

Stefano Santasilia

**RIFLESSIONI SULLA FIGURA DEL SALVATORE.
LA CRITICA DI ROMANO GUARDINI ALLA TEOLOGIA POLITICA**

Romano Guardini non è incluso tra i grandi protagonisti del dibattito relativo alla teologia politica, eppure le sue riflessioni sul potere e sulla figura del salvatore costituiscono una critica indiretta ma precisa nei confronti della proposta teologico politica di Carl Schmitt. In questo breve saggio si cerca di mostrare come la differente concezione della trascendenza costituisca il punto di disaccordo tra i due autori, in relazione alla figura del sovrano.

Nell'introduzione al suo breve volumetto dedicato alla teologia politica, Merio Scattola propone un'interessante distinzione: secondo l'autore il lemma "teologia politica" può avere tre significati distinti in relazione al predominare, o meno, di uno dei due poli costitutivi. Pertanto, se dovesse predominare il primo – la teologia – si genererebbe «una politica della teologia» che rimane subordinata al dettame religioso e che, in determinati casi, aspira a realizzare una ierocrazia o una repubblica santa¹.

Se, al contrario, dovesse predominare il secondo – la politica –, il risultato sarebbe una «teologia della politica», cioè una "teologia civile" alla quale si chiede di rafforzare il legame comunitario e l'ordinamento interno². Secondo Scattola entrambe le possibilità non esprimono il senso più proprio della teologia politica che andrebbe, invece, ritrovato in un possibile equilibrio tra le due stesse dimensioni costitutive del lemma: «in senso proprio o stretto si considerano come teologia politica solo quelle esperienze storiche che elaborano il nesso fra trascendenza e ordine umano attraverso la riflessione razionale»³.

Ciò implica che «nel suo senso proprio, cioè come concetto politico, la teologia politica è dunque descrivibile solo in una prospettiva prevalentemente semasiologica, nella quale essa si presenta come una struttura fortemente ramificata attorno a un saldo nucleo logico»⁴. Eppure, lo stesso Scattola è ben cosciente che, lungo il corso della storia, non è stato mai sviluppato un discorso capace di mantenere stabile l'invocato equilibrio tra le due dimensioni. Ciò perché, dal punto di vista meramente strutturale, il discorso razionale non riesce ad assolvere completamente al suo compito: «il calcolo logico non si chiude mai in un circolo perfetto, ma al suo estremo limite, dopo avere attraversato tutti i materiali dell'argomentazione, rimane aperto su qualcosa che esso presuppone come condizione della sua razionalità, ma che non può definire in una procedura»⁵. Il discorso teologico-politico inteso come discorso fondazionale della legittimità politica trova, dunque, il suo limite in un punto "paradossale e aporetico" dal quale però non può prescindere: «è la sua stessa condizione di possibilità, qualcosa che l'argomentazione di ragione reca sempre con sé e che, in effetti, si trova al suo esatto centro come ciò su cui essa rimane sempre sospesa»⁶.

Chiaramente, ciò che è in gioco nel discorso teologico-politico è l'essenza stessa della politica e la sua condizione di possibilità e legittimità. Si tratta, perciò, di un discorso che, come afferma lo stesso Scattola, appartiene all'ambito della filosofia politica ma, si può aggiungere – stavolta in disaccordo con lo studioso

¹M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 7.

²*Ibidem*.

³*Ibidem*, p. 9.

⁴*Ibidem*, p. 10.

⁵*Ibidem*, pp. 10-11.

⁶*Ibidem*, p. 11.

italiano – esaurisce la sua esistenza in quell'ambito perché necessariamente evoca una dimensione di ulteriorità. Il problema, piuttosto, sembra sorgere a partire dal tipo di considerazione che viene applicata a tale ulteriorità. Come sottolinea Vincenzo Rosito, «l'ambito della riflessione teologico-politica è essenzialmente il luogo teorico in cui tanto la filosofia quanto la teologia sono chiamate ad analizzare e a valutare criticamente le implicazioni di quella che può essere definita l'*analogia primaria*», ovvero «una sorta di omologia strutturale tra l'ambito del sapere teologico e quello dei significati o delle istituzioni politico giuridiche»⁷. Sebbene lo stesso Rosito non tardi arrivi ad affermare che tale analogia primaria non deve essere identificata essenzialmente con alcune specifiche corrispondenze quale, come esempio principale, quella che intercorre tra la trascendenza divina e il fondamento dell'ordine politico-istituzionale, è pur vero che oggetto principe della prospettiva teologico-politica è precisamente la trascendenza della stessa sovranità.

