

Kelsen e le religioni secolari



di

ANNA JELLAMO

1. *La lunga vicenda di Secular Religion*

Nel 2012 lo Hans Kelsen-Institut di Vienna ha deciso di dare alle stampe l'ultima grande opera di Kelsen, *Secular Religion*; nel 2014 il volume è stato pubblicato in edizione italiana¹.

La pubblicazione di questo libro ha dietro di sé una vicenda lunga e travagliata, iniziata nel 1964 con il rifiuto di Kelsen di procedere alla pubblicazione nonostante il testo fosse ormai alle bozze definitive, e proseguita con la decisione, due volte ribadita,

¹ H. Kelsen, *Secular Religion: A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as 'New Religions'*, Verlag Osterreich GmbH-Hans Kelsen Institut, Vienn 2012, trad. it di P. De Lucia, L. Passerini Glazel, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come «nuove religioni»*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

dello Hans Kelsen-Institut di non dare alle stampe il testo kelseniano².

Lunga e travagliata anche la stesura del testo, iniziata come recensione al libro di Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*³, e proseguita attraverso tre stesure con tre differenti titoli: *Defence of Modern Times* (1958), *Religion without God?* (1962), e infine *Secular Religion* (1964). La recensione al volume di Voegelin, su cui Kelsen cominciò a lavorare nell'immediatezza della sua pubblicazione, avrebbe visto la luce postuma, nel 2004, con il titolo *A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics"*⁴.

Secular Religion risente della sua genesi come recensione al volume di Voegelin, sia per quanto riguarda le linee argomentative sia per quanto riguarda le tesi di fondo.

2. La critica a Voegelin

In *A New Science of Politics*, la critica di Kelsen a Voegelin si muoveva lungo due assi principali e tra loro connessi: il tentativo di Voegelin di ripristinare l'oggettività della scienza politica attraverso la speculazione metafisica e teologica, e il tentativo di scardinare il principio di avalutatività della indagine scientifica tipico delle scienze positivistiche.

È un fatto innegabile che lo straordinario progresso che la scienza ha raggiunto nei tempi moderni è, in primo luogo, il risultato della sua emancipazione dai vincoli nei quali la teologia l'aveva tenuta durante il Medio Evo.⁵

Kelsen contesta a Voegelin il significato ideologico che si cela dietro la sua difesa dell'ontologia metafisica, e l'uso che Voegelin fa della filosofia platonica. Voegelin sembra assumere che la mistica filosofia del bene di Platone e le speculazioni etiche e politiche del

² La vicenda editoriale del volume è ricostruita in dettaglio da G. Ridolfi, *Religioni secolari e religioni senza Dio*, in «Rivista di Filosofia del diritto/Journal of Legal Philosophy», 2 (2012), pp. 435-450.

³ E. Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, Charles Valgreen Lectures, The University of Chicago Press, Chicago 1952, trad. it. *La nuova scienza politica. Una introduzione*, Borla, Torino 1968. Sul rapporto Kelsen-Voegelin, v. B. Cooper, *Beginning the Quest: Law and Politics in the Early Work of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia-London 2009 (alla polemica tra Kelsen e Voegelin è dedicata l'Appendice: *Voegelin, Kelsen and The New Science of Politics*, pp. 219-226).

⁴ *A New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics"*, ed. by E. Arnold, Ontos Verlag, Frankfurt-Lancaster 2004, trad. it. *Una nuova scienza politica*, a cura di F. Lijoi, Giappichelli, Torino 2010.

⁵ H. Kelsen, *A New Science of Politics*, cit., p. 11 (trad. mia).

Cristianesimo riguardo alla giustizia divina non abbiano niente a che fare con i giudizi di valore perché hanno carattere di 'ontologia', vale a dire, conoscenza dell'essere. Ma l'ontologia metafisica è il modo tipico di presentare i valori soggettivi come verità oggettive. Questo è confermato dalla definizione di Voegelin dell'ontologia come una scienza «dell'ordine nel quale la natura umana raggiunge la sua massima realizzazione»⁶. Se questa frase ha un qualche senso, prosegue Kelsen, essa può solo riferirsi a un ordine normativo che prescrive il perseguimento di valori assoluti: «l'affermazione che la natura umana raggiunge la sua "massima realizzazione" può solo significare che se il comportamento umano è conforme a questo ordine esso realizza il più alto valore possibile; e questo significa il valore assoluto»⁷.

