

Teologia politica tra mitologia ed escatologia

Richard Faber

«Il profeta è la rivoluzione»
(Enrico Corradini)

«Aristocrazia significa dominio di un'élite, democrazia dominio del popolo e monarchia dominio di un singolo (re)»: così o in maniera simile suona la definizione corrente delle più note *forme* di potere. Non si tratta di una spiegazione sociologica, bensì di una formulazione in senso giuspubblicistico ancor prima che costituzionale anche nel caso in cui, per esempio, si distingua tra monarchia assoluta e costituzionale o si introduca il concetto di «costituzione mista» come «particolarmente differenziato». Una «dottrina della costituzione» non può essere espressa tipologicamente, deve invece venire elaborata dal punto di vista storico-sociologico – il che permette di sviluppare una «teologia politica» che non si riduca a una «sociologia della conoscenza».

I. *Potere carismatico e legittimo*

Secondo tale *sociologia della conoscenza* nell'età moderna, quindi in prospettiva specificamente storica, alla monarchia assoluta corrisponde il teismo, alla monarchia costituzionale il deismo e alla democrazia l'ateismo. Complessivamente dunque alla storia delle costituzioni corrisponde quella del *tramonto* della fede in Dio. E conformemente a ciò l'ideale di una «teologia politica» affermativa, intesa come «*monoteologia politica*», risiede nella teocrazia,

Nella versione originale il presente saggio è stato pubblicato in «Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft», 1992-93 [ma 1994], pp. 23-43. Si ringrazia l'Autore per averne consentito la traduzione, che è stata effettuata da Anna Maria Pisapia. Le descrizioni bibliografiche abbreviate nelle note rinviano alla *Bibliografia* posta alla fine del testo.

che viene identificata dal tradizionalismo controrivoluzionario con la monarchia legittima, ossia con il potere per grazia divina.

Il potere dell'unico Dio si realizzerebbe nel governo personale di un re dinastico: questa è solamente una tra le tante teorie poste in prospettiva tanto sincronica che diacronica. Semplicemente il fatto che esse siano così numerose da non consentire che alcuna forma di potere sia stata qualificata, né tantomeno possa esserlo, come teocratica, rende difficilmente possibile fare passare la teocrazia come forma di potere a sé – sebbene ciò sia stato continuamente tentato a partire dall'antiistituzionalismo dei profeti ebraici (tra i quali bisogna annoverare ancora il «Gesù storico») per arrivare, attraverso il calvinismo repubblicano del diciassettesimo secolo olandese e anglosassone, fino all'anarchismo religioso di un Martin Buber nel ventesimo secolo.

Questo particolare tipo di anarchico sionista si dimostra casualmente affine agli antichi profeti ebraici, che anche Max Weber identificava come «democratici». Come loro Buber – ed egli in maniera *fortemente* speculare – rintraccia la sua utopia contro e post-statalistica nella società prestatuale e «segmentaria» dell'epoca dei Giudici: prima che a Gilgal Saul fosse unto re, re «che avevano anche gli altri popoli [più evoluti]» (1. Sam. 8,5).

Profeti come Samuele o ancora Buber vogliono ritornare alla condizione precedente il «peccato originale», in una società tribale governata carismaticamente o meglio – oltre lo stesso «peccato originale» – in una «comunità» rinnovata in senso messianico e sempre in tal senso perfetta. Un tale «futuro passato» o «passato futuro» deve essere chiamato «messianismo nativistico» o «nativismo messianico». Quello che però in primo luogo è decisivo è il fatto che si tratti di un concetto di *comunità* basato sulla tradizione e fondato su leggi non scritte – su cioè «usi e costumi» –, concetto che concepisce l'opera salvifica di Dio nel e con il suo popolo come mediata dai detentori del potere carismatico.

Attraverso costoro, che sono stati «chiamati» dall'autorità naturale cioè «divina», opera il Dio inafferrabile-invisibile del popolo «eletto». In esso come totalità egli è attivo senza lasciarsi rappresentare con continuità per mezzo di particolari uffici o di determinate persone. Ora però bisogna evidenziare come egli, in situazioni di pericolo, soprattutto in occasione di contese guerresche, attualizzi specifici carismi, ordini e operi attraverso determinate persone.

In tali situazioni ci sono uffici *ad hoc*, soprattutto il ruolo di «duca della schiatta» o «dittatore commissariale», in senso appunto carismatico o *teocratico*. Un uomo come Giosuè è quindi specificamente ed enfaticamente «l'uomo di Dio», ma appunto per

ciò il suo carisma non gli deriva tanto dall'ufficio che riveste, quanto piuttosto egli si trova ad esserne detentore momentaneo in virtù di un carisma personale accordatogli in modo specifico (da Dio).

Il «potere carismatico» è un tipo particolare e particolarmente *arcaico* di teocrazia, che risiede in una forma di vita più o meno anarchica, comunque pre- o extrastatale. Eppure Dio non governa direttamente nemmeno in essa. E nelle alte e medie tardoculture antiche il carisma personale si *istituzionalizza* in seguito alla conquista definitiva del potere, si trasforma in gerarchia legittima e burocratica, fondata sul carisma ereditario o d'ufficio, la quale non significa più potere «sacro», bensì solamente potere articolato e organizzato fin nei suoi minimi dettagli da *un* centro¹.

II. Cesaropapismo e ierocrazia

La tecno- e sociocrazia ereditano la gerarchia, o meglio la teocrazia, antico-medioevale che significava anche ierocrazia: potere dei sacerdoti. Così la intese già Flavio Giuseppe, che forgiò il neologismo «teocrazia». Questi tentò di introdurre nel canone delle forme di potere «classiche», cioè greco-romane (aristocrazia, democrazia e monarchia), la forma di potere rivestita dal proprio gruppo sacerdotale *giudaico*. C'era stata anche una monarchia *giudaica* e ci fu ancora sotto la forma del regno di Erode per grazia di Roma, ma dopo la distruzione del Tempio (del sacerdozio) fiorirono, in misura maggiore di quanto si fosse mai verificato in precedenza, movimenti messianico-nativistici in cui gli scribi farisei furono pronti ad assumere nella diaspora generale la guida della religione, che si trovava ancora nello stadio sinagogale.

