoga e la Chiesa. Il popolo eletto da Dio in tutta verità poteva dunque non essere più il popolo eletto?».

Diese Sätze waren mir freilich nicht bekannt, als ich als Neunzehnjähriger Carl Schmitts *Politische Theologie* zum ersten Mal las und in einem Seminar für moderne Geschichte an der Universität Zürich, geleitet von Professor Leonhard von Muralt, kommentieren sollte. Ein Jahr vorher war Karl Löwiths *Von Hegel zu Nietzsche* im Europa-Verlag Zürich erschienen. René König, damals Privatdozent für Soziologie, hatte mich auf Löwith aufmerksam gemacht. Es fiel mir wie Schuppen von den Augen, als ich Löwiths Kurve von Hegel über Marx, Kierkegaard zu Nietzsche begriff. Alles was ich bis dahin zur spiritualen und intellektuellen Geschichte des 19. Jahrhunderts gelesen und gehört hatte, kam mir schal und irrelevant vor. Es wurde mir klar, daß „wer die Tiefen des europäischen Gedankenganges von 1830 bis 1848 kennt, auf das meiste vorbereitet (ist), was heute in Ost und West laut wird“. Es wurde mir durch die Lektüre von Löwiths neuer Interpretation jener Vergessenen und Verschollenen des Vormärz deutlich, daß hier ein Wegweiser zur Orientierung in die Situation des Weltbürgerkrieges unserer Generation zu finden war<sup>548</sup>.

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare sopra, le ultime lezioni di Taubes su Paolo, tenute a Heidelberg nel 1987 furono ispirate dall'incontro e dalle discussioni avute con Carl Schmitt nel 1978. Un incontro che Taubes descrive nell'introdurre il corso, come una sorta di premessa per spiegare il suo interesse nei confronti della figura storica di Paolo di Tarso e, in particolare, del passo centrale della *Lettera ai Romani*, 9-11. Come abbiamo visto sopra, Taubes cominciò la sua prima lezione affermando di aver avuto come idea iniziale quella di dedicarsi al tema della temporalità paolina in *1 Cor*, 1- 4. Un progetto che verrà ripreso e portato avanti successivamente da Giorgio Agamben nel suo celebre testo sulla lettera ai Romani, *Il tempo che resta*, e rimasto come tema non trattato da Taubes quando era ancora in vita, nonostante abbia caratterizzato sicuramente la sua attenzione per una certa lettura "escatologica" delle lettere paoline. Dato il tempo limitato che incalzava sulla sua stessa vita, Taubes aveva insomma preferito dedicarsi con maggiore urgenza ad un passo in

---

<sup>548</sup> Taubes J., *Carl Schmitt – ein Apokaliptiker der Gegenrevolution*, in Taubes E., Taubes T, Taubes J. (a cura di), *Apokalypse und Politik. Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*, Fink Verlag (2017), pp. 271–272.

particolare della *Lettera ai Romani*, ovvero *Rom*, 9-11, sul quale aveva discusso a lungo insieme al giurista cattolico<sup>549</sup>.

È indubbio che nella discussione tra i due intellettuali siano emersi i contenuti del saggio del 1935 di Erik Peterson, *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, in cui è contenuta una lettura ermeneutica di tali passi che spiega il complesso rapporto tra Israele e i “gentili” convertiti, ovvero l’apertura paolina dell’elezione esclusiva degli ebrei a un nuovo “popolo”. Si trattava, dunque, di spiegare come Paolo fosse riuscito a superare la logica dell’elezione divina di un popolo, legittimando la fondazione di un nuovo popolo di Dio. Nella discussione con Schmitt era, infatti, emerso il seguente interrogativo: perché «Mosè, portavoce del popolo di Israele, rifiuta, e per ben due volte, di dare inizio a un nuovo popolo e di annientare quello di Israele; Paolo, invece, accetta di farlo»<sup>550</sup>? Su questa domanda si concentra, anche e soprattutto, Peterson nel suo saggio del 1933, interrogandosi sul mistero e sul ruolo dell’incredulità ebraica nella storia della Chiesa. Il grande problema esegetico che riguarda le lettere paoline è il come un ebreo, come lo era Paolo, fosse stato in grado di spiegare che il popolo eletto da Dio non fosse affatto il popolo eletto; ovvero come questa elezione, senza essere abolita, riuscisse però ad aprirsi anche ai “gentili”, prima esclusi dall’alleanza con Dio.

Senza entrare qui nel dettaglio dell’esegesi petersoniana che riguarda le dicotomie tra carne/spirito, legge/fede, Agar/Sara, Giacobbe/Esau, dunque, maggiore/minore, reiezione/elezione, ciò che conta è il rapporto che Peterson cerca di spiegare tra l’*Ekklesia* e il suo fondamento storico e naturale. Nel suo collocarsi in discontinuità rispetto all’Alleanza mosaica, l’*Ekklesia* nasce come comunità di fede, rivolta alla dimensione escatologica, non riducibile all’ordine naturale, storico, giuridico del mondo. Se l’ebreo è descritto da Peterson come uno zelante, a cui si addice uno zelo per la giustizia che deve edificarsi in questo mondo (non è inutile sottolineare come Peterson individui negli ebrei lo zelo

---

<sup>549</sup> Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), p. 11: «I capitoli IX, X, XI dell’Epistola ai Romani si presentano come un vasto edificio in perfetta unità. Si tratta della relazione fra Israele e i gentili convertiti, della relazione fra la Sinagoga e la Chiesa. Il popolo eletto da Dio in tutta verità poteva dunque non essere più il popolo eletto? Ecco per San Paolo il grande problema».

<sup>550</sup> Taubes J., *La teologia politica di san Paolo*, trad. it. Dal Santo P. (a cura di), Adelphi, Milano (1997), p. 21.

«verso la politica, il socialismo, il pacifismo o il giornalismo»<sup>551</sup>), il cristiano è invece orientato alla vera giustizia di Dio, il suo fondamento, ovvero *non* la Legge, ma lo Spirito, il cui compimento è sempre differito temporalmente e mai realizzato nell'ordine naturale. Se c'è una teologia politica petersoniana, anche nel senso di una definizione del rapporto del cristianesimo con l'ordine naturale e con la storia, questa è radicalmente dualista. Lo zelo cristiano deve essere rivolto, sin dalle sue origini, sin da Paolo, a una giustizia sovranaturale che non trova mai il suo fondamento, né la sua realizzazione nell'ordine naturale.

«Il fedele, colui che crede, non è giustificato nel tempo del mondo, ma nel tempo escatologico; non è giustificato in virtù delle sue opere secondo la legge, nell'ordine naturale della Sinagoga, ma in virtù della sua fede nella predicazione degli Apostoli»<sup>552</sup>. Quella dei “gentili” è una comunità di fede rivolta alla giustizia escatologica di Dio che non ha a che vedere con l'edificazione di una giustizia terrena. Allo zelo degli ebrei, ciechi e coi cuori di pietra, afferma Peterson, manca la capacità di abbassarsi e sottomettersi alla giustizia di Dio; essi non capiscono che il loro zelo per la giustizia di Dio non ha mai oltrepassato l'ordine naturale e che, anzi, sono arrivati al punto di legare la giustizia di Dio al loro zelo puramente naturale<sup>553</sup>. È significativo, da questo punto di vista, sottolineare che il libretto petersoniano si apra proprio con la seguente citazione in latino:

*Ecclesiae romanae in qua beati apostoli Petrus et Paulus vocationem catholicae et ex gentibus et ex judaeis per sanguinis effusionem confirmarunt*<sup>554</sup>;

ma, anche, che Peterson affermi nel testo che gli ebrei non convertiti si comportino come se non comprendessero la vera *testimonianza*: «Si turano le orecchie come già quando Santo Stefano ha reso testimonianza dinanzi a loro»<sup>555</sup>. Inutile ribadire, anche qui, quanto il tema del *martirio*, affrontato attraverso le figure martiriali di Stefano protomartire, Pietro e Paolo, come

---

<sup>551</sup> Peterson in *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, cit., p.44.

<sup>552</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>553</sup> Cfr. Ivi, p. 44.

<sup>554</sup> Ivi, p. 9.

<sup>555</sup> Ivi, p. 55.

quello della testimonianza della verità e giustizia di Dio, siano centrali nella riflessione di Peterson, soprattutto se se ne comprendono le conseguenze teologico politiche. La comunità della Chiesa, al contrario di quella zelante ebraica, è fondata sulla testimonianza di una giustizia escatologica, mai realizzabile in termini mondani, ma sempre differita e rimandata all'azione divina stessa. Rispetto a questa vocazione testimoniale dei cristiani, gli ebrei hanno assunto un ruolo storico di resistenza nei confronti della verità testimoniata; essi sono gli ultimi, necessariamente (?) induriti e bendati, che saranno convertiti prima dell'avvento del regno che verrà<sup>556</sup>.

Ma torniamo, dunque, alle lezioni di Taubes. Come abbiamo visto, l'interpretazione che Peterson dà del passo di *Romani*, 9-11, è tutta incentrata intorno al problema e al mistero della elezione/reiezione di Israele da parte di Dio e all'apertura paolina verso la conversione dei "gentili". Il confronto di Taubes con la teologia politica di Schmitt si interseca con questi temi nella misura in cui egli identifica in Peterson una freccia cristiana capace di spezzare l'unità, o meglio, la *totalità* teologico politica teorizzata da Schmitt. Come scrive Taubes nella lettera del settembre 1978, già citata, la freccia che Peterson scagliò contro la *Teologia politica* di Schmitt, non fu 'freccia di Parto', ma di cristiano:

Lei non ha avuto amico migliore di Peterson, ed è stato Lei a portarlo sulla via dell'Ecclesia. «Leali sono le ferite inflitte dalla freccia di un amico» (in breve in ebraico: *ne'emanim pizei ohew*) dice da qualche parte il Salmista (qui alla Maison non c'è nemmeno una Bibbia a portata di mano). La freccia di Peterson non è «freccia di Parto», ma di cristiano<sup>557</sup>.

Quello tra Schmitt e Taubes è un confronto pluriennale caratterizzato da una genuina curiosità nei confronti della dottrina schmittiana e, più in generale, per gli errori politici e le sue scelte di vita: «un incontro che, se riesce, può lasciare il

---

<sup>556</sup> Ivi, p. 76: «La Chiesa di Dio non può certo desiderare la distruzione degli ebrei, dal momento che la sua perfezione futura è subordinata alla conversione degli ebrei, alla quale seguirà la resurrezione universale (Rom. 11,15). La Sinagoga seguita a vivere accanto alla Chiesa e ciò non avviene per contingenza storica, ma per deliberazione divina».

<sup>557</sup> Taubes J., Schmitt C., *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano (2018), p. 67.

segno»<sup>558</sup>, afferma Taubes. Nella lettera del 18 settembre 1978, Taubes scrive a Schmitt che anche «nei suoi errori, se posso variare una frase che mi è familiare fin da quand'ero studente, [lei è] “un incomparabile maestro politico”»:

Forse avremo nuovamente l'occasione di parlare della teologia politica di *Romani, 11, per me importantissima sia per l'ebraismo sia per il cristianesimo*. Vi compare anche il termine nemico, e proprio in senso assoluto, eppure – questo mi sembra il più cruciale.

#### 4.3.b *Il martire kierkegaardiano e l'escatologia occidentale*

Come abbiamo visto dai riferimenti citati fin qui, l'ispirazione per la trattazione del tema della lettera ai Romani dipende per lo più dal riferimento a Peterson nei dibattiti con Schmitt. Da qui l'interesse per alcune tematiche già presenti nella trattazione petersoniana, ad esempio, del problema della compresenza di ebrei e gentili nella prospettiva escatologica paolina. Per ciò che interesse a noi è fondamentale notare quanto la scelta del testo, ma anche della trattazione a margine di alcuni temi, come quello dell'apocalittica, dell'escatologia cristiana e, citato contestualmente in un capitolo dedicato agli zeloti, quello del *martirio*, siano scaturiti da un confronto sia con la teologia politica di Schmitt che – parallelamente – con la teologia di Peterson. Per quel che ci riguarda vorrei infatti sottolineare che negli anni Ottanta, Taubes organizzò tre convegni nel contesto di un seminario di ricerca dedicato alla *Religionstheorie* e alla *Politische Theologie*. I tre convegni sono raccolti in tre volumi, il cui primo volume è intitolato *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*<sup>559</sup>. In questo volume è trattato il problema della teologia politica a partire dalla domanda intorno alla figura apocalittica del ‘principe di questo mondo’, a cui Taubes fa riferimento partendo da Hobbes<sup>560</sup>. Nel volume, lo abbiamo già citato, si ritrova il testo di Kodalle su Kierkegaard, a cui Taubes si

---

<sup>558</sup> Ivi, p. 62.

<sup>559</sup> Taubes J. (a cura di), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Religionstheorie und Politische Theologie*, 1, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983).

<sup>560</sup> Cfr. Taubes J., *Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott*, in Taubes J. (a cura di), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Religionstheorie und Politische Theologie*, 1, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983), pp. 9-15.

richiama nelle sue lezioni su San Paolo per parlare di martirio<sup>561</sup>. È significativo che la trattazione del tema del martirio nelle lezioni del 1987, insieme all'accenno esplicito che Taubes fa al saggio di Kodalle, appaia in un capitolo in cui Taubes si sofferma sul significato della teologia politica di Schmitt e il ruolo che in essa gioca il riferimento all'eccezione kierkegaardiana in chiusura al testo di *Politische Theologie I*. Dopo aver citato il lungo passo dedicato all'affermazione che l'eccezione spieghi il caso generale, riferendosi al fatto che la critica schmittiana al positivismo Kelsen derivi da una rinnovata attenzione nei confronti della vita concreta e il caso straordinario come caso reale, Taubes afferma che sia possibile descrivere un arco che va dall'eccezione di Kierkegaard alla definizione schmittiana di sovranità:

Nello stesso periodo, anche in teologia e in filosofia si registra un analogo ricorso a Kierkegaard (è inteso qui Heidegger) [...] tutto ruota intorno al Kierkegaard dell'eccezione, sia in Rosenzweig, sia in Ebner, sia in Schmitt<sup>562</sup>.

Servendosi del testo di teologia politica, ma anche delle conferenze di Schmitt su Donoso Cortés, Taubes afferma l'influenza diretta di Kierkegaard su questi diversi autori della teologia e filosofia del tempo. Schmitt avrebbe voluto richiamarsi ad autori come Kierkegaard, ma anche Cortés stesso, nella consapevolezza che le categorie adoperate dalla giurisprudenza e dalla politica a lui contemporanee, non fossero altro che delle pallide imitazioni nell'impiego di concetti già presenti nella teologia. È questo il significato (negativo) che Taubes intravede nella teologia politica di Schmitt. Il romanticismo che egli criticava era quello dell'eterno discorso che rinvia a un infinito o assoluto; Schmitt stimava gli autori controrivoluzionari del diciannovesimo secolo, come Maistre, Bonadl, Cortés, ma anche il cardinale cattolico Newman, i quali prospettarono sempre una netta alternativa nella decisione tra Dio e il mondo: «“No medium”

---

<sup>561</sup> Kodalle K. M., *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenz-Theologie*, in Taubes J. (a cura di), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983), pp. 198-226.

<sup>562</sup> Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), pp. 125-126.

dice Newman “between catholicity and atheism”. Tutti formulano un grande *aut aut*, la cui categoricità richiama più la dittatura che l’eterno dialogo»<sup>563</sup>.

Citando in seguito il passo in cui Schmitt richiama l’esempio celebre tratto da un saggio di Cortés, secondo cui «il liberalismo, con le sue incongruenze e i suoi compromessi, vivrebbe solo nel breve intervallo in cui alla domanda “Cristo o Barabba?” è possibile rispondere con una proposta di aggiornamento o con l’istituzione di una commissione di inchiesta»<sup>564</sup>, Taubes vuole richiamare l’attenzione sulla centralità che assunse nel pensiero politico di Schmitt, da un lato la critica al liberalismo, al positivismo e al romanticismo, dall’altro la sua propensione verso l’esaltazione di categorie politiche che rinviassero sempre alla decisione, al fatto, alla concretezza in cui il politico si realizza. Il fascino che Schmitt provava per Cortés e i pensatori controrivoluzionari a lui affini riguardava non tanto, però, l’opposizione tra l’ingenuità del positivismo giuridico e del liberalismo e la realtà del politico, quanto l’aver capito che nella scelta liberale si celi il pericolo di cadere nell’anarchia. Ricordiamo soltanto brevemente che nel discorso di Cortés a favore della dittatura non si elogia tanto la decisione tra libertà e tirannia, in cui prevarrebbe sicuramente la scelta a favore della libertà – lo ricorda anche Taubes –, quanto quella tra dittatura della sciabola o dittatura del pugnale, ovvero tra dittatura dello Stato o quella degli anarchici<sup>565</sup>. In ballo ci sono sempre le forze reali della politica e non tanto i discorsi. La forza katechontica, il potere frenante dello Stato rispetto al caos prevaricante della politica contemporanea. Non a caso Taubes defisce Schmitt un «apocalittico della controrivoluzione»<sup>566</sup>.

La valutazione della secolarizzazione da parte di Schmitt è, secondo Taubes, del tutto negativa. Schmitt era interessato a difendere lo Stato dalle derive della modernità. La sua è una prospettiva cattolica sul problema del caos e del mondo politico moderno privo di legittimità e di trascendenza. In questo senso di

---

<sup>563</sup> Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker&Humblot, Berlin (2009); tr. it. Del Santo P., *Donoso Cortés. Interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano (1996), pp. 25-26.

<sup>564</sup> Ivi, p. 37.

<sup>565</sup> Rif. a Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), p. 128.

<sup>566</sup> Cfr. Taubes J., *Carl Schmitt – ein Apokalyptiker der Gegenrevolution*, in Taubes J. (a cura di), *Apokalypse und Politik. Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*, Fink Verlag, Paderborn (2017), pp. 271-285.



dovrebbe leggere anche il confronto di Schmitt con Blumenberg sul tema della secolarizzazione e sulla legittimità del moderno<sup>567</sup>, a cui Schmitt rispose – come abbiamo già visto – nell'*excursus* a *Teologia politica II*. È in questo contesto che Taubes arriva a riprendere il tema del martirio e della figura del martire in Kierkegaard. Parlando del problema della legittimità, Taubes afferma che in Schmitt, questo sia formulato come se nella secolarizzazione ci fosse in ballo la legalità di una pretesa, di un atto o istituzione politica: «Quando una cosa è secolarizzata, suona come se fosse trasposta da un luogo legale a uno illegale»<sup>568</sup>. Al pari di Schmitt, Taubes ragiona con le categorie teologiche pensando all'evoluzione dei concetti e delle metafore politiche. Riferendosi al proprio di metodo, Taubes afferma:

Non penso in modo teologico. Lavoro con materiali teologici, ma penso in termini storico-spirituali, storico-reali. Mi interrogo sul potenziale politico delle metafore teologiche, così come Schmitt si interroga sul potenziale teologico dei concetti giuridici. Non penso neppure in termini morali. Non sono un giudice nel giorno del giudizio universale. Di fronte a me né Carl Schmitt né Karl Barth stanno alla sbarra. Voglio solo comprendere ciò che accadde. Pensate al 1848. Il potenziale politico di Kierkegaard è stato a lungo sottovalutato. Il primo a sottolinearlo fu Karl Löwith, richiamando l'attenzione sulla frase: non esistono più né sovrani né re ancora in grado di tenere a bada la massa, la marmaglia: esiste solo l'immagine del martire. Non si tratta forse di un'affermazione politica? La marmaglia del 1848 non può più essere tenuta a bada da figure dotate di legittimità, re, imperatori, generali, ma solo dal martire, poiché essa ha rotto ogni argine. Questa è un'affermazione politica. Kodalle è autore di un saggio molto dettagliato sul potenziale politico presente in Kierkegaard<sup>569</sup>.

Come vediamo il tema del martirio è evocato qui insieme al problema della legittimità della politica moderna. Riferendosi al saggio di Kodalle, ma soprattutto a Löwith, primo – secondo Taubes – ad aver sottolineato il carattere

---

<sup>567</sup> Cfr. Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1966); tr. it. Marelli C., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova (1992).

<sup>568</sup> Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), p. 131.

<sup>569</sup> *Ibidem*.

politico di Kierkegaard e del martire kierkegaardiano, l'interrogativo riguarda proprio la capacità del martire di rinviare la massa alla trascendenza e ad un fondamento di legittimità superiore a quello dell'ordine storico moderno. La massa che dona legittimità ai propri sovrani, non può più essere tenuta a bada dai sovrani stessi; re, imperatori, generali non riescono a porre un freno alle pretese della massa, solo il martire rompe ogni argine.

Come abbiamo avuto modo di ricordare anche sopra, il tema della politicità di Kierkegaard è già presente nell'opera giovanile di Taubes dedicata all'escatologia occidentale. In *Abendländische Eschatologie*, nella ricostruzione che Taubes fa del pensiero escatologico occidentale, trasponendo le categorie dell'apocalittica giudaica a quelle dell'escatologia cristiana per osservarne un'evoluzione in chiave secolarizzata come storicismo orientato al disvelamento della verità, troviamo infatti, verso la fine del saggio, un capitolo dedicato a Marx e Kierkegaard che precede le riflessioni in chiusura dedicata a Nietzsche. Interpretando l'evoluzione della filosofia della storia hegeliana negli stessi termini in cui l'aveva formulata Löwith, Taubes vede nell'evoluzione dello spirito dell'idealismo tedesco una scissione che rimanda, per l'appunto, all'esteriorità materialista attraverso Marx e all'interiorità attraverso Kierkegaard<sup>570</sup>. La critica di Marx alla scissione borghese del soggetto, secondo le categorie riprese da Rousseau in *homme* e *citoyen*, viene accostata alla critica che Kierkegaard fece alla perdita del soggetto e della singolarità nella generalità del cristianesimo a lui contemporaneo. Questa analisi è ripresa e ispirata al libro di Löwith che Taubes cita nelle sue lezioni a proposito del potenziale politico della figura del martire/singolo kierkegaardiano, il che ci riconferma quanto detto finora sull'influenza delle traduzioni di Kierkegaard in tedesco che ebbero una notevole importanza nelle interpretazioni successive<sup>571</sup>.

Nel 1983 – qualche anno prima delle lezioni paoline a cui stiamo facendo riferimento – veniva pubblicato, invece, il volume intitolato *Der Fürst dieser*

---

<sup>570</sup> Taubes J., *Abendländische Eschatologie*, Matthes&Seitz Verlagsgesellschaft, Berlin (1991), pp. 218-219.

<sup>571</sup> Nello scritto giovanile di Taubes appare più volte la locuzione "Kritik der Zeit" per riferirsi alla critica di Keirkegaard della Chiesa di Danimarca, riprendendo indirettamente il titolo della traduzione di Haecker; cfr. Kierkegaard S., *Kritik der Gegenwart*, tr. ted. Haecker T. (a cura di), Brenner Verlag, Innsbruck (1923).

*Welt*, una raccolta di diversi contributi sul tema della teologia politica, tra i quali venne pubblicato il breve saggio di Kodalle menzionato da Taubes nelle sue lezioni. In questo saggio Kodalle ricostruiva il quadro delle prime interpretazioni politiche del pensiero teologico di Kierkegaard in alcuni autori tedeschi di inizio Novecento. Secondo Kodalle, il filosofo danese venne per la prima volta considerato come «theologisches Denker des *Politischen*»<sup>572</sup> – pensatore teologico del politico – nella Germania degli anni '20, quando la sua *Theologie der Innerlichkeit* venne ripresa da autori quali Adorno, Benjamin, Löwith e, in maniera più incisiva proprio da Carl Schmitt, attraverso la ripresa di concetti quali quello di 'decisione' e di 'eccezione'. Per quel che ci interessa viene anche affermato che Schmitt avrebbe messo in risalto del pensiero di Kierkegaard esattamente quella *Opferideologie* dalla quale Adorno avrebbe preso le distanze: un'ideologia della vittima, o del sacrificio – la parola tedesca *Opfer* (it. vittima/sacrificio) conserva in sé una costitutiva ambivalenza del termine – al centro della quale ritroviamo la figura del *martire*. Secondo quanto afferma Kodalle, Schmitt avrebbe visto nel cristianesimo protestante di Kierkegaard, nel quale il Singolo è posto in una posizione di distanza rispetto ai processi di collettività, la consapevolezza del pericolo legato all'istante decisivo<sup>573</sup>. Tutte le comunità umane sono infatti sospese [*aufgehoben*] nel momento in cui il Singolo si trova a rapportarsi individualmente con la divinità. Ciò che lo affascinava del pensiero di Kierkegaard era la centralità dell'esperienza decisiva e il disprezzo per qualsiasi facile assicurazione [*Sekuritätssucht*]<sup>574</sup>. Löwith avrebbe invece rintracciato l'elemento politico della riflessione di Kierkegaard nella sua opposizione alla Chiesa danese, considerandolo insieme a Marx come uno dei pensatori della crisi del proprio secolo<sup>575</sup>. Secondo il teologo Hermann Deuser, dall'attacco di Kierkegaard al cristianesimo costituito emergerebbe, ad esempio, una «innere revolutionäre

---

<sup>572</sup> K.- M. Kodalle, *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie*, in J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983), p. 198.

<sup>573</sup> Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze.*, Duncker & Humblot, Berlin, (2009).

<sup>574</sup> cfr. K.- M. Kodalle, *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie*, in J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983), p. 198.

<sup>575</sup> Cfr. Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, cit.

Konsequenz in dieser Theologie»<sup>576</sup>. In tutte queste interpretazioni di un “Kierkegaard politico” andrebbero considerate, secondo Kodalle, come delle possibili conseguenze di un atteggiamento religioso individuale del Singolo nei confronti del mondo politico. È nella riflessione teologica di Kierkegaard che ritroviamo le categorie per leggere una sua possibile transizione verso il politico:

Kierkegaards eigene, auch der Wandlung unterliegende Optionen, besonders sein Übergang zur politischen Aktion bzw. Agitation, erscheinen demnach als ausgrenzbare *Möglichkeiten* innerhalb der umfassenderen und komplexeren Kriteriologie der Verhältnisbestimmung von religiöser Subjektivität und politischem Handeln<sup>577</sup>.

Kodalle arriva ad affermare che: «Søren Kierkegaard war ein ‘konservativer Revolutionär’»<sup>578</sup>. Un’espressione che ci ricorda il riferimento di Taubes a Schmitt, definito “apocalittico della controrivoluzione”. Pur vivendo nel contesto piccolo e chiuso della sua Danimarca, Kierkegaard – afferma Kodalle – ragionò in una prospettiva europea sulle conseguenze della dialettica in atto negli anni del 1848. Egli aveva la vivida consapevolezza che ogni tentativo di restaurazione di una forma di governo precedente sarebbe giunta al fallimento in tale contesto. Secondo Kierkegaard, un ritorno indietro rispetto ai movimenti emancipativi di quella stagione rivoluzionaria, ne avrebbe sottovalutato la portata epocale, portando al livellamento dei nuovi contenuti emersi da tali agitazioni. La piccola borghesia che si rifugia nella sicurezza [*Sekuritätswahn*], nella fissazione antistorica di un’ autorità che difende l’autoaffermazione di un establishment privo di ideali, sarebbe vittima di un atteggiamento teologico-divinatorio nei confronti dello *status quo*. È ciò che Kierkegaard chiama «*Vergöttung des Bestehenden*». I testi kierkegaardiani presi in esame nella trattazione di Kodalle sono in particolare, *Il grande libro su Adler (den store*

---

<sup>576</sup> Cfr. H. Deuser, *Søren Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik der politischen Christen. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik*, München, Mainz (1974); *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München, Mainz (1980).

<sup>577</sup> K.- M. Kodalle, *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie*, in J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983), p. 201.

<sup>578</sup> *Ibidem*.

*Bog om Adler*) del 1847, e la lettera a Kolderup-Rosenvinge; gli unici due testi in cui Kierkegaard esprime la propria opinione sugli accadimenti rivoluzionari europei a lui contemporanei. Secondo Kodalle, il pensiero di Kierkegaard è rivoluzionario nel senso in cui si oppone al desiderio di sicurezza del soggetto borghese, gettandone via le “stampelle” – come afferma in una bellissima metafora<sup>579</sup> – al fine di portarlo alla consapevolezza della condizione rivoluzionaria che egli stesso ha contribuito a realizzare. Il soggetto borghese sarebbe, in Kierkegaard, chiamato alla responsabilità della propria *praxis*. L'ordine verrà ristabilito solo quando si arriverà ad una pura affermazione delle pretese rivoluzionarie, in opposizione a tutte le altre istituzioni tradizionali, e quando il Singolo assumerà su di sé la responsabilità in questo processo.

Si deve precisare, a questo punto, che la prospettiva kierkegaardiana è sempre una prospettiva etica e teologica, mai *politica* o sociale in un senso più stretto. Il suo appello al Singolo dimostra nuovamente il suo scarso interesse per la questione politica. Eppure, egli sembra essere interessato, ci dice Kodalle, all'assicurazione della legittimità di qualsiasi nuova forma di governo. In questo senso, il «*Denker der Ausnahme*» è totalmente distante da ogni forma di decisionismo politico, o dal *pathos* del mito dell'eccezione<sup>580</sup>, come lo chiama Kodalle, poiché entro questo mito si sarebbe realizzata una fuga estetico-politica dalla normalità etica<sup>581</sup>. La vera eccezione si gioca sul terreno dell'opposizione al fascino delle masse per l'eccezione stessa. Kierkegaard è radicale in quanto pone tutta la sua attenzione sul soggetto che si oppone alla masse, criticandone il conformismo, rimanendo un critico della rivoluzione e della democratizzazione dell'Europa moderna, in quanto questa presuppone una concezione umana, non presente nelle tradizionali società divise in classi, secondo la quale tutti sarebbero nati per governare [«im Grunde [sei] jeder Mensch zum herrschen geboren»<sup>582</sup>]. La democrazia porterebbe inoltre ad uno svuotamento di

---

<sup>579</sup> *Ibidem*: «‘Revolutionär‘ ist Kierkegaard in dem tiefsten Sinne, dass er dem bürgerlichen Subjekt die Krücken ideologischer Selbstsicherung wegschlägt und es zur Annahme der von ihm selbst geschaffenen revolutionär-polemischen Realität nötigen will».

<sup>580</sup> *Ibidem*.

<sup>581</sup> Ivi, p. 202: «Radikal ist Søren Kierkegaard in seinem Konservativismus, insofern er diejenigen mit schwerstem Ballast behängt, der es riskiert, seine eigene – ja womöglich hybride – Subjektivität zum Maßstab einer Kritik am Allgemeinen zu erheben».

<sup>582</sup> *Ibidem*.

contenuti [«Kein Inhalt gewinnt mehr “wesentliche Bedeutung”»]<sup>583</sup>, destinata a svuotare ogni forma di governo appiattendola sul mero movimento e desiderio di cambiamento. Nel movimento costante e vuoto della vita politica democratica, ogni cambiamento non è guidato da un contenuto, ma dalla confusione della massa che rivendica, nell'indifferenza e nella mancanza di forma istituzionale [*Formlosigkeit*], di volta in volta dei contenuti nostalgici o rivoluzionari<sup>584</sup>. Con l'irruzione del quarto stato e con la rimozione del governo delle classi, non sarebbe più possibile parlare di legittimità di governo. È in questo quadro teorico che si inserisce, dunque, il commento di Taubes alla figura del martire kierkegaardiano; in riferimento, lo abbiamo visto, ai temi della secolarizzazione, del politico e della legittimità delle nuove istituzioni di governo.

