

Portare Aldilà?

Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt¹

Gianmaria Zamagni

(Università di Münster)

In his essay, the author analyses Erik Peterson's early work, more closely The Monotheism as Political Problem, to try to understand more accurately his critic to Carl Schmitt's Political Theology. This entails also a reconsideration of Peterson's Theological Tractates (recently published in english by Michael J. Hollerich): their solid and acknowledged philological and historical grounding did not impede a strong stance towards their times (i.e. the mid-30s in Germany), and shows the use of tools nonetheless – such as that of Übertragung (transfer) – which are relevant within the current debate on Political Theology.

Keywords: Erik Peterson, Carl Schmitt, Jan Assmann, Monotheism, Political Theology, Transfer, Totalitarianism, Trinity

Premessa

Nato ad Amburgo, da una donna di sensibilità religiosa, proveniente da una famiglia ugonotta francese, e da un fisioterapista di origini svedesi, indifferente alla fede², Erik Peterson (1890-1960) si è formato come teologo evangelico alle università di Strasburgo, Greifswald, Berlino, Basilea e Gottinga, per essere infine abilitato alla docenza a Bonn nel 1920.

¹ Il presente saggio costituisce la rielaborazione e lo sviluppo di uno studio preliminare presentato il 22 maggio 2009 al corso di perfezionamento “Evoluzione ed eredità della religione” organizzato da Ferruccio Andolfi presso l'Università di Parma. A questi temi ho dedicato un'ampia monografia: *Fine dell'era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, Bologna, il Mulino, 2012.

² Sulla vita e l'opera di Peterson si vedano: F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica. Il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in Id., *Storia del cristianesimo*, Torino, Giappichelli, 1964, pp. CLXXIII-CCXV, e successivamente in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1 (1964), pp. 1-58; A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1978 (alla cui appendice rimando per le recensioni al *Monotheismus*); G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson. Editoriale*, in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983, pp. 5-26; B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992; Ead., *Zur Einführung*, in E. Peterson, *Theologische Traktate, «Ausgewählte Schriften»* 1, cit., pp. VII-XXIII; Ead., *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons*, in Ead. (a cura di), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Münster-Hamburg-London, Lit, 2001, pp. 11-37 (che allude significativamente al lavoro del padre: «in einem ganz auf das körperliche Dasein ausgerichteten Metier», p. 13; il volume fornisce, in appendice, anche ulteriore bibliografia su Peterson); Ead., *Zur Auswahl politisch-theologischer Texte in Teil II*, in E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte, «Ausgewählte Schriften»*, 4, Würzburg, Echter, 2004, pp. XXXVI-XLVI (è fornita una bibliografia 1999-2003).

Convertitosi al cattolicesimo dieci anni dopo, nel corso degli anni Trenta egli si sarebbe opposto sempre più frontalmente all'ideologia nazionalsocialista dominante. Nel 1933 Peterson sposava Matilde Bertini, e gradualmente si trasferiva a Roma, rinunciando però in tal modo alla carriera e condannandosi a una condizione economica precaria negli anni difficili che portavano al secondo conflitto mondiale. Egli oggi è noto soprattutto per un saggio di questi anni, *Il monoteismo come problema politico* (1935), che ebbe un profondo (e ancor oggi controverso) significato nella discussione sulla teologia politica³.

Dopo aver attentamente ripercorso questo testo di Peterson, si cercherà qui anzitutto di seguirne, analizzarne e comprenderne a fondo l'argomentazione, per contestualizzare successivamente quel saggio rispetto alle opere precedenti, e rispetto al testo verso cui egli reagì, la *Politische Theologie* di Carl Schmitt. La netta critica che egli rivolse all'amico giurista merita di essere compresa nel suo spessore teologico, storico e filosofico-religioso, non da ultimo per la sua attualità, come si vedrà in conclusione.

1. Roma, 1935. Il monoteismo come problema politico

Il saggio *Der Monotheismus* ripercorre le occorrenze e le diverse valenze attribuite al concetto di "monarchia divina" nella letteratura cristiana antica, con particolare attenzione alle sue ripercussioni politiche. L'*incipit* e il punto d'inizio dell'indagine sono costituiti dalla citazione dell'*Iliade* che viene a chiudere il dodicesimo libro della *Metafisica* di Aristotele: «L'esistente non vuole essere mal governato: non è bene vi siano più signori; uno solo sia il signore». Il saggio tuttavia non si limita ad essere una collezione di occorrenze pur commentate: esso argomenta invece alcune tesi che vengono suffragate da prove fin da queste prime battute: quel libro dell'opera aristotelica era, diceva Peterson – che qui si appoggiava su Werner Jaeger – «un trattato scritto per una precisa occasione»⁴. Era parimenti per un'interna necessità argomentativa che la trattazione «teologica» aristotelica veniva a chiudersi in un'«immagine (*Bild*) tratta dalla sfera politica»⁵.

Analogamente in seguito, Peterson parafrasava così il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*: «possiamo immaginare il governo da parte di Dio alla maniera (*nach Art*) di quello dell'imperatore di Persia»⁶. Anche in questo caso si evidenzia quanto sia stata una precisa

³ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, J. Hegner, 1935 (vers. it. Brescia, Queriniana, 1983; vers. fr., Paris, Bayard, 2007) verrà incluso nei *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951 (questa è l'edizione da cui si cita), pp. 45-147, e quindi ripubblicato a cura di Barbara Nichtweiß nel primo volume delle *Ausgewählte Schriften*, Würzburg, Echter, 1994. Quanto alla discussione, si vedano ad esempio il volume di M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino ("Lessico delle politica"), 2007, in part. pp. 195-198 e da ultimo le osservazioni di G. Mongini, *L'acuto occhio di Giano. La «guerra giusta» in Carl Schmitt tra diritto internazionale, ermeneutica storica e teologia politica*, «Nuova rivista storica», (2009) 2, pp. 567-598.

⁴ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 49: «das 12. Buch der Metaphysik einen für eine bestimmte Gelegenheit niedergeschriebenen Einzelvortrag darstellt»; l'opera è W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale. Versione italiana autorizzata di Guido Calogero con aggiunte e appendici dell'autore*, Firenze, La Nuova Italia, 1947; per la traduzione del testo di Peterson, salvo diversa indicazione in singoli casi, si segue quella di Hedi Ulianich e Francesca Della Salda Melloni (*Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983).

⁵ Ivi, p. 50: «Aus einer inneren Notwendigkeit heraus vollendet sich also in dem Bilde aus der politischen und nicht in dem Bilde aus der ästhetischen Sphäre die theologische Darlegung des 12. Buches»; in questo caso la traduzione è mia.

⁶ Ivi, p. 51: «Wir können uns das Walten Gottes nach Art des Persischen Großkönigs denken».

congiuntura a comportare l'utilizzo dell'immagine di monarchia divina: «lo spostamento dell'immagine ha la sua origine nello spostamento della disposizione del problema, dipendente dal confronto con la Stoa»⁷. Così tanto nella *Metafisica* quanto nel *De Mundo* l'affermazione di una *costituzione* monarchica del cosmo era l'espressione *metaforica* di un'obiezione al pluralismo metafisico, volta a contrastare le idee rappresentate ora da qualche interlocutore specifico – ad esempio Speusippo – ora più in generale i fautori di teorie neoplatoniche sulle potenze celesti⁸.

Il primo autore a utilizzare il concetto di “monarchia divina” dando ad esso una valenza propriamente teologico-politica sarebbe stato Filone d'Alessandria. Anche in questo caso però *Der Monotheismus* mette in luce l'uso occasionale della formula: ancora una volta essa era originata da un preciso contesto politico-religioso, nel quale essa operava in funzione polemica, nel non lasciar spazio ad alcuna forma di poliarchia, oligarchia od olocrazia nella divinità⁹. Eppure a Peterson premeva qui sottolineare quanto la discussione non vertesse più sull'esistenza di uno o più principi [ἀρχαί] metafisici poiché «questa decisione sembra essere occorsa anche nel mondo metafisico *a partire dal politico*»¹⁰. Nello stesso senso va la descrizione del passaggio del concetto da Aristotele a Filone:

il concetto della regalità omerica non ha più trovato una propria espressione linguistica, il titolo di re è posto invece in modo apparentemente disorganico accanto alla titolatura ufficiale della polis greca, che viene traslata [übertragen] su Dio. Una tale traslazione [Übertragung] su Dio della titolatura ufficiale si trova spesso nella letteratura ellenistica, per esempio in Dione Crisostomo e in Elio Aristide¹¹.

⁷ Ivi, p. 52: «Die Verschiebung des Bildes hat in der durch die Auseinandersetzung mit der Stoa bedingten Verschiebung der Problemanlage ihren Ursprung»; si confronti anche la nota 12 alle pp. 107-108: «Es darf nicht übersehen werden, daß der metaphysische Einheitsbegriff im 12. Buch der Metaphysik von Aristotel[es] polemisch formuliert worden ist». Per inciso, nel *De Mundo* era «bestimmt die Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff der Stoa das aktuelle Interesse des Verfassers» (p. 51), che rafforzava quanto Peterson aveva scritto già nella sua *Göttliche Monarchie*, «Theologische Quartalschrift», 112 (1931), pp. 537-564, p. 539, di cui questa parte di *Der Monotheismus* rappresentava una ripresa per lo più letterale. Sul rapporto fra i due saggi si confronti in particolare R. Hartmann, *Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes*, in A. Schindler (a cura di), *Der Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 14-22.

⁸ La terminologia ripetutamente utilizzata era proprio quella costituzionale: «Für den Verfasser der Schrift von der Welt hat der Kosmos eine monarchische Verfassung» (E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 52, ma cfr. Id., *Göttliche Monarchie*, cit., p. 540).