Proprio Giuseppe, il quale era stato uno dei capi nel messianico *bellum iudaicum* e per questo uno dei responsabili della distruzione del Tempio, una volta trasformatosi in fanfalone dei Flavi profetizzò loro tale distruzione. Sempre Giuseppe, profondamente intriso della apologetica greco-giudaica di Alessandria, canonizzò il potere dei sacerdoti giudei solo dopo il suo declino, ma fece ciò all'interno di un «Kulturkampf» a favore della religione giudaica, di una religione *mondana* con scopi missionari proprio nella sua forma – dovuta a Giuseppe – estremamente *accomodata*.

In seguito alla conquista di Gerusalemme, Giuseppe profetizzò ai Flavi un impero messianico per grazia divina e su incarico del Dio universale *ebraico*. Egli tradiva senza dubbio la precedente

¹ Le mie argomentazioni sono tratte da Max Weber, di cui ho però utilizzato i concetti in un senso parzialmente differente.

tradizione di Israele quando proclamava il potere di questo Dio come politico-temporale e affermava che la teocrazia ebraica da lui fondata, pur non significando sacerdotia, poteva restare tale o realizzarsi. In questo senso bisogna pensare soprattutto al messianismo giudaico degli intransigenti, cioè degli zeloti, ma Giuseppe osava anche, superato finora soltanto dall'apostata Shabbatai Zevi, riconoscere e adorare il sovrano posto da Dio in un imperatore straniero e «pagano» e persino *ostile* agli ebrei, aderire cioè al culto dell'imperatore romano.

Questo fatto è decisivo sia per la storia occidentale che per quella orientale, poiché anticipa la cosiddetta «svolta costantiniana». Sicuramente questa non sarebbe stata possibile senza la creazione di una gerarchia paleocristiana nella forma dell'episcopato, che riunì in sé elementi giudaico-sacerdotali e romano-magistratuali, il che una volta di più attesta non solo la contrapposizione ma anche la correlazione delle diverse forme di teocrazia. Entrambi gli elementi, ma soprattutto quello romano, aiutarono la Chiesa primitiva a portare a termine la costruzione di uno stato nello stato, che un giorno offrirono a quest'ultimo sotto forma di organismo stabile e indipendente: l'alleanza di «trono e altare».

Già all'interno della ormai da lungo tempo Chiesa di *stato* era la Chiesa romana ad essere predestinata a divenire *religione* di stato, sempre che si fosse dichiarata disposta a passare dall'opposizione di «Gesù Cristo-Cesare Augusto» alla cooperazione e forse persino alla «contaminazione». In seguito, dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente e il perfezionamento della propria gerarchia nel papato, essa fu in grado di ereditare l'*Imperium Romanum* nel suo complesso oppure, ancora più tardi, di contrastare il sempre divampante cesaropapismo con la ierocrazia, cioè con la pretesa al potere universale dei papi, anche in profanis.

Come la ierocrazia romano-cattolica non era stata la prima della storia, così non lo fu il cesaropapismo medioevale e moderno, dal momento che la sua denominazione presupponeva la spaccatura occidentale di potere imperiale e papale, statale ed ecclesiastico costituita dalla creazione delle «*due spade*» o autorità. Nell'oriente bizantino (incluso l'impero slavo degli zar) la precedente unità, cioè la sovranità del basileús ellenistico-romano anche nella sfera ecclesiastica, non fu mai abbandonata. A Bisanzio o Costantinopoli il regno di *Dio* con matrice antico-orientale, ellenistica e romano-imperiale si estese fino ad epoca del cerimoniale inoltrata, anche quando il basileús non venne più considerato incarnazione di Dio, bensì, a partire da Costantino, solamente suo rappresentante. Espresso in termini (antico)-ro-

mani: non il papa, come in occidente fino ad ora, bensì l'imperatore romano d'Oriente portò per l'avvenire il titolo di pontefice massimo. Cesare, dal quale gli imperatori romani occidentali e orientali (inclusi gli zar slavi) trassero poi il loro nome, fu il primo a unificare il più alto sacerdozio romano con la «dittatura sovrana» permanente e ottenne per sé, a consapevole imitazione di Alessandro e dei suoi successori, venerazione simile a quella tributata agli dei. I *sui* successori rafforzarono tale tendenza innanzitutto nelle province ellenistiche, poi anche in occidente, finché riuscirono a rivestire in orbi *et urbi* il ruolo di «domini et *dei*».

III. Dallo statalismo teocratico a quello sociocratico

Durante il passaggio dalla dittatura repubblicana all'impero una particolare importanza spettò all'Egitto, che, a partire da Augusto, il primo faraone romano, fu provincia imperiale, amministrata direttamente dall'imperatore e a quanto pare non governata neppure proconsolarmente. In Egitto gli imperatori romani assunsero l'intera eredità di una monarchia divina di stampo orientale, la quale in ogni senso della parola può venire considerata come prototipo, quindi anche come *entelechia* di una teocrazia tanto dinastica quanto statalistica. Erich Przywara considera ancora Carl Schmitt come «autentico erede della sapienza statale egiziana»², il che implica – non solo nel caso dell'«ultimo dei teologi politici» (A. von Martin) – il fatto di vedere *una* continuità dall'Egitto dei faraoni, attraverso l'impero romano antico e medioevale e la monarchia assoluta dell'età moderna, fino allo statalismo e cesarismo del ventesimo secolo. Ed effettivamente è proprio nell'Egitto dei faraoni che il maestro di Schmitt, il cesarista «prussiano-socialista» Oswald Spengler, e il suo allievo Christoph Steding hanno rintracciato la loro utopia rivolta al passato³. Risulta però determinante il fatto che Schmitt, *germanizzando* il positivismo di Auguste Comte e il prefascismo di Charles Maurras, *potesse* attualizzare in senso plebiscitario tanto lo statalismo integrale e cesaropapistico di Thomas Hobbes quanto il papalismo ierocratico di de Maistre e de Bonald. In tale germanizzazione fu aiutato non solo dalla sua eredità romano-cattolica o, per meglio dire «latina», ma anche dalla sua sensibilità e dal suo interesse

² E. PRZYWARA, *Abendländische Restauration*, in «Besinnung» 15, 1960, p. 117.

³ Cfr. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, I, München 1920⁶, p. 476 (trad. it. *Il tramonto dell'Occidente*, Milano 1978); cfr. anche C. STEDING, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg 1938, p. 290.

per un capitalismo organizzato. Schmitt, l'allievo di Comte e di Maurras, era abbastanza saint-simonista da comprendere che un capitalismo *statalistico* era imminente e che il suo stato doveva essere plebiscitario-cesaristico.

