

Andrea Aguti

TEOLOGIA DIALETTICA E POLITICA.
SULLA *POLITISCHE ETHIK*
DI FRIEDRICH GOGARTEN

1. *Osservazioni preliminari*

Una pur sintetica riflessione sul rapporto tra teologia dialettica e politica necessita di almeno due considerazioni di tipo introduttivo. La prima consiste nel fatto che la cosiddetta teologia dialettica, ovvero il movimento animato nei primi anni Venti da alcuni giovani teologi evangelici (K. Barth, F. Gogarten, R. Bultmann, E. Thurneysen, E. Brunner, ecc.) raccolti attorno alla rivista "Zwischen den Zeiten", è una realtà meno unitaria di quanto abitualmente si ritenga. La diversa provenienza culturale dei suoi esponenti non fu infatti indifferente di fronte all'obiettivo comune di dare il colpo di grazia alla mediazione tra cristianesimo e cultura che costituiva il tratto caratterizzante della teologia evangelica almeno fino allo scoppio del primo conflitto mondiale, e anzi dà ragione del perché, nel volgere di una decina di anni, quel progetto comune ebbe termine evidenziando profonde fratture al suo interno¹. La tematizzazione del rapporto tra teologia dialettica e politica chiede quindi di essere calibrata, almeno nello spazio limitato di questo contributo, su un sin-

¹ Per una ricostruzione dei motivi teorici che portarono alla frattura all'interno di "Zwischen den Zeiten", cfr. C. GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Mohr, Tübingen 1977.

golo autore evitando, per quanto possibile, indebite generalizzazioni. Per contro, è vero che l'illustrazione della posizione di Gogarten può in qualche modo assumere un valore esemplare poiché in essa il problema politico, a differenza di quanto avviene negli altri esponenti di "Zwischen den Zeiten", è oggetto di una specifica interpretazione teologica che, se forse non consente di parlare di una vera e propria "teologia politica", lascia indubbiamente intravedere interessanti spunti in questa direzione. Del resto, non è irrilevante che il dissenso fra i teologi dialettici si sia palesato in tutta la sua nettezza in concomitanza con l'ascesa al potere del nazismo, evidenziando con ciò l'inevitabile significato politico che ogni decisione teologica implica.

Quest'ultima osservazione ci porta alla seconda considerazione introduttiva: la frequente caratterizzazione della teologia dialettica come "teologia della crisi" ha un'indubbia pertinenza, ma rischia di semplificarne all'eccesso le tesi. Rispetto al *Kulturprotestantismus*, la teologia dialettica rappresenta certamente una negazione, ma una negazione che, come sempre accade, quando viene espressa diventa a sua volta una posizione. I teologi dialettici, infatti, negando la tesi della teologia liberale hanno dovuto, per non cadere in una forma di aborrito scetticismo, esplicitare la tesi che giustificasse quella negazione e quale ne fosse il senso. Ora, questo presupposto generale sembra valido anche per quanto riguarda la questione politica. Vedere nelle tesi espresse, per es., nel *Römerbrief* (1922) di Barth, l'opera che ha segnato l'inizio della teologia dialettica, soltanto una "teologia politica negativa" avvicinandola ad una forma di marcionismo², significa cogliere soltanto un aspetto della questione, equivocando il significato complessivo della critica all'etica e alla politica che da quel commento emerge. Ma questo è un problema che, prima di affrontare la posizione di Gogarten, necessita di una sintetica chiarificazione.

² Questa sembra l'opinione che, in modo però assai frammentario, emerge dal testo di J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo* (1993), trad. it. a cura di P. del Santo, Adelphi, Milano 1997, pp. 119 ss. Taubes ritiene peraltro che la teologia dialettica di Barth sia "estranea alla Chiesa cristiana" e debba piuttosto qualificarsi come "teologia laica", cfr. *ivi*, p. 142. Tesi che suona davvero singolare, se si pensa che il *Römerbrief* è in buona parte frutto della predicazione pastorale che Barth ha svolto nel periodo di Safenwil.

2. "Ognuno è tanto grande quanto ciò che nega"

Questa frase di C. Schmitt, contenuta nello scritto *Die Sichtbarkeit der Kirche*³, può dare il senso della condizione nella quale i teologi dialettici si trovarono sollevando la loro critica al protestantesimo liberale. A dispetto delle accuse di radicalismo che furono rivolte da molte parti, essi, almeno i più avvertiti come Karl Barth, ebbero infatti piena consapevolezza di questa condizione, e cioè del rischio del titanismo che è sotteso ad ogni negazione e della necessaria cautela nell'evitarlo. Proprio Barth lo lascia trasparire con una certa evidenza in un passo del *Römerbrief* attualizzando il richiamo paolino (Rm 12, 16) a non aspirare a cose troppo alte, piegandosi invece a quelle umili:

Ci si deve domandare se le presunte "cose umili" non sono già da lungo tempo diventate "cose alte" e l'umiltà di quelli che stanno là sotto, fetido orgoglio, e la problematicità un idolo, e la "lacerazione interiore", l'ultima moda teologica, il "proletariato", un grossolano concetto materiale, e la ostilità contro la cultura del "mondo" un assurdo capriccio. Ci si deve domandare se la parte del costruttore di torri non è già da lungo tempo passata da coloro che affermano a coloro che negano, se il "No" di questi negatori non è già da lungo tempo diventato un "Sì" (il "Sì dell'uomo che per caso ha trovato la sicurezza del "No"!), da cui il cristianesimo deve tristemente distogliere il capo⁴.