Questa stessa trascendenza costituisce l'ulteriorità poc'anzi citata: il problema, dunque, risiede nel tipo di considerazione che si concede a tale trascendenza e, di conseguenza, negli effetti che essa produce. Ernst Wolfgang Böckenförde propone una tripartizione che, secondo lo studioso, permetterebbe il parlare di "teologia politica" in chiave giuridica, istituzionale o appellativa⁸. Mentre la forma istituzione si interesserebbe del rapporto intercorrente tra sfera istituzionale del religioso e contestuali forme di governo, e quella appellativa farebbe riferimento «a una sorta di ermeneutica politica e sociale della rivelazione cristiana»⁹, a quella giuridica spetta il compito di assumere il peso della analogia primaria. Difatti, tale declinazione della teologia politica si occupa della trasposizione nell'ambito politico di alcuni concetti pertinenti all'ambito teologico. Tale processo di trasposizione implica, però, la perdita della completa cittadinanza nei due ambiti sopra indicati: come sottolinea Rosito, nel suo stesso svilupparsi come analisi delle possibili declinazioni dell'analogia primaria, la teologia politica si colloca «su un terreno disciplinare non pienamente coincidente né con la sfera della riflessione teologica, né tantomeno con quella della riflessione filosofico-politica»¹⁰. Ciò spiegherebbe perché colui che ha dedicato la massima attenzione a tale processo abbia scelto, per tale disciplina, il nome di "sociologia dei concetti giuridici".

Senza ombra di dubbio, Carl Schmitt è colui che ha portato alla ribalta la questione teologico-politico nel Novecento. L'interesse per questo autore, però, non è mosso semplicemente dal suo essere stato l'iniziatore di un cammino di recupero di tale prospettiva, bensì dal fatto che a partire dalla lettura che il giurista tedesco elabora del concetto di sovranità consegue una particolare concezione della trascendenza che può essere definita, per certi versi, contraddittoria. L'autore che, senza un riferimento diretto, mostrerà come, a partire dall'ambito teologico – nello specifico cristiano – l'analogia primaria della teologia politica in chiave giuridica nasconda in sé un corto circuito problematico sarà Romano Guardini. Per comprendere come ciò sia possibile è necessario analizzare, seppur brevemente, la questione della trascendenza nell'ambito della prospettiva schmittiana.

1. L'analogia primaria in Carl Schmitt

A partire dalla proposta di Carl Schmitt, e seguendo il filo delle sue riflessioni, si può affermare che la categoria che sta alla base della teologia politica è l'analogia: si tratta di un processo di rispecchiamento tra categorie teologico-metafisiche e categorie politico-istituzionali. È lo stesso Schmitt ad affermarlo con chiarezza: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica,

⁷V. Rosito, *La teologia politica contemporanea*, Studium, Roma 2015, p. 9. Riguardo a ciò confronta anche E. Castrucci, *Teologia politica. Un frammento di reinterpretazione*, in «Filosofia Politica», n. 2, 1996, pp. 181-199.

⁸Cfr. E.W. Böckenförde, *Teoria politica e teologia politica. Osservazioni sul loro rapporto reciproco*, in «Hermeneutica», 1998, pp. 65-79.

⁹V. Rosito, *La teologia politica contemporanea*, cit., p. 12.

¹⁰*Ibidem*, p. 10.

la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. [...] Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli¹¹».

Sarebbe un errore pensare che Schmitt stia trattando di un'operazione di riduzione. La questione della secolarizzazione non implica il dissolversi di una dimensione – in questo caso quella teologica – nell'altra – quella politica. Piuttosto rimanda ad una relazione costitutiva che non può venir meno e che, quindi, non può risolversi in una legittimazione puramente razionale.

