

Il problema teologico-politico nella modernità

Vittorio Possenti *

Il tema ‘eterno’ della teologia politica ha incontrato nel XX secolo notevoli sviluppi, confermando la sua importanza. Esso è sempre e nuovamente in attesa di nuove esplorazioni e determinazioni, che non si esauriscono in quelle di C. Schmitt e del vigoroso dibattito da lui avviato. E’ compito stringente saggiare in modo equo le proposte del passato, senza escludere di tentare altri cammini, per non arrendersi al già detto. E’ una vuota idea che ogni teologia politica sia da tempo liquidata.

In una modernità deteologizzata e riconducente il sapere solo all’ambito delle scienze naturali ed umane l’idea stessa di teologia della politica sembra una stranezza di lontane epoche, in quanto si ritiene che la teologia non esista più come sapere o debba assolutamente tacere sulla politica: *silete theologi in munere alieno*.

Per chi nutre posizioni diverse sul nesso tra teologia e politica diventa fondamentale una ripresa di competenza sul tema sotto due profili: elaborare una prospettiva teologico-politica che inviti all’azione storica; e che sia capace di individuare il suo complesso e variopinto avversario, consistente nella riduzione del cristianesimo a fatto esclusivamente privato, mentre nel pubblico tutto è affidato alle mani della scienza-

* Già ordinario di filosofia politica presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia, è membro di alcune Accademie e per molti anni del Comitato Nazionale per la Bioetica. Tra i suoi ultimi lavori: *Nichilismo giuridico* (Rubbettino 2012); *La Rivoluzione biopolitica* (Lindau 2013); *Il Nuovo Principio Persona* (Armando 2013); *Nililism and Metaphysics. The Third Voyage* (Suny Press 2014); *Pace e guerra tra le nazioni* (Studium 2014); *Volti dell’amore* (Marietti 2015); *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (2016); *Diritti umani. L’età delle pretese* (Rubbettino 2017); *Ritorno all’essere. Addio alla metafisica Moderna* (Armando 2019).

tecnica, dell'economia-finanza e della libertà dal valore. In tal modo la sfera pubblica non possiede alcuna visione di un ordinamento superiore o di uno scopo ulteriore alle dinamiche tecniche ed economiche del momento, ed anche il diritto è soggetto alle potenze dell'epoca. Alla sovrana libertà *dai* valori praticata nell'età della secolarizzazione non si può obiettare universalmente con la figura della *tirannia dei valori*, da cui liberarci: i valori valgono in quanto sono espressioni del bene e del giusto, non in quanto misure che il singolo pone a suo piacimento. Ciò da cui occorre fuoriuscire è l'unidimensionalità dei valori, ricondotti solo a quelli economici nel mercato, inteso come mezzo universale di misura in ogni ambito. Qui è in atto una lotta sorda e impietosa per il dominio del valore economico su ogni altro, in cui prevale chi possiede più forza.

1. *Paradigmi di teologia politica*. La questione teologico-politica può essere compresa secondo vari paradigmi. Qui ricorreremo ad una scansione ternaria abbastanza diffusa:

- il tema teologico-politico in senso largo ricerca ed elabora l'influsso delle credenze religiose sulla politica, spesso allo scopo di impiegare la religione come *instrumentum regni*, un aspetto che permane anche oggi nell'epoca della secolarizzazione. Un chiaro richiamo al problema teologico-politico così inteso è in Machiavelli. "E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero state accettate, perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui"¹.

- in un senso più specifico la questione concerne lo studio sistematico del nesso tra la religione come fatto personale e collettivo e la vita socialpolitica, e l'accertamento delle *affinità strutturali* tra concettualità teologica e concettualità giuridico-politica. Tale studio include l'individuazione dell'influsso reciproco tra evoluzione delle idee religiose e evoluzione delle idee politiche, eventualmente a partire dalle trasformazioni del concetto di Dio: il Dio lontano del deismo, il Dio mero orologiaio, il Dio che si incarna ed entra nella storia, il *Deus sive natura* costruiscono rappresentazioni della divinità da cui prendono origine diverse teologie politiche. Questo secondo significato è prossimo ad uno reso rilevante da C. Schmitt, ossia l'esistenza di un'analogia profonda tra concetti teologici e concetti politici, di modo che per quest'autore tutti i concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Ciò consente una trattazione scientifica

¹ *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, l. I, c. 11, Einaudi, Torino 2000, p. 38. Vedi anche l. II, c. 2.

comparativa dei due ambiti secondo un'intuizione che era già stata di Leibniz per quanto riguarda la stretta analogia intercorrente fra concetti teologici e concetti giuridici.

In *Teologia politica* (1922) Schmitt offre una nota determinazione di teologia politica: “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio Onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia”². Questo concetto di teologia politica, che pone l'accento sulla derivazione scientifica della concettualità politica da quella teologica, è legittimo e forse manifesta l'intento di non cancellare la sorgente teologica nell'epoca della secolarizzazione, ma anche alquanto povero e astratto tanto sul piano dell'interrogazione del dato teologico in ordine alla politica, quanto su quello dell'interpretazione teologico-cristiana della attualità storica e delle decisioni esistenziali conseguenti. Su queste l'analogia strutturale rimane muta e deve lasciare ad altre sorgenti l'azione e la decisione. La parentela tra concetti teologici e concetti politico-giuridici è ben lungi dal poter organizzare una teologia politica volta all'azione, che non può certo sorgere da rarefatte operazioni ermeneutiche.