#### 4.3.c *Il martirio tra Romani 13 e Apocalisse 13*

Per ritornare, però, alle lezioni su Paolo è interessante notare come in una lezione successiva Taubes riprenda nuovamente il tema teologico e politico del martirio in riferimento a Benjamin e al suo *Frammento teologico politico*<sup>585</sup>. Il passo di Benjamin viene ripreso nel contesto dell'analisi di *Romani 8* e al tema del messianismo e della caducità del mondo. L'analisi di Taubes parte dal presupposto che il Messia, citato da Benjamin nel suo frammento, irrompa nel tempo portando con sé un tempo della catastrofe, un tempo del silenzio e della distruzione totale. Non si tratta di un termine della storia, inteso come scopo o come *télos*, lo dice lo stesso Benjamin, ma di una interruzione repentina e distruttiva sulla quale non si può basare alcuna costruzione di un ordine profano. «Per questo – afferma Benjamin – l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del regno di Dio, per questo la teocrazia non ha alcun senso religioso»<sup>586</sup>. Questa radicale separazione degli ordini, profano e

---

<sup>583</sup> Ivi, p. 203.

<sup>584</sup> *Ibidem*: «'Die Zeit' kann modisch natürlich auch das Außerordentliche, Revolutionäre fordern, ebenso wie das Notwendige».

<sup>585</sup> Cfr. Benjamin W., *Frammento teologico-politico*, in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, tr. it. Agamben G. (a cura di), Einaudi, Torino (1982), pp. 171-172.

<sup>586</sup> Ivi, p. 171.

messianico, non va intesa nel senso che i concetti della teocrazia non abbiano o possano avere una valenza politica. Afferma subito Taubes – e non è un caso, è questa la mia ipotesi – in un passo in cui sta commentando il pensiero di Benjamin:

Non è possibile cogliere fino in fondo l'intenzione benjaminiana, poiché la frase è troppo enigmatica, troppo breve. Eppure non va letta in modo errato! Tutti i concetti cristiani a me noti hanno un potenziale politico dirompente o possono comunque acquisirlo in determinate circostanze. Il testimone, per esempio, il *mártys* – accanto a Romani, 13 si colloca anche Apocalisse, 13 –, la teologia del martire. Anch'essa appartiene al cristianesimo. Qui tutto è pubblico. Chi si defila, cioè i docetisti, o altri – viene stigmatizzato con sufficiente forza nelle lettere aperte. Questo non significa non-pubblico, ma religioso<sup>587</sup>.

Taubes vede, dunque, nel concetto cristiano di martirio, un concetto dal potenziale politico dirompente. Accanto a *Romani 13*, passo in cui Paolo afferma la sottomissione dei cristiani alla spada delle autorità costituite, Taubes ci consiglia di leggere il passo di *Apocalisse 13*, nel quale i santi, perseguitati dalla bestia che viene dal mare vengono incitati alla perseveranza nella fede. La potenza politica del martire, o testimone cristiano, il quale lega alla propria morte la testimonianza di pubblica di un contenuto di fede, riguarda infatti la sua capacità di agire internamente al potere costituito. Varrà qui la pena di riportare per esteso i due passi biblici a cui Taubes si riferisce:

*Romani 13, 1-7:*

Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono attireranno su di sé la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver paura dell'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora devi temere, perché

---

<sup>587</sup> Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), p. 136.

non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo infatti voi pagate anche le tasse: quelli che svolgono questo compito sono a servizio di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi si devono le tasse, date le tasse; a chi l'imposta, l'imposta; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto (Romani, 13, 1-7).

### *Apocalisse 13, 1-10:*

E vidi salire dal mare una bestia che aveva dieci corna e sette teste, sulle corna dieci diademi e su ciascuna testa un titolo blasfemo. La bestia che io vidi era simile a una pantera, con le zampe come quelle di un orso e la bocca come quella di un leone. Il drago le diede la sua forza, il suo trono e il suo grande potere. Una delle sue teste sembrò colpita a morte, ma la sua piaga mortale fu guarita.

Allora la terra intera, presa d'ammirazione, andò dietro alla bestia e gli uomini adorarono il drago perché aveva dato il potere alla bestia, e adorarono la bestia dicendo: «Chi è simile alla bestia e chi può combattere con essa?».

Alla bestia fu data una bocca per proferire parole d'orgoglio e bestemmie, con il potere di agire per quarantadue mesi. Essa aprì la bocca per proferire bestemmie contro Dio, per bestemmiare il suo nome e la sua dimora, contro tutti quelli che abitano in cielo. Le fu concesso di fare guerra contro i santi e di vincerli; le fu dato potere sopra ogni tribù, popolo, lingua e nazione. La adoreranno tutti gli abitanti della terra, il cui nome non è scritto nel libro della vita dell'Agnello, immolato fin dalla fondazione del mondo.

Chi ha orecchi, ascolti:

Colui che deve andare in prigionia,

vada in prigionia;

colui che deve essere ucciso di spada,

di spada sia ucciso.

In questo sta la perseveranza e la fede dei santi.

Arrendendosi alla spada delle autorità costituite, seguendo il passo di *Romani 13*, attraverso un atto debole di sottomissione, il martire è allo stesso tempo in grado di indebolire e delegittimare ogni forma di potere, come quello della bestia, che pretenda di fondarsi sul sacro. La sua testimonianza si dà in una simultanea e paradossale sovversione e soggezione nei confronti del sovrano. L'ambivalenza teologico politica del martirio risiede proprio nella



doppia natura; il martire è da un lato chiamato da Dio ad uno svuotamento e abbassamento *kenotico* – , nell’imitazione di Cristo egli raggiunge la perfezione nell’essere condannato e odiato dal mondo e abbandonato da Dio – ; dall’altro egli trionfa sul nemico apocalittico ottenendo così il privilegio di entrar a far parte del regno dei cieli. Nella letteratura martirologica tardoantica, il martire è ritratto e descritto sul punto di morte come una figura *intermedia* dalle sembianze angeliche; un santo che rappresenta un punto di contatto tra dimensione terrena e regno escatologico. Chiamato nella sua morte a testimoniare della verità del mistero evangelico, il martire è agito dalla potenza dello Spirito di Dio e rifiutando di sacrificare nel nome dell’Imperatore, egli sfida l’autorità del potere romano sottomettendosi alla sua spada. Avendo forse in mente tutti questi significati che confluiscono nella figura e nella simbolica del martirio, Taubes cita un ulteriore passo di Benjamin, quello in cui si parla del nichilismo come compito della politica mondiale e in cui la felicità viene definita in base al ritmo naturale della caducità e del tramonto. Senza entrare nel dettaglio dell’interpretazione taubesiana del passo, ci basti sottolineare come Taubes veda nel nichilismo benjaminiano un esempio del *os me* paolino; un ritmo nel quale si dilegua la *morphé* di questo mondo e in cui il valore della sua forma corporea si realizza nel suo tramonto.

#### *4.3.d Volontà di potenza, volontà di morire: Friedrich Nietzsche*

Passiamo così a Nietzsche. Taubes confronta infatti la definizione del nichilismo da parte di Benjamin con quella del nichilismo nietzscheano. Riferendosi al problema della verità, della storicità, della natura come eterno ritorno e della vita, preparando, dunque, l’argomento a partire da diverse riflessioni che riguardano l’essenza del cristianesimo nell’interpretazione nietzscheana, Taubes afferma, ad un certo punto della sua disamina:

Nietzsche è forse l'unico ad aver compreso qual è la posta in gioco fra il cristianesimo e l'attualità. Egli ha capito che in entrambi, sia in Dioniso sia in Cristo, ne va del *martirio*, della sofferenza.<sup>588</sup>

Taubes cita un passo dei *Frammenti postumi*, in cui Nietzsche afferma che solo il martirio abbia un altro senso; la vita stessa, il suo eterno ritorno, la sua eterna fecondità e ripetizione, danno origine alla sofferenza, alla distruzione, al bisogno di annientamento. Nel martirio – e Nietzsche specifica «(cioè in quello cristiano)»<sup>589</sup> - il dolore il crocifisso valgono come obiezione contro questa vita, «come formula della sua condanna»<sup>590</sup>. Il simbolo del Dio in croce, il contenuto della Prima lettera ai Corinzi, è una maledizione della vita e un'esortazione a liberarsene. In questo contesto Nietzsche oppone a Cristo, Dio in croce che valorizza l'al di là, svalutando la scena di questo mondo, a Dioniso fatto a pezzi, il quale rappresenta invece una promessa alla vita; distruzione da cui rinascerà e rifiorirà eternamente la vita. Questo passo viene commentato da Taubes con un certo entusiasmo. «Lo trovo straordinario, afferma Taubes, Nella modernità del XIX secolo tutto depone a favore di Nietzsche!»<sup>591</sup>

È interessante qui notare come Schmitt scriveva già nella sua lezione su Donoso Cortés:

In Germania, più di quindici anni fa, padre Erich Przywara (in «*Stimmen der Zeit*», aprile 1935) ha contrapposto in modo estremamente efficace Donoso a Nietzsche, confrontando in termini antitetici il sacrificio cristiano di Donoso e il sacrificio dionisiaco di Nietzsche<sup>592</sup>.

È evidente che Taubes avesse in mente questo commento di Schmitt, quando decide di affrontare questo tema nietzscheano. In un universo monistico e

---

<sup>588</sup> Ivi. p. 157.

<sup>589</sup> Nietzsche F., *Frammenti postumi (1888-1889)*, in *Opere complete*, Vol VIII, Tomo III (1974), fr. 14 [89].

<sup>590</sup> *Ibidem*.

<sup>591</sup> Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), p. 157.

<sup>592</sup> Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker&Humblot, Berlin (2009); tr. it. Del Santo P., *Donoso Cortés. Interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano (1996), p. 108.

immanente come quello della modernità priva di dei e di trascendenza, la sofferenza va spiegata in termini immanenti, afferma Taubes. Si tratta di un problema di non facile soluzione, poiché è difficile dare un senso alla sofferenza se si rimane nel mondo senza poterne trascendere. Il moderno è un cosmo immanente ripiegato su sé stesso, dal quale non c'è via d'uscita. Taubes afferma che la questione in gioco qui, che si parli di Schmitt o di Nietzsche, sia sempre quella di spiegare l'immanenza, affermare che questa sia l'unica dimensione esistente:

Una cosa è decidere che, comunque sia, il cosmo va inteso in termini immanenti e legali, altro è ammettere il miracolo, l'eccezione. Ci ritroviamo sempre alle prece con lo stesso problema, sia che ci occupiamo di Carl Schmitt o di Nietzsche. La questione è se ammettere l'eccezione, poiché è sull'eccezione che si infrangono tutte le leggi scientifiche, che notoriamente si basano sulla prevedibilità [...] Domando: come è possibile pensare la sofferenza in termini trascendenti, cristiani? Qual è il punto partendo dal quale la sofferenza è descrivibile dall'esterno? Donde proviene il diritto di Dio crocifisso inteso come attacco alla vita, a questa infinita ripetizione, che Nietzsche poi elabora come immagine metafisica?<sup>593</sup>

In Nietzsche, soprattutto nell'ultimo Nietzsche dei frammenti ne va della creazione di un'alternativa al Crocifisso, afferma Taubes. Il problema del cristianesimo è che lungi dall'eliminare il sacrificio, lo ipostatizza, facendo della sofferenza e della della distruzione carne e della vita un valore. È uno schema perfettamente inseribile nella riflessione nietzscheana sulla trasvalutazione dei valori legati alla vita. Zarathustra stesso è la figura simmetrica e rovesciata di Cristo che vuole donarsi totalmente fino a distruggersi come maestro. L'eterno ritorno è il dispositivo metafisico – nel senso in cui è ontologico – attraverso il quale Nietzsche tenta di ridare valore alla vita<sup>594</sup>. Dal sacrificio di sé e dalla

---

<sup>593</sup> Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), p. 158.

<sup>594</sup> Cfr. Ivi, p. 159.

negazione della vita Nietzsche vuole approdare all'affermazione di sé e della vita<sup>595</sup>.

---

<sup>595</sup> Vale forse la pena ancora citare, in conclusione al capitolo, alcuni passi tratti da l'*Anticristo*, in cui Nietzsche affronta la grande menzogna del cristianesimo, ovvero il credere nel fatto che il martirio – inteso come affermazione di una verità attraverso l'autosacrificio – abbia qualcosa in comune con la verità. Scrive Nietzsche, in alcuni passi chiave dedicati alla questione e che forse meriterebbero di essere trattati più approfonditamente in altra sede: «Dass Märtyrer Etwas für die Wahrheit einer Sache beweisen, ist so wenig wahr, dass ich leugnen möchte, es habe je ein Märtyrer überhaupt Etwas mit der Wahrheit zu thun gehabt. In dem Tone, mit dem ein Märtyrer sein Für-wahr-halten der Welt an den Kopf wirft, drückt sich bereits ein so niedriger Grad intellektueller Rechtschaffenheit, eine solche Stumpfheit für die Frage Wahrheit aus, dass man einen Märtyrer nie zu widerlegen braucht. Die Wahrheit ist Nichts, was Einer hätte und ein Anderer nicht hätte: so können höchstens Bauern oder Bauern-Apostel nach Art Luther's über die Wahrheit denken. Man darf sicher sein, dass je nach dem Grade der Gewissenhaftigkeit in Dingen des Geistes die Bescheidenheit, die Bescheidung in diesem Punkte immer grösser wird. In fünf Sachen wissen, und mit zarter Hand es ablehnen, sonst zu wissen... "Wahrheit", wie das Wort jeder Prophet, jeder Sektirer, jeder Freigeist, jeder Socialist, jeder Kirchenmann versteht, ist ein vollkommener Beweis dafür, dass auch noch nicht einmal der Anfang mit jener Zucht des Geistes und Selbstüberwindung gemacht ist, die zum Finden irgend einer kleinen, noch so kleinen Wahrheit noth thut. – Die Märtyrer-Tode, anbei gesagt, sind ein grosses Unglück in der Geschichte gewesen: sie verführten... Der Schluss aller Idioten, Weib und Volk eingerechnet, dass es mit einer Sache, für die jemand in den Tod geht (oder die gar, wie das erste Christenthum, todsüchtige Epidemien erzeugt) Etwas auf sich hat, - dieser Schluss ist der Prüfung, dem Geist der Prüfung und Vorsicht unsäglich zum Hemmschuh geworden. Die Märtyrer schaden der Wahrheit ... Auch heute noch bedarf es nur einer Crudität der Verfolgung, um einer an sich noch so gleichgültigen Sektirerei einen ehrenhaften Namen zu schaffen. - Wie? ändert es am Werthe einer Sache Etwas, dass jemand für sie sein Leben lässt? - Ein Irrthum, der ehrenhaft wird, ist ein Irrthum, der einen Verführungsreiz mehr besitzt: glaubt ihr, dass wir euch Anlass geben würden, ihr Herrn Theologen, für eure Lüge die Märtyrer zu machen? - Man widerlegt eine Sache, indem man sie achtungsvoll auf's Eis legt, - ebenso widerlegt man auch Theologen ... Gerade das war die welthistorische Dummheit aller Verfolger, dass sie der gegnerischen Sache den Anschein des Ehrenhaften gaben, - dass sie ihr die Fascination des Martyriums zum Geschenk machten... Das Weib liegt heute noch auf den Knien vor einem Irrthum, weil man ihm gesagt hat, dass jemand dafür am Kreuze starb. Ist denn das Kreuz ein Argument? - Aber über alle diese Dinge hat Einer allein das Wort gesagt, das man seit Jahrtausenden nöthig gehabt hätte, - Zarathustra»; «Blutzeichen schrieben sie auf den Weg, den sie gingen, und ihre Thorheit lehrte, dass man mit Blut Wahrheit beweise.»; «Aber Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit; Blut vergiftet die reinste Lehre noch zu Wahn und Hass der Herzen.»; «Und wenn Einer durchs Feuer ginge für seine Lehre, - was beweist dies! Mehr ist's wahrlich, dass aus eignem Brande die eigne Lehre kommt».



**CAPITOLO V – MARTIRIO E *PARRHESIA*: MICHEL FOUCAULT**

## V. MARTIRIO E *PARRHESIA*: MICHEL FOUCAULT

**5.1** Dai supplizi alla disciplina, dalla sovranità alla biopolitica; – **5.2** La morte inflitta: limite e scandalo della biopolitica; – **5.3** Martirio e parrhesia: la verità alla prova della morte.

Una recente controversia ha riaperto il dibattito sulle apparenti contraddizioni della filosofia di Michel Foucault (1926-1984) per quanto riguarda il problema del passaggio storico dalla sovranità alla biopolitica<sup>596</sup>. È all'interno di questa discussione che vorrei ora, in conclusione al mio lavoro, inquadrare alcuni accenni foucaultiani alla questione del martirio cristiano e al tema della *parrhesia* antica, intesa in alcuni contesti della riflessione di Foucault come testimonianza rischiosa della verità. Come noto, le ricerche sulla *parrhesia* antica hanno occupato il filosofo francese nei suoi ultimi corsi tenuti a Berkeley e al Collège de France tra il 1983 e il 1984, situandosi nel quadro più ampio di una «histoire de la vérité» e di un'indagine genealogica del rapporto tra soggettività e verità<sup>597</sup>. Il rapporto tra sapere e potere e discorsi di verità ha però rappresentato il cardine intorno al quale si è svolta tutta la ricerca di Foucault sul potere. Ecco perché le riflessioni dell'ultimo Foucault sul governo di sé e degli altri non possono prescindere dalle sue prime indagini sul governo degli uomini e dei corpi. Affrontando il problema dibattuto del passaggio storico o paradigmatico dalla sovranità alla biopolitica, vedremo come il martirio rappresenti una tematica intorno alla quale si condensano diverse questioni affrontate da Foucault nel corso della sua ricerca: dalla morte inflitta, come limite e scandalo della biopolitica, al suicidio come crimine o stupore della modernità, dallo splendore politico dei supplizi alla testimonianza della verità. Ciò che mi interessa rilevare in conclusione è il modo in cui diversi autori<sup>598</sup>,

---

<sup>596</sup> Mi riferisco qui agli interventi di Esposito R., *Immunitas: oltre le feconde contraddizioni di Foucault*, e di Flores D'Arcais P., *Gli inganni di Foucault*, in «Almanacco di filosofia: Biopolitica: inganno o chiave di volta?», *MicroMega*, 8/2020, Roma (2020), pp. 4-55.

<sup>597</sup> Cfr. Foucault M., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. di Galzigna M. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2009); Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. di Galzigna M. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2018).

<sup>598</sup> Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York (2014); Mbembe A., *Politiques de l'inimitié*, Editions La Découverte, Paris

servendosi tutti e in diverso modo delle ricerche foucaultiane, abbiamo saputo individuare una paradossale compresenza di ‘bio-’ e ‘tanatopolitica’ nelle strategie di potere contemporanee, rintracciando nella figura del martire/suicida, l’attore di una controcondotta capace di resistere ai meccanismi del biopotere contemporaneo. Attraverso l’uso del proprio corpo e della propria morte il martire è infatti in grado di sottrarre la propria vita alla presa del biopotere, istituendo nella sua esposizione rischiosa alla morte violenta un rapporto positivo e produttivo con la verità.

Ecco perché analizzerò in conclusione alcune considerazioni fatte da Foucault nella sua ultima lezione del 28 marzo del ’84 su martirio cristiano e *parrhesia*<sup>599</sup>. Interpretando il martirio come testimonianza pubblica o pratica di verità vorrei sottolineare il carattere rischioso della testimonianza martiriale e la sua continuità con l’atteggiamento cinico antico. Vedremo infatti come questa abbia sempre e innanzitutto a che fare con un’apertura escatologica che scardina e supera la violenza del potere e, dunque, i rischi che questa verità comporta<sup>600</sup>.

## **5.1 Dai supplizi alla disciplina, dalla sovranità alla biopolitica**

### *5.1.a La nascita della biopolitica*

Foucault traccia per la prima volta una definizione di ciò che egli intende per “biopolitica” nel suo capitolo conclusivo a *La volontà di sapere*<sup>601</sup>, dopo aver già accennato all’argomento nel suo corso tenuto al Collège de France nel ’75-’76, intitolato *Il faut défendre la société*<sup>602</sup>. Le riflessioni di Foucault sulla

---

(2016); Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino (2002); Negri A., Hardt M., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York (2004).

<sup>599</sup> Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. di Galzigna M. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2018), pp. 306-322.

<sup>600</sup> Si veda a tal proposito anche Huebner C.K., “The agony of Truth: martyrdom, violence, and Christian ways of knowing”, in *Consensus*, Vol. 31, Issue 2, Article 5 (2006), pp. 59-73.

<sup>601</sup> Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013).

<sup>602</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), p. 206: “Mi sembra che uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo sia stato ciò che si potrebbe chiamare la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta, per così dire, di una presa di potere sull’uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico, o almeno di una tendenza



biopolitica vanno dunque lette di pari passo con i contenuti di questo corso e con la critica che in essi Foucault muove al discorso della sovranità classica e alla sua centralità nella descrizione delle dinamiche di potere nel contesto moderno<sup>603</sup>. La nota tesi di Foucault è che la storia dell'Occidente sia caratterizzata da una trasformazione epocale del potere. Egli individua infatti la nascita della biopolitica nel passaggio dal potere sovrano, ovvero dal diritto che il sovrano aveva di disporre della vita dei propri sudditi, alla sua trasformazione graduale in "bio-potere", ovvero in un potere di governo sulla *vita* (gr. *bíos*). La nascita della biopolitica coincide dunque con l'ingresso della vita nella sfera d'interesse del potere. Ciò fece in modo che tra XVII e XVIII secolo, i meccanismi della sovranità classica si sostituirono gradualmente con altre pratiche e tecniche di governo, le quali avevano ora come scopo quello della conservazione, implementazione e gestione della vita stessa. Se una delle caratteristiche principali del potere sovrano era stata a lungo quella di poter esporre i propri sudditi al pericolo di morte – esercitando anche se in forma attenuata e indiretta quella *patria potestas* che già i romani concedevano al padre di famiglia sui propri figli<sup>604</sup> –, quella del nuovo biopotere aveva ora a che fare con il disciplinamento, la gestione e conservazione della vita in ogni suo aspetto. Questa transizione storica, una trasformazione che implica il passaggio dall'antico "diritto di vita e di morte" a un nuovo *potere* sulla vita, è descritta da Foucault attraverso una celebre formula: «Si potrebbe dire – scrive Foucault – che al vecchio diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere si è sostituito un potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte»<sup>605</sup>.

Già nel 1975 con la pubblicazione di *Surveiller et punir* Foucault aveva infatti descritto una svolta epocale e un cambiamento radicale nel modo in cui il potere sovrano si era rapportato ai corpi e ai soggetti, osservando i modi concreti con

---

che condurrà verso ciò che si potrebbe chiamare la statalizzazione del biologico. Credo che, per comprendere tutto ciò che è accaduto, ci si possa di nuovo riferire alla teoria classica della sovranità che ci è servita come sfondo, e come quadro di riferimento, per tutte le analisi che abbiamo condotto sulla guerra, sulle razze e sui concetti correlati”.

<sup>603</sup> Ivi, p. 229: “Per svolgere l’analisi concreta dei rapporti di potere, occorre abbandonare il modello giuridico della sovranità che presuppone l’individuo come soggetto di diritti naturali o di poteri originari; si propone di rendere conto della genesi ideale dello stato; fa della legge la manifestazione fondamentale del potere”.

<sup>604</sup> Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013), p. 119.

<sup>605</sup> Ivi, p. 122.

cui il potere si era modificato nel corso dei secoli XVII-XIX. Passando dalla pratica sovrana dei supplizi a un nuovo potere disciplinare, legato a nuove istituzioni come quella della prigione, Foucault aveva descritto una nuova modalità di esercizio del potere non più legata alla conferma della sovranità del principe, ma all'educazione e al controllo disciplinare del criminale. Criticando e abbandonando il discorso giuridico o astratto della sovranità hobbesiana<sup>606</sup>, Foucault intendeva in questo modo descrivere un fenomeno fondamentale e che riguardava la presa in carico della vita stessa da parte del potere. Si trattava evidentemente, afferma Foucault, di una presa in carico dell'uomo "in quanto essere vivente", che supera il modo in cui per secoli si era esercitato il potere nella forma più diretta del dominio. Celebre è la frase foucaultiana secondo la quale: "Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica"<sup>607</sup>. L'uomo moderno era ora un animale nella cui politica era in questione la sua vita di essere vivente.

L'interrogazione dalla quale parte Foucault riguardava dunque i modi in cui il potere sovrano, il quale si era a lungo imposto sui corpi come diritto di morte attraverso la minaccia di supplizi e punizioni, si fosse trasformato in un governo sulla vita che aveva come scopo principale la sua stessa gestione e conservazione. Questo passaggio dal diritto di *far* morire al potere di *far* vivere, è stato interpretato da alcuni come una vera e propria svolta storica, univoca e irreversibile, da altri invece come un graduale slittamento delle pretese del potere verso una gestione più ampia della vita in ogni suo aspetto. Ciò che emerge però dai dibattiti su questa tesi del filosofo di Poitiers – dibattiti che riguardano perlopiù la *storia* di tale processo di sostituzione – è che seguendo un'intenzione chiaramente antifoucaultinana, molti critici sembrano proprio trascurare quella pluralità di forze e di poteri che nell'analisi "microfisica"<sup>608</sup> di Foucault costituiscono i dispositivi di questa nuova forma di "governamentalità".

---

<sup>606</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), p. 229.

<sup>607</sup> Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013), p. 127.

<sup>608</sup> Mi riferisco qui alla raccolta di interviste e interventi che, a partire dal 1968 hanno accompagnato la produzione filosofico-teorica e la pratica militante di Michel Foucault, intorno al tema del *potere*, pubblicata in italiano con il titolo *Microfisica del potere*, Fontana A, Pasquino P. (a cura di), Einaudi, Torino (1977).

Già nel suo corso del '76 Foucault non intendeva infatti tanto rintracciare nella sovranità un unico fenomeno storico, realizzatosi in una determinata epoca e che rispecchiasse il suo equivalente formale o giuridico hobbesiano<sup>609</sup>. Egli intendeva piuttosto ricostruire e rivelare il “discorso” che la fondava, contrapponendone un altro intenzionato invece a descrivere i meccanismi, le pratiche, le tecniche e tecnologie concrete attraverso le quali diversi poteri si sono affermati nel corso dei secoli nel loro carattere relazionale e soprattutto multiplo e plurale. In questa fase della sua ricerca più che ai discorsi di legittimazione, Foucault rivolge la sua attenzione all’analisi concreta delle relazioni di potere<sup>610</sup>. Nel suo esercizio genealogico egli rimane infatti un pensatore della radicale contingenza e concretezza: la sua pratica storica consiste nel descrivere i fenomeni attraverso i quali diversi poteri si sono esercitati concretamente nel loro diritto di uccidere o di mantenere in vita. Considerando il conflitto e la “guerra” come griglia di intelligibilità dei processi storici<sup>611</sup> – una griglia atta a descrivere i modi in cui il potere opera in quella che è considerata come una rete fitta di rapporti e di relazioni –, il potere non è più pensato nella sua verticalità, come sarebbero indotte a fare le scienze politiche, ma nel suo carattere orizzontale e diffuso. Di conseguenza, le categorie introdotte da Foucault per descrivere i processi storici non si lasciano mai ricondurre a dei significati “universali” metastorici o teleologici<sup>612</sup>. Lo sguardo di Foucault è piuttosto uno sguardo critico e trasversale che intende attraversare i discorsi, i modi, le pratiche concrete attraverso cui il potere si è esercitato, autorappresentandosi in diversi discorsi politici, scientifici, medici e psichiatrici, per soddisfare le sue diverse esigenze e mettere in pratica le sue strategie.

---

<sup>609</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), pp. 80-87.

<sup>610</sup> Ivi, p. 229: “Per svolgere l’analisi concreta dei rapporti di potere, occorre abbandonare il modello giuridico della sovranità che presuppone l’individuo come soggetto di diritti naturali o di poteri originari; si propone di rendere conto della genesi ideale dello stato; fa della legge la manifestazione fondamentale del potere”.

<sup>611</sup> Ivi, p. 206.

<sup>612</sup> Rif. a Foucault M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di Bertani M. e Zini V. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2005), pp.13-18.

### 5.1.b Superare il «discorso Hobbes»

Superando dunque il discorso della sovranità hobbesiana, il «discorso Hobbes»<sup>613</sup>, ciò che Foucault tentava di fare in maniera esplicita e dichiarata a partire dal suo corso del '76 – un corso tenuto tra la pubblicazione di *Surveiller et punir*<sup>614</sup> e *La volonté de savoir*<sup>615</sup> – era di mostrare come la nozione di “sovranità” avesse occultato il modo in cui il potere si era da sempre esercitato nella forma più concreta e capillare della guerra<sup>616</sup>. Contro la concezione liberale e contro i *philosophes* del XVII e XVIII secolo, Foucault ripensa il potere non più nella sua forma giuridica e astratta, come se questa riguardasse un ordine legittimo scaturito dal nulla, ma come una rete molteplice di rapporti e di relazioni che nella loro complessità presentano delle strategie o delle tecnologie di governo, storicamente determinate e che dipendono da diversi fattori economici, religiosi, sociali, storici, culturali etc.<sup>617</sup>. Allo stesso modo dobbiamo dunque concepire la nascita della biopolitica, accompagnata dall'apparizione del discorso liberale e del discorso razzista, non tanto come una nuova forma unica e univoca di governo, ma come l'affermarsi di una sorta di nuovo orizzonte “trascendentale”, ovvero un orizzonte storico-epistemologico<sup>618</sup>, attraverso il quale Foucault riesce a descrivere l'emergenza di alcune tecnologie che nel corso dei secoli hanno ottenuto la subordinazione dei corpi e il governo sulle popolazioni.

---

<sup>613</sup> Quello hobbesiano è infatti un discorso filosofico-giuridico, afferma Foucault, che nasce per far tacere un altro discorso: quello dello storicismo politico. Ed è proprio di questo discorso che Foucault intende fare la storia e “tessere l'elogio” nella sua analisi genealogica; Cfr. Ivi, p. 99.

<sup>614</sup> Rif. Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino (1976).

<sup>615</sup> Rif. Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013).

<sup>616</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), pp. 81-83.

<sup>617</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), p. 22: “il potere non si dà, non si scambia né si riprende, ma si esercita e non esiste che in atto”; Si veda a tal proposito anche la raccolta di interventi di Michel Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977.

<sup>618</sup> “Trascendentale” è qui inteso non in senso kantiano o fenomenologico-husserliano, quanto come la semplice relazione che Foucault indaga tra livello concreto dell'esperienza e condizioni della sua costituzione. Cfr. Catucci S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari-Roma (2000), pp. 11-14.

Come abbiamo già detto in riferimento all'indagine concreta di quei rapporti di forza sussumibili sotto il concetto generale di "sovranità", Foucault non intendeva tanto proporre delle categorie metastoriche e onnicomprensive atte a descrivere un unico modo in cui il potere si era esercitato per secoli in maniera verticale. Egli intendeva piuttosto descrivere una pluralità di tecniche o pratiche di potere presenti a tutti i livelli del corpo sociale<sup>619</sup>. Allo stesso modo dobbiamo dunque pensare l'emergere storico della nuova biopolitica non come l'affermarsi di una nuova forma stabile e legittima di dominio politico, quanto come l'affermarsi di una nuova "meccanica di potere" la cui funzione principale risiedeva non più nel poter disporre della vita dei sudditi, ma nel conservarla e gestirla in ogni suo aspetto, attraverso l'esercizio di diversi *poteri* e la costruzione di nuovi *saperi*. Quando Foucault parla di "meccanica di potere" egli intende infatti evidenziare proprio questo aspetto dell'esercizio del biopotere. Sia le tecniche, le pratiche, le tecnologie e i modi concreti in cui il potere si esercita attraverso diverse istituzioni, quali la famiglia, l'esercito, la scuola, la polizia, la medicina individuale e collettiva, che i discorsi attraverso i quali queste sono in grado di fare accettare il proprio controllo e la propria manipolazione sulla vita delle persone. Per Foucault il potere produce sempre un sapere asservito a molteplici tecnologie di controllo. È in questo senso che si deve leggere anche l'uso che egli fa della parola "dispositivo". Questo termine, il quale è stato esplicitato da Foucault nella sua portata in un'intervista del '77<sup>620</sup>, ci aiuta infatti a leggere quella che potrebbe essere considerata come una svolta epocale "reale" in termini razionali o dialettici, universali o storico-progressivisti<sup>621</sup>, come un rovesciamento di paradigma che da un certo discorso e da una certa pratica della sovranità arriva a definire i nuovi saperi e le nuove

---

<sup>619</sup> Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013), p. 125.