Come ben sottolinea Tommasi, «è il contrasto tra le due sfere, invece, a costituire il *proprium* della “teologia politica”. Lungi dal dover essere risolto è proprio tale contrasto ad aprire il terzo campo, tra spirituale e materiale, che per Schmitt ancora non ha ricevuto adeguata attenzione e che è meritevole di essere trattato autonomamente»¹². L'autonomia di quest'ambito si identifica, per Schmitt, con l'autonomia dello stesso ambito politico che, nella sua specificità, non può essere ridotto a nessun'altra sfera¹³. La difesa schmittiana della dimensione politica come irriducibile a qualsiasi altra assume una profonda chiarezza alla luce della sua stessa riflessione relativa alla spolicizzazione provocata dalla secolarizzazione intesa nella forma della neutralizzazione: la ripresa dell'analogia tra l'ambito teologico e quello politico, e l'affermazione della sua impossibile risoluzione definitiva in uno dei due, indica che il processo di secolarizzazione – che fino ad allora si era presentato sotto la forma di una serie di “neutralizzazioni” – non può ridurre la sfera politica a mera tecnica a causa dell'elemento decisionale che innerva la prima¹⁴. Al contrario, il “politico” è per Schmitt la sfera originaria a partire dalla quale si generano le contrapposizioni che caratterizzano tutte le altre dimensioni dell'esistenza umana. Ciò comporta che, come riconosce lo stesso giurista, il “politico” non costituisca un settore particolare bensì «l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo»¹⁵.

Il “politico” trae peculiarità e irriducibilità non da se stesso ma da un'esperienza particolare che lo costituisce definitivamente, un'esperienza limite che, analogamente con la sacralità del divino, determina la separazione del politico e la sua originarietà rispetto alle altre sfere dell'esistenza: lo stato d'eccezione che implica la necessità della decisione sovrana¹⁶. La sovranità non è per Schmitt solo una questione di significato del termine quanto, piuttosto, il più profondo problema di legittimazione: il giurista tedesco preferisce accantonare la prospettiva genealogica-ricostruttiva a favore di «una discesa teorica e uno scavo ermeneutico nella tenuta concettuale dell'idea di sovranità per scandagliarne il fondo oscuro e per verificare la tenuta più profonda delle sue giunture logiche»¹⁷.

Per Schmitt la sovranità non può essere un potere derivato, ed è in questo punto che l'analogia primaria, strutturale e, come la definisce Schmitt, sistematica con la sfera teologica acquisisce il suo massimo valore: «in quanto espressione di un potere originario, la sovranità conserva sempre qualcosa di “eccedente” rispetto alla forma in cui si esprime. Ed è per questo che secondo Schmitt la massima manifestazione della sovranità si ha

¹¹C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humboldt, Berlin 1922; trad. it. di P. Schiera, *Teologia politica*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-88. La citazione è a p. 61.

¹²F.V. Tommasi, *L'analogia in Carl Schmitt e Giorgio Agamben. Un contributo al chiarimento della teologia politica*, in «L'Ircocervo», n. 1, 2013, p. 3

¹³Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humboldt, Berlin 2015 (Neuausgabe); trad. it. di P. Schiera, *Il concetto di 'politico': testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 89-210.

¹⁴Cfr. *Ibidem*, pp. 167-184.

¹⁵*Ibidem*, p. 109.

¹⁶Cfr. *ibidem*, pp. 33-41. Riguardo al tema della sovranità e al suo vincolarsi con l'assolutezza e l'impersonalità vedi anche G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 e M. Croce, *La conquista dello spazio giuridico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009.

¹⁷V. Rosito, *La teologia politica contemporanea*, cit., pp. 23-24.

nell'eccezione e cioè nel momento in cui la sovranità dà forma a una realtà che della forma è priva»¹⁸. La sovranità, in sé, rinvia sempre a un'eccezione, una trascendenza che fonda e garantisce il suo essere fonte dell'ordinamento ma, allo stesso tempo, le permette di mantenersi al di fuori di esso, di non ricadere sotto le sue stesse leggi: «la teologia politica di Schmitt si presenta dunque come una riflessione organica sulle forme della *trascendenza* all'interno della storia delle idee politiche e giuridiche, dove per trascendenza non deve intendersi il semplice permanere di un retaggio metafisico all'interno della modernità secolarizzata, quanto il dispositivo di eccezione inappropriabile che costituisce il presupposto inconcusso della modernità»¹⁹.