La critica all'ontologia come espressione di una visione 'metafisico-religiosa' è occasione per ribadire la critica alla identificazione tra realtà e valori, tra 'essere' e 'dover essere'. È una caratteristica della speculazione metafisico-religiosa, scrive Kelsen, annullare la differenza tra realtà e valore, tra 'is' e 'ought'. Ciò perché, secondo quello che è l'assunto fondamentale di questo tipo di speculazione, la realtà è realizzazione di un valore assoluto, identificato con la volontà di una autorità trascendente. Solo sulla base di questo presupposto realtà e valore coincidono, e non vi è differenza tra essere e dover essere; solo a questa condizione l'ontologia, cioè la conoscenza dell'essere, può pretendere di essere nello stesso tempo conoscenza del valore assoluto.

Dietro la polemica kelseniana contro l'ontologia metafisico-religiosa, così come dietro l'auspicio di Voegelin di un ritorno a una ontologia che leghi 'essere' e 'dover essere' in un vincolo inscindibile, vi è dunque la disputa intorno alla *avalutatività* della scienza politica e più in generale delle scienze sociali. E dunque, intorno alla assolutezza/relatività dei valori.

È contro la filosofia relativistica, nota Kelsen, che l'ontologia basata sulla metafisica e la teologia è diretta: perché, per loro intrinseca natura, le speculazioni metafisiche e religiose perseguono il valore assoluto, e dunque la *verità*.

Inconoscibile è per Kelsen la *verità* dei valori, inconoscibile di conseguenza la verità intorno all'ordine normativo nel quale la natura umana raggiunge la sua 'massima realizzazione'.

I marxisti affermano che esso è l'ordine sociale del comunismo; i suoi oppositori asseriscono che esso è l'ordine sociale del capitalismo. Chi

⁶ Ivi, p. 21; l'affermazione di Voegelin riportata da Kelsen è in E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. 12.

⁷ *Ibid.*

ha ragione e chi ha torto? È davvero Voegelin così *naive* da credere che una risposta scientifica a questa domanda possa essere derivata dall'Agathon platonico o dalla tomistica *ratio aeterna*? Benché tutti concordino con l'ideale di una massima realizzazione della natura umana [...] perdura ancora una appassionata lotta riguardo al giusto modo della sua realizzazione. Se a questo interrogativo vi fosse una risposta, dimostrabile e convincente come una risposta scientifica deve essere, il grande conflitto del nostro tempo sparirebbe. [...] Se la nuova scienza politica è in possesso della risposta, cosa aspetta a darla? L'effetto che avrebbe sulla vita sociale del nostro tempo attesterebbe la sua verità scientifica.⁸

Il punto di vista di Kelsen è che il concetto di valore è relativo. Il giudizio di valore è possibile solo all'interno di un rapporto di mezzo a fine.

Si tratta di una relazione di causa ed effetto, e può essere accertata in modo scientifico sulla base dell'esperienza umana. Di conseguenza, una scienza sociale positivista non può valutare un fine che non sia in sé un mezzo per un altro fine, ma sia un fine ultimo. [...] L'assoluto in generale, e i valori assoluti in particolare, appartengono a una sfera trascendente (*transcendental*) che è al di là dell'esperienza scientifica, l'ambito della teologia e di altre speculazioni metafisiche.⁹

I fini ultimi sono basati su fattori emozionali, e sono per questa ragione soggettivi e dunque relativi.

La tesi della conoscibilità dei valori, che non può essere sostenuta con gli strumenti della conoscenza scientifica, può essere invece sostenuta con gli strumenti offerti dalla religione. La verità dei valori scientificamente inaccessibile alla ragione umana trova nella fede la sua via di accesso. È qui la mistificazione operata da Voegelin, la cui ontologia metafisico-teologica è volta a presentare come verità oggettive quelli che sono in realtà valori soggettivi, e a costruire sulla base di esse un ordine normativo.

È su questo terreno che si incontra, nella recensione di Kelsen, un'anticipazione di quello che sarebbe diventato uno dei temi portanti di *Secular Religion*: la pretesa di cogliere nel pensiero degli autori significati nascosti, risvolti oscuri che confermerebbero la validità proprio delle teorie contro le quali tali autori prendono posizione. È quanto Voegelin fa con Max Weber.