⁹ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 54: «Man könnte sagen, wenn Philo von der Monarchie des von den Juden verehrten Gottes spricht, dann stellt er dessen Monarchie der Monarchie der Isis entgegen. Es seien also die speziellen Verhältnisse der religiösen Kämpfe in Ägypten, die zu dieser sprachlichen Formulierung geführt hätten» (*Göttliche Monarchie*, cit., p. 541).

¹⁰ Ivi, p. 58: «Für ihn steht aus der konkreten Situation seines Judentums heraus das theologisch-politische Problem im Vordergrund [...]. Dabei wird das metaphysische Problem, ob es ein oder mehrere Prinzipien gibt, nicht eigentlich mehr diskutiert, die Entscheidung scheint auch in der metaphysischen Welt vom Politischen her erfolgt zu sein» (traduzione e corsivi miei); queste parti, si osserva, sono originali rispetto alla *Göttliche Monarchie*. Sul Filone di Peterson si può confrontare H.-U. Perels, *Philo von Alexandrien*, in A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 28-32.

¹¹ Ivi, pp. 61 s.: «[εἰς ἄρχων καὶ ἡγεμὼν καὶ βασιλεύς, ὃ πρυτανεύειν καὶ διοικεῖν μόνῳ θέμις τὰ σύμπαντα]. Die Formulierungen zeigen, daß hier der Begriff des Homerischen Königtums nicht eigentlich mehr einen sprachlichen Ausdruck gefunden hat, vielmehr steht der Königstitel anscheinend unorganisch neben der Beamtentitulatur der griechischen Polis, die auf Gott übertragen worden ist. Wir finden eine solche Übertragung der Beamtentitulatur auf Gott in der hellenistischen Literatur, zum Beispiel bei Dio Chrysostomus öfter» (traduzione e corsivi miei). Peterson è chiaro sul fatto che «die Übertragung der Beamtentitulatur der Polis auf Gott mehr die affektive Bedeutung einer “Ehrung” als die einer begrifflichen Aussage hat»; si veda anche, per altre occorrenze del concetto di *Übertragung*-traslazione, p. 117, n. 57.

Per inciso, l'operazione teologico-politica di Filone, consistente nella riconduzione del disordine a ordine cosmico, era tuttavia possibile per Peterson solo all'interno delle categorie ellenistiche (e infatti era assente in Flavio Giuseppe), poiché la stessa dottrina ebraica di Dio e della creazione non permetteva di parlare di una monarchia divina, se non come metafora (*Bild*)¹².

Anche nell'apologetica cristiana, come già in Filone, il termine "monarchia" ricorreva senza la menzione esplicita dell'aggettivo "divina": era questo solo il principale dei segnali di una continuità fra le due letterature, ebraica alessandrina e cristiana antica. E in entrambi i contesti era chiara la funzione pratica del concetto come strumento di propaganda¹³. Un esame delle argomentazioni antignostiche di Teofilo di Antiochia (per quanto anche qui il concetto non avesse alcuna immediata valenza teologico-politica) permette di valutare ulteriormente, nel testo di Peterson, gli aspetti già messi in luce¹⁴. Dinnanzi a un contesto di poeti ed autori gnostici, l'antiocheno aveva obiettato che l'entusiasmo lirico e il dualismo di genere (Adamo ed Eva) non dovevano far sorgere dubbi circa la monarchia di Dio:

Sono l'entusiasmo poetico e la donna che possono portarci a questo errore [del pluralismo metafisico]: ma tutt'e due le tentazioni sono superabili. [...] Emerge chiaramente dalle espressioni di Teofilo che il suo concetto di monarchia, proprio perché viene dispiegato in ogni particolare concreta situazione, non può tramutarsi nel politico, il quale nel suo concetto di unità va sempre, necessariamente, al di là della situazione particolare¹⁵.

¹² Maggiore chiarezza su questo vi era in *Göttliche Monarchie*: «die Idee der göttlichen Monarchie bei Philo bloß ein Bild ist, und [...] sie nirgends bei ihm spekulativ begründet wird» (cit., p. 546).

¹³ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 64: «Das Bedeutsame ist, daß auch hier, in dem Beweis des "Monarchie"-Begriffes aus der griechischen Dichtung, der Zusammenhang der christlichen mit der älteren jüdischen Propagandaliteratur wieder deutlich ist. Der "Monarchie"-Begriff des Alexandrinischen Judentums war letzthin ein politisch-theologischer Begriff, dazu bestimmt, die religiöse Überlegenheit des jüdischen Volkes und seine Sendung an das Heidentum zu begründen»; nella stessa funzione (sebbene ovviamente la chiesa fosse menzionata in luogo del popolo ebraico) utilizzavano il termine gli apologeti cristiani Giustino e Taziano. Si confronti tuttavia anche il MS delle lezioni di storia del dogma del 1928, attraverso l'annotazione di B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 290, e lo stralcio (MS cit., p. 23) edito da C. Marksches, *Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson*, in B. Nichtweiß (a cura di), *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 38-74, pp. 61: «Gewiss, man sagte den Heiden: Ihr müsst glauben, dass es nur Einen Gott gibt. Aber man verlangte dann eben, dass der jüdische Gott als der Eine Gott anerkannt würde. Man benutzte also die Verbindung des jüdischen Gottesglaubens mit der hellenistischen Philosophie, um Propaganda für den jüdischen Gott als den einzigen Gott bzw. um Polemik gegen die heidnischen Götter zu treiben. Dass diese Propaganda zugleich politischen Charakter trug, ist augenscheinlich, denn die Anerkennung des *Einen* Gottes war ja zugleich auch die Anerkennung des *Einen* Volkes, das sich dieser Eine Gott erwählt hatte. – Sie sehen aus alledem: Einen Monotheismus, wie ihn der Deismus des 18. Jahrhunderts verkündet hat und wie er heute noch im Bewusstsein vieler Menschen lebt, hat es damals überhaupt noch nicht gegeben».

¹⁴ Per inciso, Peterson scrive in questo caso, invece, che «der Begriff der göttlichen Monarchie ist bei Theophilus nicht nur eine Formel und ein Schlagwort, sondern spekulativ begründet» (p. 66, identico in E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, cit., p. 550).

¹⁵ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., pp. 66-67: «Es ist die dichterische Begeisterung und die Frau, die uns zu diesem Irrtum verleiten können, aber beide Versuchungen sind überwindbar [...]. Das wird freilich aus den Äusserungen bei Theophilus klar, daß der Monarchie-Begriff bei ihm, eben weil in der einzelnen konkreten Situation aufgezeigt wird, sich nicht in das Politische wenden kann, das in seinem Einheitsbegriff über die Einzelsituation notwendig immer hinausgreift» (identico in E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, cit., 550); il problema del dualismo di genere era da leggere come riflesso delle teorie gnostiche che mettevano in rapporto la procreazione con il principio materiale; Peterson riconduceva in questo senso a Teofilo anche lo spunto su Marcione contenuto nelle *Pseudo clementine*.

Peterson sottolinea cioè ancora una volta quanto il concetto di “monarchia divina” abbia una valenza per lo più puramente metaforica, quanto sia originato da circostanze occasionali concrete, e addirittura da cause materiali – costituzionali, corporee¹⁶ – e non possa prescindere, come al contrario si è cercato e si cerca di fare dandogli un significato decontestualizzato e extratemporale, ossia generale, nel politico.

All’interno della letteratura cristiana tuttavia il problema più schiettamente politico, quello cioè che più stava a cuore al teologo di Amburgo, si sarebbe originato solo nello scontro con un nuovo nemico. Il termine “monarchia”, come s’è visto nella ricognizione di Peterson fin qui seguita, era ampiamente documentato nella letteratura cristiana antica; e tuttavia con Prassea questo concetto aveva trovato una nuova e potente funzione, del tutto all’interno della sfera metafisica, e implicante l’identificazione del Figlio col Padre: era l’insorgere del *monarchianismo*¹⁷.

Prassea infatti per primo rivolge «il concetto di monarchia al rapporto del Figlio con il Padre, mentre fino allora questo termine era stato applicato sempre e soltanto nella sfera cosmologica»¹⁸; verosimilmente, al teologo antimontanista greco dovette apparire necessario che quella relazione mettesse in questione l’unicità del principio divino. Al latino Tertulliano, al contrario, il fatto che il Padre monarca potesse lasciare che il Figlio amministrasse la creazione non sembrava un motivo sufficiente per inficiare quell’unità, che era semmai messa in discussione, invece, dalle cosmologie gnostiche di Valentino e di Prodicò, nelle quali al Padre veniva giustapposto un secondo principio di governo.

Date queste circostanze, Tertulliano aveva nell’*Adversus Praxean* contrapposto a quella da grammatico di Prassea – per confutarla – la propria costruzione giuridico-statuale, allo scopo (come si vede di nuovo, del tutto occasionale e pragmatico) di comprendere «la relazione fra Cristo e Dio [...] *partendo dal* “doppio principato” romano»¹⁹, e ciò fino a impedirgli di vedere l’inapplicabilità al Dio trino del concetto di monarchia, di comprendere che era

¹⁶ L’attenzione di Peterson verso il corpo nella teologia è una costante; si tenga presente che, oltre a questi passaggi che mostrano una chiara sensibilità verso il tema, egli andava già in questa direzione negli stessi anni con la sua *Theologie des Kleides*, «Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens», 16, 1934, pp. 347-356 (poi riedito in *Marginalien zur Theologie*, München, Kösel, 1956, pp. 41-55; n.e. Würzburg, Echter, 1995, pp. 10-19) e vi sarebbe tornato nuovamente in anni più recenti, con *L’immagine di Dio in S. Ireneo*, «La scuola cattolica», 69 (1941), pp. 46-57; si vedano in proposito le osservazioni di B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., p. 34, ed Ead., *Erik Peterson*, pp. 169 ss.