In *Potere e salvezza* J. Assmann ha capovolto la tesi schmittiana, sostenendo che tutti i concetti pregnanti della teologia sono concetti politici teologizzati³. Tale assunto rappresenta una vera e propria liquidazione non solo di ogni teologia politica ma di ogni teologia, in quanto il livello teologico sarebbe mera sovrastruttura della base politica. In

² C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61. In proposito osserva J. Taubes: “Qui scrive un giurista, non un teologo, ma non si tratta di un elogio della secolarizzazione, piuttosto del suo smascheramento. Il diritto statale non sa ciò che dice, poiché lavora con concetti il cui fondamento, la cui radice, gli sono ignoti”, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 123. Secondo Taubes Schmitt indirettamente avallerebbe l'idea di un necessario cammino antisecolarizzante. Per Blumenberg la frase di Schmitt “è la forma più vigorosa del teorema della secolarizzazione”, *Legittimità dell'epoca moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 97. E' possibile che Schmitt abbia tratto l'analogia teologico-politica da Donoso Cortés per il quale ogni affermazione sulla società suppone un'affermazione su Dio: asserti nell'ordine religioso necessariamente richiamano analoghe affermazioni politiche, e viceversa la verità socio-politica si converte in verità teologica. Egli comprende che nell'età moderna l'incidenza pratica delle affermazioni dottrinali è aumentata a dismisura: “Oggi questa stessa ragione [umana] non rimane soddisfatta se non scende alle sfere politiche e sociali, per turbare tutto, facendo sbocciare, come per incanto, da ogni errore un conflitto, da ogni eresia una rivoluzione, e da ognuna delle sue superbe negazioni una catastrofe gigantesca”, *Il potere cristiano*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 121. Su Donoso Cortés rinvio al mio *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983.

³ *Potere e salvezza. Teologia politica tra Egitto e Israele e in Europa*, tr. it. di U. Gambini, Einaudi, Torino 2002.

merito occorre evitare sia malfondate giustificazioni teologiche di determinate situazioni politiche, sia la sistematica sottovalutazione dell'influsso del teologico sul politico. La dubbia tesi di Assmann non può portare a suo sostegno se non sprazzi di genealogia che non si sottraggono a rischi di arbitrarietà, e dipende da un assunto apriorico antiteologico, una sorta di ripresa del materialismo storico applicato alla politica più che all'economia, per cui politica e religione appartengono all'ambito della sovrastruttura.

- infine in senso teistico il problema teologico-politico (che, come vedremo meglio tra poco, sarà opportuno denominare teologia *della* politica) domanda se esista una *volontà di Dio* in ordine allo svolgimento dei rapporti sociali e civili, contenuta nel messaggio che Dio indirizza agli uomini in una Rivelazione storica; una sorta di *justitia Dei* che tocchi all'uomo conoscere e praticare. In questa posizione l'ordine politico non ha in sé un diretto significato salvifico (esiste infatti una chiara linea di confine tra dominio/potere e salvezza, tra il sacro e il santo), ma si trova ad essere investito da un *compito mai finito*: essere portatore di un'istanza di giustizia, di liberazione, di fraternità, che rappresenta un'istanza sospesa sopra ogni convivenza politica.

2. Nella modernità numerosi pensatori, da Machiavelli a Hobbes e Kant, da Spinoza a Marx, hanno elaborato una fondazione dell'ordine politico in chiave esclusivamente umana e intramondana, rendendo marginale il problema teologico-politico sino ad allora nucleo notevole della Scienza politica. Uno degli artefici di questa rivoluzione fu Spinoza, all'origine di molte correnti in cui la politica è affrancata dalla religione. In lui si ritrova la critica più densa alla coscienza religiosa e in specie al cristianesimo, e l'abbandono di ogni Rivelazione divina, ritenuta da rifiutare poiché eccede l'intelletto, ossia la facoltà che giunge con i suoi mezzi alla verità completa: chiara è qui l'accettazione del razionalismo assoluto. Nel *Tractatus theologico-politicus* egli eleva una severa critica della religione che apparterrebbe solo all'ambito della pietà e dell'obbedienza, non a quello della verità, e dunque non avrebbe titoli per entrare nel discorso politico e nella relativa scienza⁴. L'*Ethica more geometrico demonstrata* non ha

⁴ “Tra la fede, ossia la teologia, e la filosofia non c'è alcuna relazione, ovvero affinità, cosa che chiunque conosca lo scopo e il fondamento di queste due discipline non può ignorare. Lo scopo della filosofia, infatti, non è altro che la verità, mentre quello della fede, come abbiamo abbondantemente dimostrato, non è altro che l'ubbidienza e la pietà. Inoltre i fondamenti della filosofia sono le nozioni comuni, sicché essa deve essere ricavata dalla sola natura. Quelli della fede, invece, sono le storie e la lingua, ed essa deve essere ricavata dalla sola Scrittura e rivelazione”, *Trattato Teologico-politico*, 14, 4.

bisogno della religione, per quanto anche oggi si riconosca che le religioni si annoverano fra le massime sorgenti di etica. Il *Tractatus* è teologia politica in senso negativo e privativo, poiché il primo termine è inconsistente e da cassare.

Lo spinozismo come radice della modernità politica è la tesi di L. Strauss in *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (Berlino 1930), in cui l'autore cerca di rigettare le pretese totalizzanti del razionalismo. La situazione permane in genere anche nel pensiero contemporaneo, in omaggio alla secolarizzazione e alla notevole riduzione del quadro di problemi cui si dedica la contemporanea filosofia politica. Nella modernità il "date a Cesare" è stato non solo separato dal "date a Dio", ma al primo è stato attribuito, o da questi preteso, molto più che al secondo: lo Stato-Leviatano si è gonfiato sempre di più sino agli orribili esiti dello Stato totalitario del XX secolo. La critica spinoziana della religione non avrebbe concesso che 'Gesù è il Signore', come invece concede Hobbes, seppure in maniera formale. Nelle sue origini cartesiane Spinoza non sembra in grado di cogliere il pericolo esistenziale interno alla polis, percepito invece da Hobbes, ossia che in ogni istante si può scatenare la violenza privata e pubblica, contro cui il razionalismo può ben poco. Assegnare l'ambito della verità solo alla filosofia e quello dell'obbedienza alla religione, oltre ad essere falso sul piano teoretico, non ci rassicura affatto su quello dell'organizzazione politica⁵.