Già il conte di Saint-Simon e il suo allievo Comte, sostenitori dell'allora in carica Bonaparte, avevano concepito la loro del tutto *anticlericale* tecno- o sociocrazia secondo il modello della gerarchia romano-cattolica. Fu infatti da questa che Saint-Simon copiò, fin nella denominazione, la propria «élite funzionale», mentre Comte secolarizzò esplicitamente la ierocrazia medioevale nella forma di papato universale. L'utopia del filosofo francese consisteva infatti in una ideocrazia «positivistica» con interessi di classe borghesi.

Secondo Saint-Simon, Comte, Maurras, Schmitt, ecc. la libertà liberal-borghese e democratico-costituzionale risulta solamente dannosa agli interessi di un *ordine realmente* borghese-capitalistico. La dittatura della borghesia richiede a tal fine anche una dittatura *sopra* la stessa borghesia – quantunque a favore dei suoi vantaggi socioeconomici. E, al più tardi a partire da Comte, questa dittatura non può non essere anche ideocratica e quindi parareligiosa; questo naturalmente per sostenere ideologicamente l'ordine borghese e soprattutto assoggettare a sé il proletariato. Un'ideologia di integrazione *statalistica* deve garantire il progresso «sociale» all'interno dell'ordine borghese, ed anche tale ordine, in conseguenza del progresso *tecnocratico*, fino a condurre a manifestazioni socialconservative o, per meglio dire, socialcesaristiche e social-imperialistiche.

In questa prospettiva bisogna pensare anche alla legislazione sociale bismarckiana, nonché all'imperialismo sociale guglielmino e infine al nazionalsocialismo come a tutte le forme di bonapartismo cui è connessa una tendenza prefascista. Il successivo sviluppo di estrema destra subito dal positivismo comtiano attraverso Maurras comprende persino l'antigiudaismo, se non proprio *antisemitismo*. A prescindere dal fatto che Maurras ricorre evemeristicamente all'antigiudaismo *cattolico* ed inasprisce in senso razzistico lo *sciovinismo* francese, il suo sistematico antigiudaismo risulta motivato se pensato in relazione alla strategia di *classe*; alla base di esso stanno in sostanza il suo radicale antisocialismo e antiliberalismo. Per Maurras sono già a sinistra gli orleanisti – non diversamente che per il nazionalista poi nazionalsocialista cattolico Martin Spahn⁴.

⁴ Cfr. K. BUCHHEIM, *Die Katholiken und die deutschen Widersprüche*, in «Hochland», 63, 1971, p. 446.

IV. Profetismo contro monarchismo

Dal punto di vista della scienza della religione l'antigiudaismo di Maurras deve venire qualificato come antiprofetismo, secondo la tesi del prefascista tedesco Rudolf Pannwitz, per il quale Israele, dal momento in cui «crocifisse» «il mito dell'età eroica» e «il kosmos dell'oriente» («il re saul» e «babilonia»), avrebbe «disgregato l'occidente»⁵. Pannwitz riconosce in modo del tutto esatto il carattere interamente orientale, babilonese o egiziano della monarchia ebraica, contro cui, proprio per questo motivo, i profeti *protestarono*. È l'antimonarchismo o, più precisamente, *l'anarchismo* profetico, che Maurras e gli esponenti della sua stessa ideologia vedono all'opera dapprima nel cristianesimo primitivo e poi nel protestantesimo, liberalismo, ecc., a renderli antigiudaici.

Sia Costantino che i suoi successori – anche medioevali – i re medioevali e quelli dell'età moderna credettero di essere tra gli eredi di David, dei quali il più grande era stato Gesù Cristo. Fu anche il sacrale regno veterotestamentario a permettere loro di presentarsi cesaropapisticamente in Laterano contro lo ierocratico «re dei re», che si considerava successore tanto del sommo sacerdote ebraico quanto di David, nonché il «vicarius Christi». Nella lotta tra l'imperatore/re e il papa si combattevano da *ambo* le parti i successori del sia basileús/Cesare che pontifex maximus, così come del sia re che sommo sacerdote ebraico. In altri termini: ancora nell'era moderna una monarchia intesa in senso sommosacerdotale e soprattutto davidico poteva essere qualificata come del tutto a favore del giudaismo.

A chiamare in causa – al più tardi con Hobbes – un antigiudaismo politico-teologico, ossia *statalistico*, erano un giudaismo (e cristianesimo), oppure profetismo, puramente sacerdotali e dunque ierocratici, di cui il più alto comandamento – incriminato ancora da Maurras – suonava: «Bisogna obbedire più a Dio che agli uomini» (Apg. 5,29). Fu non da ultimo tale comandamento a spingere Maurras in un ateismo politicamente motivato. A causa dei profeti, Dio gli sembrò poco più di una legittimazione di potere, ma soltanto come istanza di appello extra- e antistatale, come trascendenza con conseguenze immanenti e *politiche*.

«Dove vi è *monoteismo* non sussiste alcuna monarchia, bensì tendenziale anarchia»: così si potrebbe riassumere la teologia politica di Maurras. Questa massima potrebbe, se rapportata all'epoca costantiniana, sembrare paradossale ma costituì invece il fondamento dell'analogia *Monotheos/Monarchos*, della legitti-

⁵ R. PANNWITZ, *Flugblätter* 1-8, Nürnberg 1919/20, Flugblatt 5.

mazione di questo attraverso quello, della tradizione *dominante* giudaico-cristiana, sebbene questa non fosse mai stata la sola.

L'analogia *Monotheos/Monarchos* è specificamente costantinobizantiniana e/o papalista/ierocratica, come anche il «sincronismo Augusto-Cristo» nella storia della salvezza⁶. Ma il teologo di corte Eusebio non è, pur nella sua colossale importanza, *il* maestro universalmente riconosciuto del cristianesimo. Proprio ciò che contraria sempre persino il *romano-cattolico* è il suo «Cristo», Gesù di *Nazareth*.

Proprio in quanto Cristo/Messia egli è un *antire*, colui che – a partire dai profeti relativizza ogni regno esistente fino al punto di non curarsene e negarlo. È stato perseguitato e giustiziato come messianico «Re dei *Giudei*» (Giov. 19,19) a causa del suo messianismo ma anche come uno il cui Regno «non è di *questo* mondo». (Giov. 18,36). Ha proclamato la «*basileia tou theou*» (Matt. 7,33), ma proprio come «*theou*» e con ciò «*tou ouranon*» (Matt. 11,12). Ha annunciato e anticipato un Regno dell'aldilà nel Regno terreno: quel mondo in questo e quell'Eone in questo.