¹⁷ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 69: «Warum wird man jetzt auf einmal auf das Wort aufmerksam? Warum verwendet man den Ausdruck jetzt mit solcher Leidenschaftlichkeit, daß er zur Kennzeichnung einer bestimmten Gruppe innerhalb der Kirche in Rom, respektive Karthago wird?». Risulta interessante osservare che in nota (n. 75, p. 122), Peterson faceva positivamente ricorso a A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (si è confrontata l’edizione di Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, 3 voll., vol. I, p. 705, n.): Harnack «hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das Wort [*monarchiani*] – auch bei Tertullian – nicht eigentlich ein Ketzernamen, sondern nur eine ironische Wendung ist».

¹⁸ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 69: «Praxeas scheint der Erste gewesen zu sein, der den Begriff der “Monarchie” – wenngleich polemisch – auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater angewandt hat, während der Ausdruck bisher immer nur in der kosmologischen Sphäre Verwendung gefunden hatte».

¹⁹ *Ibidem*: «Tertullian hat als Jurist der Logik des “Grammatikers” Praxeas, die Vater und Sohn identifizierte, eine staatsrechtliche Konstruktion entgegengestellt»; ma si confronti p. 70: «Neu ist eigentlich nur die Ausdeutung des Bildes von der göttlichen Monarchie aus den staatsrechtlichen Verhältnissen der römischen Kaiserzeit: Das Verhältnis Christi zu Gott wird *vom* römischen Doppelprinzipat *aus* verstanden» (corsivi miei). Poche righe più sopra Peterson aveva definito anche questa una *polemische Gelegenheitsschrift*.

«impossibile *traslare* semplicemente il concetto secolare di monarchia della teologia pagana sulla Trinità»²⁰.

Tale espediente, tuttavia, aveva ampie, anche collaterali ricadute. Con esso tornava infatti ad essere possibile una giustificazione teologica del politeismo pagano: non solo il Figlio, ma innumerevoli divinità potevano ora essere incluse, come dèi che con Dio governano (così Massimo di Tiro), ovvero come «vicesovrani e satrapi» (Elio Aristide)²¹, in un vero e proprio pantheon cristiano, ricalcato su un dispotismo di tipo persiano o imperiale romano. Per questo Peterson osservava con meraviglia l'utilizzo di una tale similitudine: «è ora stupefacente che Tertulliano, che, come prova la discussione nell'*Apologeticum*, conosceva questa immagine utilizzata dai pagani a difesa del politeismo, potesse tuttavia osare di servirsene per descrivere la relazione trinitaria»²².

Dopo avere osservato che già in Macario di Magnesia il cristiano obiettava al pagano la radicale difformità del dominio divino rispetto a quello terreno²³, Peterson concludeva che «i primi tentativi di collegare la dottrina tradizionale della monarchia divina con il dogma della Trinità erano falliti»²⁴, e ciò valeva tanto per Prassea quanto per Tertulliano.

Der Monotheismus passava a trattare allora più in dettaglio del dogma trinitario, in particolare esaminando la discussione fra i vescovi Dionigi d'Alessandria e Dionigi di Roma (la cui corrispondenza è databile intorno al 260). In essa, le difficoltà di congiungere le due costellazioni semantiche di «monarchia» e «Trinità» venivano infine superate: contro le teorie di Marcione, ma contro, al tempo stesso, il subordinazionismo dell'Alessandrino, «il papa afferma che Dio non è mai esistito senza il Lógos divino (θεῖος λόγος) e lo Spirito Santo. Soltanto “così si può conservare la Trinità di Dio e il sacro annuncio della monarchia”»²⁵.

Solo all'indomani dell'editto di tolleranza di Gallieno (datato 260, che conosciamo da Eusebio), così, si dovette realizzare anche il tentativo di conciliazione fra il concetto di “monarchia” (definito dal papa “σεμνότατον”) e il dogma trinitario. Dionigi di Roma per primo poté così *traslare* non tanto la costruzione statuaria-giuridica di Tertulliano, quanto il

²⁰ Ivi, pp. 72-73: «Vielleicht hat die Geschlossenheit der römischen staatsrechtlichen Konstruktion des Doppelprinzipates [...] ihn nicht sehen lassen, daß es unmöglich ist, einfach den säkularen Monarchie-Begriff der heidnischen Theologie auf die Trinität zu übertragen», corsivo mio (cfr. *Göttliche Monarchie*, cit., pp. 556-557). Peterson poggiava questa sua obiezione capitale su T. Mommsen, *Abriß des römischen Staatsrecht*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907, pp. 201-202.

²¹ Ivi, p. 72. Per quanto riguarda questa parte, e la similitudine con il doppio principato di Marco Aurelio e Commodo proposta già da Atenagora, cfr. J. Badewien, *Die Apologeten und Tertullian*, in A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 32-36, che spiega questo procedimento nei termini dell'analogia.

²² *Ibidem*: «Es ist nun erstaunlich, daß Tertullian, der, wie die Auseinandersetzung im Apologeticum beweist, dieses Bild aus der heidnischen Verteidigung des Polytheismus kannte, dennoch es wagen konnte, sich desselben zur Bestimmung des trinitarischen Verhältnisses zu bedienen».

²³ L'argomento era tratto qui da ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ ΑΠΟΚΡΙΤΙΚΟΣ Η ΜΟΝΟΘΕΝΗΣ. Macarii Magnetis *Quae supersunt ex inedito codice*. Edidit C. Blondel, Parisiis, e typographia publica, 1876, p. 199.

²⁴ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 76: «Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß die ersten Versuche, die überkommene Lehre von der göttlichen Monarchie mit dem Trinitätsdogma zu verknüpfen, gescheitert waren»; si confronti la *Göttliche Monarchie*, cit., p. 558.

²⁵ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 77: «vertritt der Papst die Anschauung, daß Gott niemals ohne den göttlichen Logos (θεῖος λόγος) und den Heiligen Geist gewesen sei. Nur “so könne man die göttliche Trinität und die heilige Verkündigung von der Monarchie bewahren”». La citazione di Peterson era tratta dalla lettera di Dionigi ai Sabelliani, in Athanasius, *Epistola de Decretis Nicænae Synodi*, in *Patrologia Graeca*, vol. 25, coll. 415-476, col. 465a.

concetto *filosofico* di monarchia sulla relazione trinitaria, e aprire in tal modo la via ai tentativi di conciliazione e di compromesso²⁶.

Tuttavia, per Peterson, la conseguenza più immediata è che in questo modo il *concetto* di monarchia divina cessava di essere soltanto una *figura*, ossia una *metafora* (*ein "Bild"*)²⁷. Già Celso – seppur com'è noto in antitesi polemica – aveva colto appieno tutta la portata politica del monoteismo giudaico-cristiano, giudicandolo un'impulsiva rivolta metafisica: «chi parla così, *trasla* in ultima analisi su Dio le proprie passioni»²⁸. Intendendosi i cristiani come il partito dell'unico Dio, portavano il monoteismo ad assumere una coloritura partitica, ed escludendo l'adorazione di altre divinità, essi finivano col mettere a repentaglio lo stesso equilibrio multinazionale dell'Impero: «Certamente sarebbe una cosa grande, "se fosse possibile, che gli asiatici, gli europei, i libici, gli elleni, come anche i barbari che sono sparsi fino ai confini della terra, concordassero in un'unica legge. Ma chi suppone una cosa simile, non sa veramente nulla"»²⁹.

È significativo, sottolinea Peterson, comprendere quale fosse la posizione di Celso, poiché già questi si pose il problema politico del monoteismo e dei suoi effetti all'interno della tradizione, «vale a dire, in concreto, con il problema politico dell'impero romano»³⁰.

Attraverso la teoria del *lógos* si sarebbe tentato di realizzare proprio ciò che Celso riteneva forse auspicabile ma certamente impossibile: la subordinazione di tutti i popoli ad un'unica sfera giuridico-religiosa. Origene rispondeva infatti all'argomentazione di Celso con una profezia escatologica (legata a Sof 3, 9; Sal 71, 7), secondo la quale le diversità nazionali scompariranno nell'ultimo giorno, ma al tempo stesso egli vi legava la teoria stoica dell'*ἐκπόρωσις*, ossia della conflagrazione finale.

Ciò che però è per il teologo di Amburgo ancor più importante osservare, è che già con Origene si comincia a profilare l'idea secondo la quale l'unità dell'impero abbia provvidenzialmente reso possibile la proclamazione del vangelo: «da qui diviene comprensibile che Gesù sia nato sotto il dominio di Augusto, il quale, se posso dir così,

²⁶ E. Peterson, *Der Monotheismus*, p. 77: «Dionysius von Rom hat, sowenig wie Novatian, den unmöglichen Lösungsversuch einer staatsrechtlichen Konstruktion der Trinitätslehre, der zu ähnlichen subordinatianischen Gedanken wie bei Dionysius von Alexandrien führen mußte, nicht wiederholt. Er hat vielmehr, wie die Parallelisierung der Lehren des Alexandrinischen Bischofs mit denen Markions zeigt, die philosophische Ausdeutung des Begriffes der "Monarchie" [...], die seit Theophilus von Antiochien und Irenaeus gegenüber dem gnostischen Dualismus in der Kirche üblich geworden war, auf das trinitarische Verhältnis, für unser Wissen als Erster, *übertragen* und damit einen Ausgleichversuch zwischen dem Monarchie-Begriff und dem Trinitäts-Dogma angebahnt» (il corsivo è mio; si può confrontare anche *Göttliche Monarchie*, cit., p. 559).