Se per una solida teologia politica non possiamo rivolgerci né a Machiavelli, né a Spinoza ed ai suoi successori, né a Marx, né ad Assmann, in che direzione andremo? Non possiamo chiedere aiuto al positivismo ed al materialismo che oggi predominano, ma ad altri autori e scuole in cui traluce un significato adeguato di religione e di politica.

La religione ha per oggetto Dio, la verità e la salvezza ultima, la politica si volge al bene comune, alla giustizia ed alla libertà: in prima battuta il collegamento tra religione e politica sembra accadere tra realtà eterogenee che però convivono strettamente nell'uomo e nella civiltà. In effetti, nonostante l'immenso rilievo delle questioni economiche e sociali, la base prima di ogni civiltà è di ordine *spirituale ed antropologico*: veicola un'idea di uomo e di civiltà in cui siano presenti, oltre l'economia e la tecnica, anche l'educazione, l'etica, il bene e il male, l'arte e la vita (il rilievo della causalità ideale

⁵ Il *Deus sive natura* di Spinoza esprime il monismo o panteismo assoluto, ossia il principio di appartenenza completa tra Dio e mondo, tra le parti e il Tutto, del finito all'infinito e viceversa. Nella sua teologia politica Schmitt si rivolge costantemente ad Hobbes e non a Spinoza, nonostante le affinità delle rispettive dottrine politiche sullo stato di natura e il contratto, in quanto il primo è cristiano e non esclude né le Scritture né Gesù Cristo.

è un carattere di questo contributo).

Discutendo in *Filosofia del diritto* (n. 270) la pretesa che la religione valga come fondamento dell'etica e dello Stato, nel senso che essa predispone e induce i cittadini ad osservare leggi e doveri, Hegel procede in senso differenziato rispetto alla teoria politica moderna, ricercando quella conciliazione tra terreno e spirituale, tra Stato e Chiesa che altre scuole negano. Ma lo fa in fin dei conti assegnando il primato al primo livello con un intervento esplicito dello Stato nel campo della dottrina ecclesiale, la quale non è soltanto interiore ma anche pubblica, sebbene appartenga al livello del sentimento e della fede, non del pensiero concettuale che è proprio dello Stato: “La dottrina della Chiesa non è semplicemente un’interiorità della coscienza, ma in quanto dottrina, è piuttosto la *manifestazione* e la manifestazione nello stesso tempo sopra un contenuto, che si connette intimissimamente con i principi etici e con le leggi, o riguarda quelli immediatamente. Quindi Stato e Chiesa, qui, *coincidono* direttamente o si avversano....E’ l’indagine filosofica quella che riconosce che Chiesa e Stato non stanno nell’antitesi del contenuto della verità e della razionalità, ma nella differenza della forma. Se quindi la Chiesa si muta in dottrina..., e la sua dottrina concerne *principi oggettivi*, i concetti dell’ethos e della razionalità; essa pertanto in questa manifestazione passa immediatamente nel dominio dello Stato...lo Stato anzi è *quello che sa*; nel suo principio, il contenuto non si forma essenzialmente nella forma del sentimento e della fede, ma appartiene al pensiero determinato”⁶.

Quella di Hegel appare un’interpretazione insufficiente del detto di Gesù secondo cui occorre dare a Cesare e a Dio. Secondo Gesù la condizione per dare fruttuosamente e secondo giustizia a Cesare è di dare a Dio quanto gli spetta, e comunque di mantenere il diffalco fra Dio e Cesare e la superiorità del primo. In Hegel la polarità Dio-Cesare sembra compromessa, perché Cesare è ormai avvicinato a Dio e il principio statale è divino: “Deve onorarsi lo Stato come un che di mondano-divino”⁷.

⁶ *Filosofia del diritto*, n. 270, Laterza, Bari 1979, pp. 259s e 261s.

⁷ *Filosofia del diritto*, aggiunta al n. 272. Nel n. 552 dell’*Enciclopedia* si trova una posizione un po’ diversa. Viene esaltata la coscienza *protestante*, in cui “la religione è per l’autocoscienza la base dell’eticità e dello Stato”. Ciò vale se il potere dello Stato, la religione e i principi della filosofia vengono a coincidere in modo che si raggiunga la conciliazione dello Stato con la coscienza religiosa e insieme col sapere filosofico e questo accade nella coscienza protestante: “Così infine il principio della coscienza religiosa e della coscienza etica diventa una e medesima cosa nella *coscienza protestante*: lo spirito libero, che si sa nella sua razionalità e verità”, *Enciclopedia*, Laterza, Bari 1980, vol. II, n. 552, p. 536.

Usciti dalla modernità, anche da quella intesa secondo Hegel, siamo tuttora alla ricerca di un'intuizione più profonda sul nesso tra teologia e politica, e sulle forze e culture che lo rendono arduo o lo negano risolutamente. Il modo più semplice e drastico è di negare *ab initio* che esista ancora qualcosa che possa essere definito religione o teologia, specialmente nell'epoca della secolarizzazione in cui sembrò che la religione stesse per scomparire, e non pochi lo davano per certo. D'altro canto da alcuni lustri vari autori hanno parlato di epoca postsecolare e di un ritorno delle religioni nella sfera pubblica (si pensi ad esempio a Habermas e Rawls). Forse questi esprimono nuovamente l'imbarazzata sorpresa rilevata nel XIX secolo da Proudhon che, pur volendo procedere in modo puramente immanente e apertamente antiteista, doveva riconoscere che ciò si scontrava con l'assidua presenza del teologico nel politico: "Il est surprenant que au fond de la politique nous trouvions toujours la théologie"⁸. La frase conferma i legami tenaci fra teologia e politica anche in epoche di esteso secolarismo.

3. *Nichilismo e teologia politica*. Nell'epoca della secolarizzazione la teologia politica è stata esposta all'ondata del nichilismo. Questo, prima europeo e poi mondiale, è tanto un avversario quanto un corruttore della teologia politica per la sua forte valenza antidivina e successivamente antiumanistica. Il nichilismo è l'esito di un doppio esodo: dall'orizzonte della realtà e dalla fede biblica. La sua essenza nascosta sta in primis nel rifiuto del principio di realtà e la sua sostituzione con la *volontà di potenza* che vorrebbe dissolvere ogni stabilità dell'essere per affidare la guida alla pura contingenza del volere. Il rigetto del principio di realtà nega alla radice il compito della filosofia di raggiungere 'ciò che realmente è'⁹.