V. Dalla *basileia tou theou* al *Sacrum Imperium (Romanum)*

Fu soprattutto dal punto di vista storico-*filosofico* e *social-utopistico* che questa differenza storico-teologica fu promettente. Essa infatti, come l'intera eredità profetico-apocalittica di Israele all'Europa, finì per creare quella controtradizione antiortodossa e antiautoritaria che Jacob Taubes ha definito «*escatologia occidentale*».

Come *una* delle fonti della utopia occidentale essa ostacola l'ideologia dell'occidente del diciannovesimo e ventesimo secolo. L'«occidente cristiano» è tale anche in senso gesuanico e/o messianico, quindi profetico-apocalittico; considerato dal punto di vista ecclesiologico e politologico risulta gesuanico-escatologico in senso carismatico e/o anarchico, ma in ogni caso non gerarchico.

Luoghi fondamentali della Bibbia sono al riguardo Matt. 23,8: «Non vi fate chiamare maestri, perché uno solo è il Padre vostro, voi siete tutti fratelli», e Cor. 1,12,4 e ss.: «Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutto».

Ma proprio tale anarchia o perlomeno a-gerarchia, correlata con l'attesa di Gesù propria della comunità primitiva, si rivela escatologicamente *condizionata*. Solamente con la delusione della

⁶ F. KLINGER, *Römische Geisteswelt*, München 1965⁵, p. 656.

parusia e in conseguenza di quella vengono forzatamente istituzionalizzati e gerarchizzati i carismi: i «santi» non possono governare nel tempo. Solo quando è la durata a *essere in gioco*, si sviluppa un carisma d'*ufficio*, variamente stratificato, il quale risulta organizzato sulla base di criteri sacramentali e giuridici, cioè quasi statali e in futuro anche statali in sé.

Poiché in generale scompare la differenza tra ordine statale e sociale la delusione della parusia conduce a una mondanizzazione del Cristianesimo, per poi venire essa stessa sacralizzata e precisamente in modo specificamente (giudaico)-cristiano, cioè escatologico –. Nella tradizione eusebiana l'*Imperium Romanum* si trasforma, come già in Virgilio e negli esponenti della sua stessa ideologia, in «*Sacrum Imperium*» ed entra così in un rapporto perlomeno analogo con il Regno di Dio, la «*basileia tou theou*». Cesare Augusto, invece di essere – come nell'Apocalisse di Giovanni – il diabolico nemico di Gesù Cristo, si tramuta in tal modo in un sostituto. Il «Cristo imperatore», come già lo conosce Giovanni nell'Apocalisse, cioè come oppositore imitativo dell'Imperatore romano, viene interamente copiato e con intenzione identificatrice da quest'ultimo. Nella sua rappresentazione – romana – Gesù Cristo ha vinto, ma è stato anche *sconfitto*.

VI. *Chiliasmo e spiritualismo o «teologia della rivoluzione»*

Motivo, questo, sufficiente a giustificare le incessanti contestazioni di *ogni* Cristo Imperatore e il rifiuto di ogni singola *salus praesens*. «La verità» – o qualunque cosa le assomigli – finora non ha mai «vinto», comunque lo farà⁷. Espresso in termini teologici: il potere di Dio è e rimane futuro – ma solo nel caso in cui cominci fin da ora come *non*-potere e comprenda i mai del tutto falliti tentativi del passato. Speranza per il futuro significa *chiaramente* «utopia *concreta*», ma non rimanda per questo motivo al «giorno di mai» né si dimostra fiducia «incrollabile»: essa è infatti «ottimismo militante».

Il «teologo della rivoluzione» è, per Ernst Bloch, Thomas Münzer, il quale collegò, inasprendola in senso riformato e socialrivoluzionario, l'intera eredità «eretica» e «fanatica» o per meglio dire chiliastica dell'antichità cristiana a quella del medioevo.

Bloch, sotto l'impressione degli anni della rivoluzione 1917-19, contrappose questo lettore dell'Apocalisse di Daniele e di Gio-

⁷ Mi riferisco al motto presente sullo stemma cecoslovacco che a partire dal 1918 fino all'impero stalinista e durante la «primavera di Praga» suonava così: «La verità vincerà». (Prima e dopo la «primavera» recò invece la scritta che la verità aveva vinto).

vanni, coinvolto nella prassi politica del suo tempo, al diritto di natura relativo di Tommaso d'Aquino e alla «sudditanza» di Martin Lutero, al quale l'Apocalisse era sgradita come «una sorta di sacco di prestigiatore che tutto contiene». La dottrina luterana dei due Regni, ripresa da Agostino, non rendeva realizzabile un Regno millenario in un mondo sempre terreno seppur radicalmente mutato. Sia per Lutero sia per il cattolicesimo romano il Regno di Cristo non poteva realizzarsi cattolicizzando, cioè generalizzando, il diritto di natura *assoluto* del paradiso e il *comunismo* delle comunità primitive.

Bloch parla sempre in questo senso del «cattolicesimo apocalittico» di Münzer e, rimandando continuamente alla grossa importanza per quest'ultimo di Gioacchino da Fiore, che era per così dire il suo «Hegel», parla nello stesso tempo dello *spiritualismo* di Münzer capovolto da questi in senso materialistico. Münzer infatti interpretò in modo diverso il potere di Dio (nella terza e ultima epoca, quella dello Spirito Santo) profetizzato e concepito in senso monastico da Gioacchino, collocandolo all'interno del potere di un sacerdozio *universale* di laici uguali e liberi. Bloch lo definì un'anarchia fraternitaria: dopo l'esautorazione e l'espropriazione di feudalità, clero e alta borghesia.