²⁷ Ivi, p. 79: «Wir haben in unseren Ausführungen wiederholt den politischen Sinn des Bildes von der göttlichen Monarchie hervorgehoben. Man könnte nun vielleicht einwenden, daß diese Deutung eine moderne Interpretation des Tatbestandes sei. Es handele sich im Grunde nur um ein "Bild", dem keinerlei politische Bedeutung beizumessen sei. Ein Hinweis auf die Polemik des Celsus gegen die Christen wird nun aber zeigen, daß der politische Sinn des jüdisch-christlichen Monotheismus im Altertum durchaus nicht verborgen geblieben ist».

²⁸ *Ibidem*: «Die Christen lehnen nach Celsus den Polytheismus mit der Begründung ab, man könne nicht mehreren Herren dienen [...]. Wer so spricht, *überträgt* im Grunde seine eigenen Affekte auf Gott» (corsivo e trad. miei).

²⁹ Ivi, pp. 80-81: «Gewiß, das wäre etwas, "wenn es möglich wäre, daß Asiaten, Europäer und Libyer, Hellenen sowohl wie Barbaren, die bis an die Grenzen der Erde verteilt sind, in einem einzigen Gesetze übereinstimmten. Aber wer so etwas annimmt, der weiß im Grund gar nichts"». La citazione era tratta da Origene, *Contra Celsum*, VIII, 72.

³⁰ Ivi, p. 81: «Die Bedeutung der Ausführungen des Celsus liegt darin, daß sie die Verknüpfung des Problems des jüdisch-christlichen Monotheismus mit den Fragen des politischen Lebens, das heißt konkret: mit dem politischen Problem des Imperium Romanum erkennen lassen».

attraverso la sua unica sovranità ha appianato la molteplicità esistente sulla terra», parafrasa Peterson³¹. Per quanto Origene si muovesse anzitutto all'interno della profezia escatologica cioè, il suo riferimento alla *pax augusta* mostrava la tendenza ad un superamento delle differenze nazionali già nel presente³², e questo rappresentava, come il teologo osserva, già l'utilizzo politico di una concezione escatologica che infatti non aveva precedenti in Ippolito Romano o in Melitone di Sardi³³.

Solo Eusebio avrebbe tuttavia condotto, rispetto al proprio maestro, alla completa «de-escatologizzazione» del problema del monoteismo: «tra la fine del regno nazionale-giudaico, la monarchia di Augusto e la venuta di Cristo esiste allora un profondo legame»³⁴. Dalla constatazione della provvidenzialità della fine dei regni nazionali per la diffusione del vangelo era a solo un passo l'arianesimo politico: Costantino in questo senso veniva a rappresentare per Eusebio il compiuto rispecchiamento in una divinità in terra di una monarchia celeste: «Ciò che però ha avuto, in linea di principio, inizio con Augusto è diventato realtà al tempo di Costantino. Dopo la sconfitta di Licinio da parte di Costantino è stata restaurata la monarchia politica e contemporaneamente è stata assicurata la monarchia divina»³⁵.

In questo modo, per dirla con la formula eusebiana del *Trentennale* di Costantino, «all'*unico* re sulla terra corrisponde l'*unico* re in cielo e l'*unico* nómos e Lógos sovrano»³⁶. In questo stesso passaggio Peterson definisce Eusebio un pubblicitista politico che ha finito per de-escatologizzare radicalmente l'insegnamento di Origene, al contempo esprimendo un'opzione politica a favore dell'Impero romano di Costantino e facendo, di ciò che era stato un procedimento letterario-retorico (peraltro occasionale e legato ad un contesto), direttamente uno strumento a servizio della forza³⁷. Quanto lontane fossero queste prospettive

³¹ Ivi, p. 83: «Von da aus wird verständlich, daß Jesus unter der Herrschaft des Augustus geboren wird, der, wenn ich so sagen darf, durch seine Alleinherrschaft die Vielen auf der Erde zum Ausgleich gebracht hat».

³² Ivi, p. 84: «der Glaube an die eschatologische Aufhebung der nationalen Unterschiede zu der Tendenz führt, diese Differenzierung schon jetzt als im Verschwinden begriffen zu konstatieren».

³³ Interessante osservare quanto qui ancora Peterson ingaggi ancora una discussione con Harnack, direttamente nel testo: «Harnack hat diese Stelle bei Hippolyt den dreitesten Ausdruck christlichen Selbstbewußtseins genannt [Die Mission und Ausbreitung des Christentums I⁴, s. 278.] Das ist falsch. Aus Hippolyt spricht das Mißtrauen gegen ein Imperium, das eine Ökumenizität in Anspruch nimmt, die nur der Kirche zukommt» (p. 85).

³⁴ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 87: «Zwischen dem Ende des national-jüdischen Königtums und der Monarchie des Augustus und dem Erscheinen Christi besteht also ein innerer Zusammenhang». Su questo aspetto ha scritto un memorabile saggio, che apprezza e prosegue in alcune linee l'opera di Peterson, A. Momigliano, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, in «Classical Philology», 81 (1986), pp. 285-297 (poi raccolto in Id., *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown [CT], Wesleyan University Press, 1987, pp. 142-158).

³⁵ Ivi, pp. 90-91: «Was aber prinzipiell mit Augustus angefangen hat, das ist in der Gegenwart unter Konstantin Wirklichkeit geworden. Als Konstantin den Licinius besiegt hatte, war die politische Monarchie wiederhergestellt und damit zugleich die göttliche Monarchie gesichert»; il testo era tratto da Eusebius, *Vita Constantini*, II, 19. Il passaggio non trovava analogo sviluppo in *Göttliche Monarchie*, cit., p. 561: «In der Vita Constantini II 17 ff. schildert Euseb den Sieg Konstantins über Licinius und dessen Tod. Alle Teile des römischen Reiches, so heißt es in 19, waren jetzt wieder geeint [...]. Zwischen der Monarchie des Konstantins und der Verkündigung der göttlichen Monarchie wird so etwas wie ein schicksalsmäßiger Zusammenhang gewittert».

³⁶ Ivi, p. 91: «Dem *einen* König auf Erden entspricht der *eine* Gott, der *eine* König im Himmel und der *eine* königliche Nomos und Logos»; la citazione era tratta dal *Triakontaétérikos* di Eusebio, I, 1-6 (*Eusebius Werke*, t. I [GCS 7], *Tricennatsrede an Constantin*, a cura di I.A. Heikel, Leipzig, J.C. Hinrichs - G. Olms - Akademie, 1902, pp. 196-199), cfr. ora Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien*, cit.

³⁷ Ivi, p. 92: «In dieser, äußerlich gesehen, literarischen Ausweitung kommt die Verschiebung des Aspektes gegenüber Origenes zum Ausdruck. Nicht von einem eschatologischen, sondern von einem historischen und

dall'Apocalisse e dalla fede escatologica dei primi martiri cristiani Peterson lo avrebbe scritto di lì a poco, in un volume, *Testimoni della verità*, di cui si analizzerà più oltre l'appendice. Tuttavia l'obiezione del teologo di Amburgo è stata espressa in questi termini già nella *Göttliche Monarchie*: «l'errore di Eusebio si fonda sul presupposto che la monarchia divina potesse essere del tutto “realizzata”, gli sfugge che la unica ἀρχή è anche “l'ultima”»³⁸.

Il teologumeno di Eusebio avrebbe avuto tuttavia amplissima diffusione. Sarà solo la formulazione del dogma, secondo Peterson, a rendere impossibile la *traslazione* sulla Trinità dell'immagine dell'impero romano e a trasformare così lo scontro dottrinario con i teologi ariani già in scontro politico³⁹. Per la stessa ragione, con l'economia trinitaria, il problema politico del monoteismo si era teologicamente concluso, ed erano recisi i legami con l'Impero romano. Agostino, padre della chiesa con cui il saggio si era aperto, rappresentava qui anche la fine della parabola percorsa, per la riacquisita consapevolezza, d'un sol colpo, del senso escatologico delle profezie di pace e il significato (non) politico della Trinità:

la dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l'interpretazione della pax augusta di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni “teologia politica”, che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica⁴⁰.

La conclusione propriamente teologica del lavoro di Peterson consisteva nell'esorcizzare, nel bandire questo uso politico-funzionale della teologia riportando il tema alla Trinità, e al mistero che in definitiva le soggiace⁴¹. *Il monoteismo come problema politico* aveva insomma per scopo di impedire – attraverso una analisi storico-concettuale e conseguentemente una messa in questione in dogmatica trinitaria – la fondazione teologica del principio monarchico; era cioè in definitiva la teologia stessa, secondo il teologo di Amburgo, a possedere in sé gli “anticorpi” contro la propria distorsione totalitaria.

La “fine dell'era costantiniana”, per dirla con Peterson, è qui duplice: al tempo stesso descrittiva e performativa (o, se si vuole, al tempo stesso storica e sistematica⁴²). Già con i Cappadoci e con l'elaborazione del dogma trinitario non sarebbe più stato possibile fare un uso legittimo della teologia in politica. La celebre nota finale, da ultimo, richiama l'attenzione sul fatto che il saggio di Peterson si pone in esplicita discussione con la corrente *Politische*

zugleich politischen Gesichtspunkt aus wird das Problem des Monotheismus gesehen». Si osservi ancora il movimento dal basso: era un concreto e transitorio contesto politico a essere *traslato* sulla divinità.

³⁸ E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, cit., p. 563: «Der Irrtum Euseb's beruht auf der Voraussetzung, die göttliche Monarchie könne überhaupt “realisiert” werden, er übersieht, daß die eine ἀρχή zugleich “die letzte” ist».

³⁹ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 102: «Der Monotheismus ist eine politische Forderung, ein Stück der Reichspolitik. In dem Augenblick, in dem der Begriff der göttlichen Monarchie, der nur die *Widerspiegelung* der irdischen Monarchie im Imperium Romanum war, in einen Gegensatz zum christlichen Trinitätsdogma trat, mußte der Streit um dieses Dogma zugleich zu einem eminent politischen Kampf werden» (corsivo mio).