Per un commento articolato della celebre frase di Gesù, spesso terribilmente banalizzata, vedi i miei *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2002, cap. V, e *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria 2007, cap. I.

⁸ P. J. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la Révolution de Février*, Paris 1849, p. 61.

⁹ Rifiuto del principio di realtà sotto la guida di una volontà scatenata significa in senso teoretico antirealismo, primato attribuito al pensiero e subordinazione dell'essere al pensiero, ossia preminenza della Logica sulla Metafisica. Sono esattamente questi nuclei che hanno da tempo condotto a conclusione il corso della filosofia moderna. Su ciò rinvio a *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Armando, Roma 2016 e a *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, ivi, Roma 2019. In generale occorre passare da un pensiero della fine ad uno dell'inizio: terminata l'epoca moderna e la filosofia moderna, è ora necessario trarre dalla constatazione della loro conclusione la spinta per un nuovo inizio, portatori del disegno di una civitas futura temporale.

Per una determinazione approfondita del nichilismo e il suo oltrepassamento vedi *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando, Roma 2004.

Con i suoi processi di frantumazione del senso, dei valori e con l'elogio del relativismo e dello scetticismo, il nichilismo è una presenza cui non si può sfuggire e con cui occorre fare i conti. Esso va considerato come un elemento portante della perdita del senso, della privatizzazione della religione e delle difficoltà della teologia politica. Il nichilismo è impensabile senza il suo sfondo teologico che conclude alla "morte di Dio" ed all'avvento del nichilismo politico-giuridico nel quale una *voluntas* scatenata si fonda su se stessa e cerca di cancellare ogni traccia di razionalità e di regola¹⁰. Il nichilismo, ombra che necessariamente ci accompagna quando ci volgiamo a pensare in assenza di Dio e dell'idea di verità, toglie in linea di principio la base stessa della teologia politica, poiché l'elemento teologico-religioso viene annientato, o rimane come traccia di un passato superato.

Nel nichilismo le realtà esistenziali primarie della Rivelazione cristiana vengono secolarizzate sino al punto di privarle di ogni significato. Ciò in particolare avviene, oltre che per i concetti di Dio, salvezza e redenzione, per la questione escatologica, che è tema centrale della religione mentre non lo è della politica.

Il nichilismo tuttavia non è per noi il punto di arrivo inevitabile del pensiero occidentale, come riteneva Heidegger, ma un tradimento dell'originaria idea di ragione e di essere che dai Greci attraverso i medievali prosegue faticosamente nella modernità e postmodernità. Poiché il nichilismo dice di no alla metafisica, alla religione, all'etica, alla persona, al diritto e si affida alla volontà di potenza, chi si colloca entro l'orizzonte del nichilismo non possiede più alcun punto di vista privilegiato per affrontare la realtà.

Nel nichilismo si forma una *teologia politica dell'assenza e della negazione*, che emargina ogni discorso su un Dio presente ed agente nella storia. Secondo F. von Baader (1826) il nichilismo dissolve il concetto di autorità e le verità fondamentali, minando così gli ordinamenti e le regole che presiedono alla coesione sociale. In tal senso esso, che si pone come un abuso dell'intelligenza distruttivo della religione e del *nomos*, può essere considerato un portato del razionalismo moderno che approda al deismo, al panteismo e all'ateismo¹¹. Sono stati in genere i pensatori cattolici della prima metà dell'800 (De Maistre, Baader, Donoso Cortés) a percepire più acutamente gli effetti disgreganti del nichilismo, e ad attribuirne la prima origine alla Francia dell'illuminismo e della

¹⁰ Su ciò vedi *Nichilismo giuridico*, Rubbettino, Soveria 2012.

¹¹ Su questi aspetti cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 21s.

Rivoluzione, e su piano filosofico al soggettivismo della filosofia moderna uscita da Cartesio.

Anche una società fortemente secolarizzata deve autointerpretarsi e proiettarsi in simboli e idee. Due sembrano a livello antropologico i profili entro cui ciò accade attualmente: l'assunto secondo cui l'essere umano vale come un ente naturalistico manipolabile a piacimento dalla tecnica; il postulato che l'individuo incorpori una libertà assoluta che edifica volta per volta, e secondo i concreti rapporti di potenza, la relazione con l'altro e l'autolegislazione morale sotto cui decide di stare. Tra i due nuclei il più notevole e distruttivo è il primo che finisce per sboccare in un intendimento dell'essere umano solo tramite la *physis*. È il nichilismo del 'null'altro che...': l'essere umano come null'altro che oggetto delle leggi dell'economia, come null'altro che materia più energia, come null'altro che prodotto casuale di un'evoluzione cieca. Il nichilismo antropologico, strettamente apparentato all'antiumanesimo, viene a significare che l'uomo non ha essenza stabile, è interamente destinato alla morte, è solo materia, istinto, volontà di potenza.

Secolarismo e nichilismo sono spesso il risultato di un'opzione di radicale immanenza, in cui emergerebbe come nuovo principio di ordinamento l'innocenza del divenire: innocenza *teoretica* nel senso che il divenire non abbisognerebbe di alcuna spiegazione né di alcuna causa, ed innocenza *pratico-morale* nel senso che l'esito volta a volta mutevole del divenire sarebbe il bene. In un cosmo senza trascendenza l'innocenza del divenire altro non significa se non che valgono solo le gerarchie della vita e del potere.