In effetti, la polemica contro una legittimazione umana, troppo umana della religione, dell'etica e della politica che anima il *Römerbrief* non ha come presupposto un radicalismo gnostico, ma è piuttosto una conseguenza necessaria della rinnovata coscienza del carattere assolutamente eteronomo del messaggio cristiano, almeno di quello di cui Paolo si fa banditore, per mezzo del quale le possibilità umane vengono sì negate nel loro valore autonomo, ma per essere immediatamente restaurate nel loro significato simbolico, riferito cioè all'origine e alla fine del mondo che si manifesta nel miracolo assoluto della resurrezione dai morti di Cristo e che proprio da quel messaggio viene annunciato.

³ Del 1917, trad. it. a cura di C. Galli, in C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano 1986, p. 81.

⁴ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani* (1922), trad. it. a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 445-446.

È stato opportunamente notato come il *Römerbrief* svolga in questo modo una vera e propria critica del mito, se con mito intendiamo il processo di riduzione etica, politica, religiosa dell'Altro, ma anche come una simile critica non significhi affatto che all'uomo sia in qualche modo possibile evitare una siffatta riduzione⁵. L'obiettivo che Barth si propone nell'ultima parte del *Römerbrief* è infatti quello di distogliere l'azione etica e politica dall'aspirazione al perfettismo, ma "conservandone" il valore e cioè preservandola da quella critica distruttiva sotto cui si nasconde una forma ancora più radicale di perfettismo (il "mito" della rivoluzione)⁶. Sotto questo punto di vista, il peculiare apporto del cristianesimo all'azione etica e politica non consiste tanto in una qualche indicazione di tipo materiale, ma nell'invito a coglierne il valore relativo nella sua universale riconoscibilità, sollevando al tempo stesso la domanda sul suo preteso valore assoluto, nel rendere quindi consapevoli che "poiché tutta la nostra azione visibile si compie necessariamente come affermazione o come negazione di un esistente, (...) siamo già nel torto"⁷, ma anche nel mostrare che "ogni dato, quando è riconosciuto nella sua pura negatività, comincia a rilucere nella positività di ciò che non è dato, di Dio"⁸.

Il risultato di questa incessante dialettica, che epura da ogni romanticismo conservatore o rivoluzionario e dispone ad uno spirito realistico, è quello che Barth chiama la grande possibilità positiva dell'etica e cioè l'amore del prossimo, che altro non è se non la relazione con il prossimo nella conoscenza di Dio, ovvero "la scoperta dell'Uno nell'altro e invero in questo e quell'altro, in ogni altro"⁹. Sulla base della capacità di udire la voce dell'Uno nella totale alterità dell'altro e di verificare nell'amore nei suoi confronti la risonanza non soltanto psicologica di quella voce, si legittimano infatti sia il diritto che la politica, esattamente come luoghi in cui all'uomo è da-

⁵ Cfr. R. ESPOSITO, "Per un'interruzione del mito dell'opera: l'azione inoperosa nel 'Römerbrief' di Barth", in U. CURI (a cura di), *Metamorfosi del tragico*, Laterza, Roma 1992, pp. 163-172.

⁶ "(...) il titanismo rivoluzionario, appunto perché nella sua origine si avvicina tanto maggiormente alla verità, è tanto più pericoloso ed empio che quello reazionario. Dunque, in ogni caso: l'uomo reazionario è per noi il pericolo minore, ma il suo fratello rosso è il più grande pericolo" (K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 459).

⁷ Ivi, p. 470.

⁸ Ivi, p. 469.

⁹ Ivi, p. 476.

to non soltanto di essere l'uno *contro* l'altro, ma anche l'uno *per* l'altro. Come Barth chiarisce nelle lezioni sull'etica del 1928, di fronte a Dio il diritto non appare soltanto nella sua innegabile problematicità – cioè nel fatto che il *summum ius* della società non è occasionalmente *summa iniuria*, ma lo è per definizione sempre –, ma anche come lo strumento indispensabile che permette agli individui di difendersi vicendevolmente dalla loro *hybris* vitale. Il diritto e la politica svolgono così quell'opera di limitazione dell'arbitrio individuale nella quale, come nota provocatoriamente Barth, la polizia risulta una preziosa custode del dogma del peccato originale¹. Per questo motivo il loro radicale smascheramento ideologico non ha affatto l'obiettivo di metterne in discussione funzione e necessità, ma, al contrario, di rendere pienamente avvertiti di esse:

Suvvia, dobbiamo dircelo: la politica nel senso più ampio del concetto è qualcosa di sporco (*garstig*). Chi non lo sa o non lo vuole sapere, chi qui si riveste di un mantelluccio ideologico per potersi sedicentemente vantare di avere le mani più pulite, costui dovrebbe lasciar perdere, perché non crea diritto ma ingiustizia, perché è sicuramente uno non vocato (*Unberufener*). Ma a chi lo sa – cioè lo sa per davvero, così a fondo da impegnarsi nella cosa veramente soltanto per incarico divino – *non è lecito* lasciar perdere, costui vi si *deve* impegnare, e deve sapere che la sua durezza è proprio la dolcezza richiesta-gli, che il prossimo, che da lui viene trattato in un modo che questi certamente non apprezza, gli è in fin dei conti grato per questo, essendo in ciò meglio compreso di quanto egli comprenda se stesso¹².