<sup>620</sup> Cfr. Agamben G., *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma (2006), pp. 6-8.

<sup>621</sup> È significativo da questo punto di vista considerare che l'approccio prima "archeologico" e successivamente "genealogico" di Foucault alla storia, non sia mai stato un approccio ricostruttivo o lineare. Seguendo gli insegnamenti dello strutturalismo e l'esempio degli *Annalistes*, ma anche i metodi di storici come Georges Dumézil o epistemologi come Gaston Bachelard o Georges Canguilhem, Foucault si era da sempre proposto di superare una concezione continuista e progressista della storia, concepandola piuttosto come un campo in cui si sono realizzate concretamente delle *rottture* epistemologiche che, seguendo diverse modulazioni tra saperi e poteri, producono degli effetti nella costruzione dei "soggetti" e dei "discorsi" atti a governarli.

tecnologie attraverso le quali il biopotere è riuscito via via ad affermarsi nel corso dei secoli XVII, XVIII e XIX, accompagnato dallo sviluppo del capitalismo e da un certo discorso biologico sulla specie<sup>622</sup>. Descrivendo la nascita della biopolitica come un “cambio d’epoca” o uno sconvolgimento dell’episteme classica<sup>623</sup>, Foucault intendeva dunque descrivere i modi in cui i poteri e i saperi sono passati dall’esercizio della violenza sovrana come potere di prelievo, freno o distruzione delle forze sottomesse a un nuovo dispositivo che intendeva ora invece produrle, farle crescere e ordinarle «nella forma dell’incitamento, della maggiorazione, della sorveglianza e del controllo»<sup>624</sup>.

### 5.1.c Dalla simbolica del sangue all’analitica del sesso

Non è un caso che nell’ultimo capitolo di *La volontà de savoir* Foucault faccia emergere il vero interrogativo della sua ricerca nominando sin da subito Hobbes e il discorso della sovranità<sup>625</sup>. Egli si chiede infatti come si sia passati nella relazione complessa tra potere e sapere che ogni discorso sul potere comporta, dall’acceptare che un sovrano esercitasse il proprio potere attraverso la minaccia di morte (potere di *spada* o società del *sangue*) a un nuovo potere che si proponeva invece la subordinazione e l’organizzazione della vita, attraverso l’esclusione della malattia e della morte (società del *sesso*)<sup>626</sup>. Tornerò più avanti sulla distinzione foucaultiana tra “simbolica del sangue” e “analitica del sesso” in riferimento al problema del *suicidio* e al suo valore politico se considerato dal

---

<sup>622</sup> Non sorprende da questo punto di vista che nei due corsi successivi alla pubblicazione di *La volontà de savoir*, nel momento in cui si accingeva a ricostruire una genealogia storica della biopolitica, Foucault si sia occupato di *Polizeiwissenschaft* o dell’analisi del liberalismo americano e tedesco. L’apparente divagazione del discorso di Foucault su altri temi ha anche questa a che fare con una concezione plurale e mai univoca del potere e dei modi in cui questo si sia esercitato concretamente nella storia.

<sup>623</sup> Non a caso il termine “episteme” appare nelle ultime pagine di *La volontà de savoir*, dove Foucault afferma, Ivi, p. 127: “È inutile insistere qui sulla rottura che si è prodotta allora nel regime del discorso scientifico e sul modo in cui la doppia problematica della vita e dell’uomo ha attraversato e ridistribuito l’ordine dell’*episteme classica*. Se il problema dell’uomo è stato posto nella sua specificità di vivente e nella sua specificità rispetto ai viventi, la ragione va cercata nel nuovo tipo di rapporto fra la storia e la vita: in questa duplice posizione della vita, che la mette contemporaneamente all’esterno della storia, come suo limite biologico, ed all’interno della storicità umana, penetrata dalle sue tecniche di sapere e potere.” (corsivi miei).

<sup>624</sup> Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013), p. 120.

<sup>625</sup> Ivi, pp. 119-120.

<sup>626</sup> Ivi, pp. 130-131.

punto di vista della sovranità classica e alla sua inaccettabilità all'interno del paradigma biopolitico. Ciò che per ora mi limito a sottolineare è che in Foucault – sia che si tenda ad appiattare le differenze individuandovi una continuità storica o teorica, sia che si tracci una cesura epocale tra questi due momenti – sia indispensabile cogliere la dimensione “epistemologica” della sua analisi storica. Ciò che interessa a Foucault è infatti il modo in cui il potere si esercita concretamente, riuscendo a giustificare la sua ingerenza sulla vita e la morte; ovvero, nel nome di cosa si eserciti un potere di “prelievo”, di controllo, di sottomissione o annientamento, e nel nome di cos'altro si siano invece sviluppate una serie di tecnologie e istituzioni atte ad implementare la vita e gestirla in ogni suo aspetto.

Lungi dall'aver eliminato la morte dalle sue strategie, è infatti nel nome della vita che la biopolitica continuerà ad esercitare il suo potere omicida. Fin dalle sue primissime riflessioni sull'argomento, Foucault intende far rientrare la *morte* all'interno delle strategie del biopotere, sebbene in una prospettiva epistemologico-politica, ma anche quantitativa, del tutto nuova. In questo nuovo “discorso” – potremmo dire un discorso che guarda all'uomo dal punto di vista della *biologia* – le guerre non sono più condotte nel nome di un sovrano da difendere, ma nel nome dell'esistenza e sopravvivenza di tutti. Intere popolazioni sono così spinte ad uccidersi a vicenda nel nome della propria stessa autoconservazione. I massacri e i genocidi, lungi dall'essere stati eliminati, vengono compiuti nel nome dell'esistenza biologica di tutti, divenendo dunque più mortali proprio perché “vitali”:

il potere di esporre una popolazione ad una *morte generale* è l'altra faccia del potere di garantire ad un'altra il suo mantenimento nell'esistenza. Il principio: poter uccidere per poter vivere, che sorreggeva la tattica dei combattimenti, è diventato principio di strategia tra Stati; ma l'esistenza in questione non è più quella, giuridica, della sovranità, ma quella, biologica, di una popolazione<sup>627</sup>.

---

<sup>627</sup> Ivi., p. 121.

Molti hanno interpretato questa persistenza della “morte generale” all’interno del paradigma biopolitico come una contraddizione interna al pensiero di Foucault. Eppure, come abbiamo visto, questa svolta epocale – concepita da alcuni come un momento di rottura, da altri come l’elaborazione di un paradigma che si andò via via affermando mantenendo alcune caratteristiche del primo – dovrebbe essere piuttosto considerata come una svolta, per così dire, “storico-epistemologica” che riguarda i modi in cui il nuovo biopotere ha avuto concretamente a che fare con i corpi, conservando l’esposizione di questi alla morte come suo metodo. Scrive Foucault: “Se il genocidio è il sogno dei poteri moderni, *non* è per una riattivazione del vecchio diritto di uccidere; è perché il potere si colloca e si esercita a livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni massicci di popolazione”<sup>628</sup>. È dunque lo stesso Foucault a voler escludere l’ipotesi di una semplice sovrapposizione storica tra i due paradigmi, allorché afferma che rispetto alla biopolitica, non si tratta di una semplice “riattivazione” del vecchio diritto di uccidere. Nella storia del passaggio dalla sovranità alla biopolitica, benché si siano dati degli accavallamenti storici tra i due paradigmi – «l’una non è succeduta all’altra [...] senza accavallamenti, interazioni o echi»<sup>629</sup> – ciò che conta sono le ragioni per le quali la guerra e la morte si siano prodotte in un modo del tutto nuovo<sup>630</sup>.

Torneremo più avanti su questo punto, poiché la posta in gioco nel passaggio dal potere di sovranità alla biopolitica e il suo rapporto con il martirio mi sembra proprio risiedere nella morte considerata a partire dalle sue diverse articolazioni; 1) quella *individuale* del condannato a morte, punto focale in cui esplode nel più manifesto dei modi il potere assoluto del sovrano; 2) o quella *generale* e collettiva, realizzata con fini diversi (statistici, biologici o razziali) in luoghi chiusi alla visibilità pubblica e organizzati dunque di modo tale da rendere la morte qualcosa di giustificabile all’interno di una strategia che, con Foucault, potremmo definire “globale”. Ci basti per ora sottolineare che in alcuni altri passi Foucault sembri però anche ammettere l’ipotesi di un intreccio

---

<sup>628</sup> Ivi., p. 121.

<sup>629</sup> Ivi., p. 132.

<sup>630</sup> Non ci sorprende infatti che Foucault abbia introdotto per la prima volta il problema della biopolitica a termine di un corso dedicato alla guerra e al razzismo di Stato. La novità del nuovo dispositivo biopolitico non riguarda l’eliminazione della morte come tecnologia di governo, quanto la *guerra* condotta ora nel nome della *vita*.



storico dei due paradigmi. Nell'esempio del nazismo la simbolica del sangue e l'analitica della sesso, la logica della sovranità e quella biopolitica, riescono ad esempio a combinarsi in un unico fenomeno storico. Inoltre la trasformazione moderna del potere di sovranità in biopolitica non si era compiuta all'improvviso e tutta d'un tratto, afferma Foucault. Essa era avvenuta in un "procedere" storico che deve essere sempre considerato come intermittente e discontinuo. Ce ne possiamo rendere conto seguendo ad esempio le modificazioni intervenute nella teoria del diritto:

La domanda relativa al diritto di vita e di morte viene posta già dai giuristi del XVIII secolo, allorché chiedono: quando singoli individui si riuniscono per costituire un sovrano, per delegare a un sovrano un potere assoluto su di loro e stipulano un contratto sociale, per quale ragione lo fanno? Sicuramente perché sono spinti dal pericolo e il bisogno. Di conseguenza lo fanno per proteggere la propria *vita*.<sup>631</sup>.

Nella sua versione giuridica moderna l'antico diritto di morte – il diritto di uccidere come diritto sovrano alla violenza – già si presentava, dunque, in forma attenuata e indiretta, poiché il compito del sovrano consisteva nel proteggere i sudditi ricorrendo solo in casi di necessità al diritto di uccidere chi minacciava la sua stessa sopravvivenza<sup>632</sup>.

È questo un punto che, come vedremo, verrà ripreso e accentuato da Roberto Esposito proprio per sottolineare l'intrinseca continuità storica tra meccanismo della sovranità hobbesiana e nuovo biopotere nel suo concetto politico di *immunità*<sup>633</sup>. Del resto, come afferma già Foucault ne *La volontà de savoir*, il

---

<sup>631</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), pp. 207-208 (corsivi miei).

<sup>632</sup> Cfr. Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013), p. 119.

<sup>633</sup> Nella lettura "continuista" di Esposito il potere sovrano di morte, legittimato dal fine della *protectio*, si legherà nella sua successiva evoluzione alla nascita di nuovi meccanismi di potere che prenderanno in carico il compito di potenziare, moltiplicare e conservare la vita della "popolazione" attraverso l'introduzione di istituzioni educative, sanitarie, demografiche e militari, prendendo in gestione la vita in ogni suo aspetto. Il potere sovrano di "lasciar vivere" si trasformerà così in un potere di "far vivere", conservando però quella caratteristica iniziale che gli permetteva di esercitare il proprio diritto di morte. Cfr. Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino (1998); Esposito R., *Immunitas. Protezione e*

sovrano moderno poteva esporre solo “indirettamente” i suoi sudditi alla morte in caso di guerra o direttamente quando questi infrangevano le leggi, ovvero minavano la sua esistenza. Eppure, si chiede Foucault, superando la *fictio* giuridica hobbesiana, quest’esercizio della violenza era legittimato dal fatto che fosse il sovrano stesso a garantire l’ordine, la sicurezza e la sopravvivenza dei sudditi, o quest’istanza di prelievo e di minaccia era legata piuttosto a un “diritto di prendere” che ignorava il diritto naturale di ciascuno a difendere la propria vita?<sup>634</sup>

## **5.2 La morte inflitta: limite e scandalo della biopolitica**

### *5.2.a L’ambivalenza politica del supplizio e il potere del morente*

Come si è visto, più che ai discorsi giuridici che ne rivendicano o limitano l’azione a partire da problemi razionali di legittimazione, Foucault è interessato all’esercizio concreto del potere a livello della vita o della morte. E questo, già a partire dall’osservazione storica del modo in cui il potere esprimeva la propria sovranità attraverso la ritualizzazione della pena di morte e la sua successiva abolizione. In *Surveiller et punir* Foucault aveva infatti individuato una discontinuità nel modo in cui il potere si era rapportato alle pene corporali a partire dal XVII e il XVIII secolo<sup>635</sup>. Il passaggio dall’esibizione pubblica della pena di morte alla nascita della prigione veniva descritto come un passaggio dalla manifestazione del potere di sovranità all’affermazione di nuove tecniche disciplinari, che si esprimevano attraverso una nuova arte punitiva che non lasciava più spazio all’esercizio del potere sovrano di morte. L’esempio della scomparsa della pena di morte veniva ripreso anche in riferimento alla descrizione del passaggio dalla sovranità alla biopolitica.

---

*negazione della vita*, Einaudi, Torino (2002); Esposito R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino (2004).

<sup>634</sup> Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013), pp. 119-120: “Bisogna concepirlo con Hobbes come la trasposizione operata a favore del principe del diritto che ciascuno possiederebbe nello stato di natura di difendere la propria vita al prezzo della morte degli altri? O bisogna vedervi un diritto specifico che appare con la formazione di quest’essere giuridico nuovo che è il sovrano?”

<sup>635</sup> Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di Tarchetti A. (a cura di), Einaudi, Torino (2014).

Sia nelle lezioni del '75-'76 che in conclusione a *La volonté de savoir* Foucault fa risalire le ragioni dell'abolizione della pena di morte a una nuova ragion d'essere del potere stesso. Se il potere di sovranità consisteva nel diritto di *far morire* o *lasciar morire*, ovvero in un potere di spada che si esercitava concretamente attraverso l'uccisione, la nuova biopolitica tendeva invece a eliminarla dal proprio campo d'azione. La pena di morte, la quale costituiva un tempo, con la guerra, l'altra forma del diritto di spada come risposta a chi attaccava la volontà, la legge o la persona del sovrano, subì una drastica variazione che portò pressoché alla sua scomparsa. Non è un caso afferma Foucault, che coloro che muoiono sul patibolo siano diventati sempre meno, mentre quelli che muoiono nelle guerre siano aumentati. È per le stesse ragioni infatti che questi ultimi sono diventati più numerosi mentre gli altri più rari<sup>636</sup>:

Da quando il potere si è dato la funzione di gestire la vita, non è la nascita di sentimenti umanitari, è la ragion d'essere del potere e la logica del suo esercizio che hanno reso sempre più difficile l'applicazione della pena di morte<sup>637</sup>.

Sviluppando un potere continuo e scientifico sull'uomo in quanto essere vivente, il biopotere era ora orientato alla gestione della vita dal punto di vista della sopravvivenza della specie, della razza e della popolazione. In questo passaggio da una meccanica all'altra, lungi dall'essere stata eliminata, la morte non trova però più un suo spazio pubblico come momento individuale, politico e rituale. Se il potere sovrano esibiva lo splendore della propria potenza attraverso supplizi e cerimonie pubbliche, il nuovo "biopotere" fece della morte un qualcosa che andava piuttosto rimosso, nascosto o evitato<sup>638</sup>.

La manifestazione più concreta dell'apparizione di un tale potere è rintracciabile, secondo Foucault, nella squalificazione progressiva della morte, un tempo al centro della scena pubblica, e ora relegata ai margini della politica

---

<sup>636</sup>Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013), Ivi, p. 121-122.

<sup>637</sup> Ivi, p. 122.

<sup>638</sup> Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di Tarchetti A. (a cura di), Einaudi, Torino (2014), pp. 16-17: "Il condannato non deve più essere visto. [...] Scompare dunque, all'inizio del secolo XIX, il grande spettacolo della punizione fisica; si nasconde il corpo del suppliziato; si esclude dal castigo l'esposizione della sofferenza".

stessa come un qualcosa di assolutamente “privato”. La morte viene, per così dire, ricollocata dall’ambito pubblico e politico del patibolo a quello “privato” delle mura domestiche o quello nascosto delle prigioni. Con la cancellazione della ritualizzazione pubblica dei supplizi si affermarono infatti tutta una serie di tecnologie di potere che resero la morte la cosa più intima e privata, la più vergognosa: qualcosa, afferma Foucault, “come un nuovo *tabù*”<sup>639</sup>. In questa trasformazione epocale non è un caso, dunque, che la pena di morte, in quanto punizione sovrana e morte *individuale*, sia diventata sempre più rara. Da quando il potere ha preso in carico la vita, la sua applicazione divenne sempre più difficile. La sua abolizione, come quella della leva militare, si iscrivono secondo Foucault all’interno di uno stesso processo, non come conseguenza della nascita di sentimenti umanitari, quanto come conseguenza e logica del nuovo biopotere stesso:

Per un tale potere – scrive Foucault –, l’esecuzione capitale è contemporaneamente il limite, lo scandalo e la contraddizione. Di qui il fatto che non la si è potuta conservare che invocando piuttosto la *mostruosità* del criminale, la sua incorreggibilità e la salvaguardia della società, che l’enormità del crimine stesso.<sup>640</sup>

Quest’imbarazzo del potere nei confronti della messa a morte – già presente in forma embrionale nelle riflessioni di Hobbes sul martirio e in Spinoza in riferimento alle esecuzioni pubbliche e ai supplizi<sup>641</sup> – arriva fino ai suoi estremi

---

<sup>639</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), p. 213.

<sup>640</sup> Ivi., p. 122 (corsivi miei).

<sup>641</sup> Mi riferisco qui al Cap. XX del *Trattato teologico-politico*, dove si parla dell’inefficacia della violenza nei confronti di chi rivendichi il diritto di pensare liberamente. Spinoza sembra qui voler escludere la possibilità che la vittima diventi protagonista di fronte al potere, suggerendo dunque a quest’ultimo di limitare ogni azione coercitiva contro la libertà d’espressione. Rif. Spinoza B., *Trattato teologico-politico*, trad. it. Dini A., (a cura di), Bompiani, Milano (2014), p. 663: “Cosa di più pernicioso che il patibolo, terrore dei malviventi, diventi un bellissimo teatro ove offrire il più alto esempio di coraggio e di virtù, a sommo disonore della suprema maestà? Coloro che sanno di essere onesti non temono – diversamente dai malfattori – né la morte, né il supplizio: il loro animo non è infatti oppresso dal rimorso di un turpe delitto, ed essi considerano anzi un onore, piuttosto che un supplizio, morire per una giusta causa, e degno di gloria cadere per la libertà. Che esempio viene dato, quindi, con la morte di tali individui, la cui causa è ignorata dagli uomini deboli e senza ideali, odiata dai rivoltosi e amata dagli onesti? Certamente nessuno può trarre un esempio da quella morte, se non per imitarla, o – quanto meno – per ammirarla”.

nel nuovo ordine biopolitico descritto da Foucault. Il fatto che si sia data al potere la funzione di gestire e conservare la *vita*, ha reso sempre più difficile l'applicazione della pena di morte fino a rendere la morte il limite stesso della politica; ciò che più di ogni altra cosa le sfugge:

È ora sulla vita e lungo tutto il suo svolgimento che il potere stabilisce la sua presa; la *morte* ne è il limite, il momento che gli sfugge; diventa il punto più segreto dell'esistenza, il più "*privato*"<sup>642</sup>.

Nell'esercizio del biopotere, il quale si occupa di potenziare e amministrare la vita evitandone i rischi, Foucault riserva alla morte il ruolo di termine o limite esterno entro il quale pensare il potere in quanto tale:

La morte si situa allora in una relazione di *esteriorità* rispetto al potere: essa è ciò che ricade al di fuori delle sue prese, è ciò su cui il potere non ha modo di agire se non in generale, globalmente, statisticamente [...] Il potere non conosce più la morte e perciò è, alla lettera, costretto ad abbandonarla<sup>643</sup>.

Queste affermazioni di Foucault sono quelle che più hanno fatto discutere i suoi critici sull'applicabilità del paradigma biopolitico per descrivere ciò che è avvenuto nel corso del Novecento. Il passaggio storico dalla sovranità alla biopolitica sembrava costruito apposta per descrivere un processo di medicalizzazione e disciplinamento delle società che non spiegava però l'azione politica dei totalitarismi e il loro uso della violenza. Essi non avevano infatti avuto come esito quello dell'eliminazione della morte dai compiti della politica, quanto di una sua estremizzazione. Eppure, come abbiamo visto, l'intreccio tra "diritto di morte" e "potere sulla vita" è fin da subito al centro dell'interesse di Foucault. Già ne *La volontà de savoir* egli individuava il potenziale distruttivo del meccanismo biopolitico. La presa in carico della vita in ogni suo aspetto ha avuto, infatti, come esito quello di non poter più esercitare il potere di morte se

---

<sup>642</sup> Ivi., p. 122 (corsivi miei).

<sup>643</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), p. 214.

non nei confronti di un “nemico comune”, ovvero di chiunque fosse percepito o definito come una minaccia per l’esistenza dell’intera popolazione. È nella mostruosità del nemico e nella necessità del suo annientamento, non nel suo crimine o delitto, che si trovavano ora le ragioni per esercitare la guerra come esigenza di uccidere ai fini della propria sopravvivenza<sup>644</sup>. Il carattere principale della nuova biopolitica non consiste dunque nell’aver eliminato gli stermini, le guerre o la morte in quanto tali, ma nell’aver sostituito l’uso sovrano del diritto di morte con un meccanismo di messa in forma della vita molto più pericoloso perché vitale da un punto di vista globale. Coinvolgendo e sottomettendo ogni aspetto dell’esistenza al potere politico, questo “formidabile potere di morte” si presentava ora come il complemento di un potere che si esercita positivamente sulla vita<sup>645</sup>. È questa la nuova caratteristica inquietante del biopotere: quella di presentare le guerre e gli stermini come *vitali*. L’altra faccia del potere sulla vita consiste, secondo Foucault, nel poter esporre un’intera popolazione alla morte *generale*.

### 5.2.b Il condannato: figura simmetrica e inversa del re

Il problema della pena di morte è dunque stato affrontato da Foucault sia per quanto riguarda il passaggio dal potere di sovranità alle nuove tecniche disciplinari, come quelle legate alla prigione, che per quanto riguarda il passaggio alle nuove tecniche del biopotere. La critica, soffermatasi su questa differenziazione paradigmatica delle tecniche di potere, ha spesso messo l’accento sulla tripartizione sovranità/discipline/biopotere o sfumato la divisione a favore di una prospettiva più continuista in termini storici nel metodo genealogico di Foucault. Sebbene *La volontà di sapere* sia un’opera successiva a *Sorvegliare e Punire* – collocata come prima opera della serie della *Storia della sessualità* – essa conserva soprattutto nella sua ultima parte alcuni temi che rinviano alle precedenti riflessioni di Foucault. Il passaggio dalla sovranità alla biopolitica, sebbene sia articolato all’interno di un discorso che

---

<sup>644</sup> Ivi., p. 122: “Se il genocidio è il sogno dei poteri moderni, non è per una riattivazione del vecchio diritto di uccidere; è perché il potere si colloca e si esercita a livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni massicci di popolazione.”

<sup>645</sup> Ivi., p. 121.

muove dal problema della sessualità e della sua rilevanza all'interno dei nuovi rapporti di sapere/potere che strutturano la società, conserva nel discorso generale le caratteristiche disciplinari del potere descritto nel libro del 1975. Più che rappresentare una nuova fase della metodologia foucaultiana o un paradigma storico nuovo, è l'oggetto della ricerca a spostare l'attenzione dal problema della morte inflitta e del regime disciplinare delle prigioni a quello del valore della vita e della medicalizzazione e sessualizzazione della società. Ed è proprio in virtù di questa continuità che vorrei ora soffermarmi sugli studi di Foucault che riguardano la spettacolarizzazione della morte in epoca classica, dove alcune caratteristiche come quella della visibilità<sup>646</sup>, dell'enunciazione pubblica della colpa, della confessione della verità del delitto e della brutale esposizione ai supplizi, assumono il carattere politico di un'affermazione pubblica della sovranità della legge e di chi la incarnava, ovvero del principe o del re.

Nelle pagine più belle di *Sorvegliare e punire*, quelle dedicate al supplizio di Damines, Foucault descrive la condanna al patibolo come un rituale della sovranità. Un rituale che Foucault definisce nei termini di un gioco di potere e verità, nel quale il corpo del condannato a morte assumeva un ruolo centrale per la manifestazione pubblica e politica del potere e della sua giustizia. Esso non ristabiliva solo la giustizia, ma aveva il ruolo di riattivarne il potere. Assicurava nello stesso momento lo splendore della verità del delitto e quello del potere che lo puniva. Nel corpo del suppliziato si riunivano infatti sia il rituale dell'inchiesta che si compie, che la cerimonia del sovrano che trionfa. Una meccanica del potere che "non solamente non nasconde di esercitarsi direttamente sul corpo, ma si esalta e si rinforza nelle sue manifestazioni fisiche"<sup>647</sup>. In questo regime di potere il condannato rappresentava quel corpo fisico sul quale si esprimeva il potere come potere di spada. Un potere che non si nasconde nel suo manifestarsi come potere armato e violento, per il quel ogni forma di infrazione della legge rappresenta un vero e proprio atto d'insubordinazione che andava punito come crimine politico. È evidente allora il

---

<sup>646</sup> Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di Tarchetti A. (a cura di), Einaudi, Torino (2014), p. 62: "Un supplizio che fosse stato conosciuto, ma il cui svolgimento fosse rimasto segreto, non avrebbe avuto alcun senso".

<sup>647</sup> Ivi., p. 62.

ruolo che assumeva in queste celebrazione rituale il corpo martoriato del condannato a morte. In questo contesto il suppliziato diveniva l'altra faccia del potere. Esso incarnava la possibilità di renderlo manifesto:

Nella regione più buia del campo politico, il condannato disegna la figura simmetrica e inversa del re<sup>648</sup>.

In questo contesto si avverte, dunque, il rischio politico di tale esposizione. L'orrore subito dal condannato finiva infatti per ritorcersi contro il potere sovrano stesso, «trasformando in pietà o in gloria l'onta che veniva inflitta e convertendo in infamia la violenza legale del carnefice»<sup>649</sup>. Il rischio era quello di rovesciare all'ultimo momento i ruoli, afferma Foucault: «di fare del suppliziato un oggetto di pietà o di ammirazione»<sup>650</sup>.

Si comprende allora come lo spettacolo pubblico della morte rischiasse sempre di trasformare il criminale in un martire politico e il colpevole in una vittima. Inoltre ciò che un tempo aveva dato alla morte il suo valore politico e rituale, afferma Foucault, era il fatto che si trattasse della manifestazione pubblica di un passaggio da un potere a un altro. Essa rappresentava il momento in cui si passava da un potere "sovrano terrestre" a uno "sovrano celeste"<sup>651</sup>: quel punto di contatto tra immanenza e trascendenza che rappresentava un "punto di giunzione fra il giudizio degli uomini e il giudizio di Dio"<sup>652</sup>. In questo passaggio da un ordine all'altro – dalla giustizia del diritto civile a quella eterna e divina – ne andava anche di una «trasmissione del potere del morente, di un potere cioè che si trasmetteva a quelli che sopravvivevano»<sup>653</sup>. Nella morte e nella sopportazione delle pene, il condannato aveva infatti il *potere* di trasmettere a chi sopravviveva delle ultime parole, delle ultime raccomandazioni, volontà o testamenti, per le quali il pubblico presente

---

<sup>648</sup> Ivi., p. 35.

<sup>649</sup> Ivi., p. 12.

<sup>650</sup> Ivi., p. 11.

<sup>651</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), p. 213.

<sup>652</sup> Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di Tarchetti A. (a cura di), Einaudi, Torino (2014), p. 50.

<sup>653</sup> Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2020), pp. 213-214.



alla cerimonia poteva prendere posizione esprimendosi a favore della legge o di chi da questa era condannato: “a venire ritualizzati erano appunto tutti questi fenomeni di potere”<sup>654</sup>, afferma Foucault. “Al riparo dalla morte che sta per arrivare, il *criminale* può tutto dire, e chi l’ascolta acclamarlo”<sup>655</sup>. Sulle ultime parole dei condannati a morte, sulle sue confessioni o parole di sfida contro il potere, si era persino sviluppata tutta una letteratura. L’ambivalenza politica del supplizio consisteva dunque nel dare al condannato dalla legge la possibilità di rovesciarla pubblicamente. Se il criminale era per esempio in grado di sopportare i supplizi con rassegnazione e pentimento, egli riusciva almeno a salvare la propria anima di fronte a Dio. Questa sua doppia collocazione nel mondo della giustizia terrena e in quella della giustizia di Dio, afferma Foucault, dava alla sofferenza un carattere ambivalente:

Ambiguità dunque di questa sofferenza che può altrettanto bene significare la verità del crimine o l’errore dei giudici, la bontà o la cattiveria del criminale, la coincidenza o la divergenza fra giudizio degli uomini e quello di Dio<sup>656</sup>.

Sarebbe interessante, afferma Foucault, analizzare questo doppio volto del condannato a morte, nel quale si uniscono e si incontrano il terreno e l’eterno, il mondano e il celeste, facendo riferimento alla figura originariamente cristologica del “doppio corpo del re”. Bisognerebbe, afferma Foucault, analizzare quello che in omaggio a Kantorowicz, potremmo chiamare il “corpo minimo del condannato”<sup>657</sup>. Si domanda infatti Foucault:

Se il supplemento di potere dalla parte del re provoca lo sdoppiarsi del suo corpo, il potere eccedente che si esercita sul corpo sottomesso del condannato non ha forse suscitato un altro tipo di sdoppiamento?<sup>658</sup>

---

<sup>654</sup> Ivi, p. 214.

<sup>655</sup> Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di Tarchetti A. (a cura di), Einaudi, Torino (2014), p. 66.

<sup>656</sup> Ivi, p. 50.

<sup>657</sup> È ciò che ho tentato di fare io lungo tutta la mia ricerca teologico politica sul martirio, mettendone in luce il carattere ambivalente.

<sup>658</sup> Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di Tarchetti A. (a cura di), Einaudi, Torino (2014), p. 32.

Con le nuove discipline, una volta sottratto il patibolo come campo politico – uno spazio pubblico in cui veniva esposto il corpo del condannato nella sua ambiguità –, il martirio come “strategia del suicidio” assumerà tutt’altra rilevanza mettendo in imbarazzo quel nuovo potere di vita che si eserciterà ora nella sua pretesa di conservarla. Lo vedremo più avanti facendo riferimento agli studi di Banu Bargu sulle prigioni di alta sicurezza e alle analisi critiche di Achille Mbembe sul “campo” come paradigma interpretativo della modernità. Ci basti per ora sottolineare che a partire dal momento in cui il potere sovrano di morte assume una rilevanza sempre minore e affermatesi quelle nuove tecnologie che intervengono invece nei modi concreti di vita, la *morte* diverrà per Foucault il limite stesso della politica: la fine e l’estremità che ne segnano l’esteriorità.

### 5.2.c *Il suicidio: tra crimine e stupore della modernità*

Con il passaggio da un mondo all’altro non c’è dunque da stupirsi, afferma Foucault, che anche il *suicidio* sia stato uno dei primi comportamenti analizzati dalla sociologia del XIX secolo<sup>659</sup>. Foucault si riferisce qui con tutta evidenza alle analisi sociologiche di Émile Durkheim<sup>660</sup>. In un mondo in cui il potere era ora ricoperto «accuratamente dall’amministrazione dei corpi e dalla gestione calcolatrice della vita»<sup>661</sup>, il suicidio faceva apparire negli interstizi, alle frontiere e ai margini del potere quel diritto *individuale* a morire che il potere biopolitico si era invece proposto di escludere.