VII. Apocalittica conservator-rivoluzionaria

Gioacchino influì, più senza che con Münzer, sul pietismo tedesco, soprattutto svevo e, con l'*Educazione del genere umano* di Lessing, sul preromanticismo rivoluzionario, quindi su Schelling ed Hegel e, attraverso questi, sulle differenti forme di socialismo e di anarchismo. Tutte queste rappresentavano, per usare un'espressione di Kant, un «chiliasmo filosofico». D'altro canto Gioacchino, il creatore del complesso dei simboli, che per lo meno fino a poco tempo fa hanno dominato la autointerpretazione della moderna società politica, ha influito anche sui nazisti, attraverso Franz von Baader, Dostojewski e Alfred Moeller van den Bruck⁸. E ciò Bloch non può fare a meno di fare notare nel suo studio del 1937 *La vera storia del Terzo Reich* (così come farà dieci anni dopo Karl Löwith). Vi è in generale, se si vuole, da Virgilio o da Eusebio in poi, una apocalittica rivoluzionaria o conservatrice-(rivoluzionaria), che attribuisce un'altra funzione – a favore di Roma – all'apocalittica giudaica o cristiana. Bisogna

⁸ Cfr. E. VOEGELIN, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München 1959, p. 159; trad. it. *La nuova scienza politica*, Torino 1968, pp. 183-184.

senza dubbio pensare alla controrivoluzione dei secoli diciannovesimo e ventesimo se anche Carl Schmitt, e non solo lui, *giurò* i «paralleli fondamentali» tra il cesarismo romano e il suo «profeta»⁹ Virgilio e, ancora nel 1970, si riconobbe come «Eusebio redivivo».

L'epoca «virgiliana» di Schmitt fu il suo periodo italiano-fascista e nazionalsocialista. Egli credette di potere intenderla come nuova «époque messianique» e rinnovata «ère actiaque»¹⁰. Il suo saggio del 1939 *Der Reichsbegriff im Völkerrecht* fu da lui concluso con le parole, ispirate alla quarta ecloga virgiliana,

«L'operato del Führer ha conferito all'idea del nostro Reich realtà politica, verità storica e un promettente futuro dal punto di vista del diritto internazionale. 'Ab integro nascitur ordo'»¹¹.

Il Führer come imperatore nuovo e messianico, come Augusto redivivo, e la sua attività in campo bellico come opera epocal-escatologica che nello stesso tempo risolve e sottomette per poi riordinare: non si tratta dunque di un modello teoretico, che non sarebbe noto all'apocalittica sia romano-cristiana che giudaico-cristiana. Quest'ultima comprende infatti: un popolo eletto, la sua restaurazione nativistica e il suo compimento *messianico*, la sua cioè più o meno esplicita pretesa al dominio del mondo. Ciò tuttavia non significa lasciarsi influenzare da antiguidaisti *postfascisti* come Hans Urs von Balthasar, il quale nel 1976 affermava «che l'espressione 'sangue e terra', in quanto proprio di un messianismo nazionale, ha le sue radici *teologiche* in un giudaismo secolarizzato»¹².

VIII. Nativismo emancipatore o «teologia della liberazione»

Se senza dubbio un sionismo così irenico come quello di Buber risulta, a causa del suo nativismo, ancora problematico, tuttavia non ogni nativismo è uguale all'altro, né si dimostra, nonostante il suo intenzionale anarchismo, così comunitario o addirittura *völkisch* come quello di Buber. Ma il suo nativismo rimane soprattutto antistatalistico, così come – al massimo grado – gli

⁹ Cfr. C. SCHMITT, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950, pp. 93 ss.

¹⁰ Cfr. R. FABEL, *Politische Idyllik*, p. 139.

¹¹ C. SCHMITT, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939*, Hamburg 1940, p. 312.

¹² H.U. VON BALTHASAR, *Aktualität des Themas «Kirche aus Juden und Heiden»*, in «Internationale Katholische Zeitschrift Communio», 5, 1976, p. 241.

antichi messianismi. A questi, tra i quali è annoverabile in parte anche il movimento di Gesù, prima che ad altri bisogna guardare per non travisare il carattere ambivalente, ma sempre primariamente emancipatore di tali movimenti.

Erode, il re insediato dai romani, e l'aristocrazia che con lui collaborava sono state causa del *Bellum iudaicum*, cioè, in qualunque modo la si voglia considerare, una guerra civile antiimperialistica. Allora gli squilibri economici provocati dalla cattiva amministrazione di Erode vennero considerati come espressione dell'emergenza escatologica. Ad essi si sarebbe dovuto rimediare con un riordinamento dei rapporti di proprietà – secondo «il volere di Dio al momento della primitiva occupazione di terra»¹³.

I paralleli con le guerre di liberazione del «terzo mondo» si impongono. Non è una coincidenza che anche in quelle operi una teologia della liberazione come teologia della rivoluzione sociale: una «teologia politica» «nuova» e «diversa», come riconobbe Schmitt nel 1970. Già per i movimenti precristiani e sincretistici vale quello che Vittorio Lanternari negli anni sessanta ha formulato in riferimento al «terzo mondo»:

«Col loro carattere popolare, rivoluzionario, nuovo e innovatore, i movimenti profetici sotto la spinta delle concrete, urgenti esigenze esistenziali dei popoli oppressi, dei popoli in crisi, guardano dunque all'avvenire e alla rigenerazione del mondo»¹⁴.

Senza dubbio bisogna ridimensionare le argomentazioni di Lanternari, cosa che Bloch, riferendosi a Münzer e ai suoi seguaci, fece già nel 1937:

«I contenuti del socialismo... attuale non sono più smascherati teologicamente come un tempo. Ciononostante il socialismo deve prestare attenzione ai sogni della sua gioventù perché, se è vero che respinge la loro apparenza, tuttavia adempie le loro promesse»¹⁵. (O no...)

IX. «Il bel nuovo mondo» – poststoria – «crepuscolo degli dei»

Quando, come è accaduto dopo la seconda guerra mondiale e si verifica nuovamente oggi, un «bel nuovo mondo» viene dato per *salus praesens*, tale religione antica, ma sempre escatologica, conserva il suo carattere di protesta. La sua entusiastica utopia agisce in linea di principio in senso critico. Come a loro

¹³ Cfr. M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden-Köln 1961, pp. 318 ss.

¹⁴ V. LANTERNARI, *Religiöse Freiheits- und Heilbewegungen*, p. 488; trad. it. *Movimenti religiosi di libertà*, p. 306.

¹⁵ E. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, p. 128.

volta hanno fatto i rabbini medioevali nei confronti dei teologi cattolici, essa può opporsi all'affermazione che il Messia sia già venuto rimandando alle promesse dei profeti che *non* si sono ancora avverate. Ogni ordine sociale teme fundamentalmente di essere messo in dubbio, la possibilità cioè (e anche la *necessità*) di venire revisionato. Esso vale anche da «postistoria», sia che ci si riferisca alla «minaccia atomica» sia che non lo si faccia.