Non ci si stupirà quindi che, sulla base della definizione calvinistica dello Stato come "medium externum ad salutem", Barth veda in quest'ultimo l'ordine vitale, innalzato attraverso la rivelazione di Dio, in cui l'uomo è chiamato ad una responsabilità verso il prossimo che si esercita principalmente nella sfera del diritto e della educazione pubblici¹³, né che egli, richiamandosi esplicitamente alla

¹⁰ Cfr. K. BARTH, *Ehik II* (1928/29), Theologischer Verlag, Zurich 1978, in particolare il § 12 dedicato al problema dell'autorità, pp.167-253.

¹¹ "Man wird sagen müssen, daß das Dogma von der Erbsünde bei der Polize viel besser verwahrt ist als etwa bei der Lehrer- und heutzutage sogar als bei der Pfarrerschaft" (ivi, p. 216).

¹² Ivi, p. 233.

¹³ Cfr. la sezione su *Kirche und Staat*, in *ivi*, pp. 324-342.

dottrina delle due spade di Bonifacio VIII, ammetta un dualismo tra Stato e Chiesa che, se non può essere superato unilateralmente come avviene nel cesaropapismo o nella teocrazia, nemmeno può essere assolutizzato nella forma di una divisione metafisica tra una sfera religiosa e una profana¹⁴.

Queste brevi osservazioni dovrebbero suggerire come la posizione di Barth prefiguri già negli anni Venti una "teologia politica" che, inserendosi nel solco di una lunga tradizione che parte almeno da Agostino, fa dipendere la legittimazione dei compiti dell'ordine politico dalla fede in una rivelazione divina¹⁵. Non si tratta quindi di una teologia che, in virtù di un presunto dualismo tra sfera divina e sfera mondana, non sia avvertita circa il proprio inevitabile significato politico¹⁶, ma al contrario di una teologia che è tanto consapevole del legame *indiretto* con la politica da prevedere un tipo di rapporto *istituzionale*, esattamente nella forma del rapporto tra Chiesa e Stato. Se quindi si evita l'equivoco di una "teologia impolitica", oggettivamente favorito dalle paradossali formulazioni polemiche del *Römerbrief*, la posizione di Barth appare estremamente istruttiva per cogliere i problemi che ineriscono al modo con cui la teologia dialettica ha considerato il problema politico e che trova nella riflessione di Gogarten una chiara tematizzazione.

3. Il problema dell'autorità e la significazione teologica del Politico

Lo scritto di Gogarten *Politische Ethik*, del 1932¹⁷, rappresenta il

¹⁴ Cfr. *ivi* p. 339. Il fatto che soltanto Dio sia creatore di diritto fa dire a Barth che ogni forma politica, democratica o monarchica che sia, non può che essere, in "identità altamente indiretta", una teocrazia (cfr. *ivi*, p. 236).

¹⁵ Per una tipologia del rapporto tra teoria politica e teologia politica, cfr. E.-W. BÖCKENFORDE, "Teoria politica e teologia politica. Osservazioni sul loro rapporto reciproco", in *Hermeneutica*, 5, 1998, pp. 65-79.

¹⁶ Così come sembra suggerire C. Schmitt nella premessa alla nuova edizione (1934) di *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, tr. it. a cura di P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 29, profilando una contrapposizione su questo punto proprio con Gogarten. Per un'efficace chiarificazione concettuale del termine "teologia politica" nel dibattito novecentesco, cfr. M. NICOLETTI, "Il problema della 'Teologia politica' nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica", in L. SARTORI-M. NICOLETTI (a cura di), *Teologia politica*, Dehoniane, Bologna 1991, pp. 17-67.

¹⁷ Cfr. F. GOGARTEN, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Diederichs, Jena 1932.

punto di arrivo di un'elaborazione del problema etico e teologico dell'autorità che ha inizio con i primi anni Venti¹⁸ e che ha come motivo di fondo la revisione della tesi che considera il Protestantesimo all'origine dell'individualismo moderno.

Nella conferenza del 1923 *Gemeinschaft oder Gemeinde?*¹⁹, Gogarten richiama note distinzioni concettuali affermatesi nella sociologia del tempo per individuare nella *Gemeinschaft* quella forma della vita comune "in cui è determinante l'individualità, la volontà, il modo di vedere del singolo" e nella *Gemeinde* quella forma di vita comune "in cui i singoli sono tenuti insieme, al di sopra della volontà propria, da un'autorità che non si fonda sulla volontà dei singoli e che non risulta da essa"²⁰. Questa distinzione viene legittimata sulla base di un'interpretazione della modernità che riconduce il significato dell'individualismo alla concezione idealistica della soggettività (in particolare fichtiana) per la quale la verità non è mai qualcosa che sta di fronte al soggetto, ma qualcosa che sta nel suo essere e agire più profondo, ovvero coincide con l'affermazione del puro Io-sono. In questa interpretazione Gogarten si serve della mediazione della filosofia dialogica (in particolare di F. Ebner ed E. Grisebach) per evidenziare che l'essenza dell'idealismo e dell'individualismo moderni consistono nel superamento arbitrario della condizione di vincolatezza in cui ogni individuo si trova. Rispetto a questa tendenza il significato più autentico del Protestantesimo consiste nel richiamo al vincolo insuperabile che unisce ogni individuo all'altro e che è in grado di determinare un concetto non astratto di libertà, proprio perché inscindibilmente legato al riconoscimento dell'autorità dell'altro.