È in questo senso che intendevo prima individuare nella differenziazione tra morte individuale e morte generale, la vera posta in gioco del discorso foucaultiano. Il suicidio, questa strana irregolarità, quest’ostinazione

---

<sup>659</sup> Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013): «Non bisogna stupirsi che il suicidio – crimine un tempo, poiché era un modo di usurpare il diritto di morte che solo il sovrano, quello terreno o quello dell’al di là, aveva il diritto di esercitare – sia diventato nel corso del XIX secolo uno dei primi comportamenti ad entrare nel campo dell’analisi sociologica; esso faceva apparire, alle frontiere e negli interstizi del potere che si esercitava sulla vita, il diritto individuale e privato di morire»..

<sup>660</sup> Rif. Durkheim E., *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano (2007).

<sup>661</sup> Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013), p. 123.

inspiegabile e irrazionale degli uomini a compiere un gesto an-economico e folle come quello di togliersi la *vita* – in un'epoca in cui questa rappresentava ora l'obiettivo stesso del potere, il suo valore più alto – doveva essere spiegata e ricondotta all'interno delle griglie di un sapere in grado di catturarla. Come abbiamo visto, non esercitandosi più come diritto sovrano di morte, il potere sulla *vita* reagì escludendo la morte come caso limite, facendone un problema non più politico, ma “privato”. Il potere di privarsi della propria vita, un tempo considerato come un crimine, poiché scrive Foucault: «era un modo di *usurpare* il diritto di morte che solo il sovrano, quello terreno e quello dell'al di là, aveva il diritto di esercitare»<sup>662</sup>, doveva ora essere spiegato, medicalizzato, arginato e disciplinato.

Ciò che mi interessa allora sottolineare in queste pagine densissime della riflessione foucaultiana è il fatto che nel passaggio da un potere all'altro, il suicidio e insieme ad esso la morte, vengano in qualche modo spostati dall'ambito pubblico a quello privato. Questo passaggio è infatti segnato dalla trasformazione della società da una società del sangue – una società del trionfo della morte, del sovrano con la spada, del boia e dei supplizi – a una società del sesso, in cui i supplizi e la morte diventano marginali, se non superflui. Questa trasformazione epocale, descritta come il passaggio da una “simbolica del sangue” a un’ “analitica del sesso”, fa sì che il suicidio e con esso il martirio, una volta considerati come atti pubblici e politici, vengano ora spiegati in termini psicologici, patologici e sociologici, e considerati dunque alla stregua di fatti privati. Se nella simbolica del sangue la minaccia di morte e la spettacolarizzazione della pena, giocavano un ruolo centrale per manifestare la sovranità del potere politico su quello individuale – una simbolica all'interno della quale il *suicidio* poteva evidentemente avere anche un qualche valore politico di sfida nei confronti dell'autorità sovrana –, nell'analitica del sesso esso non trova più alcuno spazio politico d'azione. Il suicida, il quale si priva della propria vita privando il mondo della propria capacità procreativa, costituisce allora lo scandalo e lo stupore della nuova modernità biopolitica.

---

<sup>662</sup> Ibidem (corsivi miei).

È interessante a tal proposito far riferimento brevemente a un testo di Foucault del 1979, intitolato *Un plaisir si simple*; un discorso pubblico di Foucault che tratta allo stesso tempo il tema della morte e del sesso, del suicidio e dell'omosessualità<sup>663</sup>. Una strana coppia quella del suicidio/omosessualità, ma anche quella di morte/sesso, già presente ne *La volonté de savoir*, e che ci rivela qualcosa sul valore attribuito da Foucault alla morte desiderata come “piacere” di accedere a una “verità” nascosta. La nota tesi di Foucault che riguarda il ruolo del sesso nella biopolitica è che questo venga trattato come la cosa più segreta e più importante; ciò che ci definisce, che riguarda il nostro “sé”, la cosa più intima e segreta, e che coinvolge allo stesso tempo l'intera società nella sua capacità riproduttiva. La sessualità non riguarda infatti solo l'individuo e i meccanismi di controllo disciplinare applicati su di esso, ma anche quell'unità molteplice costituita dalla popolazione nella sua capacità riproduttiva.

Il sesso diviene così ciò che di più importante vi sia nella modernità biopolitica, la cifra valoriale attraverso la quale leggere persino il suicidio come atto sterile e anti-vitalistico. Qualcosa di così importante che il suicida, al pari dell'omosessuale, è circondato da quel *tabù* che rimanda alla sua “sterilità” e alla “morte” come effetto del suo atto sessuale o mortifero, in ogni caso *non-riproduttivo*:

incapables de franchir le seuil de l'autre sexe ; ils [les homosexuels] ne cessent, leur vie durant, d'entrer dans la mort pour en sortir aussitôt en faisant claquer la porte à grand fracas. Ce qui ne manque pas d'importuner les voisins. À défaut de noces avec le bon sexe, ils se marient avec la mort. L'autre côté à défaut de l'autre sexe. Mais ils sont tout aussi incapables de mourir tout à fait que de vivre vraiment. À ce jeu risible, les homosexuels et le suicide se déconsidèrent l'un l'autre<sup>664</sup>.

Il sesso – «più importante della nostra anima», scrive Foucault – diviene più importante della nostra stessa vita. Leggiamo ancora da *La volonté de savoir*:

---

<sup>663</sup> Foucault M., *Un plaisir si simple*, Le Gai Pied, no, 1, 1er avril 1979, pp. 1 et 10; in *Dits Ecrits*, III, Texte n° 264.

<sup>664</sup> Ivi, p. 1.

Il patto faustiano di cui il dispositivo di sessualità ha iscritto in noi la tentazione è ormai questo: scambiare la vita intera contro il sesso, contro la verità e la sovranità del sesso. Il sesso vale bene la morte. In questo senso, che è strettamente storico, il sesso oggi è realmente attraversato dall'istinto di morte. Quando l'Occidente, tanto tempo fa, scoprì l'amore, gli attribuì un prezzo abbastanza alto da rendere accettabile la morte; oggi è il sesso che pretende quest'equivalenza, la più elevata di tutte<sup>665</sup>.

Il riferimento un po' oscuro di Foucault è probabilmente anche qui ai numerosi episodi di suicidio tra giovani omosessuali, i quali sentono il peso della loro sessualità incapace di generare vita. Da lettore di Freud e di Nietzsche, Foucault paragona, dunque, il *suicidio* di questi uomini al fenomeno del martirio nel cristianesimo delle origini. Morti per quel segreto e quella verità che è oggi il sesso, il paragone rimanda a quando l'Occidente scoprì per la prima volta l'amore e ritenne che a questo potesse essere sacrificata persino la propria vita. L'amore fu considerato in quell'epoca la cosa più alta, la verità per la quale si era disposti a perdere la propria vita. Nell'epoca della biopolitica, dove è il sesso ad aver assunto questo ruolo, ci si suicida per accedere a questa nuova "verità"; il segreto più intimo e costitutivo della soggettività.

Eppure questo gesto di morte, afferma Foucault, avviene nel "privato" delle mura domestiche. Un gesto sottratto, dunque, a quella "visibilità" pubblica così importante affinché la morte potesse assumere una qualsiasi valenza politica. Attraverso l'esposizione pubblica del proprio corpo alla violenza sovrana – atto che ne rivelava l'intrinseca infondatezza –, i primi martiri cristiani, che potremmo associare facilmente a una figura come quella di Damiani, erano in grado di sfidare la sovranità del potere costituito, sottraendogli ciò che gli apparteneva per diritto. Nella nuova società del sesso, la morte è invece arginata e privatizzata e dunque incapace di affermazione politica. Essa ha a che fare con un potere che non ne pretende più il possesso.

Nel passaggio da un potere fondato sulla minaccia di morte a uno che ha come scopo la conservazione della vita, passando da una simbolica del sangue a un'analitica del sesso, il suicidio viene dunque definitivamente depoliticizzato o

---

<sup>665</sup> Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013), p. 139 (corsivi miei).

privatizzato. Ma la morte in quanto tale, pur segnando il limite della biopolitica – un potere che, come ricordiamo, può uccidere solo nel nome della *vita* e che necessita del ricorso al *razzismo* e ai suoi discorsi scientifico-biologici pur di poter continuare a soddisfare la propria urgenza omicida – non viene tanto eliminata, quanto ripensata in una diversa forma e articolazione.

Le differenze dei due regimi per quanto riguarda il loro rapporto a quel limite che è la morte, sono essenzialmente tre: 1) La prima grande differenza tra i due regimi di potere è che se nel primo essa assumeva un valore rituale, celebrato nella pubblica piazza per dar mostra del potere nella sua assoluta sovranità, nel secondo essa non si realizza più sullo spazio pubblico, quasi teatrale, del patibolo. Chiamerò questo criterio, il criterio della *visibilità*; 2) La seconda differenza è che nel regime sovrano la condanna assumeva un carattere *individuale* e il criminale o il malfattore veniva punito per il proprio crimine in quanto atto di disobbedienza nei confronti di un singolo sovrano, mentre nel regime biopolitico questa assume un valore *generale* o “globale” in cui si uccide nel nome della collettività intera. Potrei chiamare questo criterio di distinzione, quello della morte individuale o generale; 3) La terza riguarda invece il fatto che se nel primo paradigma la condanna a morte del criminale rinforzava la sovranità nell’esposizione pubblica della sua violenza, concedendo persino al condannato la possibilità di esporsi nel proprio potere di lascito e di testimonianza, nel secondo la morte venga realizzata per ragioni biologiche, scientifiche e, dunque, incontestabili nella loro giustizia collettiva. Chiameremo questo il criterio del potere politico, attribuito alla condanna a morte del criminale e negato a quella dichiarata per ragioni biologiche.

Le condizioni di accettabilità della messa a morte cambiano così di segno, poiché se nel primo caso avevano a che fare con l’infrazione di una legge e con la violenza della spada, ora riguardavano un criterio di normalizzazione della società. Questo criterio ultimo è quello della legge o norma. Come vediamo, le opposizioni quasi dicotomiche tracciate da Foucault in *La volontà de savoir*, tra legge/norma, morte/vita, sangue/sexo, spada/biologia, rientrano perfettamente in quello schema di intelligibilità che ci permette di comprendere un fenomeno storico e politico ambivalente come quello del martirio, il quale rientra negli schemi della sovranità rimanendo escluso come fenomeno nel

nuovo regime biopolitico. Le opposizioni tracciate da Foucault in maniera così netta tra legge/norma, morte/vita, sangue/sexo si presentano in realtà nella sua analisi storica in maniera più sfumata. Nell'esempio di Sade, Foucault rintraccia, per esempio, una continuità tra "simbolica del sangue" e "analitica del sesso"; una sovranità raccontata attraverso i supplizi e attraverso un piacere senza norme che si manifesta come potere assoluto. Nei fatti, afferma Foucault, l'analitica della sessualità e la simbolica del sangue, pur appartenendo a due regimi di potere ben distinti, hanno conosciuto delle sovrapposizioni storiche evidenti. Il nazismo rappresenta da questo punto di vista, un esempio di sovrapposizione dei due discorsi – la «combinazione più ingenua che scaltra – e scaltra perché ingenua – dei fantasmi del sangue con i parossismi di un potere disciplinare»<sup>666</sup>. Il nazismo propose infatti un ordinamento eugenetico della società, il quale implementò la nascita di micro-poteri orientati alla gestione totalizzante della vita, andando di pari passo con l'esaltazione del *sangue* superiore che implicava «contemporaneamente il genocidio sistematico degli altri ed il rischio di esporre se stessi ad un sacrificio totale»<sup>667</sup>.

La logica del martirio e del sacrificio totale rientra, dunque, ancora una volta, nel quadro di una simbolica del sangue e di una logica della sovranità che si inscrivono – in quanto residui o "fantasmi" – nella biopolitica nazista. Se si pensa al sacrificio di sé non solo come resistenza individuale al potere sovrano, ma come adesione totale e spontanea ad esso – un'adesione che coinvolge quello che Levinas chiamerebbe l'essere inchiodati (*rivé*) al proprio corpo e a un progetto biopolitico<sup>668</sup> – ci accorgiamo che l'istanza sovrana di "prelievo" descritta da Foucault, apre sia lo spazio rivoluzionario di una risposta e di un contro-potere, che quello di una totale soggezione che arriva fino al sacrificio della propria vita *per* il potere stesso. L'altra faccia del martirio, inteso come opposizione pubblica e resistenza nei confronti del potere costituito, è infatti quella del sacrificio di sé per obbedienza nei confronti di quest'ultimo. Ed è qui che ritroviamo ancora una volta, l'ambivalenza politica del martirio e il suo doppio volto.

---

<sup>666</sup> Ivi, p. 133.

<sup>667</sup> Ivi, p. 133.

<sup>668</sup> Cfr. Levinas E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata (1996).

### 5.3 Martirio e parrhesia: la verità alla prova della morte

#### 5.3.a Il potere sovrano e l'immortalità del martire

Passiamo quindi a una possibile interpretazione del martirio cristiano attraverso le categorie e le lenti forniteci da Foucault. Non è insolito per la critica foucaultiana più recente leggere gli studi di Foucault in riferimento alle sue letture che riguardano la storia del pensiero cristiano. La recente pubblicazione di *Les aveaux de la chair*, quarto e ultimo volume postumo e incompleto, parte degli studi di Foucault sulla *Storia della sessualità*, ha evidenziato quanto siano importanti i testi cristiani patristici per gli studi di Foucault sulla disciplina e la cura di sé<sup>669</sup>. Come ha proposto di recente Niki Kasumi Clements in un articolo pubblicato dal *Journal of the American Academy of Religion* e intitolato *Foucault's Christianities*<sup>670</sup>, bisogna leggere in Foucault tre stadi per capire il passaggio che lo portò dall'analisi dei meccanismi di potere/sapere agli studi sulla genealogia dell'etica come cura di sé<sup>671</sup>. I tre stadi individuati da Clemens sono i seguenti: 1) dal 1974 al 1978, in cui Foucault si interessa e studia lo sviluppo del potere pastorale dall'antichità alla modernità cristiana; 2) dal 1979 al 1982, quando redige *Les Aveux*, cambiando paradigma e

---

<sup>669</sup> Rif. Foucault M., *Les aveaux de la chair*, Gallimard, Paris (2018).

<sup>670</sup> Clements N. K., *Foucault's Christianities*, in «Journal of the American Academy of Religion», Vol. 89, Issue 1 (2021), pp. 1-40: «*Confessions* highlights but complicates the relevance of Christian texts—notably from the second through fifth centuries—to Foucault's deepening forms of critical analysis between 1974 and 1984, as his interests migrate from monastic disciplines to pastoral power to governmentality to the care of the self. What begins as a suspicion towards confession as a tool of Catholic power that anticipates modern psychoanalysis—"Why are we obliged to tell the truth about ourselves?"—becomes a critical genealogy of subjectivity from western antiquity to modernity. Foucault's continued influence across academic and cultural domains requires that scholars both in and beyond the study of religion appreciate his dynamic engagement with forms of Christianity».

<sup>671</sup> Ivi, p. 1: «In the framework of stages, Stage 1 follows Foucault from 1974 to 1978 as he works to diagnose the problem that dominating power poses, identifying mechanisms of pastoral power produced in ancient and early modern forms of Christianity. Stage 2 follows Foucault from 1979 to 1982 as he writes *Les Aveux* and moves from power to governmentality, from knowledge to truth, as he works to unmask the mechanisms of confession that give rise to institutional forms of disciplinary subjectivity in the modern period via their more nascent forms in antiquity. Stage 3 frames Foucault from 1983 to 1984 in terms of the liberatory possibilities that emerge once the premodern mechanisms constitutive of modern subjectivity are exposed and ethical alternatives for arts of living and social contest are proposed. The intensification of Foucault's reading of Christianity in 1981 and 1982, as well as the opening up of ethical potential in the arts of living in 1983 and 1984 (that arguably starts in 1980), show that Foucault's engagement with Christianity does not end in 1980, nor even in 1984».



passando dall'analitica del potere alla governamentalità, dal sapere alla verità, snocciolando i meccanismi della confessione che portò al sorgere di nuovi meccanismi di disciplinamento dei soggetti; e infine, 3) dal 1983 al 1984, in cui Foucault ripensa in termini di possibilità liberatorie alcune pratiche etiche alternative di vita. Tutte queste fasi prepararono, secondo Clemens, quell'attenzione che Foucault riserverà alle pratiche di dire il vero nella tarda antichità di cui parlerà nelle sue ultime lezioni citando, per l'appunto, anche l'esempio dei martiri cristiani come forme di vita orientate alla parrhesia come pratica di verità spinta fino al limite più estremo della morte.

Prima di affrontare le lezioni di Foucault sul coraggio della verità, riferendoci proprio a questi suoi studi, vorrei però far riferimento in maniera preliminare e introduttiva ad un recente volume di Patrick G. Stefan, intitolato *The Power of Resurrection: Foucault, Discipline, and Early Christian Resistance* (2020) che propone una rilettura della storia delle origini del cristianesimo attraverso questa lente foucaultiana<sup>672</sup>. In questo volume Stefan tenta infatti di analizzare il sorgere di un'idea radicale: quella della resurrezione materiale del corpo, sia di Gesù che dei suoi fedeli, nel movimento protocristiano delle origini. La tesi di Stefan si basa sull'evidenza storica che la convinzione che un uomo condannato dal governo imperiale romano sia risorto dai morti, abbia introdotto un'idea politica sovversiva nella storia dell'umanità, dando vita a un movimento che cambierà il mondo e che resiste, nella nostra cultura, fino ai giorni nostri. La forza del movimento paleocristiano – afferma Stefan – consisteva in quella che lui chiama la strategia retorica della resurrezione. Una strategia che portò alla sovversione del potere imperiale romano sfidandone il diritto sovrano di vita e di morte.

Prendendo spunto dagli studi di Foucault sulla sovranità e sul potere disciplinare e pastorale, Stefan tenta di rispondere a una domanda storiografica fondamentale: come è stato possibile che il movimento paleocristiano sia cresciuto così velocemente? E l'idea e la speranza nella risurrezione hanno giocato un ruolo fondamentale in questa diffusione? La risposta fornita dalle

---

<sup>672</sup> Per questo volume ho scritto di recente una recensione per la rivista «Foucault Studies», No.30; Rif. Esposito B.M., *The (Counter)Power of Resurrection*, recensione di Stefan P. G., *The Power of Resurrection. Foucault, Discipline and Early Christian Resistance*, Lexington Books, London (2020), in «Foucault Studies», No. 30 (2021), pp. 88-90.

conclusioni di Stefan è che la forza retorica della resurrezione, così come il dispiegamento di nuove forme di meccanismi disciplinari del potere, abbiano contribuito all'ascesa del cristianesimo e alla sovversione del potere nell'Impero romano. La metodologia applicata da Stefan è molto chiara: egli cerca di superare l'approccio teologico alla storia del cristianesimo, così come quello socio-scientifico e postcoloniale alla storia paleocristiana, utilizzando l'analisi di Foucault sulle relazioni di forza a livello di "micro-potere" come strumento per coniugare un'indagine sul messaggio paleocristiano e sulla sua efficacia sociale. Se la teologia ha concentrato i suoi sforzi nel dimostrare la superiorità della rivelazione cristiana per spiegare la rapida espansione del movimento cristiano, l'approccio sociologico ha deenfattizzato ciò che i cristiani dicevano, cercando di dare un quadro sociale e "realistico" di ciò che è accaduto perdendone però la profondità ideologica. Inoltre, l'approccio postcoloniale o letterario ha cercato di descrivere i testi cristiani leggendo in essi un contenuto politico antimperiale, concentrandosi soprattutto sulle trascrizioni nascoste che testimoniano una resistenza cristiana politica interna all'Impero.

Proponendo un approccio intermedio, l'interpretazione di Stefan tenta di superare i limiti di questi tre metodi. Riunendo il messaggio cristiano (sapere-verità) e i meccanismi disciplinari (potere) in un rapporto organico (sapere/potere), l'opera di Stefan presenta una genealogia foucaultiana del "contropotere" paleocristiano, mostrando come il discorso sulla risurrezione abbia contribuito all'espansione del movimento cristiano delle origini<sup>673</sup>. I tre obiettivi principali del lavoro di Stefan sono infatti rivolti a dimostrare che la resurrezione sia un'idea politica sovversiva basata sul corpus paolino. L'interrogazione riguarda però il perché sia stata così sovversiva e come abbia effettivamente cambiato le cose nella realtà vissuta. Usando Foucault per i suoi scopi storici, Stefan fa risalire la formazione dei meccanismi del potere disciplinare agli albori del cristianesimo.

---

<sup>673</sup> Stefan P. G., *The Power of Resurrection. Foucault, Discipline, and Early Christian Resistance*, Rowman and Littlefield, Lanham (2020): «It relies upon the counter-imperial message of resurrection in early Christian texts but also recognizes the need to identify how that message produced social and material mechanisms to explain this phenomenon».

Come sappiamo da *Sicurezza, Territorio, Popolazione*, Foucault descrisse l'inizio delle pratiche disciplinari collegandole alla comparsa della vita monastica nel IV secolo<sup>674</sup>. Secondo Foucault, questi meccanismi sono stati attivi per secoli solamente in ambito religioso e si sono poi trasformati in potere disciplinare nella tarda modernità, con la comparsa storica di istituzioni come la psichiatria, la medicina o l'istruzione. La tesi storica di Stefan afferma invece che i meccanismi disciplinari del potere abbiano alle spalle una storia più lunga. Durante le prime fasi dell'espansione cristiana Stefan descrive come la retorica della risurrezione abbia dato vita ad alcune tecniche di potere disciplinare, che hanno contribuito all'espansione del cristianesimo sfidando proprio il potere sovrano di Roma. L'idea della resurrezione era essenzialmente un messaggio politicamente sovversivo, afferma Stefan. Questo è stato determinante nel formare la prima storia materiale e testuale di un'identità disciplinare cristiana. Questa formazione – una formazione che ha influenzato il calendario e la percezione del tempo, la liturgia e i suoi rituali, l'architettura e l'uso dello spazio, la divisione gerarchica delle comunità e la loro obbedienza, persino la percezione di un sé dualistico (corpo/anima) – formò un nuovo soggetto “disciplinato” capace di intravedere la vita al di fuori del potere sovrano di Cesare. All'epoca in cui apparve il movimento cristiano, la sovranità era la forma di potere dominante. Incentrato sulla persona di Cesare e imposto attraverso punizioni corporali, il potere sovrano di Roma fu sfidato e sovvertito dall'apparizione di questi nuovi soggetti cristiani, “disciplinati” nel senso foucaultiano del termine, che non ebbero più paura di affrontare la spada delle autorità costituite.

Prendendo come punto di partenza la teologia soteriologica della croce di Paolo, il libro di Stefan si basa sul presupposto che la persecuzione romana dei cristiani li abbia solo resi più forti. Con la comparsa dell'idea della resurrezione, del martirio e delle pratiche cristiane di sepoltura, la punizione del corpo – e il diritto sovrano dei romani sulla vita e sulla morte – non ebbe più efficacia. Al servizio di un “nuovo Re” che sconfiggeva la morte e vegliava sulle loro anime, i cristiani scalzarono il potere coercitivo di Cesare formando nuovi meccanismi

---

<sup>674</sup> Cfr. Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-78)*, tr.it. Napoli P., Feltrinelli, Milano (2005).

disciplinari che indirizzavano i nuovi sudditi cristiani all'obbedienza a Dio. Queste nuove pratiche di potere sovvertirono la sovranità di Roma e contribuirono a plasmare un nuovo comportamento rituale che portò alla formazione di comunità che vivevano nel culto e nell'ammirazione di un criminale crocifisso. In termini foucaultiani potremmo dire che Stefan spieghi la crescita storica del movimento paleocristiano con una sorta di “culto di Damians” che trova la sua forza nell'idea sovversiva della sua risurrezione. Leggendo il libro di Stefan si ha infatti la netta impressione che egli abbia cercato di spiegare il passaggio dal potere imperiale di Roma (*potere sovrano*) al cristianesimo (*potere disciplinare*) negli stessi termini in cui Foucault ha voluto spiegato il passaggio dal potere di sovranità dell'*Ancien Régime* ai meccanismi disciplinanti delle nuove istituzioni della prigione, della medicina e della scuola. Basandosi sulle lezioni di Jacob Taubes, Stefan fornisce un'interpretazione teologica politica dell'epistolario paolino, proponendo un approccio nietzschiano alla storia paleocristiana e al suo potere storico. Un potere che fa leva sul sovvertimento dei valori imperiali di Roma e che ha fatto di una debolezza – la morte di Gesù sulla croce – l'arma più potente.

La tesi principale del libro è riassunta dalle parole di Stefan: «Il governo imperiale romano, che manteneva il controllo attraverso il potere sovrano, fu sfidato e sovvertito dal dispiegamento cristiano di meccanismi disciplinari di potere attivati dal discorso della risurrezione»<sup>675</sup>. Dopo questo primo periodo di rottura “disciplinare” contro il potere sovrano di Roma, quando il messaggio apocalittico controimperiale, insito nel discorso sulla resurrezione di Gesù, perse la sua forza e dopo la cristianizzazione dell'Impero ad opera di Costantino, il Cristianesimo tornò ad assumere un modello di potere che impiegava le strategie dell'antico potere sovrano. Ma le pratiche disciplinari sopravvissero e trovarono nuovo spazio nell'io monastico introspettivo del IV secolo, oggetto principale dell'indagine di Foucault sul cristianesimo. Ecco perché le indagini di Stefan non sono solo un contributo interessante per gli studiosi del cristianesimo primitivo, ma anche per gli studiosi di Foucault che vogliono

---

<sup>675</sup> Stefan P. G., *The Power of Resurrection. Foucault, Discipline, and Early Christian Resistance*, Rowman and Littlefield, Lanham (2020), p. 52.

comprendere l'ascesa improvvisa delle pratiche disciplinari monastiche nel contesto storico del IV secolo d.C..

C'è però un problema. Stefan legge il passaggio dall'antichità romana all'epoca cristiana come un passaggio dal regime di sovranità alle nuove pratiche disciplinari che indirizzano i cristiani verso l'obbedienza a Dio. In realtà lo studio di Foucault del cristianesimo delle origini si concentra sull'etica e le pratiche o forme di vita, più che sui dispositivi disciplinanti, come dimostra la pubblicazione postuma di *Les aveaux de la chair*, nonché le ultime lezioni di Foucault dedicate alla parrhesia antica<sup>676</sup>. Se Stefan descrive il passaggio dal regime di sovranità di Cesare alle prime comunità cristiane negli stessi termini in cui Foucault aveva descritto il passaggio dall'Ancien Régime alle nuove discipline e alla nascita della prigione in *Sorvegliare e Punire* – un esercizio teorico lecito che ci costringe a ripensare la successione storico-temporale tra sovranità e biopolitica nei termini di una compresenza storica dei due paradigmi –, bisognerà tuttavia ammettere che nel passaggio dal potere di Roma a quello del cristianesimo vi sia una complessità in gioco che non può ridursi a schematismi semplicemente ripresi e applicati ad un contesto storico diverso. Rimane, dunque, l'interrogativo sul fatto se Foucault avrebbe condiviso o meno tale lettura storico genealogica.

Un prezioso aneddoto potrebbe in realtà confermare la tesi di Stefan. Francisco Jarauta, professore e filosofo dell'Univesidad de Murcia, il quale ebbe il piacere e il privilegio di assistere ai corsi e di conoscere personalmente Michel Foucault a partire dal 1978, mi ha raccontato che nel mese di febbraio del 1980 Foucault fece visita a una mostra organizzata presso il palazzo Ducale di Venezia e dedicata alla peste<sup>677</sup>. Un progetto straordinario, durante il quale il professor Jarauta poté per qualche giorno accompagnare il filosofo francese in una visita guidata di Venezia e delle sue splendide Chiese. Durante una loro passeggiata Jarauta propose di fermarsi presso la Chiesa di San Sebastiano nella quale è riunito il più straordinario *corpus* di opere di Paolo Caliari, detto 'Il Veronese'.

---

<sup>676</sup> Rif. Foucault M., *Les aveaux de la chair*, Gallimard, Paris (2018); Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. Galzina M., Feltrinelli, Milano (2011).

<sup>677</sup> Per il catalogo della mostra, rimando a *Venezia e la Peste. 1348 -1797*, Marsilio Editori, Venezia (1979).

Di fronte a un'immagine dell'affresco del martirio di San Sebastiano, Foucault pronunciò queste parole che rimasero impresse al compagno di viaggio proprio per il loro profondo significato filosofico:

*C'est comme le sujet moderne, plein des blessures, mais aucune mortelle.*

[È come il soggetto moderno, pieno di ferite, eppure nessuna mortale].

Questa considerazione, quasi fatta di sfuggita, di fronte alla visione di un quadro che espone, nel suo realismo, la violenza collettiva intorno ad un corpo inerme, quello di Sebastiano, meriterebbe forse di essere analizzata in maniera più estesa se si considera inoltre l'anno in cui fu pronunciata. Foucault aveva già pubblicato la sua opera più celebre ed era nel pieno delle sue ricerche per i quattro volumi della sua *Storia della sessualità*, nella quale la costruzione del soggetto moderno – pensata a partire dal problema della soggettivazione – era strettamente pensata come legata alle tecniche disciplinari individuate da Foucault nella storia cristiana e nelle pratiche monastiche legate all'obbedienza. Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, la recente pubblicazione postuma di *Les Aveux de la chair*, ha riaperto l'attenzione sull'importanza della lettura di alcuni testi cristiani nell'analisi critica di Foucault tra il 1974 e il 1984. Sono anni in cui l'interesse di Foucault si muove attraverso l'analisi delle discipline monastiche, del potere pastorale fino alla 'governamentalità' come concetto di derivazione cristiana e al tema fondamentale del 'governo di sé'. Partendo dalla domanda cruciale sul perché bisognerebbe sempre dire la verità su se stessi, Foucault tenta una lunghissima genealogia della soggettività, che dall'antichità fino all'epoca moderna, passando per l'appunto attraverso l'analisi di alcune pratiche che riguardano quella che potremmo definire come un'etica o una prassi cristiana, portarono alla concezione moderna di un soggetto disciplinato e disciplinante. In questo quadro l'immortalità del martire – rappresentato come indifferente (soprattutto dall'iconografia mediavale) alla propria morte – non può che aver suscitato l'interesse di Foucault. Vediamo ora come quel soggetto, pieno di ferite eppure immortale, venga ripreso nelle considerazioni di Foucault sulla parrhesia come esempio di coraggio e di affermazione della verità.

### *5.3.b Parrhesia e il coraggio della verità*

È infatti dall'interno di questo quadro complesso di riflessioni foucaultiane che vorrei ora affrontare le ultime lezioni di Foucault sul coraggio della verità e i riferimenti che in esse si fanno alla figura del martire cristiano. Nei suoi ultimi corsi Foucault tratta la tematica della parrhesia presentando una genealogia del concetto che, dalla letteratura greca antica a quella cristiana, passando per alcuni testi della tradizione ellenistico-romana, ne mette in luce le caratteristiche principali come pratica del dire-il-vero. Il tema centrale di questo, come dei corsi del 1980/81, è quello del coraggio della verità e del rapporto tra soggettività e verità. La parrhesia si presenta infatti fin dalle prime affermazioni di Foucault, come la disponibilità e il coraggio di un individuo nella sua opposizione o confronto con un altro interlocutore. Che sia nel rapporto del cittadino ateniese con altri cittadini, tra amici che si devono un certo grado di onestà reciproca, tra maestro e discepolo, ma anche tra membri di un ordine monastico, la parrhesia riguarda il rapporto diretto tra soggetto e verità: un rapporto che, come afferma Foucault stesso, ha a che fare innanzitutto con la verticalità di un rapporto con se stessi. A tal proposito è forse utile richiamare l'attenzione sulla Conferenza di Grenoble del 1982, in cui Foucault afferma in apertura che la sua attenzione nei confronti della filosofia antica e del problema della parrhesia sia stato suscitato dalle sue ricerche sul fondamento etico del dire il vero a proposito del dire la verità su se stessi.