Voegelin aveva asserito che la distruzione della scienza politica e più in generale delle scienze sociali da parte del positivismo era dovuta soprattutto al tentativo di rendere tali

⁸ Ivi, p. 22.

⁹ Ivi, p. 11.

scienze oggettive attraverso la rigorosa esclusione dei giudizi di valore¹⁰.

Il postulato della avalutatività delle scienze sociali è, come noto, uno dei principali elementi della sociologia di Max Weber. Per dimostrare la futilità di questo postulato, scrive Kelsen, Voegelin cerca di mostrare che se il lavoro di Weber non è del tutto privo di importanza ciò è dovuto al fatto che egli «benché inintenzionalmente e inconsciamente» in realtà attribuisce alla scienza la funzione di determinare i valori¹¹.

L'elemento che consente a Voegelin di compiere questo tipo di operazione è l'identificazione del concetto weberiano di 'ordine' con il proprio concetto di 'ordine normativo'¹². Weber aveva asserito che l'evoluzione del genere umano verso la razionalità della scienza positiva era un processo di disincantamento (*Entzauberung*) e de-divinizzazione (*Engottlichung*): Voegelin ritiene di poter scorgere in questa immagine sottili implicazioni di rammarico per la fuga del divino dal mondo, e intende il razionalismo weberiano come mera rassegnazione¹³. Tutto ciò, commenta Kelsen, «esiste solo nella metafisica immaginazione di Voegelin»¹⁴.

3. *Teologia mascherata e religione secolare*

Come solo nell'immaginazione di Voegelin esiste il rammarico di Weber per la fuga del divino dal mondo, così nell'immaginazione di altri autori esiste una teologia nascosta in filosofi anti teologici.

Questo libro è rivolto contro il recente tentativo, operato da diversi autori, di interpretare come teologia mascherata o snaturata, a dispetto della loro dichiarata tendenza anti teologica, le più importanti opere della filosofia sociale della modernità (in particolare le opere di filosofia della storia), e di considerare certe ideologie politiche del nostro tempo come 'religioni secolari'.¹⁵

Si tratta di due questioni diverse, che possono implicarsi, ma che non necessariamente si implicano. Kelsen le considera invece saldamente connesse, come facce di una stessa medaglia, aspetti di una medesima operazione ideologica: negare l'autonomia delle scienze sociali, riportarle sotto il dominio della teologia.

¹⁰ E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. II.

¹¹ «Il che significa – nota Kelsen – che il lavoro di Weber è in contraddizione con se stesso» (H. Kelsen, *A New Science of Politics*, cit., p. 23).

¹² Ivi, pp. 23-28.

¹³ Ivi, p. 28.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 3.

Sin dalle prime battute di *Religione secolare* Kelsen sottolinea i pericoli connessi alla ricerca di ‘parallelismi’ tra termini e concetti che riguardano campi della conoscenza tra loro diversi quali la teoria sociale e la teologia, la politica e la religione: il pericolo di sopravvalutare somiglianze e di trascurare fondamentali differenze, il pericolo di scambiare per identità quelle che sono invece solo analogie.

Di parallelismi tra ambiti diversi Kelsen stesso aveva fatto uso, nel trattare dei rapporti tra teologia e scienza giuridica. Analogo al dualismo Dio/mondo appariva a Kelsen il dualismo di Stato e diritto, e la questione centrale della dottrina dello Stato – il rapporto tra Stato e diritto – perfettamente corrispondente alla questione centrale della teologia: il rapporto tra Dio e il mondo¹⁶. Anche nel concetto di sovranità Kelsen rilevava delle precise analogie tra teologia e dottrina dello Stato, notando come all’unicità e onnipotenza di Dio corrispondesse l’unicità e onnipotenza dello Stato nella sua sovranità. «Il concetto dello Stato uno-unico della dottrina del diritto corrisponde [...] sopra tutto e in particolare al concetto del Dio uno-unico della teologia giudaico-cristiana»¹⁷.