Si è così giunti alla possibilità reale di ciò che Günter Anders ha definito «Apocalisse senza Regno» non senza avere indotto l'estremistico Ulrich Horstmann ad un pessimismo estetico che gode di ciò che uccide il globo terrestre – l'entropia provocata per mezzo della tecnica –. Torna ad affascinare il «crepuscolo degli dei», celebrato al più tardi a partire da Wagner ma messo spaventosamente in scena già dall'ultimo Hitler: la fine del mondo come tale, senza «rite de passage» o peripezia. Di nuovo risplende, sebbene senza uncino, una croce lucente di rosso fiammeggiante: la croce come *ultima* parola.

Già Ludwig Derleth si esprime in senso crocifissocratico: «Lassù sta ancora la Croce / ancora il Figlio dell'Uomo le è appeso... L'amore e la compassione *non* hanno vinto»¹⁶. Ma dovrebbero vincere e possono sempre farlo, senza per questo parlare come Derleth di «malvagità immensità»¹⁷:

«... non vi è alcun sollievo *definitivo*, vi è solo riposo per potere continuare a soffrire. Prometeo è sempre incatenato al Caucaso... e Issione, respirando faticosamente, è ancora legato alla ruota perennemente in movimento che lo dilania senza però ucciderlo»¹⁸.

X. Futurico contro ciclico/ Messia invece di Faraone

Escatologia e utopia si oppongono ad ogni forma di tragicismo, cioè, in altri termini, alla visione ciclica del mondo e della storia. Già i messianismi alla lettera protestarono contro i cicli di re sostenendo che Dio non rinasce e l'età dell'oro non ritorna in e con ogni faraone, ma solamente nel e con quell'unico e ultimo Messia che relativizza tutti i re. E Gesù Cristo è tale malgrado la sua morte in croce, non grazie ad essa. In caso contrario si sanziona – sempre di nuovo – «la cosiddetta *pazienza della croce* tanto degna di essere raccomandata agli oppressi e tanto piacevole per gli oppressori, che corrisponde nel suo insieme all'incondizionata

¹⁶ L. DERLETH, *Der Tod des Thanatos*, Luzern 1945, A19/20.

¹⁷ Cfr. W. BENJAMIN, *Einbahnstrasse*, Frankfurt am Main 1955, p. 76 (trad. it. *Strada a senso unico*, Torino 1983).

¹⁸ L. DERLETH, *Der Tod des Thanatos*, cit.

obbedienza dinanzi all'autorità come se essa in sé e per sé provenisse da Dio»¹⁹.

XI. *Anarchismo, marxismo e teologia*

In estrema opposizione rispetto a tale teologia della Croce, che esercita dunque una funzione politica, si pongono gli anarchici del diciannovesimo secolo, i quali dicono «esattamente la stessa cosa» di de Maistre «... ogni governo è necessariamente assoluto», ma traggono praticamente la conclusione contraria, «che proprio perciò tutti i governi devono essere combattuti»²⁰. (Anche uno «zarista-socialista»²¹).

Carl Schmitt, ancora una volta citato in conclusione, ha esposto già nella sua «Teologia Politica I» la polare tensione insita nel concetto di teocrazia tra potere assoluto per grazia divina e anarchismo *ateo*. E l'anarchico teista Buber ha mostrato il carattere evolutivo di questa tensione, la *dialettica* dei suoi poli:

«Non appena... l'unità teopolitica si sfalda, la teocrazia si converte improvvisamente in dominio dei preti e il re infedele nei confronti di Dio tramuta la libertà teocratica in quella forma non libera di società che Lorenz von Stein ha caratterizzato come 'non libera in conseguenza dell'abuso della più alta entità che l'uomo conosca'. Per Buber 'l'epoca della falsa teocrazia' comincia già con Esra;... il messianismo attivo si indebolisce e la volontà sacerdotale di potere soprafà la volontà profetica di verità»²².

L'anarchismo del diciannovesimo e del ventesimo secolo deve essere inteso *anche* come negazione di questa negazione – alla fine dell'era moderna. Un anarchismo maggiormente attuale è dovuto al diritto naturale sviluppatosi in epoca moderna e più in generale all'Illuminismo, e non si pone in maniera critica nei confronti del marxismo, di cui è soltanto *metacritica*; questo fenomeno si verifica anche in Ernst Bloch e Walter Benjamin, in modo che in essi il marxismo – in senso materialistico contrapposto a Buber – si ricorda della teologia. La prima delle tesi *politico-teologiche Über den Begriff der Geschichte* suona così:

«Si dice che ci fosse un automa costruito in modo tale da rispondere, ad ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la

¹⁹ E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, p. 224; trad. it. *Ateismo nel cristianesimo*, p. 214.

²⁰ C. SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 83-84; trad. it. *Teologia politica: quattro capitoli*, p. 85.

²¹ E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, p. 17.

²² N. BOLZ, *Mystische Theokratie*, in J. TAUBES (ed), *Theokratie*, München 1987, pp. 298 ss.

vittoria. Un fantoccio in veste da turco, con una pipa in bocca, sedeva di fronte alla scacchiera, poggiata su un'ampia tavola. Un sistema di specchi suscitava l'illusione che questa tavola fosse trasparente da tutte le parti. In realtà c'era accoccolato un nano gobbo, che era un asso nel gioco degli scacchi e che guidava per mezzo di fili la mano del burattino. Qualcosa di simile a questo apparecchio si può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il fantoccio chiamato 'materialismo storico'. Esso può farcela senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, cm'è noto, è piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno»²³.

Chi prenda chi al proprio servizio è lasciato consapevolmente in sospenso poiché proprio il «nano» piccolo e brutto «teologia» funzionalizza la marionetta «materialismo» allo scopo della «Rendenzione» e compie ciò come teologia negativa, vale a dire obbligando anche il «materialismo storico» a rifiutare di trasformare una cosa finita in infinita e «alla irriverenza nei confronti di un essente che si vanta di essere Dio».

La vedova di Herbert Marcuse, ebreo molto convinto nonostante il suo ateismo, citò questa asserzione di Horkheimer in una lettera a Rudi Dutschke²⁴, il quale (come Bloch, Benjamin, Horkheimer e Marcuse) si interessava di teologia e si atteggiava in modo fondamentalmente critico nei confronti del socialismo reale. Il 21 agosto 1968 Dutschke aveva ancora una volta mostrato che cosa significa quando sembra che la «verità» abbia vinto. È proprio allora che essa, (ancora) in azione, sarà vinta e il socialismo assumerà (nuovamente) forme «zariste», cosicché anche contro di lui si dovrà invocare la «religione dell'Esodo e del Regno».