La proposta è quella di trovare un fondamento genealogico alla pratica del dire il vero su se stessi – una pratica che si ritrova nella pratica medica e psichiatrica, nella pratica giudiziaria e in particolare in quella penale, ma anche in riferimento ai problemi della sessualità e della concupiscenza della carne all'interno del cristianesimo. «È proprio guardando un po' più da vicino questa questione dell'obbligo di dire la verità su se stessi che la storia del cristianesimo, e in particolare la storia del cristianesimo primitivo, mi è sembrata curiosa e

interessante»<sup>678</sup>. Passando dalle pratiche di penitenza dell'*exomologesis* alle istituzioni e alle pratiche della spiritualità monastica, Foucault si interessa alla storia del dire-tutto, all'obbligo di dire tutto su sé stessi. Partendo da uno sguardo storico sulle pratiche cristiane per approdare alla filosofia greco-romana, è in un percorso al contrario che Foucault incontra la nozione di parrhesia, che etimologicamente – lo abbiamo già visto nella *Bedeutungsgeschichte* di Peterson – significa «dire tutto». La prima considerazione per noi interessante fatta da Foucault in questa conferenza è che nel cristianesimo la parrhesia sia legata al ruolo del discepolo. È il discepolo che è obbligato a dire tutto al maestro. In epoca romana, invece, questa era attribuita al maestro, mentre il discepolo doveva stare in silenzio. Segue poi una lunga genealogia storica che riprende esattamente i testi e le considerazioni fatte da Peterson sulla parrhesia antica. È evidente che Foucault fosse a conoscenza del breve scritto giovanile petersoniano. Da Euripide a Platone fino a Gorgia, agli stoici e ai cinici, da Diogene, Cratete e Antistene fino a Galeno, Foucault ripercorre quasi le stesse tappe nell'evoluzione del concetto di parrhesia. Da qui – è questa la mia ipotesi – l'attenzione riservata da Foucault, nella seconda parte del suo ultimo corso tenuto al *Collège de France* sul coraggio della verità, alla figura del martire cristiano.

Foucault, lo si è detto, è più interessato alla pratica del dire il vero nel modo di vita cinico. Il passaggio dalle filosofie ellenistiche al cristianesimo è pensato per approdare alle pratiche monastiche attraverso l'idea della cura di sé legata all'*askesis* e all'esercizio, a una tecnica come modo di vita parresiastico. È, però, altrettanto interessante il fatto che egli usi a più riprese la locuzione «testimone di verità» per definire la pratica del dire-il-vero cinico, perché allo stesso tempo pensata come una testimonianza e una forma di vivere in prima persona quella verità. Foucault mette dunque in continuità il fenomeno cristiano del martirio con le pratiche di testimonianza e di dire-il-vero del cinismo<sup>679</sup>. Nelle due lezioni

---

<sup>678</sup> Foucault M., *La parrhesia. Conferenza tenuta all'Università di Grenoble il 18 maggio 1982*, in *Discorso e verità nella Grecia antica*, (a cura di Bodei R.), Donzelli, Roma (2019), p. 127.

<sup>679</sup> Rimando qui a Cremonesi L., *Alterità e verità nella testimonianza cinica: la figura del martire in Michel Foucault*, in Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023), pp. 155-166; e



tenute a Berkeley nel 1983, Foucault voleva proporre una «genealogia dell'atteggiamento critico nella filosofia occidentale» a partire dal problema del *dire la verità* o del parlar chiaro. Un atteggiamento nei confronti della verità che ha inizio con la filosofia postsocratica e che arriva fino ai giorni nostri. La *parrhesia* è, dunque, l'attività di colui che dice la verità e che la vive in prima persona.

Chi è colui che può dire la verità? E quanto gli può costare il suo parlar chiaro? Qual è il rapporto tra verità e potere?

Sono queste le domande al centro dell'interesse di Foucault e che lo porteranno a riflettere anche sui rischi che una tale esposizione individuale per la verità comporta. Il dire-il-vero implica sempre un certo coraggio di fronte al rischio o il pericolo che questa verità venga fraintesa. Questa caratteristica dell'esposizione al rischio e al pericolo si ritrova sia nelle lezioni di Berkeley del 1983, che quelle del 1984 al Collège de France. A Berkeley Foucault afferma, ad esempio, a proposito della concezione antica della *parresia* come prassi di vita:

Se c'è una specie di “prova” della sincerità del *parresiastes*, essa sta nel suo coraggio. Il fatto che un parlante dica qualcosa di pericoloso – qualcosa di differente da ciò che la maggioranza crede – è una forte indicazione del fatto che egli sia un *parresiastes*<sup>680</sup>.

Il riconoscimento di qualcuno come *parresiastes* dipende, dunque, non soltanto ovviamente, ma in larga misura, da quanto questo fosse disposto a pronunciare o vivere la propria verità anche di fronte ad un rischio. Quando, ad esempio:

un filosofo si rivolge ad un sovrano, a un tiranno, e gli dice che la sua tirannide è pericolosa e spiacevole, perché la tirannide è incompatibile con la giustizia, in quel caso il filosofo dice la verità, crede di stare dicendo la

---

Cremonesi L., *La lecture foucauldienne de la parrêsia chrétienne*, in Bert J.-F. (a cura di), *Michel Foucault et les religions*, Editions Le Manuscrit, Paris (2017), pp. 71-85.

<sup>680</sup> Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, (a cura di Bodei R.), Donzelli, Roma (2019), p. 6.

verità, e ancor più, corre un rischio (giacchè il tiranno può adirarsi, può punirlo, può esiliarlo, può ucciderlo)<sup>681</sup>.

Il parresiastes è dunque colui che corre un rischio. Non sempre s'intende il rischio della vita. Il parresiastes può rischiare, ad esempio, di perdere un'amicizia o la propria popolarità, se si tratta di un discorso pubblico. In ogni caso la parresia, ci dice Foucault, è legata al coraggio di dire verità a dispetto di un qualche pericolo. E nella sua forma estrema, «dire la verità diventa un «gioco» di vita o di morte»<sup>682</sup>.

Questo rischio non lo possono correre i tiranni o i sovrani. Proprio perché non rischiano nulla non possono usare la propria parresia. Il parresiasta sta, dunque, in una relazione di coraggio di fronte al pericolo, ma anche di aderenza all'propria verità. Egli è sincero di fronte a se stesso e incarna nella sua vita e nella sua condotta una sorta di dovere della verità. Il potenziale critico della parrhesia è dato proprio da questa relazione con un interlocutore che, necessariamente, si trova in una posizione superiore rispetto a lui. La relazione tra il parresiasta e il suo interlocutore è quindi asimmetrica; si tratta sempre di qualcuno che si pone in un rapporto critico rispetto a qualcuno che si trova in alto. Per questo un Greco antico non avrebbe mai detto che un padre o un insegnante pratica la parresia nei confronti di un figlio o di un discepolo; si ha parrhesia nella situazione in cui un filosofo critica un tiranno e un cittadino critica la maggioranza dell'assemblea, o quando un allievo critica il maestro. La genealogia di Foucault era del resto orientata a definire una storia della verità e della capacità critica della filosofia di porsi al di fuori come forza a favore del vero. È in questo senso che Daniele Lorenzini ha voluto sottolineare il carattere performativo della parrhesia riconducendola sempre all'interno di un campo di battaglia o di un contesto polemico.

Nel suo libro del 2017, intitolato *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Lorenzini ha messo in evidenza il carattere propriamente "performativo" dell'enunciazione parresiastica, mettendo in relazione proficua gli studi di Foucault sulla parrhesia antica con il noto saggio di J.L. Austin sugli enunciati

---

<sup>681</sup> Ivi., p. 7.

<sup>682</sup> *Ibidem*.

performativi e il lavoro di Stanley Cavell sugli enunciati “appassionati”<sup>683</sup>. Questa relazione coinvolge, come vedremo a breve e anche se solo tangenzialmente, la figura del martire protocristiano. Alle origini del cristianesimo abbiamo a che fare con un mondo ancora fortemente influenzato dalla retorica e dalle pratiche di vita ellenistico-romane. Il martire cristiano – testimone di verità – viene definito da Foucault come parresiasta. La sua parrhesia è però, nei testi della primissima letteratura giudaico-cristiana, manifestazione non della propria verità, di una verità di fronte a se stessi, ma della verità di Dio. Una verità che mette in comunicazione l’anima con Dio e che spinge il parresiasta cristiano a mettere a rischio la propria vita pur di testimoniare la verità.

### 5.3.c «Il martire è il parresiasta per eccellenza»

«Il martire è il parresiasta per eccellenza»<sup>684</sup>. Questa frase perentoria è una delle frasi pronunciate da Foucault nella sua lezione conclusiva del 28 marzo 1984 nell’ultimo corso tenuto al Collège de France poco prima di morire, dedicato alla parrhesia antica e allo studio del parlar-franco come modalità del dire-il-vero. Ricostruendo la storia di una nozione, quella di parrhesia, dalle radici complesse e radicate nella cultura e nella pratica discorsiva dell’antichità, Foucault finiva per ricostruire e tracciarne l’evoluzione nella cultura giudaico-ellenistica e protocristiana. Quello che Foucault intendeva fare in queste lezioni, le quali si ricollegano al corso dell’anno precedente sulla cura di sé e degli altri, era infatti quello di proporre una disamina delle forme “aleturgiche” della verità chiamando in causa l’atteggiamento *etico* del soggetto, il quale fa dipendere il proprio rapporto con se stesso e con gli altri da una certa pratica del dire-il-vero. L’aleturgia non aveva dunque più a che fare con gli studi di Foucault sui discorsi e sull’epistemologia, intesa come rapporto intrinseco tra saperi e poteri, ma con una nuova forma del dire-il-vero che produce in un certo senso la verità che attesta. Piuttosto che un’epistemologia della verità ci troviamo infatti di fronte

---

<sup>683</sup> Cfr. Lorenzini D., *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Éditions De L’Eau, Lormont (2017).

<sup>684</sup> Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano (2016), p. 312.

ad un'indagine dei modi di veridizione che culmina, in ultima analisi, in una presa in considerazione della figura del martire cristiano, testimone della verità. In quest'analisi dei modi di essere del soggetto nel suo rapportarsi alla verità – in quella che viene chiamata da Foucault un'ontologia dei discorsi veri – vengono presi in considerazione i modi e gli stili di veridizione, tra i quali appunto l'asserzione di verità, ovvero la pratica della *parrhesia*, la quale si distingue dall'insegnamento, dalla profezia e della saggezza proprio perché non più rivolta a trasmettere un contenuto di verità, indipendente dal soggetto, ma una messa in pratica della verità nel soggetto che la enuncia.

Come abbiamo visto, in questa messa in pratica il soggetto enunciante si espone al rischio che questa verità comporta. È questa una delle prime considerazioni fatte da Foucault aprendo il suo ultimo corso, non a caso intitolato *Il coraggio della verità*<sup>685</sup>. Il dire-il-vero come pratica discorsiva ha sempre a che fare in primo luogo con il coraggio del soggetto nell'esposizione pubblica e, dunque, critica e potenzialmente politica di una verità, la quale viene considerata a partire dalla sua implicazione nel gioco democratico dell'Atene antica. Ciò che conta nella relazione di un soggetto rispetto agli altri cittadini democratici è infatti la sua differenza *etica* che consiste in una pratica di vita che mette in gioco i meccanismi della veridizione. Una pratica rischiosa, afferma Foucault, proprio perché mira alla trasformazione del proprio interlocutore. In termini cristiani potremmo dire che essa mira alla sua "conversione". Ecco perché il tema del *coraggio* è uno dei primi ad apparire nelle lezioni di Foucault. Il discorso di verità chiama in causa sempre un dire il vero su se stessi di fronte agli altri: un parlar-franco che è anche un dire tutto su tutto senza dissimulare nulla<sup>686</sup>, provocando dunque la reazione di chi sta intorno.

La posa del parresiasta è infatti quella dell'esistenza etica del singolo in opposizione conflittuale rispetto agli altri, ma non perché questo cerchi direttamente lo scontro, quanto per la franchezza e per il modo in cui la verità si manifesta nella sua vita stessa. Scrive Foucault: «bisogna che il soggetto,

---

<sup>685</sup> Rif. Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano (2016).

<sup>686</sup> Ivi, p. 22: «Non nascondere nulla e dire le cose vere significa praticare la *parrēsia*. La *parrēsia* è dunque il "dire tutto": un tutto, però, vincolato alla verità: dire tutto della verità, non nascondere nulla della verità, dire la verità senza mascherarla in nessun modo».

esprimendo una verità che coincide con la sua opinione, con il suo pensiero, con la sua credenza, assuma un certo rischio: un rischio che riguarda la relazione con il suo interlocutore. Perché vi sia *parrēsia*, bisogna che chi dice la verità apra, introduca e affronti il rischio di ferire l'altro, di irritarlo, di farlo andare in collera e di provocare certi suoi comportamenti che possano spingersi fino alla violenza più estrema. La verità è dunque esposta al rischio della violenza»<sup>687</sup>.

Questa caratterizzazione del parresiasta, già passata in rassegna sopra, implica innanzitutto un legame profondo tra la verità enunciata e il pensiero di chi la enuncia e in secondo luogo la messa in discussione del rapporto tra due o più interlocutori, ovvero l'enunciante e chi ascolta l'enunciazione. È evidente qui la somiglianza della parrhesia con la testimonianza intesa in senso protocristiano come disponibilità al martirio di sé per l'affermazione di una verità di fede. Del resto è lo stesso Foucault ad affermare che il rischio che riguarda il parresiasta è sempre un rischio per certi versi mortale. Minando la relazione di prossimità o amicizia con l'interlocutore, la parrhesia distrugge ogni rapporto pacifico con l'altro<sup>688</sup>:

La parrhesia mette dunque a repentaglio non solo la relazione tra chi parla e il destinatario della verità pronunciata, ma anche, al limite, la vita stessa di chi parla. Almeno nei casi in cui l'interlocutore abbia un potere su di lui e non possa sopportare la verità che gli viene detta.<sup>689</sup>

Ecco perché il parresiasta ha bisogno di coraggio. Il discorso di verità, materializzato nella concretezza della sua esistenza, implica sempre il rischio estremo della propria vita, proprio perché è l'enunciante stesso a identificarsi con l'enunciato. È in questo senso che la pratica della parrhesia ha a che fare con la veridizione, se non proprio con un atto performativo di produzione della verità. È evidente, afferma Foucault, che implicando un legame definitivo di credenza con chi la enuncia, la parrhesia non abbia nulla a che vedere con la retorica. Il buon retore può benissimo affermare il contrario di ciò che crede,

---

<sup>687</sup> Ivi, p. 23.

<sup>688</sup> *Ibidem*: «il parresiasta corre il rischio di rompere e di sciogliere la relazione con l'altro che ha reso possibile il suo stesso discorso».

<sup>689</sup> *Ibidem*.

che pensa o che sa. Sciogliendo il legame costrittivo tra colui che parla e ciò che dice, il retore non è vincolato – in termini esistenziali – a ciò che va predicando. Allo stesso modo il parresiasta si differenzia dal profeta, poiché quest'ultimo assume il carattere del mediatore, il quale parla per trasmettere un'altra voce. Una voce che non è sua e che va attribuita a Dio: egli non parla per sé stesso e spesso predice un futuro della verità che non è qui e ora.

Inoltre, il parresiasta può essere differenziato anche dal saggio, il quale seppur parlando a proprio nome, trasmette un insegnamento che è frutto di una tradizione. Pur essendo più vicino al parresiasta, egli ha come peculiarità quella di essere interpellato dall'interlocutore e di fornire spesso risposte oscure. Egli dice inoltre ciò che è, «vale a dire l'essere del mondo e delle cose»<sup>690</sup> esprimendo dunque, come dicevamo sopra, un contenuto di sapere "astratto" e prescrittivo solo nella misura in cui esso assume la forma di un principio generale di condotta. Il parresiasta, da parte sua, non è mai interpellato. È piuttosto lui l'indefinibile, costante e insopportabile interpellatore. Egli dice ciò che è, ma in rapporto alla singolarità degli individui e delle situazioni. Il suo ruolo non è quello di veicolare un contenuto di coscienza – che sia un'opinione (retorica), un messaggio divino (profezia) o una conoscenza (saggezza). Egli non insegna e non trasmette un sapere inutile, ma si occupa di dire-il-vero sul mondo nelle diverse situazioni e nel rapporto pratico e performativo con l'altro. Il parresiasta, rintracciato da Foucault nella figura topica del cinico, nel dar forma alla verità a partire dalla sua stessa esistenza, fa esplodere le ipocrisie, le opinioni e le menzogne del mondo, facendo così apparire la vera vita come vita altra. Questa vera vita Foucault la vede come rappresentata e vissuta alla perfezione nel cinismo. Eppure, nella sua ultima lezione, egli analizza anche l'uso del termine parrhesia nei primi testi precristiani, nel Nuovo Testamento e nei padri per approfondirne il significato in un senso leggermente diverso.

Nella sua ultima lezione, scusandosi per non avere l'energia per andare avanti, Foucault costringe la sua analisi a chiudersi con il passaggio dalla parresia antica (critica, positiva) alle forme di parresia (soggiogatrice, negativa) della pastorale cristiana che annulla il potere critico istituzionalizzando la

---

<sup>690</sup> Ivi, p. 28.

dogmatica come verità. Tuttavia, Foucault riconosce anche che forme positive di parrhesia persistono nelle sfide dei mistici medievali all'autorità della Chiesa. In modo toccante, Foucault parla dell'imperativo per la filosofia di rimanere esterna alla politica, di criticarne i movimenti e di avere figure – come Socrate o Diogene – che non solo dicano la verità, ma vivano la verità che dicono come una sfida alle norme oppressive e alle forme di dominio.

A proposito dell'evoluzione del concetto di parrhesia nei primi testi cristiani, abbiamo già avuto modo di affermare sopra che l'ipotesi più probabile sia che Foucault conoscesse le ricerche genealogiche di Peterson e che egli abbia voluto accoglierne nell'ultima lezione lo stimolo a ragionare oltre i confini della cultura greco-romana. Foucault individua tre diversi usi del termine parrhesia, da un lato nei testi precristiani (quelli nati negli ambienti giudaico-ellenistici, essenzialmente in Filone d'Alessandria e nella versione della Bibbia dei Settante); in secondo luogo nei testi neotestamentari; e, in terzo luogo, nei testi apostolici e patristici. In Filone d'Alessandria e nella Bibbia dei Settanta appare, secondo Foucault, per la prima volta, una modalità di intendere la parrhesia che non rimanda solo alla necessità – presente nella cultura greco-romana – dell'individuo nel dire il vero di fronte agli altri, ma anche alla modalità di rapporto dell'individuo con Dio: «una modalità piena e positiva»<sup>691</sup>. Questa modalità piena e positiva ha a che fare con la trasparenza dell'anima che si trova sotto lo sguardo di Dio, afferma Foucault:

La parrhesia va quindi a situarsi, se volete, non più sull'asse orizzontale dei rapporti dell'individuo con gli altri, di colui che ha il coraggio nei confronti di coloro che si sbagliano. La parrhesia si situa ora sull'asse verticale di un rapporto con Dio, in cui, da una parte l'anima è trasparente e si apre a Dio e, dall'altra, si eleva fino a lui<sup>692</sup>.

La parrhesia diventa, in Filone e nella Bibbia dei Settanta, una sorta di rapporto diretto e immediato, di contatto e godimento, con Dio. Questa felicità dell'anima, questa delizia godimento, tradotti dall'ebraico al greco con il termine parrhesia, denotano un'apertura del cuore con la quale l'anima di innalza a Dio.

---

<sup>691</sup> Ivi, p. 307.

<sup>692</sup> *Ibidem*.

In Filone il termine è associato anche all'atto della preghiera. Nella preghiera la parrhesia è un'atto dinamico con cui l'anima entra in contatto con Dio. Colui che è capace di pregare, secondo Filone, è capace di parrhesia. Accanto ai due significati, greco-romano da un lato, che denota il coraggio di dire-il-vero, e filoniano dall'altro, riferito all'apertura dell'anima di fronte a Dio, Foucault ne individua però anche un terzo, ovvero quello che indica una particolare proprietà o un dono di Dio. È Dio stesso che è dotato di parrhesia, in quanto dice la verità e si manifesta, manifestando il suo amore, la sua potenza e la sua collera. La parrhesia può quindi essere anche intesa come la capacità di Dio stesso di manifestarsi. La parrhesia viene quindi ad assumere, secondo Foucault, la definizione di un rapporto asimmetrico – quello dell'uomo con Dio – che è quasi un rapporto di differenza ontologica in cui l'uomo si trova in un faccia a faccia, vis-à-vis, con Dio: «Non è più il coraggio dell'uomo solitario di fronte agli altri che si ingannano; è la beatitudine, la felicità dell'uomo giunto fino a Dio. E Dio risponde, a questo movimento dell'uomo verso di lui, con l'espressione, la manifestazione della Sua bontà o della Sua potenza»<sup>693</sup>.

Nella letteratura neotestamentaria questo significato viene a sfumare. La parrhesia non è più una modalità di essere del divino, ma un modo di essere e di agire dell'uomo. Quest'attività implica il coraggio e l'ardimento nel parlare, afferma Foucault, ma è anche una maniera d'essere che non ha bisogno di pronunciarsi. La parrhesia in senso cristiano è una caratteristica che riguarda gli apostoli e i credenti; è la fiducia e la fede di trovarsi nella verità e che le proprie preghiere verranno ascoltate da Dio. Esprime il rapporto con Dio, la fede e la fiducia escatologica nel Regno che verrà, nel giorno del Giudizio che va atteso con piena sicurezza [*meta parrēsiās*]. Ma nei testi neotestamentari la parrhesia può riguardare anche l'atteggiamento coraggioso di chi predica il Vangelo, la virtù apostolica per eccellenza. Qui, afferma Foucault, si ritrova un uso molto simile all'accezione greca classica o ellenistica del termine. In *Atti degli Apostoli* è a Paolo che viene attribuita la parrhesia, il coraggio di predicare a piena voce il Vangelo di Gesù. Nei passi citati da Foucault viene messa in risalto l'eventualità

---

<sup>693</sup> *Ibidem*.



di una violenza e il rischio al quale andava incontro Paolo prendendo parola tra i greci:

Egli disputava così con i greci e questi “tentarono di ucciderlo”. Qui vedete come la predicazione orale, la predicazione verbale, il fatto di prendere la parola, di disputare con i greci – e di farlo al rischio stesso della vita – sia caratterizzato come *parrhesia*. La virtù apostolica della *parrhesia* è quindi abbastanza vicina a quella che era la virtù greca. Allo stesso modo, nella Lettera di Paolo agli efesini, Paolo chiede agli efesini di pregare per lui affinché – dice – “quando apro la bocca mi sia data una parola franca, per far conoscere il mistero del vangelo, del quale sono ambasciatore in catene, e io possa annunciarlo con franchezza (*meta parrēσίας*) come è mio dovere”<sup>694</sup>.

Oltre a quest’accezione neotestamentaria, del termine che rimanda, per l’appunto, alla testimonianza e la predicazione del vangelo, Foucault descrive anche una terza modalità, riferendosi alla letteratura ascetica dei primi secoli e anche quella successiva. La *parrhesia*, afferma Foucault comincia qui ad apparire con un valore ambiguo. Un’ambiguità già presente e osservata nei greci, «quando era apparsa sia come il coraggio dell’individuo virtuoso che si rivolge agli altri tentando di riportarli dai loro errori verso la verità, sia come la libertà di parola, il disordine, l’anarchia in base alla quale ciascuno può dire tutto di tutto»<sup>695</sup>. L’ambivalenza del significato del termine riguarda, dunque, da un lato la libertà di parola, di dire quello che si vuole, a discapito di ogni ordine, dall’altro il coraggio di questa affermazione di fronte al rischio di essere fraintesa. È qui che il discorso foucaultiano sulla *parrhesia* incrocia il tema del martirio. Scrive Foucault:

Agli occhi degli uomini la *parrhesia* sarà il coraggio di far valere, a dispetto di tutte le minacce, la verità nota, conosciuta e quella che si vuole testimoniare. E qui siamo vicini a quel valore di *parrhesia* comprensivo dei significati che abbiamo incontrato nell’antichità greca. È in questi termini, ad esempio, che trovate tale valore in Giovanni Crisostomo, nel suo

---

<sup>694</sup> Ivi, p.311.

<sup>695</sup> Ivi, p. 312.

trattato dedicato alla provvidenza, Sulla provvidenza di Dio: in mezzo alle persecuzioni, le pecore divennero pastori e i soldati capi, grazie alla loro parrhesia e al loro coraggio (andreaia). Qui siamo in un paesaggio molto noto, quello della persecuzione e dei martiri<sup>696</sup>.

Ciò che interessa a Foucault è che in questo contesto il termine appaia nel significato del coraggio di far valere la verità di fronte alle persecuzioni. Il fatto di avere una lingua piena di *audacia coraggiosa* (parrhesia) significa, in Giovanni Crisostomo, essere capaci di opporsi alle persecuzioni e affrontare il martirio. Gli uomini vengono persuasi dai martiri e richiamati alla verità: è in questo frangente che Foucault si spinge ad affermare che i martiri siano, in questo contesto testuale, i parresiasti per eccellenza. E aggiunge:

Voi vedete perciò che la parola *parrēsia* si riferisce al coraggio che si ha di fronte ai persecutori: al coraggio che si dimostra rispetto a se stessi, ma anche rispetto agli altri e a quelli che si è intenzionati a persuadere, a convincere oppure a rendere più forti nella fede<sup>697</sup>.

Ma la parrhesia intesa in senso cristiano ascetico assume, secondo Foucault, due diverse accezioni; una è la parrhesia come rapporto con gli uomini e l'altra è la virtù che si possiede di fronte a Dio. La parrhesia non è, dunque, soltanto il coraggio di fronte agli uomini, ma anche la fiducia che si ripone in Dio:

Ciò che fa appunto la differenza – credo sia Girolamo a dirlo – tra il coraggio per esempio di un Socrate o di un Diogene e quello di un martire è che nel primo caso si tratta del coraggio di un uomo che si rivolge agli altri uomini, mentre nel caso del martire cristiano il coraggio si appoggia all'altro aspetto, all'altra dimensione della stessa parrhesia: la fiducia in Dio. Fiducia nella salvezza, nella bontà di Dio; fiducia, anche, nel Suo ascolto<sup>698</sup>.

---

<sup>696</sup> *Ibidem*.

<sup>697</sup> Ivi, p. 312.

<sup>698</sup> Ivi, p. 313.

La parrhesia è in questo senso manifestata nel coraggio e nella fiducia che si ha nei confronti di Dio, fino al martirio. Il martirio è il coraggio della verità. Foucault fa riferimento anche all'interpretazione della parrhesia da parte di Gregorio di Nissa, sottolineandone il carattere ascetico: si tratta di un faccia a faccia con Dio, di una fiducia che si esprime in una forma di vita primitiva, esattamente come i cinici, in cui ci si spoglia della propria veste e delle proprie ricchezze per avvicinarsi a Dio.

Il discorso di Foucault va avanti fino ad affermare che nella pratica cristiana si andrà via via affermando il principio di obbedienza, tanto nel rapporto con se stessi che nel rapporto con la verità. L'iniziale atteggiamento di fiducia parresiastica in Dio, nella salvezza e nella verità, si tramuterà in un sentimento di obbedienza e sottomissione. «Al tema della *parrēsia*–fiducia si sostituirà il principio di una trepida obbedienza, nella quale il cristiano dovrà temere Dio, riconoscere la necessità di sottomettersi alla Sua volontà e alla volontà di coloro che Lo rappresentano»<sup>699</sup>. Nasce così il sospetto nei confronti di se stessi e la regola del silenzio, ma anche il problema dell'arroganza e della presunzione nel credere di potersi avvicinare a Dio attraverso la parrhesia. Foucault sposta, quindi, la sua attenzione nei confronti delle regole monastiche e del potere pastorale, come se queste rappresentassero una degenerazione rispetto a quel primo atteggiamento che i cristiani avevano di *parrēsia*–fiducia in Dio. Il rapporto con Dio diviene mediato da strutture e istituzioni che esaltano gradualmente il valore dell'obbedienza, poiché l'individuo non è in grado di salvarsi da solo, di esperire quel faccia a faccia, quel *vis-à-vis* con Dio che invece l'esperienza primitiva cristiana esaltava. L'interpretazione di Foucault implica dunque un graduale slittamento dalla fiducia di poter sostenere un rapporto individuale di vicinanza con Dio alla rinuncia a sé stessi ed a questa pretesa. La parrhesia diverrà, in sintesi, una relazione intima di fiducia in Dio che implica un «timore nei confronti della salvezza e tremore di fronte alla volontà di Dio»<sup>700</sup>. Essa si legherà inoltre ad un'accezione negativa: avere parrhesia, in alcuni testi della letteratura ascetica, significa esaltarsi o gloriarsi della vicinanza con Dio fino a rischiare di desiderare di essere superiore a Dio.

---

<sup>699</sup> Ivi, p. 314.

<sup>700</sup> Ivi, p. 316.

Foucault arriva a definirlo un discorso *anti-parrhesia* che si sviluppa internamente alla tradizione cristiana. La parrhesia diviene una virtù degli arroganti che va evitata; chi ha parrhesia non ha timore di Dio, timore della morte e del Giudizio. Essa diviene una mancanza, un vizio in cui si scivola se si crede di poter dimenticare il timore di Dio. La parrhesia è un atteggiamento di indifferenza nei confronti di Dio, degli altri e del mondo; una forma di arroganza e di assenza di rispetto. «Laddove c'è obbedienza, non può esservi parrhesia»<sup>701</sup>.

Foucault individua in questa scissione o questo slittamento del significato della parrhesia intesa in senso cristiano, due grandi nuclei dell'esperienza cristiana. C'è una concezione *positiva* della parrhesia, come fiducia in Dio attraverso la quale l'uomo può dire la verità in quanto apostolo o martire, afferma Foucault, e una *negativa*. Un polo parresiastico fatto di fiducia in Dio e nel suo Giudizio, in cui il rapporto del cristiano con la verità si stabilisce nella forma di un faccia a faccia con Dio, una fiducia umana a cui è corrisposto l'amore divino (polo *mistico*); e un polo antiparresiastico o (polo *ascetico*), per il quale il rapporto con la verità si può solo stabilire nell'obbedienza timorosa e rispettosa di Dio. Questo secondo polo negativo è stato – secondo Foucault – quello che storicamente ha prevalso nelle istituzioni ecclesiastiche attorno alle quali si sono cristallizzate le pratiche pastorali già analizzate da lui in altri contesti di ricerca<sup>702</sup>. Ci sono, dunque, due anime o due modalità del rapportarsi del cristiano con la verità, secondo Foucault; da un lato la modalità parresiastica, molto simile a quella del cinismo, in cui il cristianesimo primitivo individuava il modo di vivere nella verità, la vera vita; dall'altro una modalità quasi degenerata dello stesso rapporto, in cui il rapporto del soggetto con la verità diviene un rapporto di asservimento e sottomissione, di obbedienza e remissione<sup>703</sup>. Ciò che interessa a noi è il fatto che a più riprese Foucault faccia

---

<sup>701</sup> Ivi, p. 317.

<sup>702</sup> Si veda su questo tema Cremonesi L., *Genealogie del governo. La questione del potere pastorale in Michel Foucault*, in Stimilli E. (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 299-315.