Nonostante esplicite riserve, Weber faceva trasparire l'inevitabile accettazione del disincanto del mondo, secondo cui la razionalizzazione scientifica stava producendo l'emarginazione delle antiche visioni religiose, sostituite dall'immagine oggettiva fornita dalle scienze. Però egli non nascondeva il duro peso che da tale impostazione proveniva, tra cui l'impossibilità di fondare razionalmente i valori: "È il destino della nostra epoca con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto col suo disincanto del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o della fraternità di rapporti immediati fra i singoli"¹². Ne consegue che occorre prendere congedo dalle aspettative globali di salvezza, rinunciando alle promesse ed ai valori della trascendenza,

¹² *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1980, p. 41.

ed accettando virilmente l'intrinseca finitudine dell'esistenza umana. Ma il cammino non è così agevole, e l'antiumanesimo è alle porte, se Weber stesso parlando degli 'ultimi uomini', osservava: "Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso ad un grado di umanità non mai prima raggiunto"¹³. Per coloro cui la categoria di salvezza non dice più nulla rimane la categoria intramondana della guarigione (clinica, psicoanalitica, tecnica).

Il nichilismo ha prodotto la spersonalizzazione dell'io attraverso la reificazione operata dalle biotecnologie e quella sviluppata dalla leva economico-finanziaria e dalla razionalità strumentale. Nichilismo e secolarismo procedono ad erodere i fondamenti antropologici e prepolitici della vita comune, e ad attribuire alle immagini naturalistiche del mondo di derivazione scientifica una preminenza indiscutibile sulle immagini di provenienza filosofica e religiosa.

4. *Teologia della politica*. In un breve capitolo di *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica* (Marietti, 2009) si era cercato di dare un contenuto determinato all'idea stessa di teologia politica, esaminando succintamente le posizioni di Schmitt, Peterson, Maritain. Riprendo qui il brano pertinente: "In senso generale, e non solo specificamente cristiano, la teologia politica studia il rapporto tra Dio, religione e società, ossia i rapporti fra esistenza religiosa ed esistenza politico-sociale. Nella teologia politica è in questione il concetto di Dio e dei rapporti che questi intrattiene, in un modo o nell'altro, col mondo e la società degli uomini, e questo nucleo non può essere eliminato mantenendo solo quello del nesso più 'esterno' tra religione e politica. Se il Dio che viene pensato o ipotizzato è un Dio che vale come una sorta di ipotesi razionale priva di vita, è un conto; un altro è se Dio è il Dio cristiano che interviene nella storia. Un tale Dio non chiede di portare la politica sotto il dominio della religione, ma di aprirla al rispetto della giustizia e della persona, e ad intendere le valenze politiche del messaggio biblico. Da sempre e di fatto ancor oggi una quota della politica in Occidente si fa avendo in un modo o nell'altro la Bibbia alle spalle, il che conferma il potere 'rivoluzionario' e di lievito della Parola"¹⁴.

¹³ *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991, p. 241.

¹⁴ *L'uomo postmoderno*, p. 158. Vedi anche *L'azione umana. Morale, politica e Stato in J. Maritain*, Città nuova, Roma 2003, e *Christianisme et vie civile dans la société postséculière: le défi du nihilisme juridique*, in AA.VV., *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Cerf, Paris 2008, pp. 289-302.

Riprendo tali considerazioni per svilupparle notevolmente, antepo-
nendo un richiamo alla classica posizione di Agostino che aiuterà nel nostro procedere dalla *teologia politica* alla *teologia della politica*.

Agostino. Il concetto di teologia politica possiede una lunga storia che rimonta agli stoici ed a Roma: essa precede l'avvento del cristianesimo e si prolunga attraverso i secoli giungendo sino a noi. La teologia politica si colloca entro la nota tripartizione di teologia mitica o poetica, fisica o naturale, e politica o civile, risalente a Varrone, e ripresa da Sant'Agostino nel *De civitate Dei* (l. VI, c. 5 e c. 12; vedi anche IV, 27 e III, c. 4). Agostino riteneva infondata la teologia mitica, chiamata anche *fabulosa*, poiché mescola il vero ed il falso, e anche quella civile che ha scopi politici, tra cui celebrare il potere costituito e mantenere sottomesso il popolo. Non negava invece fondamento alla teologia naturale dei filosofi. Si intuisce la complessità e la varietà di significati del termine stesso di teologia politica. Forse ci può essere accordo sul fatto che essa *non* è una disciplina esclusivamente teoretica ma pratica e volta all'agire, ma poi le strade divergono secondo le filosofie di riferimento.

La qualità della teologia politica (o civile) romana è fattore primario per stabilire se Roma è stata vera *res publica*. La risposta di Agostino è assai dubitativa: non è possibile che lo sia stata in quanto essa era fondata su una teologia civile falsa e *fabulosa*. Egli aveva dinanzi il modello romano, in cui si onorano gli dèi della città, si offrono ai numi protettori sacrifici e preghiere, per cui la religione si presenta come dispositivo che lega in uno i *cives* all'insegna della sicurezza e prosperità della *civitas* (dell'impero). Agostino procede contro la teologia politica mostrando che gli uomini colti riprovavano sia la teologia *fabulosa* che quella politica, ma che per ragioni di opportunità allontanavano la prima e non la seconda. Egli osserva che "entrambe le teologie sono fabulose, se si considereranno con saggezza le frivolezze e le oscenità di entrambe, e che sono ambedue civili se si osserveranno gli spettacoli teatrali caratteristici della teologia *fabulosa* nelle feste degli dèi dello stato e nella religione delle città" (l. VI, c. 8). Inoltre gli dèi della città non possono conferire la vera felicità che consiste nella vita eterna (l. VI, c. 12).

Agostino avanza una critica della teologia civile dello Stato in quanto lontana dal vero - i saggi pagani l'accettano per il popolo, perché se il popolo la rifiutasse ne scapiterebbe lo Stato -, non una critica dell'influsso della *religio vera* sui costumi e la vita della civica. Mai Agostino ha negato la 'teologia della politica' come riflessione in luce

teologica e biblica sulla civitas e come culto del vero Dio: la sua rivendicazione, concernendo il piano del vero, osteggia la teologia politica del politeismo e favorisce quella del monoteismo cristiano, senza tralasciarne l'influsso positivo sugli uomini costituiti in società politica.