Dio e Stato si mostrano dunque «concetti affini»¹⁸, dottrina dello Stato e teologia giudaico-cristiana sviluppano una prospettiva analoga; ma l’analogia non è identità, Kelsen lo fa presente al lettore: «mi guardo bene dallo scambiare un’analogia per un’identità»¹⁹. Presentare come identità quelle che sono solo analogie significa, scrive Kelsen, operare un indebito trasferimento di immagini e concetti da un piano all’altro: dalla teologia alle scienze sociali. Significa leggere le scienze sociali nell’ottica della teologia, negandone dunque, esplicitamente o implicitamente, la specificità e l’autonomia.

Superare questa *forma mentis*, spezzare il vincolo tra teologia e scienze sociali è l’obiettivo di Kelsen. Stringere invece questo vincolo, più o meno consapevolmente e intenzionalmente, è l’accusa che dalle pagine di *Religione secolare* Kelsen rivolge ad altri autori: da

¹⁶ H. Kelsen, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato* (1922), a cura di A. Carrino, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 231.

¹⁷ Ivi, p. 231. Sull’importanza di questo accostamento v. F. Riccobono, *Kelsen e la religione*, in «Rivista di Filosofia del Diritto/Journal of Legal Philosophy», 2, numero speciale 2013 *Diritto e religione*, il quale nota che «lo studio kelseniano del rapporto tra teologia e scienza del diritto e tra i due concetti che costituiscono l’oggetto principale di tali discipline, ovvero Dio e Stato» concorre in maniera decisiva alla edificazione della *Dottrina pura del diritto*, in particolare per quanto riguarda la posizione di uno dei pilastri della scienza giuridica kelseniana: «la critica ai processi di duplicazione che hanno contaminato le costruzioni della scienza giuridica tradizionale» (p. 396).

¹⁸ «La loro caratteristica principale e comune è la *trascendenza*: nella *Staatslehre*, lo Stato è un’entità che trascende il diritto; nella teologia cristiana, Dio trascende il mondo, è «sovramondano» (F. Riccobono, *art. cit.*, p. 397).

¹⁹ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 21 nota 1.

Cassirer a Löwith, Jonas, Voegelin, Heidegger, Jaspers, per citare solo alcuni dei nomi più noti.

Ad accomunarli è una medesima linea interpretativa: il rilievo di una componente teologica in figure come Hobbes, Hume, Kant, Saint-Simon, Proudhon, Comte, Marx, Nietzsche. Si tratta, sostiene Kelsen, di interpretazioni che non tengono conto degli intendimenti di quei filosofi, interpretazioni guidate dall'esigenza di legare alla dimensione religiosa filosofie e dottrine che nulla hanno a che vedere con la religione. Alla medesima esigenza Kelsen riconduce anche l'uso del concetto 'religione secolare', come pure il trasferimento nella dimensione secolare di termini che appartengono alla dimensione religiosa, e in essa sola trovano senso – termini come escatologia, parusia, apocalisse, teodicea.

4. La «teologia mascherata»

«Io condanno il Cristianesimo, levo contro la Chiesa cristiana la più tremenda di tutte le accuse che siano mai state sulla lingua di un accusatore. Essa è per me la massima di tutte le corruzioni immaginabili». Così Nietzsche, nell'*Anticristo*²⁰.

Nonostante questa affermazione, avvalorata dall'intera produzione nietzscheana, Karl Jaspers ritiene di poter individuare in Nietzsche un'essenza cristiana. Tale essenza si annida secondo Jaspers in taluni specifici luoghi del pensiero di Nietzsche: nella sua filosofia della storia, nella concezione pessimistica della natura umana e nella «volontà di verità e di scienza»²¹. Puntuale la critica di Kelsen: il concetto nietzscheano di eterno ritorno è del tutto incompatibile con la filosofia della storia di matrice cristiana – semmai, è dai Greci che Nietzsche riceve questa immagine; quanto alla concezione pessimistica della natura umana, essa intanto non è affatto pessimistica, in quanto contempla la possibilità nell'uomo di superare se stesso, in aperto contrasto con l'idea cristiana di peccato originale la quale postula un percorso diametralmente opposto; infine, la verità come *smascheramento* di cui dice Nietzsche non è la verità di matrice giudaico-cristiana. «Secondo i precetti della religione cristiana, la verità deve essere cercata e deve essere proclamata soltanto entro i confini della fede cristiana – ossia soltanto nella misura in cui quella verità non sia in contrasto con l'Antico e il Nuovo Testamento»²². Vale a dire, nella una nella misura in cui non contraddice una verità *rivelata*.