<sup>703</sup> Rimando nuovamente a Cremonesi L., *Alterità e verità nella testimonianza cinica: la figura del martire in Michel Foucault*, in Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023), pp. 155-166; Lorenzini D., *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Éditions De L'Eau, Lormont

menzione della figura del martire come ‘testimone della verità’. Una figura presente nel cristianesimo primitivo e molto più vicina al polo parresiastico. Il martire cristiano è, infatti, colui che ha il coraggio della verità per eccellenza. Un coraggio che si spinge fino al limite della morte, forte di una fiducia nella verità – la fiducia della vera *parrhesia* – che Foucault delinea, nella sua ultima lezione, come *positiva*<sup>704</sup>.

## 5.4 Martirio e bio-sovrànità, tra teologia e politico

### 5.4.a La controcondotta del martire contemporaneo: Achille Mbembe

Ma facciamo quindi di nuovo un passo indietro. Le riflessioni fatte fin qui non vanno considerate come semplici note a margine rispetto alla nostra riflessione principale sul martirio e sulla presenza di tale tematica nel dibattito novecentesco sulla teologia politica. Come abbiamo visto, anche Foucault, fece riferimento alla figura del condannato politico e del martire religioso in diverse fasi della sua riflessione sulla simbolica della sovranità e sull’analitica del potere. In conclusione vorrei aggiungere un paragrafo dedicato proprio alle interpretazioni che alcuni autori hanno dato del *martirio*, inteso come strategia di opposizione al biopotere contemporaneo, servendosi, per l’appunto, delle categorie foucaultiane come lenti per analizzare il nostro presente politico<sup>705</sup>. Come vedremo, la maggior parte degli autori che si sono serviti degli studi foucaultiani su potere di sovranità e sulla biopolitica, per definire le implicazioni

---

(2017). Sullo stesso argomento si veda Huebner Chris K., *The agony of truth: martyrdom, violence, and Christian ways of knowing*, in «Consensus», Vol. 31, Iss.2, Art.5, pp.59- 73.

<sup>704</sup> Non è qui il luogo per far riferimento ad un’altra prospettiva che insiste, più che sul carattere parresiastico del martirio, sul suo valore di testimonianza. Mi riferisco ai numerosi accenni presenti nell’opera di Derrida e riferiti al problema del martirio e della testimonianza pubblica/segreta che ne deriva. Rimando solo, per un confronto, a Derrida J., *Donner la mort*, Editions Galilée, Paris (1991); Derrida J., *Demeure. Maurice Blanchot*, Editions Galilée, Paris (1998); Derrida J., *Faith and Knowledge. The Two Sources of Religion*, in Derrida J., Vattimo G., *On Religion*, Stanford University Press, Stanford (1998). Sul problema della testimonianza e del martirio come categoria impassibilmente descrittiva delle vittime dell Shoah rinvio inoltre a Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino (1998).

<sup>705</sup> Mi riferirò qui, in particolare, ai testi di Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, cit.; Mbembe A., *Politiques de l’inimitié*, Editions La Découverte, Paris (2016); Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino (2002); Negri A., Hardt M., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York (2004); Agamben G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino (2005).

politiche del martirio hanno potuto contestualizzare meglio le loro argomentazioni partendo proprio dal problema che riguarda la compresenza di 'bio-' e 'tanatopolitica' nelle strategie di potere contemporanee e al problema del suicidio nelle riflessioni foucaultiane. Al centro di questo dibattito vi è infatti il problema dell'uso della violenza in un contesto storico che si vorrebbe interpretare come orientato alla gestione, al disciplinamento e alla conservazione della vita. La morte inflitta dal potere, definita da Foucault come limite e scandalo della biopolitica – un fenomeno per certi versi esterno ai suoi meccanismi – rientra, infatti, nella sfera di competenza del potere nel momento in cui questo si scontra con la figura del martire/suicida<sup>706</sup>. Utilizzando il proprio corpo come strumento o arma "sovrana" egli tenta infatti di resistere alle strategie di un potere che pretenderebbero di mantenerlo in vita. Vanno in questa direzione sia gli studi postcoloniali di Achille Mbembe che guardano all'esempio di martirio del colonizzato "suicida"<sup>707</sup>; che quelli di Banu Bargu sulla resistenza rivoluzionaria suicida nelle carceri turche degli anni duemila, le quali provocarono il potere di Ankara in una reazione che portò a un piano di protezione non a caso denominato *Operation Return to Life*<sup>708</sup>.

Ma prima di affrontare questi testi, nei quali vengono illustrate queste tesi che porrebbero gli studi foucaultiani in perfetta sintonia con una riflessione sul martirio come strategia o controcondotta politica, vorrei soffermarmi ancora un po' sull'analisi foucaultiana che riguarda il passaggio dalle strategie del potere di sovranità fondate sull'esposizione pubblica ai supplizi, a quelle disciplinanti del carcere moderno. Nella ricezione del pensiero foucaultiano non sono pochi gli autori che si sono occupati di risolvere e integrare il problema del passaggio storico dalla sovranità alla biopolitica, osservando soprattutto quelle persistenze che, nel Novecento, hanno portato a una sovrapposizione delle due strategie di potere in fenomeni storici come quello del nazismo. Fatte le dovute premesse metodologiche e affrontato quello che è il nodo di transizione dall'epoca della sovranità classica alla nuova biopolitica, vediamo ora come diversi autori hanno

---

<sup>706</sup> Si vedano anche le riflessioni di Asad; Cfr. Asad, T., *On suicide bombing*, Columbia University Press, New York (2007).

<sup>707</sup> Cfr. Mbembe A., *Politiques de l'inimitié*, Editions La Découverte, Paris (2016); Mbembe A., *Necropolitics*, in «Public Culture», 15(1), Duke University Press (2003), pp. 11-40.

<sup>708</sup> Cfr. Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York (2014).

saputo interpretare e risolvere il problema della disgiunzione e sovrapposizione di questi due “discorsi” o “paradigmi”, riferendosi alla paradossale coesistenza di ‘bio-’ e ‘tanatopolitica’ nelle strategie di potere contemporanee.

È nel quadro che rimanda a una pluralità di tecniche e di poteri che Banu Bargu inserisce, ad esempio, le sue riflessioni sui modi in cui i corpi possono essere utilizzati come veri e propri strumenti di un contropotere alla biopolitica contemporanea, intesa come ‘bio-sovrantà’; o che Achille Mbembe pensa al ruolo del martire suicida-omicida riferendosi agli studi di Bataille su *dépense* e sovranità. Allo stesso modo Roberto Esposito ha saputo trovare una sintesi feconda alle contraddizioni di Foucault nel suo concetto di ‘immunità’, mettendo in evidenza le paradossali reazioni auto-distruttive dei meccanismi politico-immunitari. Anche Antonio Negri e Michel Hardt hanno accennato alla figura del martire religioso, insistendo invece sulla capacità di quest’ultimo di “testimoniare” di un altro mondo possibile, aprendo dunque uno spazio rivoluzionario di resistenza al potere biopolitico moderno<sup>709</sup>. Come vediamo, questi diversi autori hanno tutti tentato di superare, in qualche modo, le contraddizioni della filosofia politica di Foucault, pensando una qualche forma di persistenza del potere di sovranità all’interno dei meccanismi stessi della biopolitica. Si tratta di una compresenza sfumata dei due paradigmi in un’unica forma. Questa soluzione – già anticipata a dire il vero nei tentativi di Foucault stesso di spiegare fenomeni storici come quello del nazismo – ha assunto nel pensiero dei diversi autori delle diverse definizioni. Dalle politiche immunitarie a quelle coloniali, dalle strategie di resistenza al totalitarismo dello Stato turco a quelle della biopolitica globalizzata, Bargu, Mbembe, Esposito e Negri/Hardt hanno tentato di spiegare perché il biopotere contemporaneo, incentrato sulla conservazione e implementazione della vita, abbia continuato a esercitare in una forma, per certi versi anche più violenta, il proprio desiderio di morte. Non posso qui entrare nel dettaglio delle diverse tesi. Ci basti sottolineare questa

---

<sup>709</sup> Non posso qui trattare nel dettaglio le tesi dei diversi autori. Ci basti quindi rimandare l’attenzione ai seguenti testi, in cui – in un modo o nell’altro – si è discussa in chiave contemporanea, la possibilità dell’uso del proprio corpo come arma di contrasto al biopotere contemporaneo: cfr. Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York (2014); Mbembe A., *Politiques de l’inimitié*, Editions La Découverte, Paris (2016); Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino (2020); Negri A., Hardt M., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York (2004).

soprendente convergenza di riflessioni, aventi tutte a che fare con il problema di conciliare, nel potere contemporaneo, una dimensione che rimanda ancora al classico potere di sovranità e allo stesso tempo alle strategie della biopolitica contemporanea. Il problema, di non facile soluzione, è il seguente: come spiegare il fatto che un potere orientato alla implementazione e conservazione della vita eserciti ancora, e in una forma non meno violenta, il proprio potere di vita e di morte?

In *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, per risolvere la problematica congiunzione tra sovranità e biopolitica, Banu Bargu ha coniato la nozione di bio-sovranià [eng. *biosovereignty*], tentando di pensare la nuova formazione storica di uno stato sovrano che esercita al tempo stesso il diritto di morte e la necessità di conservazione della vita come un qualcosa di non statico o fisso. La *biosovranità* è piuttosto descritta come un «ongoing process in formation»<sup>710</sup> – un processo di *biosovereignization* – non unidirezionale e soprattutto mai concluso, che coinvolge dei fenomeni di ritorno e di progressione, di rovesciamento o di salto che, con diverse velocità e intensità, dipendono da contingenze storiche non prevedibili:

*Biosovereignty* names an incipient regime of power, one that takes as its starting point Foucault's remarks on the paradoxical coexistence of thanatopolitics and biopolitics. It builds on Foucault's observations on the conjunction of different modalities of power, but sharpens what remains latent, contradictory, and often confused in his attempts at theorizing this conjunction<sup>711</sup>.

Cercando di superare il paradosso e la contraddizione della combinazione foucaultiana tra sovranità e biopolitica – che nel caso del razzismo novecentesco si rovesciava nel suo opposto divenendo una “tanatopolitica” – anche Bargu, come Esposito in una recentissima discussione del problema<sup>712</sup>, tenta una nuova

---

<sup>710</sup> Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York (2014), p. 52.

<sup>711</sup> Ivi, p. 51.

<sup>712</sup> Esposito R., *Immunitas: oltre le feconde contraddizioni di Foucault*, in «Almanacco di filosofia: Biopolitica: inganno o chiave di volta?», *MicroMega*, 8/2020, Roma (2020), pp. 34

-55-



formulazione per descrivere la biopolitica contemporanea, pensando la compresenza, non escludente, di diversi poteri all'interno di un unico paradigma. A tal proposito Bargu afferma che il passaggio dalla sovranità alla biopolitica non deve essere concepito nei termini di una sostituzione integrale della sovranità da parte dei nuovi biopoteri. Nella trasformazione del regime dominante, dalle strutture della sovranità alle nuove tecniche della governamentalità, le nuove tecniche biopolitiche non eliminano quelle della sovranità, ma ne acuiscono le problematicità.

È in questo quadro che Bargu pensa la sua nuova nozione di *biosovranità*: una struttura alla quale non si può imputare il carattere della fissità, ma che va pensata e analizzata come dipendente dalle trasformazioni storiche, spaziali, pratiche, discorsive, che dipendono da poteri e contropoteri che ne determinano le caratteristiche<sup>713</sup>. Bargu utilizza il concetto di *agencement*, sviluppato da Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Millepiani*, proprio per descrivere questo continuo processo di strutturazione e messa-in-forma della biosovranità. Invece di ricorrere alla concetto foucaultiano di “dispositivo”, Bargu ci indica una nuova strada, capace di descrivere un processo di modulazione e di trasformazione in grado di mettere in forma una struttura, piuttosto che descrivere una struttura già costituita e fissa. Ricorrendo alla concezione deleuziana di “evento” – citando l'esempio usato da John Philips secondo il quale la *ferita* è un evento che fa incontrare “knife and flesh” senza mai ridurre il coltello al coltello o la carne alla carne<sup>714</sup> – Bargu riesce a descrivere ciò che intende per ‘biosovranità’, ovvero un processo o una dinamica di potere nella quale l'eterogeneità non è mai ridotta al fenomeno nella sua identità. L'*agencement* biosovrano [*the biosovereign assemblage*] ha da un lato a che fare con i discorsi e le pratiche, i segni e le azioni che definiscono un regime di potere che emerge nelle intersezioni dei diversi modi in cui il potere stesso si dà, dall'altro con i processi di localizzazione e condensazione delle forze di un dispositivo insieme al processo contrario di deterritorializzazione che deforma e

---

<sup>713</sup>Ivi, p. 52: «The structure of articulation of biosovereignty as a highly complex and overdetermined artifact in formation, flux, and modulation needs to be studied, analyzed and interpreted in its concreteness in order to understand how power operates in a given context».

<sup>714</sup> Phillips, J., *Agencement/Assemblage*, in «Theory, Culture and Society», 23, no. 2–3, (2006), p. 109.

fa deviare tali forze dal dispositivo stesso. È qui che emergono, allora, nella definizione stessa della biosovranità come dispositivo dinamico di un potere e di un contropotere, entrambi operanti allo stesso tempo in un'unica struttura, le diverse forme di resistenza alla biosovranità. L'*agencement* biosovrano – nella sua conformazione contraddittoria, la quale tiene insieme il diritto sovrano di morte e allo stesso tempo le pretese di regolare e mettere in forma la vita [«the power to kill with the power to regulate life»<sup>715</sup> ] – riguarda sia il processo con il quale si tentano di trovare delle soluzioni ai problemi che riguardano la regolamentazione e il governo degli individui e delle popolazioni, che il processo con il quale il contropotere reagisce a queste soluzioni, resistendo e rifiutando le sue strategie.

È così che la *morte* è interpretata da Bargu come una linea di fuga e di resistenza al potere: una vera e propria arma contro il biosovereign assemblage. Scrive Bargu:

*Life as a field of knowledge, political intervention, violent extraction, surveillance, and optimizing regulation is the object of the biosovereign assemblage. Death, as we shall see, becomes its new line of flight*<sup>716</sup>.

È in queste riflessioni che inserisce la considerazione, più specifica, che riguarda il martirio come strategia di controcondotta rispetto alla sovranità del dispositivo biopolitico contemporaneo. Già nell'introduzione al suo scritto Bargu parla di *weaponization of life* e della figura del martire/suicida, che sia questo orientato allo sciopero della fame o ad un'altra forma di morte autoinflitta. È sul proprio corpo che si gioca la resistenza nei confronti delle pratiche repressive esercitate all'interno della prigione. La tesi di Bargu è che queste strategie di *self-destruction* stiano diventando una forma abbastanza comune di resistenza nelle diverse strutture di detenzione a livello globale. È ciò

---

<sup>715</sup> Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York (2014), p. 54.

<sup>716</sup> Ivi, p. 54.

che l'autrice, con un'efficace sintesi, chiama *necroresistance*, riferendosi agli studi di Mbembe<sup>717</sup>.

Non sempre queste pratiche riescono ad entrare nel discorso politico e ad attirare l'attenzione della politica; il suicidio diventa atto politico solo quando ci sia qualcuno in grado di restituirne la carica simbolica all'interno di un discorso o di una causa. Ovviamente il rischio è sempre quello di ricadere nell'apologetica o nel discorso religioso, se si pensa ad esempio all'Islam contemporaneo, ma anche alle pratiche di rivendicazione da parte della Chiesa cattolica di martiri in contesti come quello del mondo islamico o asiatico. Il pregio delle riflessioni di Bargu e di Mbembe è che tentano entrambi di guardare alle pratiche di auto-distruzione rinunciando alle lenti religiose e politiche, per analizzarne le tattiche e la loro efficacia a prescindere dalle narrazioni o giustificazioni che se ne danno *ex post*. Il martirio – come atto paradossale di autoimmolazione – in cui si distrugge, nel momento stesso della sua realizzazione, il soggetto della sua azione, ha sempre a che fare con il paradosso fenomenologico di dover spiegare o tradurre le intenzioni del martire quando esso non è più presente<sup>718</sup>.

Allo stesso modo Mbembe ha analizzato la pratica del suicidio all'interno dei campi di detenzione coloniali, riferendosi anche alla figura del martire religioso islamico, nel contesto contemporaneo. Nel suo saggio *Politiques de l'inimitié* (2016) – pubblicato in italiano con il titolo *Necropolitica* – tenta anch'egli di uscire dalle «feconde contraddizioni» del filosofo francese, riferendosi però al fenomeno del colonialismo e dell'estensione della sovranità oltre i confini nazionali. Coniando il termine *necropolitica* per descrivere i dispositivi della politica coloniale contemporanea, il proposito del saggio è stato quello di definire la sovranità a partire dalla prerogativa sovrana sulla determinazione di chi ha il diritto di vita e di morte [«the ultimate expression of sovereignty resides, to a large degree, in the power and capacity to dictate who may live and

---

<sup>717</sup> Si veda in particolare il capitolo *Biosovereignty and Necroresistance e Marxism, Martyrdom, Memory*, in Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York (2014).

<sup>718</sup> Rinviamo alla fenomenologia paradossale della testimonianza, per come è formulata proprio in riferimento al problema del martirio, in Derrida J., *Demeure. Maurice Blanchot, Galilée*, Paris (1998) ; ma anche Derrida J., *Donner la mort*, Galilée, Paris (1991).

who must die»<sup>719</sup>]. Prendendo come punti di riferimento il Foucault di *Bisogna difendere la società* e Agamben sul potere sovrano e la nuda vita<sup>720</sup>, Mbembe ha il merito di identificare per la prima volta la prerogativa sovrana di divisione della popolazione in chi ha il diritto di vita e chi, invece, è destinato in varie forme a subire la morte<sup>721</sup>. La trattazione si concentra sul fenomeno del colonialismo e sullo schiavismo, sullo statuto dell'immigrato e sulla realtà dei campi di detenzione nel contesto internazionale migratorio. La sovranità si definisce, nella sua riflessione, a partire dal problema della sacrificabilità dei soggetti: «sovereignty means the capacity to define who matters and who does not, who is *disposable* and who is not»<sup>722</sup>. In questa trattazione del tema si inserisce una dura critica della democrazia tra simili; un sistema in cui si creano cerchie di separazione e divisione della popolazione, in chi ha il diritto di esserne pienamente parte e chi ne viene tenuto a margine, come popolazione in eccesso e, in qualche modo, indesiderabile.

In *Nanorazzismo* Mbembe analizza la società dell'inimicizia, affrontando il problema schmittiano della determinazione del nemico a partire dal fatto politico che la sua negazione porti inevitabilmente alla sua annientazione, nel corpo e nella carne. Alla radice del 'politico' Mbembe individua, giustamente, – lo si è visto sopra in riferimento a Schmitt – la disponibilità a sacrificare la propria vita (*la morte per gli altri*) per uccidere il proprio nemico. È un elemento fondante del politico che spesso viene sottovalutato rispetto alla disponibilità ad uccidere<sup>723</sup>. In questa dialettica, afferma Mbembe, «sono parimenti in gioco non solo la possibilità del sacrificio di sé e del dono di sé, ma anche, e letteralmente, quella del suicidio»<sup>724</sup>. Il suicidio, afferma, sottratto dalla disponibilità dello Stato a servirsi della vita dei suoi cittadini, interrompe

---

<sup>719</sup> Mbembe A., *Necropolitics*, in «Public Culture», 15(1), Duke University Press (2003), p. 11.

<sup>720</sup> Cfr. Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, tr. it. Bertani M., Fontana A., Feltrinelli, Milano (2020); Agamben G., *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino (2005).

<sup>721</sup> Sul tema rimando ad una mia recente pubblicazione, cfr. Esposito B.M., *Immunity or Biosecurity? Reading the Pandemic as a Mutual Relation between Protection and Obedience*, in «Political Theology Journal», DOI: 10.1080/1462317X.2022.2064094.

<sup>722</sup> Mbembe A., *Necropolitics*, in «Public Culture», 15(1), Duke University Press (2003), p. 27.

<sup>723</sup> Mbembe A., *Politiques de l'inimitié*, Editions La Découverte, Paris (2016); trad. it. Lagomarsino G., *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Laterza, Bari (2019), pp. 59-60.

<sup>724</sup> Ivi, p. 60.

ogni dinamica di sudditanza e ogni possibilità di riconoscimento. È qui che si realizza il potenziale politico del ‘martirio’ religioso contemporaneo, inteso come strategia di suicidio politico:

Prendere volontariamente congedo dalla propria esistenza dandosi la morte non significa per forza sparire da sé. Significa mettere volontariamente fine al rischio di essere toccato dall’Altro e dal mondo, procedere a quella sorta di disinvestimento che costringe il nemico a guardare in faccia il proprio vuoto. Il suicida non desidera più comunicare, né con la parola né con un gesto violento, tranne forse nel momento in cui, mettendo fine alla propria vita, mette termine a quella dei propri obiettivi. [...] Il suicida che uccide i propri nemici nell’atto con cui si uccide mostra fino a che punto, trattandosi del politico, la vera frattura oggi sia quella che contrappone quelli che restano aggrappati al loro corpo e che identificano il corpo e la vita, a coloro per i quali il corpo, apre la via a un’esistenza felice solo se è purificato. Il destinato al martirio s’impegna nella ricerca di una vita gioiosa che egli crede risieda in Dio stesso. Tale vita nasce da una volontà di verità che è assimilata alla volontà di purezza. [...] Accettare il martirio significa fare voto di distruzione della vita corporale, la vita impura. [...] In senso stretto, mettere termine alla propria vita o *abolire se stessi* vuol dire attuare la dissoluzione di quell’entità in apparenza semplice che è il corpo<sup>725</sup>.

#### 5.4.b *L’impossibile testimonianza, l’impossibile martirio: Jacques Derrida*

Come abbiamo visto, il martire contemporaneo si sottrae alla sovranità sul proprio corpo mettendo in gioco la propria vita e dandosi la morte. In questa sottrazione dalla dialettica schmittiana, egli si rende testimone di una testimonianza impossibile. Abbandonando il piano dell’immanenza politica, distruggendo se stesso e, dunque, il soggetto stesso della testimonianza nel momento in cui questa si compie, egli porta ad una sospensione o interruzione del piano immanente del politico. Mbembe afferma che questa interruzione abbia il carattere del disinvestimento che costringe l’Altro a capitolare di fronte all’impossibilità di toccare il corpo. In questa dinamica – quasi lacaniana – il

---

<sup>725</sup> Ivi, p. 61.

soggetto si riappropria della propria sovranità, affermando di essere legato ad un qualcosa che trascende la propria corporeità. Le riflessioni di Mbembe sembrano dunque andare nella direzione di una sdoppiamento dei piani. Vi è il piano del politico schmittiano, stesso piano condiviso dalla biopolitica foucaultiana, legato ai corpi – il piano di chi afferma che sia il corpo l’unico piano in cui si dispiega il potere e la vita –; e il piano della trascendenza che eccede e va oltre la semplice corporeità, in cui chi si sottrae offrendo il proprio corpo riconosce quella che viene definita, da Mbembe stesso, la vera vita.

Della difficoltà di inserire il martire all’interno della semplice opposizione amico-nemico abbiamo già parlato in maniera estesa nel capitolo su Schmitt. In conclusione abbiamo anche affrontato i paradossi della biopolitica foucaultiana, indicando, nelle riflessioni di Foucault sul suicidio e sui limiti della sovranità, un punto di fuga possibile per una contestazione del potere biopolitico, o meglio, come abbiamo voluto definirlo con Bargu, “bio-sovrano” contemporaneo. Sarà ora il caso di passare in rassegna le interpretazioni di Jacques Derrida sull’impossibile testimonianza del morente; un tema per molti versi politico che, a partire da *Donare il tempo* e *Donare la morte*, ma anche nel saggio sulla testimonianza, dedicato a Maurice Blanchot, appare come centrale in riferimento al problema della fenomenologia impossibile, in cui si trova il martirio nel momento in cui esso si realizza<sup>726</sup>. Come abbiamo visto, nelle diverse interpretazioni teologico-politiche del fenomeno e, in parte, anche nelle riflessioni di Foucault, il martire è colui che si pone – in qualche modo – in uno spazio di rottura tra due economie: 1) una terrena, che egli decide di lasciare e di fratturare, rivelandone la natura persecutoria e violenta, 2) l’altra apocalittica o escatologica in cui il martire finalmente trionferà. Che si tratti di un trionfo apocalittico e rovesciato sul nemico o, più semplicemente, della sottrazione del proprio corpo alla relazione di sudditanza a cui era destinato, il martire riesce a riaffermarsi sul nemico rivelandone la radicale impotenza. Se esteriormente il martire è sconfitto, interiormente egli preserva la propria integrità: un’interiorità, quella del martire inteso come singolo, che si potrebbe dire

---

<sup>726</sup> Cfr. Derrida J., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina Raffaello, 1996; Derrida J., *Donare la morte*, Jaca Books, Como (2008); Derrida J., *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris (1998).

imperscrutabile dato che si trova al centro di un paradosso fenomenologico: quello di non poter essere mai davvero testimoniata. La posizione del martire e della sua morte in questo dualismo, così come il suo rapporto interiore, individuale e privilegiato con la trascendenza e la “verità” testimoniata, rivelano l’ambiguità e la radicale impossibilità del *gesto non-violento* di lasciarsi mettere a morte per tale *affermazione di verità*. Il tema della responsabilità del martire è già stato preso in considerazione in riferimento al saggio etico-religioso di Kierkegaard sulla liceità del martirio, dove si è interpellata anche la necessità di superare l’etico a favore del teologico, per quanto riguarda i veri martiri di Cristo. Si tratterà ora di analizzarne le possibilità in termini fenomenologici, facendo riferimento a Derrida e alle sue riflessioni sulla morte, sulla testimonianza, sul segreto e sulla responsabilità.

Ci chiediamo infatti, insieme a Derrida, è mai possibile testimoniare *della* propria morte e *nella* propria morte, di un qualcosa che trascende il soggetto stesso della testimonianza e la sua esistenza?

«Della mia morte sono il solo a poter testimoniare», afferma Derrida; «a condizione di sopravvivere»<sup>727</sup>. Il martirio si trova al centro di un paradosso: esattamente come nelle riflessioni derridiane sul dono esso è legato al tempo. Il martire è colui che non ha più tempo. Egli non sopravvive temporalmente all’evento del suo martirio. Quest’ultimo si realizza, piuttosto, nell’istante stesso in cui egli non è più. Come ha affermato Derrida in *Demeure*, un’analisi fenomenologica del martirio – egli fa qui l’esempio esplicito dei martiri cristiani – ci porterebbe alla sua stessa negazione<sup>728</sup>. Il martire, in quanto testimone-della/nella-morte, si trova già da sempre al centro di un’aporìa irrisolvibile che lo consegna, nell’atto o nell’evento stesso della sua morte, un evento di testimonianza/passione, 1) da un lato alla sua finitezza – egli porta con sé la propria testimonianza rimuovendola dal mondo –; 2) dall’altro alla dimensione allo stesso tempo aperta e dunque, politica della pubblicità. Il martirio, come oggetto di studio si trova così al centro di un’aporìa irrisolvibile che riguarda un fenomeno di testimonianza pubblica compiuto, tuttavia, nell’interiorità di

---

<sup>727</sup> Cfr. Derrida J., *Demeure. Maurice Blanchot*, cit, p. 55: «De ma mort, je suis le seul à pouvoir témoigner – à la condition d’y survivre».

<sup>728</sup> Ivi, pp. 55-57.

un'esperienza insostituibile, come quella privata e individuale della morte propria o altri, se pensiamo al punto di vista assunto da chi osserva il martire, chi è testimone del testimone<sup>729</sup>. Potremmo dire che il gesto del martire condivide con il dono la sua stessa paradossalità: il vero martirio è un impossibile nominabile, quindi pensabile come impossibile<sup>730</sup>.

Con il suo atto performativo di testimonianza/passione, il martire si sottomette ai suoi nemici testimoniando, nel momento della sua morte, di un qualcosa che trascende i confini della temporalità e, dunque, quelli di una risposta al nemico e alla conflittualità. Dopo il martirio non si dà più perpetrazione del conflitto; è per questo che Schmitt tenta di liquidare la questione ricostruendo il martire all'interno delle griglie politiche della *Feindentscheidung*. Riarticolarlo i termini dell'opposizione derridiana a Schmitt, potremmo dire che nel martirio – inteso come strategia di opposizione non-violenta – ci siano gli elementi del perdono, analizzato da Derrida sia in *Perdono: l'imperdonabile e l'imprescrittibile*<sup>731</sup>. Il perdono del martire di fronte al nemico ci offre un esempio della paradossale realizzazione dell'impossibile possibilità del dono. Il perdono ha qualcosa in comune con il dare, ci dice Derrida; oltre alla loro incondizionalità, il perdono e il dono hanno una relazione essenziale con il movimento della temporalizzazione. Il perdono ottenuto dal martire con la sua morte ci offre la possibilità di parlare di un'eccezione, di una frattura e di una rottura del tempo e conseguentemente della regola economica e vendicativa che domina invece tutti i rapporti consegnati alla dimensione immanente del 'politico'.

---

<sup>729</sup> In riferimento a questa aporia si vedano anche le riflessioni di Agamben su martirio e testimonianza, in Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino (1998), p. 31: «I “veri” testimoni, i “testimoni integrali” sono coloro che non hanno testimoniato né avrebbero potuto farlo».

<sup>730</sup> Derrida J., *Donner le temps*, Galilée, Paris (1991) ; Derrida J., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina Raffaello (1996).

<sup>731</sup> Cfr. Derrida J., *Perdonare : l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, trad. it Laura Odello (a cura di), Raffaello Cortina, Mialno (2004).





## **CONCLUSIONI**

## CONCLUSIONI

Il proposito delle mie ricerche è stato quello di definire la presenza della figura del martire e del problema del martirio nel grande dibattito sulla teologia politica. Al centro delle mie riflessioni vi è stato il tema della disponibilità del martire a morire per una causa, che sia questa in linea con i fini dello Stato o ad esso contrapposta. Come abbiamo visto, il problema che riguarda la capacità dello Stato di disporre della vita e della morte dei suoi cittadini, è un tema che a partire da Schmitt, arrivando fino alle riflessioni di Foucault e Mbembe, ha coinvolto l'interesse di diversi autori in chiave storico-critica, religiosa, filosofica e teologica. In particolare mi sono voluta riferire ai testi di alcuni autori – come Karl Löwith, Carl Schmitt, Erik Peterson, Adolf Von Harnack, Ernst Kantorowicz, Walter Benjamin, Jacob Taubes e Michel Foucault – i quali si sono dedicati a questo tema a partire dalla constatazione che il *martire* (dal gr. *μάρτυρ*, it. testimone) abbia, in quanto 'testimone della verità', un rapporto privilegiato con la trascendenza. Nella presente tesi ho voluto, infatti, rileggere e ricostruire intorno alla figura del martire kierkegaardiano – che, come abbiamo avuto modo di vedere, è una figura centrale nelle analisi di questi diversi autori – quello che è ormai il noto dibattito sulla 'secolarizzazione' e sulla 'teologia politica' come categoria in grado di prescindere o includere, di volta in volta, la trascendenza nell'immanenza, la divinità nel politico, la teologia nella politica, il Due nell'Uno<sup>732</sup>.