Questa tesi centrale, che Gogarten esplicita nel corso degli anni Venti in vari scritti²¹, solo apparentemente inclina verso una rinnovata forma di romanticismo politico. Il Protestantesimo infatti non rimanda ad un vincolo naturale di tipo cattolico-medioevale, ovvero ad un vincolo dato da "leggi ideate dall'uomo, arbitrarie, alle quali

¹⁸ Per un ricostruzione analitica degli scritti gogarteniani di questo periodo G. PENZO, *F. Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Città Nuova, Roma 1981, pp. 190-212.

¹⁹ Contenuto in J. MOLTMANN (a cura di), *Le origini della teologia dialettica* (1962), Queriniana, Brescia 1976, pp. 564-581.

²⁰ Ivi, p. 564.

²¹ Cfr. ad. es. l'Epilogo a *Protestantismus und Wirklichkeit* del 1928, in ivi, pp. 603-629.

era stata conferita sacralità e vitalità dalla chiesa"²², ma al vincolo della realtà stessa, ovvero dal vincolo che Dio rivela entrando nella finitezza e che l'uomo riconosce senza bisogno di alcuna consacrazione o spiegazione ulteriore. Il richiamo alla rivelazione di Dio non è dunque indirizzato in questo contesto alla comunicazione di una qualche verità soprannaturale, ma all'entrata di Dio nella realtà finita che rende quest'ultima capace di una significazione teologica senza la necessità di una mediazione di tipo sacrale. Non a caso, a fronte del tentativo idealista di depotenziare la realtà storica sotto la categoria del contingente e del transeunte, Gogarten interpreta la fede nella creazione come "riconoscimento delle situazione determinata nella quale mi trovo come appartenente alla creazione, esattamente per come mi è stata predisposta da Dio in questo mondo e non in un altro"²³.

Il riconoscimento in chiave antiidealista dell'insuperabilità della vincolatezza storica - che Gogarten, nonostante la polemica nei suoi confronti, deve per gran parte a E. Troeltsch - e della sua significazione teologica ha come conseguenza che la sfera politica assuma una rilevanza particolare, visto che in essa appare a tutto tondo il fenomeno dell'autorità²⁴. La *Politische Ethik*, a questo riguardo, è lo scritto più sistematico di Gogarten e, come si è detto, rappresenta per molti versi il punto di arrivo della prima fase della sua riflessione.

La tesi che riassume la proposta di fondo dello scritto è che il problema politico non prende senso che sulla base di quello etico, ma che la difficoltà attuale a riconoscere nella sua verità quest'ultimo, determina che proprio il problema politico, coincidente con quello dell'autorità, acquisti un significato etico esemplare. Questa tesi viene svolta attraverso una serie ripetuta di considerazioni che qui cerchiamo di restituire nella loro linea argomentativa essenziale.

Il punto di partenza del problema etico consiste per Gogarten nell'impossibilità ad un'autoconoscenza dell'uomo che prescindendo dalla consapevolezza del proprio esser-dipendente (*Hörigkeit*) da quella potenza straniera che è chiamata Dio. Come tale, il nocciolo

²² Ivi, p. 628.

²³ F. GOGARTEN, *Ich glaube an dem dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glaube und Geschichte*, Diederichs, Jena 1926, p. 57.

²⁴ Si veda a questo proposito lo scritto di *Wider die Ächtung der Autorität*, Diederichs, Jena 1930.

del problema etico è esemplificato dall'imperativo "Tu devi (*Du sollst*)", al quale si contrappone quello riassunto dall'espressione "Si fa questo e quell'altro (*Man-tut-das-und-das*)"²⁵; la contrapposizione fra questi due imperativi segnala, in effetti, la differenza tra un'etica dove l'uomo risulta oggetto di una richiesta incondizionata e viene preso a parte come Tu, come singolo, e una dove egli è semplicemente soggetto dell'azione etica. L'autoaffermazione della vita umana di fronte alla natura, in cui quest'ultima appare come antagonista dell'io, costituisce, sotto questo profilo, il nerbo della moderna etica liberale, la quale è sì in grado di produrre una relazione intersoggettiva mediata da interessi e valori - il vasto dominio della "cultura" - ma al prezzo di annullare qualsiasi immediatezza del rapporto etico. In essa, infatti, l'io dispone liberamente di se stesso e in ciò rischia di offuscare la coscienza del proprio "essere-a partire-dall'altro (*Vom-andern-her-sein*)"²⁶.

È questa inavvertenza della responsabilità come concetto centrale dell'etica che determina secondo Gogarten la necessità di congedarsi da tutti quei modelli etici nei quali l'identità dell'io è formata senza la contraddizione proveniente dall'incontro con l'altro e che per questo, anche quando è formulata sotto una cauzione di tipo teologico (come nel caso dell'etica di W. Herrmann), non riconosce l'autorità dell'altro che nella forma dell'interiorizzazione dell'obbligatorietà della richiesta che da lui proviene. Ovviamente, quando si parla della richiesta che proviene dall'altro, Gogarten non si riferisce ad una qualche richiesta materiale, ma al suo carattere di incondizionatezza, ovvero al fatto che una simile richiesta passa sopra le mediazioni che si frappongono tra Io e Tu per indirizzarsi al singolo in quanto tale. L'obiettivo della richiesta proveniente dall'altro non è infatti finalizzata ad un qualche tipo di prestazione morale, ma a rendere cosciente l'io che in ogni azione in cui vuole essere se stesso egli è in realtà già sempre a partire dall'altro.