⁴⁰ Ivi, pp. 104-105: «die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder “politischen Theologie” vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht».

⁴¹ Si confronti, per questo aspetto, G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*. Editoriale in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, cit., pp. 5-26 (in part. pp. 17 ss.).

⁴² Cfr. G. Ruggieri, *Resistenza e dogma*, cit., pp. 15-17.

Theologie di Carl Schmitt, discussione che il teologo di Amburgo così conclude: «Qui abbiamo fatto il tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l'impossibilità teologica di una "teologia politica"»⁴³.

Ma l'altra fine era ancora di là da venire.

2. *Da Heis Theos a Die Kirche (1920-1929)*

L'interesse di Erik Peterson per questi aspetti e temi non data però dal 1935, esso proviene invece da molto più a monte: in piena congiuntura di guerra, egli aveva dedicato oltre tre anni alla scrittura di *EΙΣ ΘΕΟΣ*⁴⁴, sua tesi di promozione e di abilitazione. Concluso già nel 1920, questo suo primo libro non poté tuttavia essere stampato, per mancanza di carta ed eccesso di costi⁴⁵. Questa non è un'opera di teologia, ma un classico prodotto della scuola di storia delle religioni, nel quale il giovane amburghese aveva inteso studiare la formula "εἷς θεός" a partire dall'epigrafia cristiana e pagana, e come acclamazione della divinità. Peterson individuava in questo sintagma non tanto una professione di fede, quanto un'acclamazione apotropaica, quasi da esorcismo, nata dal contesto sincretistico del Tardoantico⁴⁶. Questo non bastava ancora per dimostrare che la formula avesse una portata concettuale, ossia potesse essere sviluppata teologicamente o filosoficamente, ma certo da questo momento la cosa era divenuta possibile⁴⁷.

La formula non era però nata col cristianesimo, e il suo utilizzo era altrettanto precedente alla sua diffusione della nuova religione, passato a questa attraverso l'uso massiccio che se ne sarebbe fatto in concilio⁴⁸. Peterson dovette già in questa sua prima ricerca constatare la traslazione di formule di acclamazione pagane ed epiteti imperiali (peraltro solari⁴⁹) sulla persona di Cristo, fenomeno che non sarebbe andato senza conseguenze per la cristologia e per la chiesa⁵⁰.

⁴³ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 147, n. 168: «Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer "politischen Theologie" zu erweisen».

⁴⁴ E. Peterson, *EΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926; su quest'opera, si veda B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 273-291, e C. Marksches, *Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson*, in B. Nichtweiß (a cura di), *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 38-74.

⁴⁵ Peterson imputava, e non ironicamente, la mancanza di carta alla stampa dell'*Untergang des Abendlandes* di O. Spengler; cfr. B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 282; ulteriori notizie sul contesto e sull'edizione in C. Marksches, *Heis Theos?*, cit., p. 42, n. 15.

⁴⁶ E. Peterson, *EΙΣ ΘΕΟΣ*, cit., p. 302: «Ebenso glauben wir bei der Interpretation einzelner Monumente auch die Merkmale aufgezeigt zu haben, die zu einem apotropäischen Verständnis der εἷς θεός-Formeln in der christlichen Epigraphik nötigen», e qui ancora «Die εἷς θεός-Formel ist Akklamation, aber nicht Glaubensbekenntnis».

⁴⁷ Ivi, p. 303: «Nun haben wir in dem Abschnitt über die Akklamationen ausgeführt, daß die begriffliche Seite in der εἷς θεός-Formel im akklamatorische Gebrauch gewöhnlich nicht zum Ausdruck kam, aber daß jederzeit die Möglichkeit bestand, auch diese Seite in dem Ausdruck zur Geltung zu bringen».

⁴⁸ Ivi, p. 304: «Daß die einfache εἷς θεός-Formel das Ursprüngliche darstellt, geht aus dem Gebrauch der Akklamationen hervor. Wir hatten zur Feststellung des Wesens der Akklamationen uns an die Konzilsakten gehalten, und konstatiert, daß in ihnen die einfache εἷς θεός-Akklamation eine hervorragende Stelle einnimmt; das kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß sie vor der Erwähnung des Namens des Kaisers gerufen wird» qui Peterson riassume la ricerca svolta alle pp. 146 ss.: «Die Edessenischen und die Konzils-Akklamationen».

⁴⁹ Cfr. "Εἷς θεός und Sonnengott und εἷς θεός und Αἰών", pp. 260 ss.

⁵⁰ Così B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 289: «Wenn in den Versammlungen des alten Christentums und in ihrem Schrifttum Rufe, die im weltlichen Bereich dem Kaiser galten, auf Christus *übertragen wurden*, hat das

Successivamente, già alla prima lezione del semestre invernale 1921/22 Peterson si sarebbe soffermato sulla corrispondenza ideologica fra unità divina e unità monarchica⁵¹. Dal 1924, poi, assunto l'incarico di Storia della chiesa antica e Nuovo Testamento presso l'Università di Bonn, egli avrebbe posto mano a termini che verranno a essere per lui determinanti, addirittura di svolta, nelle ricerche successive⁵². Un saggio in particolare si situa all'inizio di questa traiettoria: *Was ist Theologie?*⁵³.

Bonn, 1924. Che cosa è teologia?

Per quanto il saggio si inserisca nel medesimo contesto e per certi versi anche con un intento analogo – tornare a far percepire la grandezza di Dio rispetto a quella teologia liberale che rischiava di ridurlo ad una mera funzione dell'anima, una forza della storia o un movente dell'azione morale – l'intento di Peterson è qui la formulazione di un'obiezione di fondo alla teologia di Karl Barth. Nel 1922, con il saggio *La parola di Dio come compito della teologia*⁵⁴, quest'ultimo aveva sviluppato una tesi decisiva della teologia dialettica, secondo la quale il teologo, per il suo essere uomo, non è in condizione di dire alcunché su Dio: «Compito della teologia è, e rimane, secondo Barth, conservare e dare espressione a questa domanda, a questo stato di cose assolutamente contraddittorio, secondo il quale dobbiamo parlare eppure non possiamo parlare di Dio⁵⁵».

Questo rappresentava, nella teologia barthiana, il più alto onore che l'uomo potesse rendere a Dio. L'obiezione di Peterson si mostra da subito diretta ed ineludibile: questa non è una risposta *concreta* a una domanda *concreta*. La domanda lasciata in sospeso e la dialettica di Barth, nella sua mera possibilità, riconducevano semplicemente la disciplina del teologo nuovamente al mito. Al contrario, per Peterson è assolutamente antidialettico il fatto dell'incarnazione di Dio. Infatti, quella dialettica viene in tal modo esclusa; «per quale legge? Per la legge della fede. Nella misura in cui, cioè, al posto di ogni domandare dialettico è subentrato il punto della fede»⁵⁶.

È su questo punto che la teologia successiva all'incarnazione differisce dal mito: in stretta connessione con il carattere di realismo della rivelazione deve stare, per quanto limitato

natürlich einschneidende Konsequenzen sowohl für die Christologie als auch für das Verständnis jener Versammlung, die sich sprachlich in analoger Weise verlautebarte wie die profane ekklesia»; il corsivo è mio.

⁵¹ Ivi, p. 778, che ne riporta uno stralcio: «Konstantin glaubte, daß der Eine Gott, der die Eine Kirche so stark gemacht hatte, auch ihn im Bunde mit der Kirche zur Alleinherrschaft und zum Siege führen würde»; queste lezioni, come riporta ancora Nichtweiß (in E. Peterson, *Theologie und Theologen*, «Ausgewählte Schriften», 9/1, Würzburg, Echter, 2009, p. 651), dovrebbero trovare pubblicazione nel volume 10 della stessa serie.

⁵² Così F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale*, cit., pp. 16 ss. e G. Ruggieri, *Resistenza e dogma*, cit., pp. 11 ss.

⁵³ E. Peterson, *Was ist Theologie?*, Bonn, Cohen, 1925, 1926²; poi in Id., *Theologische Traktate*, cit., pp. 9-43; a riguardo di questo testo, si può vedere B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., pp. 21 ss.

⁵⁴ K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, «Christliche Welt», 36 (1922), pp. 858-873, di recente riedito in W. Härle (a cura di), *Grundtexte der neueren evangelischen Theologie*, Leipzig, Evangelische, 2007, pp. 102-119.

⁵⁵ E. Peterson, *Was ist Theologie*, cit., p. 11: «Aufgabe der Theologie ist und bleibt, nach Barth, die Forderung, diesen widerspruchsvollen Sachverhalt, daß wir von Gott sprechen sollen und doch nicht sprechen können, stehenzulassen und zum Ausdruck zu bringen».

⁵⁶ Ivi, p. 14: «Für die Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft aber ist diese Art eine Verführung durch die Möglichkeit des Dialektischen ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch das Gesetz des Glaubens. Insofern nämlich an die Stelle alles dialektischen Fragens das Punktum des Glaubens getreten ist. Der Glaube, zu dem es wesentlich gehört, daß er Gehorsam ist».

questo possa essere, il carattere di realismo della conoscenza teologica⁵⁷. L'idealismo hegeliano e quello barthiano dovevano essere pertanto tenuti distante dalla teologia non tanto perché falsi, ma proprio perché rinunciare al *fatto* di un Dio diventato uomo avrebbe significato rinunciare alla teologia⁵⁸. Un oggetto reale per una conoscenza concreta, per quanto limitata fosse, è cioè per Peterson la *conditio sine qua non* della teologia, e perché essa possa rendere onore a Dio. È la condizione, al tempo stesso, per parlare di Dio in teologia, al modo di una consegna ricevuta⁵⁹.