XII. *Cristologia politica contro mitologia politica*

Il mito dell'Esodo, insieme a quello dal «Faraone in Jahwe» (Bloch) è fermamente sovversivo. Non così invece il mito della occupazione di terra, che ha trovato un veemente sostenitore anche in Carl Schmitt:

«All'inizio della storia dell'insediamento di ogni popolo, di ogni comunità e di ogni impero sta sempre in una qualche forma il processo costitutivo di una occupazione di terra... Essa contiene in sé l'ordinamento iniziale dello spazio, l'origine di ogni ulteriore ordinamento concreto e di ogni ulteriore diritto»²⁵.

²³ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, p. 251; trad. it. *Tesi di filosofia della storia*, p. 72.

²⁴ Cfr. A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit*, Frankfurt am Main 1981, p. 216.

²⁵ C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1974, p. 19; trad. it. *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, Milano 1991, pp. 27-28.

Schmitt non nega il carattere rapace e violento di questa «occupazione», ma, facendo derivare etimologicamente il «nomos» da «Nahme-occupazione», trasforma la rapina in diritto:

Eracle è il mitico fondatore dell'ordine. «Sottraendo» il bestiame al gigante tricipite crea diritto; l'occupazione (il nomos) tramuta violenza in diritto. Questo è il senso del frammento del nomos-basileus di Pindaro, che tratta «del rapimento del bestiame di Gerione»²⁶.

Al più tardi dopo queste formulazioni non sussiste più alcun dubbio sul carattere mitologico della fondazione del diritto. Esprimendosi in tal modo Schmitt si dimostra ancora una volta un *mitologo* politico, qualità che certamente non contrasta con il suo essere – come ammiratore della Conquista «eroica» che aveva trovato in Maria la sua patrona²⁷ – anche un mariologo. La rappresentativa raccolta di leggende dei santi cattolici è ancora nel ventesimo secolo intitolata «Eroi e santi»²⁸, mentre una Madonna come quella di Fatima si rivela sia eroina di una guerra (cosmopolita) sia – in quanto colei che schiaccia la testa al diavolo (comunista) – la patrona di una demonologia politica.

La «teologia politica» di Schmitt, peraltro sempre superata dal suo amico-nemico «ideologia», è appunto anche demonologia. Infatti risulta di natura dualistica non solo quella che egli definì «cristologia politica» ma anche la monotologia politica da lui già sostenuta. In altri termini: Schmitt è come Eric Voegelin uno antignostico *gnostico*. Ma Schmitt fu più esplicito di Voegelin (e forse anche di Hans Blumenberg) nel riconoscere, ogniqualvolta si schierò contro il «nuovo», che in ogni mondo bisognoso di cambiamento e rinnovamento il problema strutturale del dualismo gnostico di Dio creatore e Dio redentore è stato inevitabilmente posto come immanente:

«Il signore di un mondo da cambiare, cioè sbagliato... ed il liberatore, il produttore di un mondo cambiato, nuovo non possono essere buoni amici. Essi sono per così dire nemici di per sé»²⁹.

In ogni caso ogni «teologia politica» è anche una teologia della storia, almeno implicitamente. Schmitt stesso fu, a prescindere

²⁶ C. SCHMITT, *Nomos-Nahme-Name*, in *Der beständige Ausbruch. Festschrift für Erich Przywara*, Nürnberg 1959, p. 105.

²⁷ *Ibidem*, p. 104.

²⁸ H. HÜMLER, *Helden und Heilige*, Siegburg 1954.

²⁹ C. SCHMITT, *Politische Theologie*, II, pp. 121; trad. it. *Teologia politica*, II, pp. 98-99.

dal suo periodo nazionalsocialista, *antiapocalittico* e (a partire dal 1943/44) cateconico, sostenitore cioè di una concezione della storia che trattiene l'«Anticristo» in connessione a 2. Tess. 2. I teologi della rivoluzione non vogliono «trattenere», bensì accelerare, il che include invece di escludere un salvamento rivoluzionario. Ancor oggi una catecontica come quella paolino-schmittiana è possibile solamente come messianica (ma lo è tendenzialmente sempre stata); nella sesta delle *Tesi* di Benjamin si dice a ragione:

«Il Messia non viene solo come redentore, ma come *vincitore* dell'Anticristo»³⁰.

Benjamin si ricorda – con intento sovversivo – persino dell'origine mitologica ma in modo che la meta utopica debba essere ciò che i mitologi attribuiscono all'origine: «il Paradiso». Solamente così si intende correttamente l'espressione «origine significa la meta». La rivoluzione è il profeta, perciò non si può «abbandonare senza lottare» la teologia «alla reazione».

Di questo Ernst Bloch è stato un convinto sostenitore e anche Heiner Müller nel 1991/92 ha scritto:

«Il legame tra teologia e politica è a lungo andare l'unica speranza»³¹.

Bibliografia

ANDERS G., *Die Frist*, in G. ANDERS, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, München 1981

ASSMANN J., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. Themen II* Schriften der C:F: von Siemens-Stiftung, München 1992

BENJAMIN W., *Über den Begriff der Geschichte*, in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, I 2, Frankfurt am Main 1974 (trad. it. *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino 1962, pp. 72-83)

BERKHOF H., *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der Byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert*, Zollikon-Zürich 1947

³⁰ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, p. 270; trad. it. *Tesi di filosofia della storia*, p. 74.

³¹ Qui sono piuttosto gli aspetti infernali ad essere importanti in Benjamin. Cfr. *Gespräch mit Heiner Müller*, in M. OPITZ-E. WIZISLA (edd), *Aber ein Sturm weht von Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*, Leipzig 1992, p. 353.

BLOCH E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, in E. BLOCH, *Gesamtausgabe*, 14, Frankfurt am Main 1968 (trad. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'esodo e del regno*, Milano 1970); BLOCH E., *Erbschaft dieser Zeit*, in E. BLOCH, *Gesamtausgabe*, 4, Frankfurt am Main 1962 (trad. it. *Eredità del nostro tempo*, Milano 1992); BLOCH E., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt am Main 1972 (trad. it. *Thomas Münzer teologo della Rivoluzione*, Milano 1981²); BLOCH E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959 (trad. it. *Il principio speranza*, Milano 1994)

BRUNKHORST H., *Exodus. Der Ursprung der modernen Freiheitsidee und die normative Kraft der Erinnerung*, in «*Babylon: Beiträge zur jüdischen Gegenwart*», 6, 1989

BUBER M., *Königtum Gottes*, Berlin 1932; BUBER M., *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg 1985 (trad. it. *Sentieri in utopia*, Milano 1981²)

CANCIK H., *Christus Imperator. Zum Gebrauch militärischer Titulaturen im römischen Herrscherkult und im Christentum*, in H. STIETENCRON, VON (ed), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1979

COLPE C., *Jesus und die Besiegelung der Prophetie*, in «*Berliner Theologische Zeitschrift*», 4, 1987, pp. 2 ss.; COLPE C., *Zwischen Nativismus und Römertum. Eine zeitgeschichtliche Nacharbeit von Lion Feuchtwangers Josephus-Trilogie*, in R. FABER -B. KYTZLER (edd), *Antike heute*, Würzburg 1992, pp. 155 ss.