La traccia dalla quale sono voluta partire riguardava proprio l'attenzione posta da Schmitt sulla figura del martire kierkegaardiano all'interno di una delle sue lezioni su Donoso Cortés. Riferendosi a Kierkegaard, Schmitt aveva affermato che egli aveva capito che nell'epoca delle masse chi decide degli eventi storici non sono le figure intermediarie, come gli statisti, i diplomatici o i

---

<sup>732</sup> Cfr. Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino (2013).

generali, dotate di una qualche forma di legittimità politica, bensì quelle religiose della trascendenza e della disintermediazione, come ad esempio i martiri<sup>733</sup>. In particolare è la figura kierkegaardiana del martire e del ‘testimone della verità’ a spingere Schmitt – lettore di Löwith – ad interpretare la filosofia esistenziale del filosofo danese come una fervente critica politica alla società borghese e cristiana del suo tempo –, incentrata prevalentemente sul rapporto del Singolo [ted. der *Einzelne*] con il mondo politico e sociale dell’esteriorità. La pista filologia che ho deciso di seguire è stata dunque quella di rintracciare nel martire kierkegaardiano una figura della Singolarità che si oppone al movimento delle masse in rivoluzione [ted. die *Menge*]; questo il nodo centrale per spiegare, sia da un punto di vista storico-filologico che teoretico, la quasi contemporanea apparizione della tematica del martirio nei testi dei diversi autori sopra menzionati. La mia ipotesi di partenza prevedeva, infatti, che un’interpretazione più politica degli scritti kierkegaardiani da parte di questi autori, dipendesse in particolar modo dalla circolazione, nel primo Novecento, di alcune traduzioni in tedesco che influenzarono la ricezione politica della tematica del martirio nella Germania degli anni Venti, da parte di chi, come Erik Peterson e lo stesso Schmitt, era legato a riviste come quella cattolica *Hochland*, o a quella austriaca e diretta da Ludwig von Ficker, *Der Brenner*<sup>734</sup>.

Nei primi capitoli, oltre ad analizzare le diverse interpretazioni che della figura del martire hanno dato Kierkegaard, Schmitt e Peterson, ho infatti condotto un’indagine parallela su una particolare ricezione del pensiero kierkegaardiano. Nello specifico ho tentato di dimostrare come la mediazione delle traduzioni in tedesco di Theodor Haecker abbiano favorito la trasmissione politica della tematica del martirio, da cui dipende la presenza massiccia della figura del ‘testimone di verità’ nei testi di Peterson, ma anche di Löwith e Schmitt e in seguito di Taubes. Ripercorrendo brevemente i nodi teoretici

---

<sup>733</sup> Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker&Humblot, Berlin (2009), p. 107: «Er wußte, daß im Zeitalter der Massen nicht Staatsmänner, Diplomaten und Generäle, sondern Märtyrer die geschichtlichen Ereignisse entscheiden» (corsivi miei); tr. it. Schmitt C., *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano (1996), p. 109. La conferenza, tenuta in spagnolo presso l’*Academia de Jurisprudencia y Legislacion* di Madrid il 31 maggio 1944, fu tradotta e pubblicata in tedesco sulla rivista «Die Neue Ordnung» nel 1949.

<sup>734</sup>Oltre alle traduzioni si vedano anche Haecker T., *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, J. F. Schreiber Verlag, München (1913); Haecker T., trad. dt. di Kierkegaard S., *Kritik der Gegenwart*, Brenner Verlag, Innsbruck (1923).

intorno ai quali ho deciso di dividere il mio lavoro, potremmo suddividerlo in quattro tappe principali. Innanzitutto ho voluto definire la figura del martire kierkegaardiano partendo da quelle che sono le traduzioni in tedesco di Kierkegaard per analizzare la ricezione della tematica del martirio in quanto pratica di resistenza passiva e di testimonianza pubblica della verità, in autori come Löwith e, in maniera più marginale, in alcuni testi di Schmitt. Ho così potuto far emergere, anche attraverso il confronto con lo scritto schmittiano sul 'politico' quanto la questione del martirio sia, in realtà, centrale per la definizione del 'politico' in riferimento al problema della *Feindentscheidung*.

In secondo luogo ho voluto collegare le mie considerazioni di carattere storico filologico alla proposta teologica elaborata da Peterson in numerosi suoi scritti, tra cui si distingue il saggio *Zeuge der Wahrheit*, che si interroga proprio sul ruolo pubblico – e quindi indirettamente politico, ma si potrebbe dire apocalittico-politico – che i primi martiri cristiani ebbero nella loro testimonianza di un'opposizione escatologica nei confronti del potere di Roma. È stato utile, a tal proposito, riferirmi anche al commento petersoniano alla *Lettera ai Filippesi*, consultare la voce 'Martirio e martire' redatta da Peterson per l'*Enciclopedia cattolica*, e rileggere il suo saggio giovanile sulla *Bedeutungsgeschichte* del termine *parrhesia*, in cui proprio il tema del martirio ha assunto una declinazione per noi molto interessante.

Nella terza tappa ho poi cercato di dimostrare come tutti questi temi rientrano, in qualche modo, a margine delle riflessioni di Adolf Von Harnack, Ernst Kantorowicz, Walter Benjamin, ma soprattutto di Jacob Taubes nelle sue lezioni sulla teologia politica di Paolo, che rappresenta, seppur rovesciata una «dichiarazione di guerra politica nei confronti dei Cesari»<sup>735</sup>. Come abbiamo visto, secondo Taubes, il fenomeno del martirio cristiano è un fenomeno politicamente ambivalente che si colloca tra l'interpretazione di *Romani* 13 e *Apocalisse* 13; ovvero, tra la disponibilità paolina ad accettare la spada delle autorità costituite, e allo stesso tempo la necessità di testimoniare a favore di una logica dualistica del potere che si divide tra Cesare e Dio, tra politico e teologico, tra fede e potere. Anche in questo contesto è riemersa la figura del

---

<sup>735</sup> Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997), p. 42.

martire kierkegaardiano che ha contribuito a trasmettere un'immagine, in qualche modo politica, del martirio protocristiano, poiché è proprio a Kierkegaard – riletto a partire dal testo già citato di Löwith – che Taubes fa riferimento quando parla di martirio.

In conclusione, ho poi voluto ricondurre alcuni temi, tra cui quello della testimonianza e della parrhesia, della disponibilità alla morte del martire, del ruolo dei supplizi e del suicidio nelle filosofia politica di Foucault, ad un problema che – intrecciando la definizione del politico schmittiano e le riflessioni foucaultiane sulla biopolitica – riguarda il ruolo del martire contemporaneo di fronte ai dispositivi di bio-sovranià che regolano e sono inerenti al rapporto dei nostri corpi nei confronti del potere di sovranità su di essi esercitato. Vorrei infine ripercorrere qui queste tappe per cercare di dare un ordine alle mie ricerche partendo da quello che è il tema centrale e il filo rosso della mia tesi; ovvero, la singolarità e la 'non violenza' del martirio di fronte al potere coercitivo del politico.

Come abbiamo avuto modo di vedere nel primo capitolo, le traduzioni in tedesco dei testi kierkegaardiani da parte di Haecker, ma anche di Kuethemeier e Schrempf, hanno contribuito a trasmettere un'immagine del filosofo danese come vero e proprio critico politico del suo tempo. Tutti questi testi, i quali presentano un lavoro editoriale sugli scritti di Kierkegaard che non può rimanere inosservato per la sua volontà di selezionare proprio i testi più polemici del filosofo danese – presentando, dunque, l'immagine di un Kierkegaard che si pone come Singolo in opposizione alla Chiesa danese a lui contemporanea –, ci forniscono una riflessione attualizzata sul problema e sulla figura del *Wahrheitszeuge*, ovvero il testimone della verità, il quale porta con sé il problema di stabilire con quale autorità ci si possa proclamare 'testimoni di verità', soprattutto se ci si colloca carismaticamente all'esterno o in opposizione al cristianesimo stabilito. In tale contesto, la figura del martire nella storia del cristianesimo delle origini gioca un ruolo fondamentale nel richiamare la cristianità stabilita a quella che era la prima vocazione del cristianesimo; ovvero, quella di annunciare il paradosso e lo scandalo della croce come nuova e unica verità. La persecuzione di tale verità diviene, dunque, il vero e proprio criterio per rintracciarla e identificarla nel mondo. Ed è in questo contesto teorico che il

tema del martirio appare proprio come tema centrale; è lecito ad un uomo, si chiede Kierkegaard in uno dei suoi due saggi etico-religiosi, *farsi uccidere per la verità?* Con quale autorità egli pretenderà di farsi uccidere, costringendo un altro uomo o la società intera, a rendersi colpevole del proprio omicidio?

Questo tema, quello della centralità dell'uomo, in quanto individuo religioso, del Singolo nella sua opposizione decisiva alla massa e alla folla, come abbiamo visto, è stato poi recepito da Löwith e in maniera mediata anche da Schmitt e da Taubes, in una chiave che lega il tema del martirio individuale a quello della testimonianza di una verità che si oppone al movimento della dialettica e della storia. Come scrive Löwith, Kierkegaard fu innanzitutto un critico del divenire del tempo e della storia. Il suo *aut-aut* nei confronti del cristianesimo fu al tempo stesso determinato da una critica dei movimenti politico-sociali del 1848. Ed è a partire proprio da questa constatazione che Löwith afferma che la differente risposta che egli diede alle rivendicazioni politiche dell'epoca, ovvero quelle di maggiori riforme sociali, era un ritorno a qualcosa di stabile, a qualcosa che rinviasse dal tempo all'eterno, dalla dialettica alla verità. In questo contesto la singolarità di un'esistenza che si decide a favore o contro il cristianesimo storico – a favore o contro la verità rivelata – assume una certa rilevanza, soprattutto in riferimento alla sua opposizione nei confronti di una generalità, quella del tiepido mondo del cristianesimo stabilito, a cui il Singolo si oppone testimoniando della sua avversità, ma soprattutto del suo rapporto interiore e individuale con Dio e con la dimensione ideale dell'Assoluto.

In questo quadro antihegeliano, in cui l'esistenza del Singolo è chiamata ad opporsi alla generalità del mondo storico, allo spirito del tempo, in quanto sistema del mondo sussistente, abbiamo visto come il Singolo kierkegaardiano, nel suo rapporto alla verità, sia sollecitato a vivere individualmente la sua relazione con Dio. La figura esistenziale del martire, allo stesso tempo rivoluzionaria e reazionaria, attiva e passiva, *kenotica* e paradossalmente violenta, è stata al centro delle mie interpretazioni. Opponendosi, infatti, come *figura singola* alla totalità delle masse, della generalità, e in breve, anche alla necessità di un superamento del mondo sussistente attraverso una nuova sintesi, una rivoluzione marxiana che sfoci nella conversione dell'uomo ad un nuovo *Gattungswesen*; opponendosi, dunque, alle generazioni che seguono il

movimento storico come se si trattasse di una necessità, il martire kierkegaardiano – a cui appartiene l'azione e la decisione – testimonia, secondo Löwith, della sua singolarità anche a costo di perdere la vita.

È in questo senso che rileggendo Kierkegaard, Löwith ha affermato che soltanto i martiri potranno governare il mondo. Questi Singoli, questi individui religiosi in grado di rendere attente le masse nei confronti della loro stessa violenza, costringono la folla in rivoluzione ad un arresto. Rendersi, in questo modo, testimoni e apostoli della verità, nuovi annunciatori del cristianesimo, significa infatti proprio questo; sottomettersi con obbedienza e impotenza alla violenza altrui, suscitando nelle masse un movimento contrario a quello della storia. In realtà le cose non stanno proprio così, poiché, come abbiamo constatato, nel suo saggio etico religioso Kierkegaard arriva proprio alla conclusione contraria, ovvero che ad un uomo non sia affatto lecito farsi uccidere per la verità. Tale atto implicherebbe infatti di dover essere certi del possesso di tale verità; ed è proprio per questo che gli unici veri martiri furono quegli apostoli che conobbero Cristo quando erano in vita, che dunque conobbero la verità incarnata, testimoniandola in prima persona. Riferendosi al problema del rapporto tra soggettività e verità, alla sua particolare arte maieutica applicata al cristianesimo e alle considerazioni di Kierkegaard sulla comunicazione indiretta, dunque, in ultima istanza, al problema di non poter comunicare la verità del cristianesimo, ovvero il paradosso cristiano, se non indirettamente – poiché questo non rappresenta un contenuto di verità o conoscenza, ma l'oggetto di una rivelazione – come ho avuto modo di dimostrare, Löwith afferma che proprio questa verità non possa che essere comunicata nella forma di una testimonianza di vita.

È in questo senso che anche Lévinas ha definito, ad esempio, la verità in Kierkegaard, una verità perseguitata: *non* una verità trionfante e accessibile al sapere, ma una verità di fede, veramente autentica poiché riflessa nella condotta di vita di una soggettività che si trova in una relazione solitaria, sempre a tu-per-tu, con tale verità. È stato centrale chiarire i termini epistemologici ed esistenziali del discorso kierkegaardiano sulla liceità del martirio perché, come abbiamo visto, sarà proprio Schmitt a citare il breve saggio di Kierkegaard contro i «kierkegaardiani» a lui contemporanei affermando che secondo il



danese, al contrario di quanto sostenuto da questi, non fosse affatto lecito ad un uomo *morire per la verità*. A tal proposito ho affiancato il tema del martirio in Kierkegaard all'interpretazione che ne diede Hobbes nel *Leviatano*, ma anche negli *Elements* e nel *De Cive*, dove il tema è trattato in maniera decisiva sia dal punto di vista della sua liceità, ma anche a partire dal problema del *metus mortis violentae*, ovvero della paura naturale che ogni uomo ha di morire e, dunque, a partire dalla necessaria conseguenza dell'efficacia del potere coercitivo. Ciò che ho voluto sottolineare è l'interesse dimostrato – sia da Löwith che da Schmitt – nei confronti di questa figura, quella del martire kierkegaardiano, accostata proprio al problema della 'testimonianza della verità' in opposizione al potere coercitivo di un sovrano o della generalità. È possibile da un punto di vista cristiano, testimoniare una resistenza nei confronti del potere, a partire dalla propria pretesa di voler testimoniare la verità?

Abbiamo infatti anche visto come questo tema fosse già presente nelle riflessioni di Schmitt sul 'politico'. La mia ipotesi è che, da un punto di vista teoretico, il problema del martirio fosse caro a Schmitt, proprio perché, già nel suo saggio sul concetto di 'politico', egli lo aveva affrontato a partire dal problema del raggruppamento amico-nemico. Esso era stato affrontato in questo scritto in riferimento al problema della competenza statale a disporre della vita e della morte di un uomo, sia per quanto riguarda lo *jus belli*, ovvero la possibilità da parte dello Stato di disporre della vita degli uomini per uccidere un nemico comune; che dello *jus vitae ac necis*, ovvero la competenza a disporre della vita e della morte di un uomo nella forma di un giudizio penale. Schmitt sembrava voler liquidare in un passo per noi molto importante, la questione del martirio religioso. È certamente possibile, secondo Schmitt, che una comunità religiosa richieda ai suoi fedeli di affrontare il martirio [*Märtyrertod*] solo, però, in virtù della propria salvezza spirituale, non per la comunità religiosa, intesa come struttura di potere esistente nell'al di qua, altrimenti perderebbe la propria natura e vocazione. La Chiesa si trasformerebbe così in un'entità politica e le sue guerre in guerre sante e crociate che riposano sulla decisione relativa al nemico [*Feindentscheidung*] esattamente come tutte le altre guerre. Se è vero che il 'politico' schmittiano – come hanno affermato Leo Strauss e Karl Löwith – ha a che fare, innanzitutto, con la possibilità di richiedere ai membri di una

comunità di essere disposti a morire per essa, il martire assume rispetto ad essa un ruolo centrale. Il tema del martirio religioso, in particolare quello delle origini del cristianesimo – già presente nello scritto di Sorel sulla violenza, noto a Schmitt e da lui spesso evocato – viene in qualche modo liquidato facendolo ricadere o nell'interiorità di chi subisce il martirio per motivi di coscienza o, necessariamente, nella dimensione conflittuale della 'formazione' politica, il *Machtgebilde*.

Questa liquidazione del problema, di cui abbiamo già letto una tarda testimonianza contro i kierkegaardiani a lui contemporanei, si potrebbe rivolgere contro i teologi come Erik Peterson, che avevano spesso fatto riferimento alla figura del martire/testimone cristiano per spiegare una concezione del potere e del ruolo del cristianesimo nel mondo, intrinsecamente dualistica e agostiniana. Come abbiamo visto, la figura del martire è da considerarsi nella sue diverse declinazioni, come una figura dell'immediatezza e della radicale disintermediazione. Nel suo rapporto diretto con la verità, il martire testimonia dell'irrilevanza di ogni forma politica, poiché sottraendosi e allo stesso tempo sottomettendosi alla violenza delle autorità politiche costituite e al loro potere coercitivo, egli si rende testimone vivente della propria libertà e autonomia rispetto a qualsiasi potere che pretenda d'imporsi esteriormente sul suo corpo, sulla sua vita, sulle sue azioni e sulla sua coscienza. Non serve qui fare nuovamente riferimento alla *Erledigung* petersoniana. Abbiamo già visto come gli studi sul tema abbiano saputo approfondire il problematico rapporto che lega Schmitt e Peterson intorno a questa questione, allargando lo sguardo anche ad altri temi, come appunto quello del dibattito, più o meno implicito, sul ruolo pubblico e politico del martire. È infatti anche intorno alla teologia del martirio e alla sua interpretazione contrastante che ruota il confronto petersoniano con la teologia politica schmittiana. È a partire da questa constatazione che abbiamo discusso e affrontato la presenza della tematica del martirio nella teologia di Peterson.

Abbiamo visto come Peterson abbia voluto esaltare la dimensione comunitaria e ecclesiastica del martirio, sia nella sua interpretazione neotestamentaria che storica: *Testimoni di verità* si apre infatti con un'osservazione che dovrebbe far riflettere chiunque si occupi di definire il ruolo

teologico-politico del martirio in rapporto all'istituzione ecclesiastica. Quando si entra in una Chiesa, afferma Peterson, raramente guardando l'altare ci si ricorda che esso è stato costruito sulle ossa e le reliquie dei martiri. Questa immagine potente, un'immagine architettonica che rimanda all'esaltazione di Tertulliano delle ossa e dei corpi dei martiri come vere fondamenta della Chiesa, guida tutta la riflessione di Peterson sul ruolo dei martiri nella Chiesa. Secondo Peterson, il concetto di martire fa parte della predicazione escatologica del cristianesimo delle origini. In questa prospettiva esso si lega ad una particolare concezione della temporalità cristiana come tempo della testimonianza e della scelta a favore della trascendenza, in cui si decide sempre di servire o Cesare o il vero *Imperator*, Cristo.

Come abbiamo già avuto modo di dimostrare, la figura del martire sembra essere, sia nella sua interpretazione kierkegaardiana, che in quella più politica schmittiana, che teologica e politica al tempo stesso, come quella petersoniana, una figura paradossale. Il martire manifesta la sua potenza nel seno stesso dell'impotenza. Taubes ne riconosce la paradossalità, richiamando l'attenzione nelle sue lezioni tenute nel 1987 sul tema del 'martirio' e della sua ambivalenza teologico politica. Taubes fa riferimento sia a Kierkegaard che a Nietzsche, che a Löwith, analizzando il rapporto che potremmo definire "performativo" tra martirio e testimonianza della verità, tra il tema della sofferenza e quello del rinvio ad una trascendenza. Già nel suo scritto giovanile dedicato al tema dell'escatologia, Taubes aveva accennato alla figura del martire kierkegaardiano. La tesi di Taubes è che il fenomeno del martirio cristiano sia un fenomeno teologico politico ambivalente che si colloca tra l'interpretazione di *Rom 13* – ovvero, l'affermazione paolina seconda la quale i cristiani debbano accettare la spada delle autorità costituite – e *Apoc 13*, ovvero l'affermazione giovannea di un cristianesimo che testimoni a favore di una logica dualistica del potere che divide Cristo e i principi di questo mondo, tra politico e teologico, tra fede e potere. Quello che mi premeva sottolineare è che anche qui riemergesse la citazione che Löwith aveva attribuito alla figura del martire kierkegaardiano.

Tutta la tesi, la quale si propone di ricostruire le diverse interpretazioni che si sono date del martirio nel dibattito novecentesco, ha avuto al centro la questione della relazione tra orizzontalità e immanenza del potere e verticalità

del rapporto del martire con la trascendenza divina. Facendo incontrare teologia politica e biopolitica nel problema attuale del terrorismo suicida abbiamo visto che il martirio, interpretato come testimonianza di una trascendenza o inteso come pratica di resistenza nei confronti dei dispositivi di sicurezza contemporanei, sia sempre al centro di uno sdoppiamento che introduce uno spazio di rottura nel piano d'immanenza. Il martirio è un evento di morte che stabilisce un punto di contatto tra immanenza e trascendenza, tra im-potenza e verità. Come ha giustamente rilevato Carlo Galli, intendendo il suo riferimento alla teologia politica da un punto di vista strettamente schmittiano, quella del terrorista suicida, martire contemporaneo, «non è una teologia politica (neppure in un'accezione non secolarizzata), ovvero non ha funzioni ordinarie, quanto piuttosto è una «teologia immediata» ed «estrema», un'identificazione paranoide con Dio che ha il solo scopo di protrarre il conflitto all'infinito»<sup>736</sup>. Ed è proprio a partire da questo carattere di immediatezza e della conflittualità che questa immediatezza comporta, che ho voluto affrontare nei diversi capitoli il problema religioso e politico del martirio come strategia di resistenza politica e come pratica rischiosa di testimonianza della verità.

Di fronte a fenomeni come quelli terroristici legati allo jihadismo contemporaneo c'è chi ha parlato, proprio in riferimento alla teologia politica come categoria interpretativa del moderno e della nostra contemporaneità di un «oblio della religione e suo ritorno come violenza»<sup>737</sup> o più genericamente di un ritorno del religioso<sup>738</sup>. La questione della retta definizione del concetto di 'martirio' si è posta, dunque, come urgenza dal momento in cui nel contesto mediatico e bellico globale si è tentato di attribuire questa definizione da un lato a chi, facendo utilizzo del proprio corpo con fini politici, ha adottato la strategia del suicidio/omicidio come arma terroristica contro un nemico indifferenziato, contro lo Stato o dei cittadini comuni, e chi, dall'altro, lo ha invece attribuito alle vittime degli attacchi terroristici stessi, tal volta in contesti di guerra, come testimoniano numerosi esempi di soldati definiti «martiri della pace» o anche in

---

<sup>736</sup> Galli C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna (2008), p. 161.

<sup>737</sup> Galli C., *Secolarizzazione, teologia politica, agire politico*, in T. Gazzolo e L. Marchettoni (a cura di), «Jura Gentium: Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari», Vol. XII (2015), p. 69.

<sup>738</sup> Cfr. Nancy J.-L., *Decostruzione del cristianesimo. La dischiusura*, Cronopio, Napoli (2007).

contesti pacifici come nel caso delle vittime indifferenziate e civili degli attacchi terroristici subiti. Ciò che più mi interessa da un punto di vista filosofico e teoretico è che l'utilizzo del termine sia riapparso nella forma di una rivendicazione religiosa o politico-secolarizzata per definire sempre un *morire-per*; *per* la fede, *per* la pace, *per* la patria o la libertà. La morte del martire – diversa da quella della semplice vittima – rinvia infatti sempre ad un significato che trascende il semplice fatto della sua morte. Essa indica e si fa segno di un qualcosa che le sopravvive e la trascende. Come abbiamo visto, la potenza politica del martirio religioso, manifestata in un atto debole di auto-distruzione, consiste nella possibilità di agire internamente al potere costituito e di delegittimare ogni potere che pretenda di fondarsi sul sacro. Sfuggendo alla presa del potere sovrano e in ultima istanza anche alla sua articolazione biopolitica contemporanea, il martire – vero e proprio fuorilegge, un delinquente, *hors-la-loi*, condannato a morte dalla legge – rappresenta quell'eccezione sovrana sul proprio corpo la quale indica allo stesso tempo i limiti della sovranità classica e i paradossi del biopotere.



## **TAVOLA CRONOLOGICA**

## TAVOLA CRONOLOGICA

Donoso Cortés (1809-1853)  
Søren Kierkegaard (1813-1855)  
Friedrich Nietzsche (1844-1900)  
Georges Sorel (1847-1922)  
Adolf von Harnack (1851-1930)  
Theodor Haecker (1879-1945)

**Carl Schmitt (1888-1985)**  
**Erik Peterson (1890-1960)**  
**Walter Benjamin (1892-1940)**  
**Ernst Kantorowicz (1895-1963)**  
**Karl Löwith (1897-1973)**  
**Jacob Taubes (1923-1987)**  
**Michel Foucault (1926-1984)**

- 1905** Von Harnack, *Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten.*
- 1908** Sorel, *Riflexions sur la violence.*
- 1920/21** Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt.*  
Schmitt, *Die Diktatur.*
- 1922** Schmitt, *Politische Theologie* (Prima edizione).
- 1923** Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart* (tr. ted. Theodor Haecker).
- 1927** Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Prima edizione).  
Kierkegaard, *Das Eine was not Tut* (tr. ted. di Theodor Haecker).
- 1928** Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels.*  
Peterson, *Die Kirche.*
- 1929** Peterson, *Zur Bedeutungsgeschichte von parrhesia.*
- 1932** Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Seconda edizione).  
Peterson pubblica il suo carteggio con Adolf von Harnack.
- 1933** Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden.*  
Schmitt, *Politische Theologie* (Seconda edizione).
- 1935** Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem.*



- Peterson, *Das Buch von den Engeln*.
- 1937** Peterson, *Zeuge der Wahrheit*.
- 1939** Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Prima edizione).
- 1940** Peterson, *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*.
- 1944** Schmitt tiene la sua quarta conferenza su Donoso Cortés alla *Academia de Jurisprudencia y Legislacion* di Madrid.
- 1947** Peterson, *I martiri e la Chiesa*.
- 1949** Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Seconda edizione).  
Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*.
- 1951** Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*.
- 1952** Peterson scrive la voce «Martirio e martire» per l'*Enciclopedia Cattolica*.
- 1956** Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*.
- 1957** Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*.
- 1970** Schmitt, *Politische Theologie II*.  
Taubes invia la sua prima lettera a Schmitt.
- 1983** Taubes cura la raccolta *Der Fürst dieser Welt* con un contributo di K.-M. Kodalle dedicato alla figura del martire kierkegaardiano, intitolato *Der non-konforme Einzelne*.
- 1984** Foucault tiene la sua ultima lezione al *Collège de France* dedicata alla *parrhesia* antica in cui tratta del martirio cristiano.
- 1987** Taubes tiene la sua ultima serie di lezioni dedicate a Paolo, pubblicata postuma con il titolo *Die politische Theologie des Paulus*.



## **BIBLIOGRAFIA**

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino (2005).
- Agamben G., *Il regno e la gloria*, Bollati Boringhieri, Torino (2009).
- Agamben G., *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino (2000).
- Agamben G., *Pilato e Gesù*, Nottetempo, Milano (2013).
- Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino (1998).
- Agamben G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino (2005).
- Agamben G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino (2003).
- Asad T., *On suicide bombing*, Columbia University Press, New York (2007).
- Badiou A., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli (2010).
- Bargu B., *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York (2014).
- Bartelink G.J.M., *Quelques observations sur parrhesia dans la littérature paléo-chrétienne*, in «Supplementa. Graecitas et latinitas Christianorum Primaeva», Dekker&VanDeVegt, Nijmegen (1970), pp. 7-57.
- Bastiaensen A.A.R. (a cura di), *Atti e passioni dei martiri*, Mondadori, Milano (1987).
- Bastiaensen A.A.R., *Introduzione*, in *Atti e passioni dei martiri*, Mondadori, Milano (1987), pp. VII-XLIX.
- Bataille G., *La congiura sacra*, tr. it. Galletti M. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino (1997).
- Bataille G., *La Souveraineté*, Gallimard, Paris (1976); tr. it. Gabellone L. (a cura di), *La sovranità*, SE, Milano (1976).
- Bataille G., *La structure psychologique du fascisme*, Gallimard, Paris (1970); trad. it. Baldino M. (a cura di), *La struttura psicologica del fascismo*, in «Tellus: Rivista italiana di geofilosofia», nr. 22 (2000).
- Battista L., *Assolutismo teologico e modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 84/2 (2018), pp. 592-609.
- Baumeister T., *Genèse et évolution de la théologie du martyre dans l'Eglise ancienne*, Peter Lang SA, Editions Scientifiques Européennes, Berna (1991); tr. it. Barbero G., *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, Società Editrice Internazionale, Torino (1995).
- Benjamin W., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. it. Solmi R. (a cura di), Einaudi, Torino (2014).
- Benjamin W., *Frammento teologico-politico*, in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, tr. it. Agamben G. (a cura di), Einaudi, Torino (1982), pp. 171-172.

- Benjamin W., *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. Schiavoni G. (a cura di), Einaudi, Torino (1999).
- Benveniste E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it. Liborio M. (a cura di), Einaudi, Torino (2001).
- Bettiolo P., Filoramo G. (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia (2002).
- Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna (2009).
- Bingelmair A., *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, J.J. Lentner, Monaco (1902).
- Blanchot M., *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Paris (1983); tr. it. Antomelli M., *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano (1984).
- Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1966); tr. it. Marelli C., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova (1992).
- Bodei R., *Introduzione*, in Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli Editore, Roma (2019), pp. 8-19.
- Bof G., *Da fede a giustizia. Una trasformazione nell'esperienza del martirio*, in Borsari M. e Francesconi D. (a cura di), *Martirio. Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose*, Fondazione Collegio San Carlo, Modena (2005), pp. 97-127.
- Bolgiani F., *Dalla teologia liberale all'escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1, (1965), pp. 1-58.
- Borsari M., Francesconi D. (a cura di), *Martirio. Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose*, Fondazione Collegio San Carlo, Modena (2005).
- Bowersock G. W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge (1995).
- Boyarin D., Castelli E.A., *Introduction: Foucault's The History of Sexuality: The 4th Vol., or, A Field Left Fallow for Others to Till*, in «Journal of the History of Sexuality», 10 (3-4), (2001), pp. 357-74.
- Boyarin D., *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Redwood (1999).
- Bredenkamp H., *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Critical Inquiry», Vol. 25, Nr. 2, University of Chicago Press, Chicago (1999), pp. 247-266.
- Bredenkamp H., *Walter Benjamin's Esteem for Carl Schmitt*, in Meierhenrich J., Simons O. (a cura di), «The Oxford Handbook of Carl Schmitt», Oxford University Press, Oxford (2017).
- Brown P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino (1983).
- Brox N., *Zeuge und Märtyrer: Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Kösel Verlag, München (1961).

- Burkhard C., *Kierkegaard's Moment. Carl Schmitt and His Rethorical Concept of Decision*, in «Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History», 12/1, (2008), pp. 145-171.
- Campe R., Wesels M. (a cura di), *Bella Parrhesia: Begriff und Figur der freien Rede in der Frühen Neuzeit*, Rombach Verlag, Freiburg (2018).
- Carbone G., Gianfrancesco F., *Che cos'è la teologia politica? Intervista a Carlo Galli*, in «Rivista Polemos: Materiali di filosofia e critica sociale», IX, 2/2016, pp. 175-193.
- Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012).
- Caronello G., *Nazionalismo e identità cristiana nella teologia politica di Erik Peterson nel secondo dopoguerra (1946-1951)*, in «Annali di studi religiosi », 4, Edizioni Dehoniane, Bologna (2003), pp. 379-440.
- Castagno A. M. (a cura di), *L'archivio Erik Peterson all'Università di Torino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria (2010).
- Castelli E.A., "When you see blood, it brings truth". *Ritual and Resistance in a Time of War*, in Houtman D., Meyer B. (a cura di), «Things. Religion and the Question of Materiality», Fordham University Press, New York (2012), pp. 232-249.
- Castelli E.A., *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, Columbia University Press, New York (2004).
- Castelli E.A., *Persecution Complexes: Identity Politics and the "War on Christians"*, in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», Vol. 18, Nr. 3, Brown University, Providence (2007), pp. 152-180.
- Castelli E.A., *The Ambivalent Legacy of Violence and Victimhood: Using Early Christian Martyrs to Think With*, in «Spiritus: A Journal of Christian Spirituality», Vol. 6, Nr. 1, The John Hopkins University Press, Baltimore (2006), pp. 1-24.
- Cavarero A., *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano (2007).
- Chavallier P., *La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*, in Stimilli E. (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 317-334.
- Chevallier P., *Foucault et le christianisme*, École Normale Supérieure, Paris (2011).
- Cipriano di Cartagine, *La Chiesa. Sui cristiani caduti nella persecuzione. L'unità della Chiesa cattolica. Lettere scelte*, Paoline, Milano (1997).
- Coccia E., «Qu'est-ce que la vérité?» (Jean 18, 38). *Le Christianisme ancien et l'institution de la vérité*, in «Aux origines des cultures juridiques européennes: Yan Thomas entre droit et sciences sociales», Collection de l'École française de Rome, Roma (2013), pp. 209-232.
- Cremonesi L., *Alterità e verità nella testimonianza cinica: la figura del martire in Michel Foucault*, in Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023), pp. 155-166.