Il momento della riflessione schmittiana in cui tutto ciò viene alla luce in maniera chiarissima lo si può individuare nei suoi scritti su Thomas Hobbes: è in questi testi che Schmitt ricorda come la questione della sovranità si fondi su una trascendenza che rimane sempre aperta e che costituisce la verità fondamentale della stessa sovranità. Allo stesso tempo, però, sulla scorta dello stesso Hobbes è costretto ad affermare che tale verità non si compie mai da sola ma ha sempre bisogno di un'autorità: *auctoritas, non veritas, facit legem*²⁰. Ciò significa che sebbene la trascendenza costituisca la base della sovranità – che in essa riconosce e giustifica la sua eccezione – essa richiede sempre un'autorità che si arroga il diritto di interpretarla e, in qualche modo, codifica la verità di questa trascendenza. Lo stesso Schmitt riconosce che, in fondo, una verità trascendente vale l'altra – sebbene non si possa ascrivere tale affermazione ad Hobbes. È in questo punto che sembra possibile innestare la riflessione di Romano Guardini a proposito di questa “equivalenza” delle differenti verità trascendenti.

2. Il salvatore come paradigma dell'autentica vocazione politica

Nella riflessione di Romano Guardini, il vincolo tra la sfera del sacro e quella del politico assume una posizione profondamente interessante a partire proprio dalla considerazione della trascendenza autentica. Come è possibile riscontrare anche solo attraverso uno sguardo rapido alla sua produzione, la questione del potere e del suo esercizio non è un tema al quale il teologo rimase indifferente. Al contrario, se si cerca un riferimento specifico alla teologia politica la ricerca potrebbe risultare vana.

L'uso del condizionale non è immotivato: effettivamente non si dà la possibilità di individuare una riflessione specifica sulla teologia politica così come la si può vedere sviluppare nella riflessione schmittiana. Eppure, uno scavo ermeneutico più attento può rivelare un'interessante possibilità: probabilmente la critica alla prospettiva attraverso la quale la teologia politica schmittiana assume il valore della trascendenza non si colloca nella riflessione diretta sulla politica bensì in quella sulle differenti forme di trascendenza – o meglio sulla forma autentica e su quella inautentica. In tal caso il riferimento principale diviene un piccolo saggio la cui prima pubblicazione avviene nel 1935, per poi essere seguita da un'altra nel 1946 dove lo scritto appare profondamente rielaborato: si tratta de *Il salvatore [nel mito, nella rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica]*²¹. Il punto di partenza della riflessione non è costituito dalla mera concezione religiosa a partire da documenti sacri ma dalla coscienza che gli anni precedenti alla pubblicazione dell'opera sono stati testimoni di alcuni accadimenti che mostrano le caratteristiche fondamentali della condizione umana dell'epoca.

Secondo Guardini, la comprensione profonda di tali accadimenti necessita di una prospettiva di carattere religioso che assuma come presupposto del discorso il senso dell'esperienza religiosa. Essa implica tutte le percezioni umane, sensibili e non, ma non si riferisce mai semplicemente a quella parte di realtà mondana con la quale siamo in contatto, piuttosto la usa per condurci all'esperienza di «un mondo formalmente nuovo. [...]

¹⁸S. Pietropaoli, *Schmitt*, Carocci, Roma 2012, p. 46.

¹⁹V. Rosito, *La teologia politica contemporanea*, cit., p. 24.

²⁰Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico': testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, cit., pp. 149-152.

²¹R. Guardini, *Il salvatore [nel mito, nella rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica]*, in R. Guardini, *Scritti politici*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 293-345.