CRÜSEMANN F., *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Schriften des alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen 1978

DEMPF A., *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954² (trad. it. *Sacrum Imperium*, Firenze 1988)

EBACH J., *Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung*, in «*Einwürfe*», 2, 1985, pp. 5 ss.; EBACH J., *Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit*, Neukirchen 1986

EHRHARD A.A.T., *Politische Metaphysik von Solon bis Augustinus*, I-III, Tübingen 1959-69

FABER R., *Abendland. Ein «politischer Kampfbegriff»*, Hildesheim 1979; FABER R., «*Benito Cereno*» oder *Entmythologisierung Euro-Amerikas. Zur Kritik Carl Schmitts und seiner Schule*, in H. BERKING-R. FABER (edd), *Kultursoziologie-Syntom des Zeitgeistes?*, Würzburg 1989, pp. 68 ss.; FABER R., *Cäsarismus-Bonapartismus-Faschismus. Zur Rekonstruktion des Brechtschen «Caesar»-Romans*, in L. HIEBER-R.W. MÜLLER (edd), *Gegenwart der Antike. Zur Kritik bürgerlicher Auffassungen von Natur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1982, pp. 64 ss.; R. FABER, *Erbschaft jener Zeit. Zu Ernst Bloch und Hermann Broch*, Würzburg 1989; FABER R., *Nicht Tellus Mater, sondern Heros Aeneas und Caesar Augustus. Über Carl Schmitts «Virilität»*, in «*Kulturrevolution*», 16, 1987, pp. 46

ss.; R. FABER, *Politische Idyllik. Zur sozialen Mythologie Arkadiens*, Stuttgart 1977; FABER R., *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg 1984; FABER R., *Roma aeterna. Zur Kritik der «Konservativen Revolution»*, Würzburg 1981; FABER R., *Der späte Reinhold Schneider. Abendländisches Christentum versus Christliches Abendland. Eine Metakritik*, in «*Berliner Theologische Zeitschrift*», 6, 1989, 1, pp. 89 ss.; FABER R., *Die Verkündigung Vergils: Reich-Kirche-Staat. Zur Kritik der «Politischen Theologie»*, Hildesheim-New York 1975

FUKUJAMA F., *Das Ende der Geschichte*, München 1992 (trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1992)

GEHLEN A., *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt am Main-Bonn 1964² (trad. it. *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Milano 1994)

HARNACK A., *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905

HEER F., *Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*, Wien-Zürich 1949; HEER F., *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*, München-Esslingen 1968

HENGEL M., *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976 (trad. it. *Ebrei, greci e barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia 1981); HENGEL M., *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegungen in der Zeit von Herodes I. bis 70 nach Christus*, Leiden-Köln 1961

HORSTMANN U., *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Berlin 1963

KANTOROWICZ E., *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1928 (trad. it. *Federico II imperatore*, Milano 1988); KANTOROWICZ E., *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990 (trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989)

KRÄMER H.-L., *Die fraternitäre Gesellschaft. Aspekte der Gesellschafts- und Staatstheorie C.H. de Saint-Simons*, Saarbrückener Diss., 1969

LANTERNARI V., *Religiöse Freiheits- und Heilbewegungen unterdrückter Völker*, Neuwied-Berlin 1966 (trad. it. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1974)

LÖWITH K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1950 (trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino 1981³); LÖWITH K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 (trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1972)

- MAUS I., *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung Carl Schmitts*, München 1976
- MÜHLMANN B.W.E., *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*, Berlin 1961
- NIETHAMMER L., *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek 1989
- NIPPEL W., *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart 1980
- NOLTE E., *Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action Française. Der italienische Faschismus. Der Nationalsozialismus*, München 1965² (trad. it. *Il Fascismo nella sua epoca*, Carnago 1993)
- NORDEN E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig 1924
- PETERSON E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935 (trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983)
- SCHMITT C., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1963 (trad. it. *Il concetto di 'politico': testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Bologna 1972, pp. 89-202); SCHMITT C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München-Leipzig 1921 (trad. it. *La Dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma-Bari 1975); SCHMITT C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1934² (trad. it. *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del politico*, cit., pp. 29-86); SCHMITT C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970 (trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992); SCHMITT C., *Verfassungslehre*, München-Leipzig 1928 (trad. it. *Dottrina della costituzione*, Milano 1984)
- SCHOLEM G., *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt 1992
- SCHUMACHER J., *Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums*, Frankfurt am Main 1972
- SIGRIST Chr., *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Olten-Freiburg/Br. 1967
- SOREL G., *Über die Gewalt*, Frankfurt am Main 1963
- SPAEMANN R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, München 1959
- TAUBES J., *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947; TAUBES J. (ed), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1985²; TAUBES

- J. (ed), *Gnosis und Politik*, München 1984; TAUBES J. (ed), *Theokratie*, München 1987
- TÜRCKE Ch., *Halbe Sache. Solidarische Kritik der Befreiungstheologie*, in «Merkur», 40, 1986, pp. 631 ss..
- WEBER M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III: Das Antike Judentum*, Tübingen 1921 (trad. it. *Sociologia delle religioni*, Torino 1988); WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Umriss der verstehenden Soziologie. Studienausgabe*, Tübingen 1985 (trad. it. *Economia e società*, Milano 1980)
- WERNER M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1941 (Tübingen 1954)
- WOKART N., «Hellenische Theologie». *Die Religionsreform des Georgios Gemistos Plethon*, in R. FABER-R. SCHLESIER (edd), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1985, pp. 183 ss.
- Altra bibliografia attinente si trova pubblicata soprattutto nei lavori di Berkhof, Cancik, Colpe, Ebach, Ehrhardt, Faber, Hengel, Mühlmann, Niethammer e Werner come pure nelle miscellanee curate da Taubes.