La 'teologia della politica' nell'evo cristiano mantiene la trascendenza e l'immanenza del cristianesimo: non perde né il suo significato soterico e divino, né la capacità di ispirare liberazione, giustizia, rispetto e amore nella vita sociale e politica, contrastando la distruzione della verità antropologica da parte delle varie forme della volontà di potenza. Ciò su cui non si insisterà mai abbastanza è che la capacità del cristianesimo a edificare civiltà non è per nulla esaurita, e che la secolarizzazione occidentale non toglierà ad essa tale capacità.

Vi è 'teologia della politica' quando viene elaborata una visione politica fondamentale, che propone vedute e prospetta soluzioni sui principali problemi della convivenza politica, traendo ispirazione e legittimità da una rivelazione religiosa, senza con questo negare la necessità di altre indagini filosofiche e scientifiche sulla polis. E' cioè una meditazione sull'essere, il valore e la destinazione della polis e della politica entro un quadro di una rivelazione di salvezza. E' questo tipo di teologia politica che occorre meglio denominare come *teologia della politica*.

Nell'ambito della teologia cristiana è accertabile l'esistenza di una teologia della politica che si rifà alla rivelazione, ma che non per questo getta un manto sacrale sul politico: tale teologia si volge a comprendere quali intenzioni divine nei confronti della vita sociale e politica degli uomini siano veicolate nella rivelazione biblica, e non intende giustificare o legittimare un determinato paradigma politico. In ciò coglie nel segno E. Peterson che nel suo noto opuscolo sul monoteismo politico scrive: la teologia politica non "abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica"¹⁵, poiché tale teologia non è giustificante ma discernente e critica e si basa sulle esigenze morali deposte nella Parola di Dio. Fanno parte del perimetro della teologia della politica così intesa domande del tipo: quale messaggio di Dio è rivolto agli uomini per quanto concerne la loro vita in società? Nei libri della Scrittura sono contenuti criteri di ordinamento della vita umana associata, e quali sono? Come il messaggio biblico legge le fondamentali categorie del politico: popolo, autorità, legge, giustizia, potere, ecc.? Si tratta

¹⁵ Il *monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, p. 72.

di argomenti su cui hanno competenza il teologo, il filosofo, l'esegeta, lo storico, ma che comunque non possono cadere al di fuori di ogni considerazione teologica.

La teologia politica a impronta cristiana non impone nella maggior parte dei casi di scegliere a priori tra Atene e Gerusalemme, tra filosofia politica e teologia politica come se fossero in linea di principio ostili ed anzi del tutto alternative. Qui cercherò di essere un filosofo che ascolta la voce della rivelazione cristiana e che guarda verso la sapienza filosofica. Questo non significa cercare una sintesi sincretistica tra religione, filosofia, teologia, ma un cammino meditativo in cui si possa trovare una veduta 'ultima' sui temi principali della polis. Mi rendo conto della singolarità di tale posizione in un'epoca culturale che ha perlopiù cercato nell'ambito della filosofia politica una purità metodica e contenutistica autocentrata, e generalmente escludente ogni ulteriorità religiosa. Con questa autorestrizione essa però andata incontro ad un processo di impoverimento. Tale progetto ha conseguito un notevole ma non definitivo successo, ed ora va corretto in quanto non è in grado di sostenere le vicissitudini e i nuovi immensi problemi del mondo del XX e XXI secolo, in cui l'uomo *sibi commissus* è stato capace di grandi crimini, e non ha trovato la forza di sottrarsi se non sottomettendo ai propri desideri e pretese la polis.

Per un chiarimento sulla nozione di teologia della politica farò ricorso ad un brano di J. Maritain presente in *Umanesimo integrale* (1936). Egli aveva di fronte negli anni '30 oltre alla teologia politica del *Sacrum Imperium*, che in alcuni casi cercava nuova vita nel Reich hitleriano, anche la teologia politica (*Politische Theologie*) di Schmitt¹⁶. Maritain osservava che "il significato tedesco delle parole *politische Theologie* è del tutto diverso da quello delle parole francesi *théologie politique* o dalle corrispondenti italiane. Il significato delle ultime è che la politica, come tutto ciò che compete al dominio morale, è oggetto

¹⁶ A proposito delle discussioni teologiche sul *Sacrum Imperium* Maritain menziona l'opera di A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichte und Staatslehre politikaphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 1929. Non è inutile ricordare che già nel volume *Du régime temporel et de la liberté* (1933), tradotto in italiano come *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968, Maritain dichiara ormai da tempo finito il *Sacrum Imperium*: "Il Sacro Impero è stato liquidato dai fatti, dapprima dai trattati di Vestfalia e poi da Napoleone. Ma sussiste ancora nell'immaginazione come un ideale storico retrospettivo. E' questo ideale che noi dobbiamo liquidare a sua volta. Non già perché a nostro avviso sia stato cattivo in se stesso, ma perché si tratta di una cosa finita", p. 82. Sulla questione del *Sacrum imperium* Maritain si era giovato di alcune pubblicazioni di E. Peterson tra cui "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie", pubblicata l'anno precedente sulla rivista *Hochland*. In *Umanesimo integrale* egli ricorda i nomi di Eschmann, H. Keller, R. Grosche, E. Peterson come coloro che hanno criticato "la teologia del *Sacrum Imperium* nel modo più penetrante e notevole", *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936, p. 111. L'autore comprese che l'obiettivo polemico del libretto di Peterson, attraverso il *detour* storico nell'antichità, era molto più la contemporaneità, il 1933 e l'idea del Reich che le posizioni di Schmitt.

del teologo come del filosofo, a causa del primato dei valori e spirituali impegnati nello stesso ordine politico, e poiché questi valori morali e spirituali implicano, nello stato di natura decaduta e redenta, un riferimento all'ordine soprannaturale e all'ordine della rivelazione, il che è oggetto del teologo. Dunque esiste una teologia politica come una filosofia politica, una scienza d'un oggetto *profano e temporale* che giudica e conosce questo oggetto alla luce dei principî rivelati. Invece il significato tedesco dell'espressione *politische Theologie* è che l'oggetto stesso di cui si tratta non è realmente profano e temporale; l'oggetto stesso è *sacro (heilig)*¹⁷. Il termine teologia della politica non significa dunque una funzionalizzazione della teologia a scopi politici, ma un influsso ispirante e fermentante della teologia (e prima della Rivelazione) sulla politica.