Diversamente da Barth, tuttavia, il «dato positivo» della Parola di Dio del Logos neotestamentario non è rappresentato solo dalla Scrittura, ma anche dal dogma nella chiesa: «La teologia è la concreta *esecuzione* di ciò che il Logos di Dio ha concretamente detto di Dio, e quindi si dà anche concreta rivelazione, concreta fede e concreta obbedienza»⁶⁰. Per quanto nell'accezione petersoniana l'insegnamento della chiesa derivasse la propria autorevolezza dal Cristo, tuttavia esso non poteva essere fatto coincidere immediatamente con il dogma: «non ogni dottrina ecclesiale è con ciò stesso già dogma, ma solo quella che rimanda a un discorso di Cristo»⁶¹.

Peterson riconosce nel proprio testo il disinteresse di cerchie sempre più ampie verso il dogma della chiesa, e non le biasima; al contrario, egli giustifica questo atteggiamento proprio poiché il dogma autentico è solo quello che si fa incontro ad ogni essere umano nella sua concretezza, ciò che la teologia gli è sembrata sempre meno in grado di fare⁶². Il teologo esorta dunque al coraggio, e a titolo d'esempio dell'interesse per il dogma menziona a questo punto l'attenzione delle donne del mercato di Costantinopoli verso la disputa cristologica di Nicea: «si abbia il coraggio di tornare a vivere nella sfera nella quale il dogma si trova, e si può star certi che gli uomini si interesseranno di nuovo per la teologia, se ne interesseranno come si sono interessate le donne del mercato di Costantinopoli per la disputa fra ὁμοιούσιος e ὁμοούσιος»⁶³.

⁵⁷ Ivi, p. 16: «der realistische Charakter der theologischen Erkenntnis [steht] mit der Realcharakter der Offenbarung in Verbindung».

⁵⁸ Ivi, p. 17: «Nicht darum also ist der Idealismus von der Theologie fernzuhalten, weil er in einem abstrakten Sinne vielleicht theoretisch falsch wäre, sondern darum, weil er die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist, nicht zugeben kann, ohne sich selbst dabei aufzugeben».

⁵⁹ Si osservi, per inciso, che lo storico rappresentava invece in questo senso la figura erede, la secolarizzazione del profetismo neotestamentario: «Die Propheten des Alten Bundes prophezeien die Zukunft, die Propheten des Neues Bundes prophezeien aus der Vergangenheit [...]. Es scheint aber, daß diese Art des neutestamentlichen Prophetismus kaum mehr unter uns lebt. Statt dessen sind wir mit der säkularisierten Form des neutestamentlichen Propheten beglückt worden, mit dem Historiker» (p. 25).

⁶⁰ Ivi, pp. 27-28: «Die Theologie ist der konkrete *Vollzug* dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß es also konkrete Offenbarung, konkreten Glauben und konkreten Gehorsam gibt» (il corsivo è nel testo).

⁶¹ Ivi, p. 31: «in der der Kirche von Christus übertragenen Lehrgewalt das Dogma vorkommt. Das soll aber heißen: nicht alles kirchliche Lehren ist damit schon Dogma, sondern nur das, das auf ein Reden Christi zurückführt»; circa questo aspetto si veda ancora il breve testo del 1924 edito in B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., pp. 22-23, in part.: «jedes Dogma irgendwie in einer göttlichen Offenbarung gründet und [...] jedes Ärgernis am Dogma auch ein Ärgernis an Gottes Offenbarung ist».

⁶² Ivi, p. 33: «Die Menschen interessieren sich nicht für unsere theologischen Schulmeinungen und privaten Überzeugungen – und sie tun gut daran –, aber sie interessieren sich leidenschaftlich für jedes echte Dogma, und sei es auch nur, daß sie dagegen protestieren und sich darüber entrüsten. Das kommt daher, daß im Dogma jeder Mensch konkret getroffen wird, deshalb gibt es nun auch die Theologie, die das Dogma in einer ganz konkreten Weise voraussetzt».

⁶³ *Ibidem*: «Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt, und man kann gewiß sein, daß sich die Menschen für Theologie wieder interessieren werden, so interessieren werden, wie sich die Marktweiber in Konstantinopel für den Streit um das ὁμοιούσιος und ὁμοούσιος interessiert haben».

Monaco, 1929. La chiesa

Come in quello appena esaminato, anche nel breve saggio *La chiesa* le tematiche teologico-politiche sono quasi assenti o ai margini della discussione, ma anche in questo caso vale la pena di sintetizzare le tesi teologiche e comprendere le conclusioni, assai rilevanti per il presente studio⁶⁴.

Come il precedente ad un'affermazione di Karl Barth, questo breve contributo è costruito come risposta e reazione alla celebre citazione di Loisy: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue»⁶⁵. Peterson articola qui esplicitamente tre presupposti: (1) Vi è la chiesa solo a partire dal presupposto che gli ebrei, il popolo eletto da Dio, non hanno creduto al Signore. È intrinseco nel concetto di chiesa il fatto che essa è essenzialmente la chiesa dei gentili; (2) Vi è chiesa solo a partire dal presupposto che la venuta di Cristo non sia immediatamente imminente; (3) Vi è chiesa solo a partire dal presupposto che i dodici apostoli siano stati chiamati nello Spirito Santo, e che abbiano deciso la missione ai gentili nello Spirito Santo.

Obiettando quindi alla tesi del modernista francese, ritenuta semplicistica, Peterson espone la propria visione in merito all'escatologia cristiana, costituita da un rapporto *di tensione* fra chiesa e regno di Dio:

Certo, la chiesa non è il Regno. Ma nella chiesa vi è qualcosa del Regno, così come della volontà politica del Regno di Dio giudaica e della rivendicazione di autorità “dei Dodici” nel Regno di Dio. È giusto dire che la chiesa è perciò caratterizzata da una certa ambiguità. Non è un oggetto politico-religioso univoco come il Regno messianico dei giudei. Ma non è neppure un oggetto puramente spirituale, in cui in generale non dovrebbero trovarsi concetti quali politica e autorità, che per di più dovrebbe limitarsi a “servire”. L'ambiguità che caratterizza la chiesa si chiarisce nella reciprocità di Regno e chiesa⁶⁶.

Da quanto esaminato ora all'interno dei saggi della seconda metà degli anni Venti, dunque – in primo luogo in *Cos'è teologia?* – risulta chiaro quanto quella di Peterson, quando egli si è posto deliberatamente in aperto contrasto con la teologia protestante, sia soprattutto un'esigenza di concretezza, esigenza che mostra un'impronta possibile nella sua formazione da storico delle religioni, o persino nell'educazione familiare. È nella concreta incarnazione *corporea* del Figlio di Dio che si origina la Scrittura e si radica la concretezza del dogma. Il fine ultimo della teologia, soprattutto, è ancora una volta dettato dal movimento cristologico: un farsi vicino all'essere umano assai concretamente inteso. Provoca quasi un effetto di straniamento l'esempio delle donne del mercato di Costantinopoli che discutono appassionatamente dell'ὁμοούσιος.

⁶⁴ E. Peterson, *Die Kirche*, München, C.H. Beck, 1929, riedita poi nei *Theologische Traktate*, cit., pp. 409-429.

⁶⁵ Ivi, p. 411; A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1902, p. 111; B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 483 ss. tratta di *Die Kirche* nel quadro di un confronto con l'escatologia “conseguente” di Albert Schweitzer; della stessa si confronti, ancora, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., pp. 24 ss.

⁶⁶ Ivi, p. 423: «Gewiß, die Kirche ist nicht das Reich. Aber in der Kirche steckt etwas vom Reich, sowohl vom politischen Willen der Juden zum Gottesreich als auch vom Herrschaftsanspruch “der Zwölfe” im Gottesreich. Es ist richtig, daß der Kirche mit alledem eine gewisse Zweideutigkeit angeheftet ist. Sie ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch kein rein spirituelles Gebilde, in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften, das sich vielmehr darauf zu beschränken hätte, zu “dienen”. Die Zweideutigkeit, die der Kirche anhaftet, erklärt sich aus dem Ineinander von Reich und Kirche».

Nei saggi degli anni Trenta finora esaminati, la *Göttliche Monarchie* e il *Monotheismus*, gli elementi “positivi” sono i medesimi: proprio il contenuto escatologico del messaggio evangelico e il dogma trinitario resistono, e in definitiva fanno fallire i tentativi di fondare nella tradizione cristiana una dottrina imperiale romana. Tuttavia anche in quei saggi costituisce un punto fermo la concretezza e la contingenza delle costituzioni terrene, che vengono rispecchiate nelle “immagini”, metafore o modelli (capaci di enormi ripercussioni politiche) della monarchia celeste.

3. Bonn, 1922. La Teologia Politica di Carl Schmitt

Il concetto di “teologia politica” cui Erik Peterson ribatteva in conclusione del suo *Monotheismus* era – com’è noto – quello condotto sulle soglie del XX secolo dall’esordio al terzo capitolo della *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, l’opera che Carl Schmitt aveva composto nel 1922 (ma un’importante riedizione sarà pubblicata, sempre a Berlino, nel 1934). L’*incipit* è celeberrimo:

Tutti i concetti pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo per il loro sviluppo storico, poiché essi vengono trasferiti [*übertragen wurden*] dalla teologia alla dottrina dello Stato, 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 teologia⁶⁷.

Un’analisi compiuta di questi temi schmittiani è, in questa sede, ovviamente improponibile⁶⁸: è tuttavia necessario riprendere quest’*incipit* al fine di rendere del tutto intelligibile la successiva obiezione formulata da Erik Peterson.