Il voler essere se stesso, non nel esser-dipendenti ma nell'autosignoranza, ovvero nella mancata consapevolezza della priorità del bene (consistente appunto nell'essere se stesso-a partire-dall'altro), determina quella condizione di colpevolezza (*Schuld*) in cui l'uomo riconosce il male, ma non è in grado di superarlo e quindi pur dipen-

²⁵ Cfr. F. GOGARTEN, *Politische Ethik*, cit., p. 8.

²⁶ Ivi, p. 19.

dendo ontologicamente dall'altro, lo fa nella forma della disubbidienza e dell'odio. Il fatto che l'uomo sperimenti il bene in una forma che lo contraddice e in questo modo abbia coscienza della condizione di impotenza di fronte al male, rappresenta tuttavia il presupposto per domandare autenticamente intorno al bene e per cogliere nella sua importanza decisiva il legame con il problema politico. Infatti, un'etica che a partire dalla conoscenza della malvagità dell'uomo apra alla domanda sul bene è la stessa che riconosce la *polis* e il bene che ha luogo nella *polis* come l'unico bene possibile all'uomo, avendo questa la sua fondazione nella conoscenza del male e cioè del pericolo al quale la vita umana è radicalmente esposta:

La Polis o lo Stato è quell'ordine con il quale l'uomo cerca di assicurarsi di fronte alle caos e di fronte alle forze distruttive dalle quali la sua esistenza è minacciata e cioè contro le potenze e la distruzione che scaturiscono dalla sua natura. La vita umana è perciò sempre, in qualsiasi circostanza venga vissuta, un enorme rischio, perché non è passiva come quella delle piante o, pur in altro modo, delle bestie, ma è in se stessa attiva, cioè aperta alla decisione. E alla fine, in ogni tipo di decisione, ne va sempre della decisione tra bene e male²⁷.

Con ciò è delineato il problema che Gogarten si propone di svolgere: il reinserimento della vita morale, cioè dei costumi e delle convenzioni umane, nella realtà della *polis*, una volta ammesso che il dominio (*Herrschaft*) esercitato da quest'ultima sui suoi membri ha il proprio fondamento nello stato decaduto dell'uomo e la propria funzione nel preservarlo dall'abisso della perdizione mantenendolo nella condizione di dipendenza. Questo determina tuttavia un rovesciamento del comune rapporto fra etica e politica in virtù del quale ogni problema etico conserva la sua rilevanza soltanto attraverso il problema politico, dal momento che proprio grazie all'esistenza dello Stato il carattere fondamentale dell'esistenza umana, l'esser-dipendente, risulta massimamente visibile²⁸.

Ora, un simile rovesciamento di prospettiva si giustifica sulla base del rapporto tra l'Etico (*das Ethische*) e la fede cristiana. Quest'ultima, in quanto fede giustificante, non rappresenta semplicemente il

²⁷ Ivi, p. 58.

²⁸ "Allein im Politischen, im Staat und in der mit ihm gegebenen Hörigkeit hat der Mensch (...) noch die Möglichkeit der Existenz" (ivi, p. 118).

compimento del primo, nella forma di una sovranaturalizzazione di attitudini naturali, ma indica quella relazione di dipendenza immediata e, per questo autentica, nella quale l'uomo riconosce la bontà di Dio anzitutto nel proprio esser-creato, ovvero della provenienza divina della propria esistenza e dell'incondizionata ubbidienza che ad essa è dovuta. In questo modo è realizzata quella comprensione "in senso spirituale" della legge che permette non soltanto di prendere coscienza del male, ma anche dell'impossibilità dell'uomo a fare il bene, visto che il bene, come si è detto, non consiste in una qualche prestazione morale, ma nell'essere di Dio per l'uomo e conseguentemente nel vivere dell'uomo a partire da questo fatto.

In questo senso il bene che avviene nella compiuta rivelazione della giustizia divina in Cristo e che dà luogo al compimento della legge nell'amore del prossimo deve essere compreso come bene che avviene già nella creazione. Ma ciò comporta, proprio perché Dio ha creato l'uomo in modo tale che la sua vita sia nell'essere-a-partire-dall'altro e nell'essere-qui-per l'altro, che questi caratteri dell'esistere temporale debbano essere preservati, almeno esteriormente, attraverso una statuizione di confini all'odio umano che è possibile soltanto attraverso l'esercizio della violenza (*Gewalt*) da parte dello Stato. Quei caratteri potrebbero infatti essere preservati anche dagli altri ordini sociali, i costumi (*Sitte*), la famiglia, l'economia, la cultura, ecc., se essi non lo facessero avviluppando le relazioni umane in richieste impersonali (*Man-forderungen*) che indirizzano la comune azione degli individui verso un ordinamento eticamente neutrale della vita umana. In questo modo, quegli ordini vengono a perdere qualsiasi qualità etica, diventando "techne, (...), arte di dominare la vita umana"²⁹, e così risultando incapaci, non avendone cognizione, di arginare il potere del male.