In sostanza i concetti politici *rimangono naturali*, tratti dalla riflessione sull'esperienza politica, non sacrali, anche se il tentativo di sacralizzarli o di rivestirli degli *arcana imperii* non è infrequente. Si tratta di una chiarificazione notevole, non solo perché ribadisce la diversità tra spirituale e temporale ed il carattere profano e 'naturale' del secondo, ma anche perché teologia e politica sono e rimangono *fenomeni originari*, che possono nutrire analogie ma mai coincidere, al punto da fare delle nozioni politiche una mera derivazione da quelle teologiche (o viceversa). Mentre dunque rimane giustificato l'ambito della *teologia della politica*, risulta limitata la pretesa della 'teologia politica' ad una connessione strutturale e sacrale tra politica e teologia, che in vari casi può condurre ad una pericolosa secolarizzazione della religione, che si vede privata del suo elemento escatologico ed appiattita solo sul *saeculum*: allora ciò che è essenzialmente trascendente viene catturato dall'immanenza, quando non accada che l'elemento messianico venga ravvisato nella politica come salvezza.

Al contrario la teologia della politica, mantenendo aperto lo spazio per una considerazione teologica normativa della politica, relativizza il teorema della secolarizzazione, sostiene l'alterità e la riserva escatologica della trascendenza religiosa,

¹⁷ *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1962, p. 143. La questione teologico-politica è sviluppata in molteplici volumi di Maritain. I testi pertinenti si scaglionano dal 1926 al 1958 e comprendono: *Primato dello spirituale*, *Religione e cultura*, *Strutture politiche e libertà*, *Scienza e sapienza*, *Umanesimo integrale*, *Cristianesimo e democrazia*, *L'uomo e lo Stato*, *Per una filosofia della storia*, *Riflessioni sull'America*. Il nucleo teologico-politico presente nelle culture cristiane è di per sé immenso: esso si muove entro lo spazio aperto dalla rivelazione biblica dell'antico e del nuovo testamento. Lo studio delle posizioni teologico-politiche richiede una conoscenza della teologia e della Bibbia, che oggi la cultura secolare raramente possiede. Chi oggi volesse studiare non superficialmente Hobbes che ricorre con alta frequenza alla pagina biblica, dovrebbe procurarsi una perizia biblica non comune.

ed in ogni caso non rinuncia ad un'illuminazione teologica del politico. Creando un ponte tra teologia e politica essa apre il politico a memorie e imprese liberanti, coordina giustizia e libertà senza puntare solo su una delle due. La teologia della politica presuppone la trascendenza, la non completa autarchia dell'uomo e l'impossibilità teoretica di una autofondazione immanente della vita, e dunque la diversità tra metafisica della partecipazione del finito all'infinito e metafisica dell'immanenza.

Alla teologia della politica spettano vari compiti, la cui combinazione può variare secondo le epoche storico-culturali: esplicitare le potenzialità di umanizzazione della rivelazione trascendente; obiettare alla 'teologia politica' intesa come progetto moderno di radicale dissoluzione del teologico nel politico; non impiegare l'istanza teologica per intenti giustificazionistici di situazioni politiche date; opporsi alla sacralizzazione del potere politico, negandogli caratteri divini come accadeva per l'imperatore romano. È pertanto chiaro che l'idea di teologia politica come passaggio da concetti teologici a concetti giuridico-politici si mostra come una determinazione largamente insufficiente in sé e storicamente limitata all'Europa moderna mediante il teorema di secolarizzazione.

La teologia della politica non deve decidere in primo luogo se il mondo moderno è il risultato della secolarizzazione del cristianesimo, quanto invece le sue modalità di comprensione e di azione nell'epoca storica determinata, in modo che le valenze primarie di tale teologia rimangano coerenti con l'intendimento dell'orizzonte biblico-teologico sul mondo.

Sussiste perciò un'eterogeneità profonda tra concetto schmittiano di "teologia politica" e concetto maritainiano di "teologia della politica". Il primo possiede un valore analogico-ermeneutico, che può permanere anche in un mondo secolarizzato e deteologizzato, in cui l'elemento teologico è rimasto solo come sorgente esaurita dell'analogia teologico-politica, mentre quello maritainiano esprime un'istanza dottrinale che, mantenendo il contatto con la realtà dell'Incarnazione, punta verso una presenza sempre 'attuale' del teologico nel politico, almeno come fattore di ispirazione e rinnovamento. Il metodo di mostrare una derivazione di concetti politici dalla teologia mantiene una sua plausibilità ermeneutica, ma è insufficiente per ridare nella concretezza della prassi il valore di lievito e di liberazione al teologico.

Nell'azione non si mettono in campo analogie ma visioni, prospettive e decisioni: diversi studiosi hanno osservato che la teologia politica di Schmitt non è in grado di

offrire orientamenti concreti¹⁸. E' per così dire una difesa debole nei confronti del progredire della secolarizzazione, dove l'esito si gioca nelle pieghe e nelle scelte dell'esistenza concreta in cui dominano i criteri di orientamento e le decisioni ultime del soggetto.

5. L'insufficienza di numerose teologie politiche a carattere ermeneutico si misura in rapporto all'evento centrale della storia umana: l'ingresso di Dio nella storia o l'Incarnazione. A partire da questa considerazione occorre individuare in Maritain, più che in Peterson, l'avversario concettuale di Schmitt sul piano della concezione politica (in specie sull'opposizione amico-nemico, considerata da Schmitt il criterio del politico) e su quello della determinazione del compito pubblico del cristianesimo.