⁶⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), München, Duncker & Humblot, 1934², p. 49: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie» (la traduzione è mia). Riguardo all’importanza dell’*incipit*, si legga quanto Schmitt stesso scriveva nel 1963 nella propria Premessa a *Il concetto di «politico». Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 93: «spesso proprio l’apertura è decisiva per il destino di una pubblicazione».

⁶⁸ La bibliografia su Carl Schmitt è amplissima; per la sola discussione sulla teologia politica si vedano almeno: H. Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie* (1924), ora in J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie. 1. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich, Fink-Schöning, 1983, pp. 100-115; K.-M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts «Politische Theologie»*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1973; F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, in A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1978, pp. 149-169; A. Schindler, *Die Theologie Carl Schmitts. Einführende Bemerkungen*, in J. Taubes (a cura di), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 153-159; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990; H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitt. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1994; J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München-Wien, Carl Hanser, 2000; M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, in P. Bettiolo e G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana 2002, pp. 327-348; M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 164 ss.; C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 51 ss. e G. Mongini, *L’acuto occhio di Giano. La «guerra giusta» in*

Già in questo testo si deve constatare però l'utilizzo del concetto, quello di traslazione (*Übertragung*⁶⁹), che Peterson riprenderà in direzione opposta: Schmitt effettua infatti con il suo testo una traslazione dalla teologia alla giurisprudenza, operazione che – per non citare che il maggiore dei suoi espliciti riferimenti – il giurista tedesco riprenderebbe da Leibniz. Più oltre nel testo della *Teologia politica* vengono citate le parole stesse del filosofo di Lipsia: «a buon diritto abbiamo *trasferito* il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto, poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline»⁷⁰.

Nell'*incipit* sopra riportato, il giurista tedesco menzionava due esempi espliciti di questo trasferimento: «il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore» e «lo stato d'eccezione[, che] ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»⁷¹. Schmitt non era teologo e, per sua stessa ammissione, non intendeva parlare *di* teologia né *alla* teologia, ma concepiva questo suo scritto all'interno dei suoi saggi di filosofia del diritto⁷². Altro tuttavia è constatare una similitudine nella partizione delle due discipline, ossia in un'organizzazione del discorso, come aveva fatto Leibniz, altro è postulare una similitudine *reale*, ossia non solo fra i concetti, ma fra le cose da questi indicate, tantopiù quando una delle due “cose” poste in relazione è Dio.

Tuttavia non direttamente su questa obiezione teologica, ma con gli strumenti e l'acribia dello storico e del filologo, e in nome di una concretezza della fede nell'incarnazione e della corporeità di quest'ultima, Peterson letteralmente capovolge il procedere dimostrativo di Carl Schmitt. Nel suo *Monotheismus*, come s'è visto, tutte le occorrenze concettuali della “monarchia di Dio” hanno mostrato di non essere più che metafore occasionali, non generalizzabili traslazioni sulla divinità di concreti epiteti politici o costituzioni mondane. L'inapplicabilità alla Trinità di troppo facili analogie che al tempo stesso del cristianesimo appiattiscono l'ineludibile portata escatologica fa così ingiungere a Peterson, a Roma, nel

Carl Schmitt tra diritto internazionale, ermeneutica storica e teologia politica, «Nuova rivista storica», (2009) 2, pp. 567-598.

⁶⁹ Il dizionario italiano-tedesco Bulle-Rigutini enumera di *Übertragung* tre principali campi semantici: in senso generale questo termine indicava il «trasporto», la «trasmissione», da un punto di vista anche giuridico da intendersi come «cessione» o «traslazione» o «voltatura» (voltura) di un diritto o di un contratto; si indicava poi con il termine la «traduzione» (linguistica), e infine la «trasmissione» (o «infezione») di malattie; cfr. O. Bulle e G. Rigutini (a cura di), *Nuovo dizionario italiano-tedesco e tedesco-italiano*, Lipsia-Milano, Tauchnitz-Hoepli, 2 voll., 1911⁴, vol. II, p. 885.

⁷⁰ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 62; l'opera di Leibniz era: *Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ. Ex artis Didacticæ Principiis in parte generali præmissis, Experientiæque luce: Autore G.G.L.L.*, Francofurti, impensis Johannis Davidis Zunneri, 1667 (che si cita da G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1930, VI.i., p. 294) pars II, § 4: «Meritò autem partitionis nostræ exemplum à Theologia ad Jurisprudentiam *transtulimus*, quia mira est utriusque Facultatis similitudo» (l'enfasi è mia).

⁷¹ Sono i due concetti, com'è noto, che figurano già all'*incipit* del primo capitolo della *Teologia politica*, che recita: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione» (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*), in C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 11; dello «stato di eccezione» si occupava tuttavia già il libro precedente di Schmitt, *Die Diktatur*.

⁷² C. Schmitt, *Teologia Politica II*, cit., p. 22; cfr. F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, cit., M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, cit., pp. 327, 335; e in questo stesso volume, cfr. M. Rizzi, «*Nel frattempo*»: osservazioni diverse su genesi e vicenda del *Monotheismus* als politisches Problem di Erik Peterson, pp. 397-423. Un caveat importante è rappresentato però dal fatto che Schmitt si definisse «teologo della giurisprudenza» (in C. Schmitt, *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 33; cfr. G. Mongini, *L'acuto occhio di Giano*, cit.).

1935, quell'impossibilità, la *fine* di ogni teologia politica «che abus[i] dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica»⁷³.

Epilogo 1936. Cristo come imperatore

Il saggio del 1936 *Christus als Imperator*⁷⁴ può essere considerato un ottimo specchio del metodo petersoniano: qui il suo autore analizzava le occorrenze della formula del titolo, *Cristo come Imperator* appunto, ancora nel corpus della letteratura cristiana antica, prendendo in esame testi di Tertulliano, Cipriano e Lattanzio, per non menzionare che i maggiori⁷⁵. La valenza che il termine assumeva nella *Città di Dio* di Agostino era tuttavia esemplare per Peterson, e questo poiché in quest'ultima opera risultava particolarmente esplicito il rimando al tempo escatologico, per il quale un Cristo *imperator* doveva venir inteso non solo nel senso di comandante della chiesa, della *militia* cristiana, ma anche (e soprattutto) nel senso trascendente, che irrompe in contrapposizione con l'*imperium* pagano: «Quando si considerino tutti questi contesti, sarà possibile comprendere anche i luoghi in cui la letteratura cristiana antica parla di Cristo come *imperator* non solo univocamente come della sua autorità sul campo, sulla sua *militia*, quanto vedere quelli in cui il Cristo-Imperator è al tempo stesso il signore di un *imperium* che trascende tutti gli *imperia* di questo mondo»⁷⁶.

Se è vero da un lato che è il linguaggio stesso dell'Apocalisse a testimoniare corrispondenze con il modello romano – fra le altre, quella fra il colore dei quattro cavalli e i partiti del circo romano⁷⁷ – ciò è però d'altro lato funzionale a mostrare il segno opposto di

⁷³ Nel testo di Peterson, tuttavia, quest'impossibilità, questa conclusione (*Erledigung*) come si è già visto è così specificata: «La dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario, e l'interpretazione della pax augusta di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito [*erledigt*] teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni "teologia politica" che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica» (il corsivo è mio); E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., pp. 104-105. Si confrontino C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970 (tr. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992) e B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 790.

⁷⁴ E. Peterson, *Christus als Imperator*, «Catholica», 5 (1936), pp. 64-72, poi ripubblicato in appendice a Id., *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, J. Hegner, 1937 (opera che ha avuto un'edizione francese [Paris, Seuil, 1948] e anche una italiana [Milano, Vita e pensiero, 1955]) verrà incluso nei *Theologische Traktate*, cit., pp. 149-164, e in quanto tale riedito nel primo volume nelle *Ausgewählte Schriften*, Würzburg, Echter, 1994.

⁷⁵ Cfr. E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 152: «Jedenfalls ist die Beziehung dieser Akklamation auf Christus in der patristischen Literatur häufig».

⁷⁶ Ivi, p. 153: «Wenn man diese ganzen Zusammenhänge bedenkt, wird es erlaubt sein, auch die Stellen, an denen die altchristliche Literatur von Christus als dem *imperator* spricht, nicht nur einseitig von dem Feldherrtum Christi in seiner *militia* zu verstehen, sondern in dem Christus-Imperator zugleich den Herrn über ein *imperium*, das alle *imperia* dieser Welt transzendiert, zu sehen»; cfr. A. v. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, Mohr, 1905.

⁷⁷ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 156: «Der Antritt der Herrschaft Christi wird mit kosmischen Zirkusspielen eingeleitet, die das Proömium zum Ende dieser Welt darstellen». L'importanza di questo passaggio di Ap 6 per Peterson può difficilmente essere sopravvalutata: proprio qui infatti egli fece una prima esperienza personale infantile con la Bibbia, come ebbe a scrivere: «Als Knabe, fand ich in einer Bücherkiste meines Großvaters einst eine Bibel. Als ich sie aufschlug, fiel mein Blick auf jenes Kapitel 6 der Geheimen Offenbarung, das den Auszug der vier apokalyptischen Reiter beschreibt. Als ich das Kapitel zu Ende gelesen hatte, floh ich voller Schrecken aus der Dachkammer; mir war, als hätte ich einen Blick in ein Geheimnis getan, das schreckenvoll und wirklich zugleich, doch schamhaft noch hätte verhüllt bleiben sollen» (E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, in Id., *Theologische Traktate*, cit., pp. 165-224, p. 185; cfr. B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer*,

questi rispecchiamenti. Già l'esegesi antica, per portare solo il più significativo esempio di Peterson, interpretava la dichiarazione di lealtà di cui è degno colui che siede sul trono (Ap 4), in contrapposizione al giuramento di fedeltà ai potentati secolari⁷⁸. La conclusione, in tal senso, è netta: nel parallelo fra Cristo e l'imperatore non si deve leggere un'analogia a servizio dell'apologetica imperiale – e peraltro utilizzabile a prescindere dal contesto in cui era nata – quanto una simbologia di esplicito, aperto conflitto⁷⁹.