Lo avvertiamo come importante, tanto che nel momento in cui lo esperiamo tutto ciò che di solito facciamo può apparire inessenziale, superfluo, anzi assurdo. È importante in maniera particolare; eternamente importante. Sentiamo che qualcosa di ultimo dipende da esso. Se lo manchiamo, abbiamo mancato tutto²²».

Per Guardini, la nascita del concetto di divinità si deve ad uno sguardo a cui manca l'atteggiamento critico nei confronti di ciò che lo circonda e, per questo, è capace di un'esperienza diretta del mistero. Come afferma Scarpello Lucania, «un evento che pur annunciandosi nell'immediatezza del sentire mondano, era capace di trasportare l'uomo in un *orizzonte altro*; conferendo di fronte alla presenza dell'*Innominabile*, nuovo significato alla mutevolezza della realtà»²³. Il mito, pertanto, nasce come il racconto delle gesta e della manifestazione della divinità: «a questa immagine del mondo appartengono gli dei. In essi si concretizzano le potenze a metà naturali, a metà misteriose. Poiché le potenze sono implicate in un continuo operare e lottare, anche gli dei sono pensati operanti e combattenti, e sorgono le rappresentazioni delle loro azioni e destini – azioni e destini che non sono null'altro che gli eventi del mondo e della vita stessa²⁴».

Guardini sottolinea come per gli antichi i miti significassero la concretizzazione delle grandi vicende dell'esistenza, il suo modo reale di comprenderla. Tale comprensione assunse coscienza, sin da subito, della prima fondamentale contrapposizione che caratterizzava l'insieme di queste forze: bene e male, salvezza e perdizione, alcune di esse provocavano beneficio mentre altre no.

Tale percezione della salvezza è, secondo Guardini, fondamentale nonostante l'uomo moderno non sia più capace di percepirla in maniera originaria: «nei diversi incentivi della vita si esprime di volta in volta qualcosa d'altro, di più profondo, di più misterioso; quel che si può afferrare ne è per così dire il corpo. Non solo “segni” – questo sarebbe razionalismo, ma quello che ci sta davanti è la totalità»²⁵. La salvezza si concretizza in una figura specifica, quella del salvatore: egli è figlio, è la novità, ciò che reca i doni e ha il potere di opporsi alla sciagura... Osiris, Apollo, Dioniso ecc., ma soprattutto il salvatore è il “detentore del sacro” [*das Heilige*]. La figura del salvatore ha dei caratteri fondamentali: «il suo apparire fa tremare. Appena si fa presente, viene sentito e saputo come il potente, colui che attinge l'essere, distribuisce la benedizione, straripa di salvezza. [...] Viene dallo sconosciuto e dall'inaccessibile. Benché tocchi nel più intimo è “estraneo”. Egli emerge dal mistero entrando nel presente» e, fondamentale «la sua vita culmina nell'azione che porta la salvezza»²⁶. La sua azione fondamentale è quella della vittoria che porta la salvezza e che, quasi sempre, provoca la sua stessa morte. In ciò Guardini legge la coscienza di come il culmine della vita si identifichi con la morte, di come vita e morte trapassino l'una nell'altra: la salvezza viene dal soccombere di un salvatore che, un giorno, ritornerà. Così l'idea di salvezza si concretizza in una figura ma continua a mantenere il suo carattere ciclico (le stagioni, l'anno solare ecc.). Il teologo individua l'incarnazione più importante del mito del salvatore nella figura del sovrano: «il re è soggetto titolare di potere sacro. [...] incarnazione di una sacra potestà; [...]. Qui il re non deve in assoluto condurre o reggere; vive invece di rigoroso isolamento e soggetto a un rituale che gli rende impossibile qualsiasi vera e propria attività»²⁷. Di qui l'acquisizione della regalità sempre vincolata alla dimensione della sacralità.

Se il salvatore corrisponde a tale figura mitologica che nel sovrano trova la sua più emblematica incarnazione senza perdere la sua ciclicità – *è morto il re, viva il re!* – risulterà necessario, come osserva Guardini, comprendere se a tale dimensione appartiene anche la salvezza portata dal Cristo. Una prima risposta, che Guardini definisce “relativistica”, è quella affermativa che considera Cristo come una figura appartenente alla serie dei salvatori, a prescindere dalle differenze specifiche che sarebbe possibile riscontrare. Una seconda possibile risposta considera il Cristo sì un salvatore ma fallito: ciò a causa della mancanza dell'elemento regale ed eroico, della battaglia finale in cui con la sua morte avrebbe dovuto sbaragliare l'avversario in maniera visibile. Questo

²²*Ibidem*, p. 296.