La posizione di Maritain trova la strada idonea tra le teologie politiche di Agostino e di Dante che segnano forse le due più emblematiche soluzioni cristiane avanzate nell'evo antico e medievale, e disposte secondo polarità. Il primo nega autonomia alla *polis umana*, a cui spetta solo la *potestas* e non l'*auctoritas*. Il secondo eleva il fine politico a fine in sé concluso e autonomo con la dottrina dei due soli: la Chiesa e l'Impero, con il rischio di una sorta di dualismo o averroismo politico. Il compito della prima è la salvezza e del secondo la *perfectio o felicitas terrena*. Per Maritain lo scopo politico è un bene reale ed alto - assicurare il bene comune di un popolo unito e la vita buona -, ma un fine infravalente, ossia in un ordine dato e non in senso ultimo e assoluto. In questo modo si rimediano e si correggono le unilateralità e gli equivoci dell'agostinismo e del dantismo politici: il fine ultimo assoluto è uno solo e trascendente, ma la *civitas* ha le sue *auctoritates* (e non solo *potestates*), e così la Chiesa, la quale mantiene una *potestas indirecta in spiritualibus*. Quale sia la forma di tale *potestas* viene illustrato da Maritain in *Le primauté du spirituel* (1927) e poi 25 anni dopo con importanti approfondimenti in *L'Homme et l'Etat* (1951). La differenza tra Agostino, Maritain e Dante non sta nell'idea di Chiesa che per tutti e tre è il Corpo mistico di Cristo, ma nel fatto che per Dante anche l'imperatore è rappresentante diretto della sorgente divina, cosa che gli altri due negano (per Dante vale, come detto, il simbolo dei due Soli: autorità spirituale e autorità temporale che di fatto finiscono per lottare per la supremazia). Per Maritain l'autorità politica, pur provenendo

¹⁸ Cfr. H. Meier, *La lezione di C. Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Cantagalli, Siena 2017, p. 266.

in ultima istanza da Dio, rappresenta il popolo e il capo politico è il vicario del popolo, non il vicario di Dio o di Cristo.

Il punto decisivo dell'oltrepassamento operato dal filosofo francese rispetto ad Agostino e Dante, a Schmitt e Peterson, un oltrepassamento che costituisce una novità ed una svolta nella vicenda millenaria della teologia della politica -, si condensa nella prospettiva dell'*umanesimo dell'Incarnazione del Verbo*. Questo è l'asse fondamentale su cui Maritain edifica la sua proposta umanistica, il rapporto religione-cultura ed il compito dei credenti nella città. Il problema è presente già nel 1930 con *Religione e cultura*, con cui il filosofo francese (re)introduceva la figura del cristianesimo, come elemento formatore e promotore delle civiltà. Il rapporto fra cristianesimo e culture veniva impostato come necessario, ma non in forma univoca. Il cristianesimo, ponendosi come trascendente e perciò "altro" rispetto alle civiltà, ha interrotto quel nesso rigido fra religione e cultura che sembra sussistere in altri ambiti religiosi dove a una religione è associata una sola cultura e viceversa. L'alterità e la trascendenza del cristianesimo è garanzia della sua efficacia benefica: "La vera religione è soprannaturale, discesa dal Cielo con Colui che ha creato la grazia e la verità. Non è dell'uomo o del mondo, né d'una civiltà o d'una cultura, né della civiltà né della cultura, è di Dio. Trascende ogni cultura e ogni civiltà. È la suprema benefattrice delle civiltà e delle culture e, d'altra parte, è indipendente in se stessa da queste: libera, universale, strettamente universale, cattolica"¹⁹. La rivelazione cristiana si fa promotrice di umanesimo: umanesimo teocentrico, radicato là dove l'uomo ha le sue radici, umanesimo integrale, umanesimo dell'Incarnazione.

Da quando il Cristo ha posto il principio della distinzione tra le cose di Cesare e le cose di Dio, che non ha terminato di espandere le sue virtualità e le sue esigenze, temporale e spirituale non possono essere confusi, ed anzi allo spirituale tocca un compito aggiuntivo: *essere lievito dell'esistenza temporale e sociale*. Perché ciò accada occorre superare lo schema delle civiltà antiche in merito al rapporto tra religione, cultura e politica, nonché lo schema tentato nella modernità antropocentrica. Non bisogna assorbire la religione nella civiltà e nella politica, sia pure facendone come nel mondo antico il principio direttivo della vita civile e politica, e neppure separare severamente la

¹⁹ J. Maritain, *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 21. Secondo lo storicismo ancora forte in Occidente, e che in tal caso dà la mano e si allea con l'idea del pluralismo religioso diffusa in Oriente, il cristianesimo sarebbe la religione valida solo in Occidente, sarebbe quella parte del volto di Dio rivolto solo agli occidentali e da loro soltanto percepito.

religione dalla società, secondo la linea moderna dell'umanesimo separato e della privatizzazione della coscienza religiosa. Dopo la soluzione antica e quella modernoborghese, occorre avviare la soluzione 'postmoderna' o umanistico-integrale, resa possibile dal carattere universale, trascendente e incarnatorio del cristianesimo.

E' in ragione di una *sovraabbondanza inerente* che il cristianesimo, fede storica basata su eventi fondatori, si occupa delle civiltà. In esso si segnala un primato dello storico sul cosmico, che le culture antiche e quelle moderne di taglio "essenzialistico" faticano a comprendere. *Non è il cristianesimo ad aver bisogno delle civiltà, ma il contrario.*

Quanto a Schmitt vi è una fortissima tensione in lui, al limite della rottura, tra la sua sincera accettazione dell'Incarnazione come credente e il suo propendere per l'hobbesiano *homo homini lupus* come politologo. Nel miglior versante cattolico della teologia della politica, quest'ultima mira e deve mirare a limitare le conseguenze della caduta originale, ma soprattutto a indirizzare verso la vita buona e il bene comune. Il cattolicesimo di Schmitt non sembra aver considerato l'Incarnazione una possibilità reale per la storia temporale e la teologia politica. Ciò appare singolare, poiché il pensiero di Schmitt è esistenziale e decisionistico, e nessun evento della storia lo è altrettanto quanto l'Incarnazione.