Peterson con questo saggio ingaggia un confronto diretto con il testo di Harnack *Militia Christi*, di un trentennio precedente: il senso del martirio protocristiano non era da intendere moralmente (come aveva fatto il teologo liberale), ma escatologicamente; e così la lotta in questione era quella fra gli imperi terreni, *tutti* gli imperi terreni, e il trascendente impero celeste che era loro contrapposto⁸⁰. Tuttavia, sebbene le citazioni dalla passione di Giovanni – quelle in cui Gesù dichiarava «il mio regno non è di quaggiù» (Gv 18, 37) – andassero nella medesima direzione escatologica, la formula *Christus Imperator* poteva trovare un suo spazio politico-concettuale in un mondo in cui gli Ebrei erano ormai senza re, e i Romani non avevano che Cesare⁸¹.

Peterson non indulgeva tuttavia neppure a una dissociazione “dialettica” fra i due piani: egli comprendeva bene, infatti, quanto per una comunità, chiesa militante che viveva i tempi della testimonianza e del martirio, l'acclamazione a Cristo come imperatore dovesse acquistare anche un significato affatto pubblico⁸². Per la chiesa primitiva non si era trattato però in nessun caso di un mero confronto – tutto mondano – fra chiesa e Stato, risolvibile

cit., pp. 14-15 e, da ultimo, A. Hammes, *Liturgie und Politik. Ein Beitrag zum Verständnis der Johannes-Apokalypse in den Werken Erik Petersons*, in T. Marschler - C. Ohly [a cura di], *Spes nostra firma. Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag*, Münster, Aschendorff, 2009, pp. 17-28).

⁷⁸ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 155, che così citava A. Alföldi, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung», 50 (1935), pp. 1-171, p. 134: «Es ist die Loyalitätserklärung vor dem Thron des unsichtbaren Herrschers, *eine eindrucksvolle Gegenkundgebung gegen den Herrscherkult* und die Adoration des leeren Thronsessels des Monarchen, die zunächst hellenistische Einrichtung war und dann nach Rom gekommen ist» (il corsivo è mio; il testo di Alföldi era però il seguente: «Die Adoration des leeren Thronsessels des Monarchen, auf welchen seine Herrscherinsignien in Nachahmung der Sellisternen der Götter gelegt sind, ist eine hellenistische Einrichtung, welche in Rom in sehr verschiedenen Abstufungen zur Anwendung gebracht worden ist»).

⁷⁹ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 156: «Es ist klar, daß in der Parallelisierung Christi mit dem Imperator keine zeitlose Symbolik, sondern eine Kampfsymbolik vorliegt». Si tenga conto altresì del fatto che la terminologia usata da Peterson era quella di una contrapposizione (*entgegenstellen*, *Gegengestalt*, *Gegenstück*, *Gegenkundgebung* e *passim*); per i debiti (e ovviamente le differenze) rispetto a Carl Schmitt si veda B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 758-762.

⁸⁰ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 157: «In seinem bekannten Buch über die Militia Christi, Tübingen 1905, S. 10, hat Ad. Harnack behauptet, das militärische Element in der christlichen Stimmung sei nicht aus der christlichen Apokalyptik, sondern aus der sittlichen Ermahnung abzuleiten. Ich halte das für eines jener Mißverständnisse Harnacks und der liberalen Theologie, das auf einer mangelnden theologischen Einsicht beruht. Man kann den altchristlichen Begriff des Märtyrers nicht verstehen, wenn man nicht den Zusammenhang mit der urchristlichen Eschatologie erkennt»; su questo aspetto, si veda quanto ha scritto F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale*, cit., p. 35: «Lo scritto *Testimoni della verità* è appunto l'attacco più diretto, sul piano teologico, come fu giustamente notato, contro la concezione di uno stato totalitario».

⁸¹ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 160: «in einer Welt, die notwendigerweise von allem Institutionellen gelöst ist, da die Juden ohne König sind und die Heiden nur den Cäsar haben, muß auch der König der kommenden Welt in dem Kampf um den zukünftigen Äon etwas von einem Imperator annehmen».

⁸² E. Peterson, *Von den Engeln*, in Id., *Theologische Traktate*, pp. 323-407, p. 370: «Es ist eine Öffentlichkeit, die nicht etwa “der Staat” der Kirche als solcher originär zukommt, da sie einen Herrn hat, der als ein himmlischer König auch eine himmlische “Öffentlichkeit” besitzt»; si confrontino, di B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 746 ss., la *Einleitung*, in E. Peterson, *Der Brief an die Römer (Ausgewählte Schriften, vol. 6)*, Würzburg, Echter, 1997, p. XIII, e *Zur Auswahl politisch-theologischer Texte*, cit., p. XXXVII.

nell'individuazione fra essi di un qualsivoglia *modus vivendi*⁸³, ma di una vera e propria «lotta» (*Kampf*) tra il regno di Dio e l'impero terreno, che aveva avuto luogo nel momento in cui il *princeps* romano era divenuto un *Führer* che riuniva in sé ogni potere⁸⁴. Ma questo era anche il senso del breve testo di Peterson: una critica teologica, fondata storicamente e filologicamente, al culto del leader carismatico, scritta a pochi mesi da quell'agosto 1934 nel quale Hitler aveva riassunto in sé tutte le principali cariche del Reich con l'appellativo di *Führer und Reichskanzler*⁸⁵.

Come in questo testo, anche più in generale la ricerca di Erik Peterson muove da un'assai solida (e anche riconosciuta) acribia critica, dalle premesse metodologiche dello storico delle religioni, del filologo e dello storico dei concetti. Questa formazione e quest'attenzione non ha comportato però una meno netta corrispondente posizione riguardo alla contemporaneità. L'esigenza di concretezza dell'incarnazione e la consapevolezza critica hanno portato Peterson ad attestare e denunciare a metà anni Trenta l'origine tutta mondana degli epiteti monarchici di Dio e la loro prima traslazione dal piano politico a quello teologico, e dunque a dichiarare l'impossibilità di quella seconda traslazione che intenda ammantare il sovrano di attributi metafisici o divini.

Accanto a questo gesto di demistificazione, ancor oggi oggetto di vivaci discussioni, il motivo teologico principale dell'impossibilità di ritrasferire sul piano della politica gli epiteti monarchici divini (ma motivo già della loro stessa inapplicabilità a Dio, non fosse che in metafora) era però la dottrina trinitaria, mistero non creaturale ma divino e non traducibile in architetture istituzionali. In questo senso la teologia petersoniana è stata (e tuttora rimane) la messa in questione radicale di ogni tentativo di strumentalizzazione della fede trinitaria finalizzato ad avallare o puntellare ideologicamente qualsivoglia regime politico.

Nella premessa e nel saggio introduttivo alla sua opera recente, *Potere e salvezza*, l'egittologo di Heidelberg Jan Assmann ha proposto esplicitamente l'inversione del modello di Schmitt: «tutti i concetti pregnanti – ma forse è il caso di parlarne più modestamente come di alcuni concetti centrali – della teologia sono concetti politici teologizzati»⁸⁶. Egli utilizza in questo senso il termine “trasposizione” (*Umbuchung*), definito più avanti come del «trasferimento di concetti dalla sfera politico-sociale a quella politico-teologica (e viceversa)»⁸⁷. Il proposito di questo contributo è stato di mostrare che già nel proprio saggio

⁸³ Era del 20 luglio del 1933 il *Reichskonkordat* fra la Germania di Hitler e la Santa Sede; anche su questo si veda F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale*, cit., pp. 27-28.

⁸⁴ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 157: «Der Christus, der Imperator ist, die Christen, die zur *militia Christi* gehören, sie sind Symbole eines Kampfes um ein eschatologisches *imperium*, das sich allen *imperia* dieser Welt entgegenstellt. Es handelt sich hier nicht um eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, die sich als zwei Institutionen gegenüberstehen und als Institutionen nun auch einen *modus vivendi* finden müssen, sondern der Kampf (und nicht die Auseinandersetzung) ist nötig geworden, weil die Basis des Institutionellen im Imperium verlassen ist. Als mit der Vergrößerung des Imperiums die Massen nicht mehr einfach mit den Institutionen der Polis zu regieren waren, mußte der *princeps* als Führer alle Macht in sich vereinen».

⁸⁵ Si può confrontare in merito B. Nichtweiß, *Zur Einführung*, cit., pp. VII-XXIII, XVIII-XIX: «Eine durchaus passende Zusammenstellung, denn dieser Text ist nur auf den ersten Blick eine rein historische Studie über einen patristischen Christus-Titel. Auf den zweiten Blick enthüllt sie sich als die anhand eines sorgsam ausgewählten historischen Stoffes geführte Kritik an einem totalitären “Führer”-Kult, den die Kirche als “*militia Christi*” im “blutigen Krieg der Märtyrer” überwinden müsse. Der Text ist eine Paradebeispiel für Petersons Kunst, im Willen zur Wirksamkeit in einer konkreten, (kirchen-)politischen Situation der Gegenwart historische Forschung und theologische Deutung zu verbinden».

⁸⁶ J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, Einaudi, 2002, p. ix, p. 20.

⁸⁷ J. Assmann, *Potere e salvezza*, cit., p. 108.

Il monoteismo come problema politico, Erik Peterson utilizzava consapevolmente in questo senso, e capovolgendo con esso l'argomentazione schmittiana, il termine-chiave di traslazione (*Übertragung*).