Ora, secondo Gogarten, uno dei caratteri fondamentali dell'epoca moderna è proprio la progressiva sparizione del fenomeno etico dell'autorità nelle maglie dell'ordinamento sociale (*Gesellschaft*). La perdita di cognizione della condizione decaduta dell'uomo e lo sviluppo di un'etica impolitica è infatti alla base di quella concezione per la quale lo Stato non può punire ma soltanto "educare" i cittadini, ovvero, senza limitarne in alcun modo la libertà individuale, contribuisce al loro sforzo di autorealizzazione. A partire dalla Rivoluzione

²⁹ Ivi, p. 116.

americana e da quella francese viene dunque trasferita in ambito politico quell'etica individualistica di ascendenza socratica che concepisce la realtà etica come contrapposizione alla natura (Io-Es) e non come rapporto tra uomini (Io-Tu). A dispetto dell'enfasi umanitaria con cui viene promossa, un'etica simile distrugge infatti il *syndesmos* naturale fra gli uomini, e lo sostituisce con una legalità meccanica (*Gesetzlichkeit der Dinge*) che agisce sulla loro vita alla stregua di una potenza anonima e che si rivela come il frutto della follia umana, ovvero della sedicente libertà con cui l'uomo vorrebbe disporre di se stesso (*homo faber*). Il contrappeso all'etica individualistica rappresentato dall'etica sociale risulta in questo contesto del tutto apparente: la lotta sociale non costituisce infatti il momento in cui si riacquista coscienza del carattere di dipendenza della vita umana, ma il momento in cui determinati diritti individuali vengono fatti valere contro gli altri e contro la collettività. Il socialismo, sotto questo punto di vista, è per Gogarten lo svolgimento consequenziale dell'individualismo borghese e anche il *pathos* morale che anima il marxismo, dal quale si viene spinti ad una decisione fra male e bene, non prefigura altro che una diversa forma di dominio dell'organizzazione sociale intesa come sistema di rapporti economici e di controllo della tecnica sul mondo³⁰.

La distinzione concettuale tra Stato e organizzazione sociale assume dunque nella prospettiva di Gogarten un'importanza decisiva: il primo designa l'ambito in cui i caratteri fondamentali dell'esistenza umana, l'essere-a-partire-dall'altro e l'essere-per-l'altro, sono preservati attraverso l'uso legittimo della violenza, la seconda designa l'ambito dei prodotti del libero agire umano che si estende dai costumi fino alla tecnica. Mentre nel primo è ben visibile quel fenomeno originario dell'esistenza umana che ancora Lutero individuava nel ceto (*Stand*), cioè il vincolo di dipendenza e di responsabilità in cui ognuno si trova nel proprio legame sociale con gli altri, nella seconda appare a tutto tondo il potere espressivo e plasmatore della libera personalità. Mentre dunque nello Stato il Politico (*das Politische*) appare nella sua peculiarità come caratteristica ontologica dell'uomo, nell'organizzazione sociale esso viene ridotto al fare dell'uomo senza riferimento all'essere.

³⁰ Qui Gogarten riprende, citandone ampi stralci, lo scritto di C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München 1926², definito come "molto istruttivo" (cfr. p. 153).

La netta distinzione tra Stato e organizzazione sociale e l'identificazione del Politico con il primo non significa tuttavia che l'unico termine di riferimento sia costituito dal governo statale. Al concetto di Politico appartiene infatti tanto il governo statale come istituzione quanto il popolo governato dallo Stato; con ciò Gogarten intende evidenziare come all'interno di tale concetto vi sia spazio per un'adeguata considerazione del problema della libertà, ma anche come, affinché questa sia possibile, debba esser lasciato cadere il problema della salvaguardia dell'autonomia individuale all'interno della comunità (*Gemeinschaft*), ovvero si debba rinunciare ad intendere quest'ultima come un rapporto tra eguali dove ha luogo uno scambio reciproco. Infatti, il problema della libertà in questo contesto, quand'anche non rimanda a motivi di ordine meramente utilitaristico, è comunque indirizzato all'accrescimento delle forze individuali e si rivela, di fatto, come origine dell'atomizzazione sociale. Al contrario, nel momento in cui lo Stato preserva l'uomo dal caos, restituisce a questi la libertà, ovvero la possibilità di fronte al potere del male di essere se stesso, esattamente nella forma dell'essere-a-partire-dall'altro:

Se lo Stato può darmi la libertà di fronte al potere demoniaco del male, allora nella stessa misura in cui esso fa ciò, mi è data la possibilità di essere me stesso, e cioè essere a partire dall'altro. (...) La possibilità di essere-a-partire-dall'altro che lo Stato mi offre con la libertà di fronte al potere del male, è l'esser-dipendente di fronte all'altro. E nella stessa misura in cui sono liberato per mezzo dello Stato dal potere del male, posso anche essere dipendente dall'altro in libertà³¹.

La libertà politica, come libertà dal male offerta dallo Stato, acquista dunque un significato antropologico universale poiché contiene la possibilità da parte dell'uomo di essere se stesso, ovvero, se si ammette che la funzione fondamentale del diritto sia quella di riequilibrare un ordine infranto, di restituire all'uomo il proprio onore (*Ehre*).

Nell'offerta all'uomo di questa possibilità lo Stato trova anche i suoi limiti. Lo Stato può infatti dimenticare la malvagità umana, e quindi corrompersi, tanto trasformandosi in organizzazione sociale, quanto pretendendo per sé un culto di tipo religioso. Quest'ultima eventualità ha luogo nel caso della fondazione nazionalistica dello

³¹ F. GOGARTEN, *Politische Ethik*, cit., p. 197.