- Cremonesi L., *Genealogie del governo. La questione del potere pastorale in Michel Foucault*, in Stimilli E. (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 299-315.
- Cremonesi L., *La lecture foucauldienne de la parrësia chrétienne*, in Bert J.-F. (a cura di), *Michel Foucault et les religions*, Editions Le Manuscrit, Paris (2017), pp. 71-85.
- D'Ors A., *Teologia politica: una revisione del problema*, in «Revista de Estudios Políticos», n. 205, Enero-Febrero (1976), pp. 41-79.
- De Ste G., Croix G., Whitby M., Streeter J. (a cura di), *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford University Press, Oxford (2006).
- Dei F., *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio*, Donzelli Editore, Roma (2016).
- Delecroix V., *Apocalypse du politique*, Editions Desclée de Brouwer, Paris (2016).
- Delecroix V., *Inversione della sovranità. Riflessioni a partire da un quadro di Carpaccio*, (trad. it a cura di Esposito B.M.), in Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023), pp. 15-30.
- Delecroix V., *Inversione della sovranità. Riflessioni a partire da un quadro di Carpaccio*, trad. it. Esposito B.M. (a cura di), in Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023).
- Derrida J., *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris (1998).
- Derrida J., *Donner la mort*, Galilée, Paris (1991). Derrida J., *Donare la morte*, Jaca Books, Como (2008).
- Derrida J., *Donner le temps*, Galilée, Paris (1991) ; Derrida J., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina Raffaello (1996).
- Derrida J., *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Vattimo G. (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari (1995), pp. 3-74.
- Derrida J., *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris (1994).
- Derrida J., Habermas J., *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Borradori G. (a cura di), Laterza, Roma-Bari (2003).
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Aux Éditions du Seuil, Paris (1967).
- Derrida J., *Perdonare : l'imperdonabile e l'imprescrittibile*, trad. it Laura Odello (a cura di), Raffaello Cortina, Mialno (2004).
- Derrida J., *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. it. Chiurazzi G. (a cura di), Cortina Editore, Milano (1994).
- Deuser H., *Søren Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik der politischen Christen. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik*, in «Gesellschaft und Theologie», nr. 13, München-Mainz (1974).
- Di Cesare D., *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino (2017).

- Didi-Huberman G., *L'immagine aperta*, Mondadori, Milano (2007).
- Dornseiff F., *Der Märtyrer: Name und Bewertung*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 22 (1923/24), pp. 133-153.
- Durkheim E., *Le suicide: étude de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris (1960) ; tr. it. Id., *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano (2007).
- Esposito B.M., «Non essere indegni di ciò che ci accade». *L'etica dell'evento in Gilles Deleuze*, in Fulco R., Moresco A. (a cura di), *Evento. Storia, ontologia, biopolitica*, «Almanacco di Filosofia e Politica», 4, Quodlibet, Macerata (2022), pp. 127-142.
- Esposito B.M., *Ausnahmestand und Bio-Macht. Carl Schmitts Einfluss auf Giorgio Agambens Theorie der Gouvernementalität*, in Hartmann L., Wenner M., Kaufmann S. (Hrsg. v.), *Multipolare Bewegungen. Carl Schmitt und die politische Linke*, Verlag Karl Alber (2023) [in via di pubblicazione].
- Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023).
- Esposito B.M., *Il martire e il tiranno. I due volti di Giano della teologia politica tra Walter Benjamin e Carl Schmitt*, in Fulco R., Esposito B.M., *Martirio e testimonianza*, Edizioni della Normale, Pisa (2023), pp. 89-104.
- Esposito B.M., *Immunity or Biosecurity? Reading the Pandemic as a Mutual Relation between Protection and Obedience*, in «Political Theology Journal», New York (2022).
- Esposito B.M., *Introduzione*, in Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023), pp. ...
- Esposito B.M., *La forma politica del Leviatano. Tra neutralizzazione e conservazione del conflitto*, in *Res publica: la forma del conflitto*, «Almanacco di Filosofia e Politica», 3, Quodlibet, Macerata (2021), pp. 163-178.
- Esposito B.M., *Liberi nella passione. Martirio, passioni e libertà negativa nel Leviatano di Thomas Hobbes*, in «Libertà e Passioni. Percorsi tra Medioevo e prima Età Moderna», Costellazioni, 8, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli (2022), pp. 133-167.
- Esposito B.M., *Martirio e testimonianza. L'ambivalenza del concetto cristiano di 'martirio'*, in «Lexia. Rivista di Semiotica», n. 31-32 (2019), pp. 81-102.
- Esposito B.M., *Martyrdom*, in «Critical Theory for Political Theology 2.0», Political Theology Network, New York (2022).
- Esposito B.M., *The (Counter)Power of Resurrection*, recensione di Stefan P. G., *The Power of Resurrection. Foucault, Discipline and Early Christian Resistance*, Lexington Books, London (2020), in *Foucault Studies*, No. 30 (2021), pp. 88-90.
- Esposito R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino (2004).
- Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna (1988).
- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino (1998).



- Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino (2013).
- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino (2002).
- Esposito R., *Istituzione*, Il Mulino, Bologna (2021).
- Esposito R., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino (2020).
- Fabro C., *Introduzione*, in Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Bompiani, Milano (2017).
- Farnesi Camellone M., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata (2013).
- Fazio G., Lijoi F. (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata (2019).
- Ferrario E., *Testimoniare*, Lithos, Roma (2006).
- Filoramo G., *Erik Peterson. Cenni biografici*, in Monaci Castagno A. (a cura di), *L'archivio "Erik Peterson" all'Università di Torino. Saggi critici e inventario*, Edizioni dell'Orso, Torino (2010).
- Filoramo G., *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino (2009).
- Fohrdal C., *The Ultimate Sacrifice. Martyrdom, Sovereignty, and Secularization in the West*, Routledge, New York (2020).
- Fordhal C., *For Conscience and Kingdom. Martyrs, Monarchs and the Spirit of Modernity in Early Modern England*, in «European Journal of Sociology», 60,1 (2019), pp. 1-29.
- Fordhal C., *Sovereignty and martyrdom: A sociological Sketch*, in «Journal of Historical Sociology» 31(1), John Wiley & Sons Ltd (2017), pp. 1-17.
- Fordhal C., *Suffering and sovereignty: Martyrdom in the late modern West*, in «Thesis Eleven», Vol. 148(I), (2018), pp. 42-57.
- Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, tr. it. Bertani M., Fontana A., Feltrinelli, Milano (2020).
- Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. Galeotti A. (a cura di), Donzelli, Roma (1996).
- Foucault M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano (2016).
- Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, tr. it. Pasquino P., Procacci G. (a cura di), Feltrinelli, Milano (2013).
- Foucault M., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (1969), tr. it. Bogliolo G., Rizzoli, Milano (1971).
- Foucault M., *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. Panaitescu E., Rizzoli, Milano (1967).

- Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-78)*, tr.it. Napoli P., Feltrinelli, Milano (2005).
- Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. Tarchetti A. (a cura di), Einaudi, Torino (2014).
- Foucault M., *Un plaisir si simple*, Le Gai Pied, n. 1 (1979), pp. 1-10, in *Dits Ecrits*, III, Texte n° 264.
- Gadamer H.G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano (2000).
- Galli C., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari (2009), pp. 48-49.
- Galli C., *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna (1996).
- Galli C., *La gloria e i nemici della Chiesa*, in Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. Galli C., Il Mulino, Bologna (2010), pp. 83-96.
- Galli C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna (2008).
- Galli C., *Secolarizzazione, teologia politica, agire politico*, in Gazzolo T., Marchettoni L. (a cura di), «Jura Gentium: Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari», Vol. XII (2015), pp. 52-75.
- Galli C., *Sovranità*, Il Mulino, Bologna (2019).
- Gentili D., *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata (2020).
- Geréby G., *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, in «New German Critique», 35, n. 3 (2008), pp. 7-33.
- Gibbon E., *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Einaudi, Torino (1967).
- Gigliucci R., *Lo spettacolo della morte*, De Rubeis Editore, Anzio (1994).
- Girard R., Gianni V., *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Feltrinelli, Milano (2006).
- Girard R., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano (1982).
- Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano (1972).
- Grig L., *Making Martyrs in Late Antiquity*, Duckworth, London (2004).
- Gurisatti G., *Introduzione del curatore dell'edizione italiana*, in Taubes J., Schmitt C., *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Milano (2018), pp. 9-28.
- Haecker T., *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, J.F. Schreiber Verlag, München (1913).
- Hartmann N., *Märtyrer als »Opfer« – ein Diskurs am Rande des Vorstellbaren im 2. Jahrhundert* in «Zeitschrift für Religionswissenschaft», Vol.17/1 (2009), pp. 23-42.

- Heid S., *Testimonianza e martirio in Erik Peterson. Fondamento biblico – sviluppo agiografico e liturgico*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 367-383.
- Heil S., „*Gefährliche Beziehung*“. *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, J.B. Metzler, Bremen (1993).
- Henten J. W., Avemarie F., *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco Roman, Jewish, and Christian Antiquity*, Psychology Press, London (2002).
- Hobbes T., *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, London (1651); tr. it. Hobbes T., *Leviatano*, tr. it. Santi R., Bompiani, Milano (2018).
- Huebner Chris K., *The agony of truth: martyrdom, violence, and Christian ways of knowing*, in «Consensus», Vol. 31, Iss.2, Art.5, pp.59- 73.
- Ignazio di Antiochia, Policarpo di Smirne, *Lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, Città Nuova Editrice, Roma (2009).
- Jong, *Dienstweigerung bij de oude Christenen*, Brill, Leiden (1905).
- Jordan M. D., *Convulsing Bodies. Religion and Resistance in Foucault*, Stanford University Press (2014).
- Kantorowicz E., *Mourir pour la patrie (Pro patria mori) dans la pensée politique médiévale*, in *Mourir pour la patrie et autres textes*, Fayard, Paris (2004), pp. 127-167.
- Kantorowicz E., *Mourir pour la patrie et autres textes*, Fayard, Paris (2004).
- Kantorowicz E., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton (1957); tr. it. Rizzoni G. (a cura di), *I due corpi del re*, Einaudi, Torino (2012).
- Kasumi Clemens N., *Foucault's Christianities*, in «Journal of the American Academy of Religion», Vol. 89, 1 (2021), pp. 1-40.
- Kasumi Clements N., *Sites of the Ascetic Self: John Cassian and Christian Ethical Formation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (2020).
- Kelsen H., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Mohr, Tübingen (1928).
- Kelsen H., *Der Soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Mohr, Tübingen (1928).
- Kelsen H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 43 (1920); tr. it. in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna (1981).
- Kierkegaard S., *Atti dell'amore*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Bompiani, Milano (2003).
- Kierkegaard S., *Briefe*, nr. 35, in tr. dt. Hirsch E. (a cura di), *Gesammelte Werke*, Eugen Dietrichs Verlag, Düsseldorf (1955).
- Kierkegaard S., *Das Buch über Adler*, tr. dt. Haecker T. (a cura di), Jakob Hegner, Dresden (1917).
- Kierkegaard S., *Dell'autorità e della rivelazione (Libro su Adler)*, C. Fabro (a cura di), Gregoriana Ed., Padova (1976).

- Kierkegaard S., *Della differenza fra un genio ed un apostolo*, in *Scritti sulla comunicazione*, Vol. II, tr. it. Fabro C. (a cura di), Logos, Roma (1982), pp. 263–80.
- Kierkegaard S., *Der Einzelne und die Kirche*, tr. dt. Küttemeyer W. (a cura di), Kurt Wolff Verlag, Berlin (1934).
- Kierkegaard S., *Discorsi cristiani*, tr. it. Dino T. Donadoni (a cura di), Borla, Roma (1963).
- Kierkegaard S., *Due brevi saggi etico-religiosi*:
- Kierkegaard S., *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*, in *Scritti sulla comunicazione*, Vol. II, tr. it. Fabro C. (a cura di), Logos, Roma (1982), pp. 223-261.
- Kierkegaard S., *Einübung im Christentum. Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler*, tr. dt. Winkler H., Rest W., Haecker T. (a cura di), Deutscher Taschenbuch Verlag, München (2014).
- Kierkegaard S., *Enten-Eller [Victor Eremita]*, tr. it. Cortese A. (a cura di), Adelphi, Milano (1976-89).
- Kierkegaard S., *Esercizio di cristianesimo*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Studium, Roma (1971).
- Kierkegaard S., *Il vangelo delle sofferenze*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Fossano Esperienze, Roma (1971).
- Kierkegaard S., *Kritik der Gegenwart*, tr. ted. Haecker T. (a cura di), Brenner Verlag, Innsbruck (1923).
- Kierkegaard S., *L'ora. Atto di accusa al cristianesimo nel regno di Danimarca*, tr. it. Banfi A. (a cura di), Newton Compton, Roma (1977).
- Kierkegaard S., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, tr. it. Fabro C. (a cura di), Bompiani, Milano (2017).
- Kierkegaard S., *Puoi soffrire con gioia*, Piero Gribaudi Editore, Torino (1972).
- Kierkegaard S., *Timore e Tremore*, a cura di Cornelio Fabro, Rizzoli, Milano (1972).
- Kodalle K.M., *Adornos Kierkegaard. Ein kritischer Kommentar*, in *Text und Kontext*, Copenhagen (1983).
- Kodalle K.M., *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenz-Theologie*, in Taubes J. (a cura di), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983), pp. 198-226.
- Kodalle K.M., *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitt's „Politische Theologie“*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (1973).
- Le Brun J., *Le pouvoir d'abdiquer. Essai sur la déchéance volontaire*, Gallimard, Paris (2009).
- Lettieri G., *Note sulla genesi dell'idea di cattolicità*, in Annese A. (a cura di), *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese. Il contributo del metodismo*, Carocci Editore, Roma (2016).

- Lettieri G., *Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel De Civitate Dei di Agostino*, in *Annali di Storia dell'Esegesi*, 19/1, Edizioni Dehoniane, Bologna (2002), pp. 127-166.
- Lettieri G., *Teologia politica ed escatologia politica nel De Civitate Dei. Il dispositivo apocalittico-paolino: matrice decostruttiva del pensiero e del politico occidentali*, in *Kampf oder Dialog? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustinus ‚De Civitate Dei‘*, Augustinus bei Echter, Würzburg (2015), pp. 387-463.
- Lévinas E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata (1996).
- Lévinas E., *Kierkegaard*, Editions Fata Morgana, Roma (2013).
- Lorenzini D., *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Éditions De L'Eau, Lormont (2017).
- Löwith K., *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *Ges. Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart (1960), pp. 93-126; tr. it. Fazio G., *Decisionismo politico*, in Fazio G., Lojoi F. (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 165-197.
- Löwith K., *Jener Einzelne: Kierkegaard*, in «Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards», Frankfurt (1979), pp. 539-556.
- Löwith K., Strauss L., *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma (1994).
- Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Wilhelm Kohlhammer Verlag, Stuttgart (1950); tr. it. Colli G., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino (2000).
- Lucatti E., Amoroso P., De Fazio G., Giannini R., *Corpo, linguaggio e senso tra Semiotica e Filosofia*, Esculapio, Milano (2016).
- Maier H., *Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie*, in «Politische Religionen», Monaco (2007), pp. 74-89.
- Mariani E., *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'Anticristo*, Mimesis, Milano-Udine (2009).
- Mauss M., *I fondamenti di un'antropologia storica*, Einaudi, Torino (1998).
- Mbembe A., *Necropolitics*, in «Public Culture», 15(1), Duke University Press (2003), pp. 11-40.
- Mbembe A., *Politiques de l'inimitié*, Editions La Découverte, Paris (2016).
- Mehring R., *Carl Schmitt zur Einführung*, Junius-Verlag, Hamburg (2011).
- Mehring R., *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, C.H. Beck Verlag, Monaco (2009).
- Matthews S., *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford University Press, New York (2010).
- Middleton P., *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, T&T Clark, London (2006).
- Moltmann J., *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia (1991).

- Monaci Castagno A., *L'archivio "Erik Peterson" all'Università di Torino. Saggi critici e inventario*, Edizioni dell'Orso, Torino (2010).
- Monateri F., *Ernst Kantorowicz: dietro al martirio? Una tendenza a sostituire*, in Esposito B.M., Fulco R. (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa (2023), pp. 31-44.
- Moss C.D., *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford University Press, Oxford (2010).
- Müller E., *Søren Kierkegaard Einzelner – oder der 'Märtyrer des Gespöts'*, in Weigel S. (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegen*, Wilhelm Fink, München (2007), pp. 240–243.
- Musolino V., *Eccezione e Trascendenza. La teologia politica di Carl Schmitt*, Disoblio Edizioni, Bagnara Calabria (2014).
- Nancy J-L., *Decostruzione del cristianesimo. La dischiusura*, Cronopio, Napoli (2007).
- Nancy J-L., *La communauté désouvrée*, Paris (1986).
- Negri A., Hardt M., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York (2004).
- Nichtweiss B., *Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, in Backer E., *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, Wilhelm Fink Verlag, München (1994), pp.37-64.
- Nichtweiss B., *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg (1992).
- Nicoletti M. (a cura di), *Soren Kierkegaard: filosofia ed esistenza*, Morcelliana, Brescia (2007).
- Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 517-537.
- Nicoletti M., *Kierkegaard e il moderno*, in «Humanitas», v. 62, n. 4 (2007), pp. 666-678.
- Nicoletti M., *Kierkegaard e la 'teologia politica'*, in *Kierkegaard: esistenzialismo e dramma della persona*, Morcelliana, Brescia (1985), pp. 169-181.
- Nicoletti M., *L'Anticristo e il Regno finale: interpretazioni politiche delle cose ultime in alcune letture del Novecento*, in Tugnoli C. (a cura di), *La speranza di salvezza: storia e antropologia della fine del mondo*, Liceo ginnasio G. Prati, Trento (1994), pp. 191-202.
- Nicoletti M., *La "licenza di Naaman il Siro" nell'interpretazione di Carl Schmitt*, in «Politica e Religione», vol. 2012/2013 (2014), pp. 353-380.
- Nicoletti M., *La decisione: una questione teologico-politica?*, in «Archivio di Filosofia», vol. 80, n. 1-2 (2012), pp. 269-281.
- Nicoletti M., *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia (2000).

- Nicoletti M., *Politica e guerra nel pensiero di Carl Schmitt*, in Ganapini D., Vendramini F. (a cura di), *Rivolta, violenza e repressione nella storia d'Italia dall'Unità a oggi*, Mondadori, Milano (1996), pp. 135-145.
- Nicoletti M., *Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr*, in Evans S., Connell G. (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's vision of community*, N.J. Humanities Press International, Atlantic Highlands (1992), pp. 183-195.
- Nicoletti M., *Sofferenza e politica*, in «Per la filosofia», v. 13, n. 36 (1996), pp. 42-47.
- Nicoletti M., *Sul concetto di 'teologia politica' in Carl Schmitt*, in Bettiolo P., Filoramo G. (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia (2002), pp. 327-348.
- Nietzsche F., *Anticristo*, Adelphi, Milano (1964).
- Nietzsche F., *Aurora*, Adelphi, Milano (1964).
- Nietzsche F., *Frammenti postumi (1888-1889)*, versione di Giacometta S., in *Opere complete*, Colli G., Montinari M. (a cura di), Adelphi, Milano (1964), vol. VIII, tomo III
- Nietzsche F., *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano (1964).
- Nietzsche F., *La gaia scienza*, Adelphi, Milano (1964).
- Nietzsche F., *Opere 1870/1882*, Newton Compton, Roma (1993).
- Nietzsche F., *Opere 1882/1895*, Newton Compton, Roma (1993).
- Origene, *Esortazione al martirio*, Pontificia Università Urbaniana, Roma (1985).
- Pace E., *Il potere della perdita. Autonomia e riconoscimento del martirio*, in *Martirio. Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose*, Fondazione Collegio San Carlo, Modena (2005), pp. 17-41.
- Panattoni R., Solla G., *Verso una deposizione del cristianesimo*, in Panattoni R. e Solla G. (a cura di) *Teologia politica 3. Martiri*, Marietti, Milano (2007), pp. 7-19.
- Panattoni R., *Teologia politica 3: Martiri*, Marietti, Genova-Milano (2007).
- Pascal B., *Pensées*, Edition Gallimard, Paris (1977).
- Pellarin L., *Erik Peterson e "Il paradiso del cappellano militare"*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», LVII, 2 (2021), pp. 313-322.
- Pellarin L., *Erik Peterson e la στάσις. Una legittimazione sovversiva della teologia politica*, in «Humanitas», LXXVI, 3 (2021), pp. 445-477.
- Peterson E., *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*, in *Ausgewählte Schriften*, 2, Würzburg (1995); tr. it. Pintonello A. (a cura di), *Apostolo e martire nella Lettera ai Filippesi*, Edizioni liturgiche, Roma (1947).
- Peterson E., *Christus als Imperator*, in «Catholica», 5 (1936), pp. 64-72.
- Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig (1935); tr. it. Ulianich H. (a cura di), *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia (1983).

- Peterson E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Rom & Freiburg im Breisgau (1959).
- Peterson E., *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*, in Peterson E., *Ausgewählte Schriften*, Vol. 8, Echter, Würzburg (2012).
- Peterson E., *I martiri e la chiesa*, in «Ecclesia», 6, 14-16, Città del Vaticano (1947).
- Peterson E., *Il libro degli Angeli. Gli Esseri angelici nella Bibbia nel culto e nella vita cristiana*, Edizioni liturgiche, Roma (2008).
- Peterson E., *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, Mimesis, Milano-Udine (2013).
- Peterson E., *Introduzione alla „Exortatio ad Martyrium“ di Origene*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 393-395.
- Peterson E., *La croce e la preghiera verso Oriente*, in *Ephemerides liturgica*, 59, 52-68 (1945).
- Peterson E., *Martirio e martire*, in «Enciclopedia cattolica», Vol. VIII, pp. 233-236.
- Peterson E., *Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum*, Jacob Hegner Verlag, Leipzig (1935).
- Peterson E., *Theologie und Theologe. Teilband 9.2. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, B. Nichtweiss (a cura di), Echter Verlag, Würzburg (2009).
- Peterson E., *Zeuge der Wahrheit*, Jacob Hegner Verlag, Leipzig (1937); tr. it. Canevaro K. (a cura di), *I testimoni della verità*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano (1954).
- Peterson E., *Zur Bedeutungsgeschichte von parrhesia*, in Koepf W. (a cura di), *Reinhold Seeberg Festschrift*, I, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig (1929), pp. 283-297.
- Prosperi A. (a cura di), «Martirologi», in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Edizioni della Normale, Pisa (2010).
- Rabinovitch G., *Terrorisme-résistance: d'une confusion lexicale à l'époque des sociétés de masse*, Le Bord de l'Eau, Paris (2014).
- Rebillard E., *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts Nor Forgeries*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania (2021).
- Rizzi M., «Nel frattempo...». *Osservazioni diverse su genesi e vicenda del Monotheismus als politisches Problem di Erik Peterson*, in Bettiolo P., Filoramo G. (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia (2002), pp. 397-423.
- Rizzi M., *Cesare e Dio. Potere spirituale e secolare in Occidente*, Il Mulino Saggi, Bologna (2009).
- Rizzi M., *Da testimoni a martiri. Pratiche di martirio e forme di leadership nella città antica*, in Borsari M. e Francesconi D. (a cura di), *Martirio. Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose*, Fondazione Collegio San Carlo, Modena (2005), pp. 43-69.



- Rizzi M., *Martirio cristiano e protagonismo civico: rileggendo Martyrdom and Rome di G. W. Bowersock*, in Bearzot C., Barzanò A., Landucci F., Prandi L., Zecchini G. (a cura di), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, L'erma di Bretschneider, Roma (2003), pp. 317–340.
- Robben A., *Märtyrer. Theologie des Martyriums bei Erik Peterson*, Echter, Würzburg (2007).
- Rocca E., *Kierkegaard*, Carocci, Roma (2012).
- Ruggieri G., *Il dibattito sulla teologia politica, prima e dopo Peterson*, Enciclopedia Costantiniana, Treccani, Roma (2013).
- Ruggieri G., *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, in Peterson E., *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia (1983).
- Ryan B., *Kierkegaard's Indirect Politics. Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*, Rodopi, Amsterdam-New York (2014).
- Schelsky H., *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 31, Berlin (1938), pp. 176-193.
- Schindler A., *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh (1978).
- Schmidt C., *Il ritorno del katechon: Giorgio Agamben contro Erik Peterson*, in Caronello G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (2012), pp. 562-582.
- Schmidt Passos E., *The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty*, in «The Review of Politics», Vol. 80, Issue 3, University of Notre Dame, Notre Dame (2018), pp. 487-510.
- Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin (1934); tr. it. Miglio G., Schiera P. (a cura di), *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna (2012), pp. 89-210.
- Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg (1938); tr. it. Galli C. (a cura di), *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna (2011).
- Schmitt C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker&Humblot, Berlin (1997).
- Schmitt C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen (1914); tr. it. Galli C. (a cura di), *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, Il Mulino, Bologna (2013).
- Schmitt C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker&Humblot, Berlin (2015); tr. it. Caracciolo A. (a cura di), *La dittatura, dagli inizi del concetto moderno di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Settimo Sigillo-Europa, Roma (2015).
- Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Duncker&Humblot, Berlin (2009); tr. it. Del Santo P., *Donoso Cortés. Interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano (1996).

- Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker&Humblot, Berlin (1991); tr. it. Del Santo P., *Glossario*, Milano (2011).
- Schmitt C., *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Eugen-Dietrich, Düsseldorf-Köln (1957); tr. it. Forti S. (a cura di), *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, Il Mulino, Bologna (2012).
- Schmitt C., *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del «Leviatano»*, in Schmitt C., *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. C. Galli (a cura di), Giuffrè, Milano (1986), pp. 159-190.
- Schmitt C., *Le categorie del 'politico'*, tr. it. Miglio G., Schiera P. (a cura di), Il Mulino, Bologna (2012).
- Schmitt C., *Legalität und Legitimität*, Duncker&Humblot, Berlin (1958); tr. it. Miglio G., Schiera P., *Legalità e Legittimità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna (2012), pp. 211-246.
- Schmitt C., *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. C. Galli (a cura di), Giuffrè, Milano (1986), pp. 45-59.
- Schmitt C., *Politische Romantik*, Duncker&Humblot, Berlin (1968); tr. it. Galli C. (a cura di), *Romanticismo politico*, Il Mulino, Bologna (2021).
- Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker&Humblot, Berlin (1970); tr. it. Caracciolo A. (a cura di), *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano (1992).
- Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker&Humblot Verlag, Berlin (1932); tr. it. Miglio G., Schiera P., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna (2012), pp. 29-88.
- Schmitt C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart (1923); tr. it. Galli C. (a cura di), *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna (2010).
- Schmitt C., *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin (2002); tr. it. De Martinis A. (a cura di), *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, Adelphi, Milano (2005).
- Schmitt C., *Trecento anni di Leviatano*, in Schmitt C., *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. Galli C. (a cura di), Giuffrè, Milano (1986), pp. 145-150.
- Schmitt C., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Duncker&Humblot, Berlin (1963); tr. it. Miglio G., Schiera P., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna (2012).
- Schulz H., *Aneignung und Reflexion. 1. Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*, De Gruyter, Berlin (2011).
- Simonetti M., *Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri*, in «Revue des études Augustiniennes», Vol. II, 1-2, Paris (1957), pp. 39-57.
- Sirvent R., Morgan S., *Kierkegaard and Political Theology*, Pickwick Publications, Eugene (2018).
- Sorel G., *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Scritti politici*, UTET, Torino (1963), pp. 81-421.

- Sorel G., *Scritti politici*, UTET, Torino (1963).
- Spera S., *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Roma-Bari (1983).
- Spinoza B., *Trattato teologico-politico*, tr. it. Dini A. (a cura di), Bompiani, Milano (2014).
- Stefan P.G., *The Power of Resurrection. Foucault, Discipline, and Early Christian Resistance*, Rowman and Littlefield, Lanham (2020).
- Stimilli E. (a cura di), *Teologia e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata (2019).
- Stocker B., *Kierkegaard on Politics*, Palgrave Macmillan, New York (2014), pp. 43-78.
- Strauss L., *Note su Carl Schmitt, "Il concetto di politico"*, in Fazio G., Lojoi F. (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata (2019), pp. 125-145.
- Strauss L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago (1952).
- Taubes J. (a cura di), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Religionstheorie und Politische Theologie*, 1, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn (1983).
- Taubes J., *Abendländische Eschatologie*, Matthes&Seitz Verlagsgesellschaft, Berlin (1991); tr. it. Stimilli E. (a cura di), *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata (1991).
- Taubes J., *Carl Schmitt – ein Apokalyptiker der Gegenrevolution*, in Taubes J. (a cura di), *Apokalypse und Politik. Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*, Fink Verlag, Paderborn (2017), pp. 271–285.
- Taubes J., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, tr. it. Stimilli E. (a cura di), Quodlibet, Macerata (1996).
- Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano (1997).
- Taubes J., Schmitt C., *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano (2018).
- Tertulliano, *De fuga in persecutione*, in Id., *Opere montaniste*, Città Nuova, Roma (2011).
- Tertulliano, *De spectaculis; Ad martyras*, Mondadori, Milano (1995).
- Tertulliano, *Esortazione alla castità; La corona; L'antidoto contro gli scorpioni; La fuga in tempo di persecuzione; L'Idolatria*, trad. it. G. Azzali Bernardelli (a cura di), Città Nuova, Roma (2011).
- Topitsch E., *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der „politischen Theologie“*, in «Wort und Wahrheit», 10 (1955), pp. 19-30.
- Turner V., *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Campus, Frankfurt am Main (1989).
- Urcioli E.R., «*Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente*». *Campo religioso e campo familiare nella Passio Perpetuae et Felicitatis*, in Bourdieu P., *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino (2012).
- Urcioli E.R., *Erik Peterson e l'acclamazione. Introduzione a un'ecclesiologia non fascista*, in «Humanitas», 72 (2017), pp. 1090-1112.

- Urciuoli E.R., *Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 13 (2016), pp. 109-132.
- Van der Leeuw G., *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino (1960).
- Von Harnack A., *Il motivo originario della compilazione degli Atti dei martiri e delle guarigioni nella Chiesa*, in Panattoni R., Solla G. (a cura di), *Teologia politica 3. Martiri*, Marietti, Milano (2007), pp. 23-42.
- Von Harnack A., *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani (2016).
- Weigel S. (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, Wilhelm Fink, München (2007).
- Weigel S., *Homo dolens. Der Schmerz als bedeutungsgebenden Vermögen*, in E. Blume, A. Hürlimann, T. Schnalke, D. Tyradellis (a cura di), *Schmerz. Kunst + Wissenschaft*, DuMont, Köln, (2007), pp. 281-288.
- Weigel S., *Schauplätze, Figuren, Umformungen zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen*, in Weigel S. (a cura di), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, Wilhelm Fink, München (2007), pp. 11-38.
- Weigel S., *Souvrän, Märtyrer und ‚gerechte Kriege‘ jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin*, in Weidner D. (a cura di), *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, Fink, München (2006), pp. 101-128.
- Weigel S., *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt (2008); tr. it. Costa M. T. (a cura di), *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, Macerata, Quodlibet (2014).
- Williams J., *Maccabean martyr traditions in Pauls theology of atonement*, Pro Quest Dissertations Publishing, Ann Arbor (2007).