²³E. Scarpello Lucania, *Romano Guardini. I fondamenti teologici del potere*, Studium, Roma 2014, p. 84.

²⁴R. Guardini, *Il salvatore [nel mito, nella rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica]*, cit., p. 299.

²⁵*Ibidem*, p. 306.

²⁶*Ibidem*, p. 307.

²⁷*Ibidem*, p. 308.

Cristo può solo lasciare il posto al prossimo salvatore considerando che non è riuscito a portare la salvezza storica per il suo popolo.

Guardini non ha problema a riconoscere che, messa la questione in questi termini, il Cristo non è affatto salvatore alla stregua degli altri. Eppure proprio tale differenza caratterizza la sua autentica azione salvifica. Il Cristo è innanzitutto “storia”, ossia ha occupato un luogo nella storia, qualcosa che non può essere tradotto in una esistenza completamente mitologica. Nel mito del salvatore si esprime fundamentalmente la ciclicità della vita, una ciclicità nella quale l’individuo perde importanza riducendosi ad una semplice “onda”²⁸. Guardini riconosce che più che di vita si dovrebbe parlare di natura: «è quel Tutto, che si attua in quei grandi ritmi. È essa che nasce, muore, si corrompe, rinasce, rivive; l’essere singolo è rinchiuso in essa»²⁹. Il classico mito del salvatore è, dunque, espressione del ripetersi ciclico dell’esistenza cosmica: per Guardini, i salvatori sono redentori sempre e solo dentro quel ritmo cosmico che essi stessi suggellano attraverso la propria esistenza. Il Cristo allora è differente perché la sua redenzione non è come quella dei salvatori, anzi egli redime precisamente da tale tipo di redenzione. La redenzione del Cristo è redenzione dall’ineluttabilità e, per tale ragione, viene dall’eccedenza, dall’alto, non dall’esistenza stessa. Per questo Cristo è la verità mentre gli altri salvatori legano l’uomo alla verità del mondo; per questo, può affermare Guardini, Cristo è Signore del mondo mentre gli altri salvatori solo mostrano l’ineluttabilità della ciclicità dell’esistenza.

È precisamente in questa differenza che è possibile individuare la critica che, a partire da una prospettiva teologica, Guardini rivolge alla teologia politica incentrata sulla figura eccezionale del sovrano. Schmitt ricordava come Hobbes facesse riferimento alla salvezza che il sovrano avrebbe portato attraverso l’instaurazione della pace, eppure, come ben sappiamo, si tratta di una pace fondata sulla possibilità di togliere la vita³⁰. Il sovrano non è che un salvatore che guarda all’autentico redentore cercando di realizzare un’impossibile imitazione, e ricadendo nella miseria della sua umanità³¹. In tal modo, Guardini mostra come la trascendenza autentica, attraverso l’incarnazione della figura del sovrano, si perda completamente generando un passaggio indebito dal livello di redenzione a quello di una salvezza terrena che, in realtà, esprime la più profonda immanenza alle leggi del mondo. Se questo è un problema dal punto di vista teologico, in ambito politico la dimenticanza di tale passaggio può portare senza dubbio a profonde catastrofi che il teologo ebbe modo di conoscere fin troppo bene.

²⁸Cfr. *ibidem*, pp. 312-314.

²⁹*Ibidem*, p. 313.

³⁰Sulla contraddizione insita nella riflessione di Hobbes riguardo al preservare la vita mettendola nelle mani del sovrano vedi la profonda interpretazione e decostruzione operata da Roberto Esposito in *Communitas* (Einaudi, Torino 2006, nello specifico il primo capitolo).

³¹Cfr. R. Guardini, *Il salvatore [nel mito, nella rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica]*, cit., pp. 321-323.