Stato, dove certo l'uomo non ha la possibilità di disporre arbitrariamente di se stesso avendo coscienza di appartenere ad una storia ben precisa, ma dove la sua esistenza non è colta nella sua essenza politica, bensì in quel tentativo di trasformare il potere che ne minaccia l'esistenza in un'immagine divina di cui può vivere e che prende il nome di religione³². La sovraordinazione della nazione sullo Stato significa pertanto, in questo caso, una divinizzazione di quest'ultimo³³. Di fronte a questo tentativo lo Stato trova un'espressione oggettiva dei propri limiti nella chiesa, la quale non ha il compito di sanzionare, in qualche modo, la funzione dello Stato, ma attraverso l'annuncio della fede cristiana di tenere desta la conoscenza del peccato, ovvero la conoscenza di quella fondamentale malvagità dell'uomo la cui dimenticanza o rende lo Stato un'organizzazione sociale eticamente neutra oppure lo innalza al rango di religione.

4. Il problema dell'analogia e la secolarizzazione

La breve sintesi che abbiamo svolto delle tesi fondamentali della *Politische Ethik* di Gogarten ci può forse consentire in conclusione di mettere in luce alcuni problemi di ordine generale che ineriscono al rapporto tra teologia dialettica e politica. Sebbene la posizione di Gogarten riprenda alcuni temi comuni alla *Kulturkritik* dei primi decenni del Novecento, il suo asse portante è rappresentato da una riflessione sul rapporto tra legge e vangelo che scaturisce dal luteranesimo e dalla sua applicazione alla questione politica³⁴. Gogarten,

³² "Religion, das ist der Versuch des Menschen, jene ihn in seiner Existenz bedrohende dämonische Macht, vor der er, wenn er ihrer im Erwachen des eigentlichen ethischen Phänomens gewahr wird, der schuldhaften Nichtigkeit verfällt, in ein Götterbild zu verwandeln, vor dem er existieren kann" (ivi, p. 213)

³³ Si noterà come Gogarten, che pure negli anni immediatamente successivi alla *Politische Ethik* aderirà per un breve periodo al movimento dei *Deutsche-Christen* sostenendone la tesi di fondo, e cioè il fatto che la legge di Dio è data nella nazionalità, dimostri di avere presente in questa sede i pericoli di una fondazione nazionalistica dello Stato.

³⁴ Per una chiara e puntuale discussione del dibattito sulla dottrina dei due regni nella teologia evangelica della prima metà del Novecento, con riferimento soprattutto a Barth e Althaus, cfr. A. MAFFEIS, "Vangelo e società. La dottrina dei due regni nel dibattito teologico della prima metà del XX secolo", in *Quaderni teologici*, 10, 2000, pp. 75-127.

in effetti, aderisce ad quell'interpretazione della dottrina dei due regni che non profila una separazione fra sfera mondana e sfera spirituale, ma anzi affida alla prima un significato religioso altrettanto forte della seconda. Quest'interpretazione prevede che la parola di Dio, prima di raggiungere l'uomo come vangelo di grazia, lo raggiunga come legge che si manifesta nell'interezza della sua esistenza, incarnandosi negli ordinamenti naturali della famiglia, della professione, dello Stato, ecc. Il fatto che fra questi soltanto lo Stato, e dunque il Politico, acquisti nella prospettiva di Gogarten un valore preminente è dovuto, come abbiamo visto, all'inclusione degli altri ordinamenti sotto la categoria della *Gesellschaft*, cioè di quella forma pseudo-comunitaria dove non si realizza la condizione di dipendenza (*Hörigkeit*) che corrisponde allo *status* ontologico dell'uomo come essere creato, ma la ribellione verso di esso. La *Gesellschaft*, infatti, anche quando non è mera aggregazione utilitaristica, è pur sempre l'ambito in cui l'uomo dispiega le proprie potenzialità vitali e per questo è costitutivamente incapace, come invece accade nel Politico, di mediare l'esperienza del Tu divino.

Non ci si deve quindi stupire se Gogarten abbia assecondato le tendenze autoritarie del nascente Stato nazista attraverso l'adesione ai *Deutsche-Christen* e se egli abbia motivato teologicamente quest'ultima con il desiderio di evitare l'isolamento della chiesa evangelica dal destino storico del popolo tedesco, in modo da garantirle quella "apertura nei confronti del mondo e della sua vita storica" che avrebbe dovuto preservarla da un'interpretazione legalistica del vangelo³⁵. Semmai si tratta di focalizzare il problema teoretico che è connesso ad una simile scelta. L'esigenza di individuare nella sfera mondana un ambito che simbolizzi il Tu divino e la sua identificazione con il Politico dipendono dal fatto che una tale simbolizzazione non è possibile per Gogarten a livello teologico. La tesi della radicale storicizzazione del pensiero, che egli riprende da Troeltsch, trova infatti la sua fondazione teologica nella tesi che Dio non è conoscibile che attraverso le sue creature, ma che, proprio per questo, rimane in sé invisibile. Una comprensione della rivelazione di Dio che la oggettivasse in una qualche forma (nella forma, per es., della

³⁵ Così Gogarten nell'introduzione a *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*, Diederichs, Jena 1937, in J. MOLTMANN (a cura di), *Le origini della teologia dialettica*, cit., p. 755.

testimonianza scritturistica o del dogma ecclesiale) porterebbe quindi a fraintendere il vangelo come una grandezza metafisico-mitologica riducendolo a legge. Sotto questo punto di vista, come ha notato W. Pannenberg³⁶, anche il rapporto di Gesù con Dio non è interpretato da Gogarten altro che come illustrazione paradigmatica della condizione di dipendenza che è propria dell'esistenza umana.

Ora, la tesi della radicale storicizzazione della fede cristiana che depriva il contenuto cognitivo della parola di Dio riducendolo a parola interpellante³⁷, e che ha come conseguenza l'impossibilità di distinguere una sfera sacra da una profana, è svolta pienamente da Gogarten soltanto nella seconda fase del suo pensiero attraverso la messa a fuoco del problema della secolarizzazione. La valutazione positiva che egli dà negli scritti del dopoguerra di questo fenomeno³⁸ dipende essenzialmente dal fatto che nella fede cristiana è data la possibilità della liberazione da un mondo chiuso su se stesso, cioè mitico, nei confronti del quale l'uomo, rendendosi autonomo dalla sue forze, è chiamato ad assumere una piena responsabilità (*Verantwortung*)³⁹. Ciò determina che negli scritti di questo periodo la condizione di dipendenza dell'essere umano non sia più letta sotto l'aspetto dell'autorità, ma sotto quello della libertà. Questo cambio di prospettiva, tuttavia, non muta il problema di fondo: la rinuncia ad individuare una realtà mondana che simbolizzi in modo privilegiato l'autorità del Tu divino evita indubbiamente quella sovrapposizione tra sfera spirituale e sfera mondana che nella *Politische Ethik* era presente attraverso la significazione teologica del Politico, ma lo fa al prezzo di lasciare senza soluzione il problema che pure Gogar-

³⁶ Cfr. W. PANNENBERG, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania* (1997), Queriniana, Brescia 2000, p. 305.

³⁷ "Quando noi [...] diciamo che il vocabolo "parola", nella formula "parola di Dio", non significa null'altro se non parola, intendiamo dire che questa parola ha il suo senso nel fatto di essere pronunciata, e precisamente di essere pronunciata da uno verso un altro: in questo caso da Dio all'uomo, da Dio a noi. Dunque la parola non ha il suo senso nel fatto che Dio con essa esprime *qualcosa*, rivela *qualcosa*, ma nel fatto che egli *parla*, e che parla *a noi*, e che con questa parola *si dirige a noi*" (F. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo. Legge ed Evangelo* (1952), Dehoniane, Bologna 1971, p. 31).

³⁸ Cfr., in particolare, F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna* (1953), Morcelliana, Brescia 1972.

³⁹ Cfr. F. GOGARTEN, *Mythos und Christentum*, in K. HOFFMAN (hrsg.), *Die Wirklichkeit des Mythos*, Knauer, München 1965, pp. 105-116.

ten aveva avvertito come fondamentale nella prima fase del suo pensiero, e cioè la necessità di limitare la progressiva dimenticanza nella sfera sociale di quella condizione di dipendenza che designa la verità dell'essere umano attraverso una sua mediazione visibile. Il fatto che in seguito questo problema sia lasciato cadere non segnala soltanto il sostanziale riconoscimento dell'inadeguatezza della soluzione offerta in precedenza, ma rimanda ad una difficoltà più generale che insiede al rapporto tra teologia dialettica e politica.

Questa difficoltà riguarda, come si è detto, la tesi dell'invisibilità mondana di Dio che, svolta appunto come tesi (cioè non soltanto in senso polemico contro le riduzioni antropologiche del cristianesimo), può portare, come avviene in Gogarten, a dichiarare inautentica qualsiasi mediazione simbolica della rivelazione divina declinando l'interpretazione del cristianesimo, consapevolmente o meno, verso una forma radicale di individualismo. Dal punto di vista politico questa tesi soltanto apparentemente produce una liberazione dagli assoluti mondani, perché, in realtà, l'esigenza insopprimibile di "rappresentare" il rapporto tra Dio e uomo porta, in assenza di una mediazione di tipo istituzionale, ad attribuire agli stessi ordinamenti mondani tale funzione. Questo è appunto il risultato paradossale a cui può condurre la dottrina luterana dei due regni che proprio a partire da una tesi dualistica rischia di concludere verso una di tipo monistica⁴⁰. Si tratta appunto del rischio che Barth, come si è accennato all'inizio, ha intuito con lucidità già negli Venti e che, dopo le note vicende della *Bekennende Kirche*, ha inteso scongiurare riunendo esplicitamente sotto il dominio regale di Cristo l'autorità mondana e quella ecclesiale e affidando alla prima un valore testimoniale in ordine al Regno di Dio distinto ma non separato dall'esercizio della seconda⁴¹. Un esito che, nell'ambito della teologia dialettica, orienta nuovamente il problema della teologia politica verso una soluzione di tipo istituzionale.

⁴⁰ Cfr. M. TERNI, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo e età moderna*, Laterza, Bari 1995, pp. 90 ss.

⁴¹ Per una sintesi della posizione barthiana dei due scritti più significativi a questo proposito e cioè *Rechtfertigung und Recht* del 1938 e *Christengemeinde und Bürgergemeinde* del 1946, cfr. A. MAFFEIS, "Vangelo e società", cit. pp. 102 ss.