²⁰ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo* (1895), § 62, Adelphi, Milano 2013, pp. 95-96.

²¹ K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo* (1946), Marinotti, Milano 2009, p. 103.

²² H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 276.

Lungo la stessa linea di Jaspers si muovono Löwith e Voegelin.

Löwith sottolinea l'influenza profonda che il Cristianesimo avrebbe avuto su Nietzsche – «troppo profondamente influenzato da una coscienza cristiana, egli non era in grado di compiere il “capovolgimento di tutti i valori”, che il Cristianesimo aveva effettuato contro il paganesimo»²³ – e accosta la nietzscheana *redenzione* alla redenzione della fede cristiana. Ma l'immagine nietzscheana non ha nulla in comune con la 'redenzione' cristiana, commenta Kelsen.

La volontà redime se stessa attraverso l'accettazione del passato in diretta contrapposizione con l'idea cristiana di redenzione la quale implica la condanna del passato, l'espiazione del peccato passato attraverso il giudizio finale del futuro, e il principio di retribuzione, che è l'essenza di questa giustizia divina.²⁴

Voegelin legge la 'morte di Dio' proclamata nella *Gaia Scienza* come «assassinio gnostico»²⁵.

Si tratta, scrive Kelsen, di interpretazioni improprie e fallaci: lo gnosticismo è un movimento religioso, la filosofia di Nietzsche è antireligiosa; la nietzscheana 'morte di Dio' non è assimilabile alla morte di Dio della teologia cristiana²⁶; presentare, come fa Voegelin, la 'morte di Dio' proclamata dal folle nella *Gaia Scienza* come «assassinio gnostico» significa voler fare intendere che la morte di Dio comporta morte dello spirito, che non vi è altro spirito se non quello di Dio, e che tale morte è il prezzo del progresso²⁷.

Dal Nietzsche cristiano al Nietzsche metafisico: Martin Heidegger ritiene che la metafisica si manifesti nella dottrina dell'eterno ritorno e nella volontà di potenza, e cerca di mostrare come la filosofia nietzscheana presenti una correlazione stretta tra 'verità' e 'giustizia'.

²³ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949) Il Saggiatore, Milano 1989, p. 252.

²⁴ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., pp. 282-283.

²⁵ E. Voegelin, *Scienza, politica e gnosticismo* (1968), trad. it in Id., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970, p. 74.

²⁶ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 290. Per la teologia cristiana, Cristo che muore sulla croce continua a vivere dopo la morte, non così per Nietzsche: «Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso» esclama il folle della *Gaia Scienza*, e aggiunge: «Non vi fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state le storie fino a oggi» (F. Nietzsche, *La Gaia Scienza* (1882) § 125, in Id., *Idilli di Messina, La Gaia Scienza e scelta di Frammenti postumi*, Mondadori, Milano 1971, p. 226).

²⁷ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p.291.

Un «palese fraintendimento» del pensiero nietzscheano appare a Kelsen l'interpretazione di Heidegger: in generale, perché Nietzsche è un relativista e il relativismo non si accorda con la metafisica; nello specifico, perché «le cinque parole fondamentali della metafisica di Nietzsche» – volontà di potenza, nichilismo, eterno ritorno, superuomo, giustizia²⁸ – mostrano, contrariamente a quanto sostiene Heidegger, la distanza di Nietzsche dalla metafisica²⁹.

In senso stretto – scrive Kelsen – ‘metafisica’ designa «quell'indagine che ha per oggetto la sfera che trascende il mondo dei nostri sensi, il mondo sovrasensibile, che si trova dietro il mondo sensibile»³⁰. È esattamente questo, prosegue Kelsen, il significato che Heidegger dà al termine: «quell'ordinamento dell'ente nel suo insieme in virtù del quale l'ente viene suddiviso in un mondo sensibile e in un mondo *sovrasensibile*, e il mondo sensibile dipende dal mondo sovrasensibile»³¹.

È questo il senso originario del termine metafisica, «ed è questo il concetto che Nietzsche ha in mente quando rifiuta la “metafisica” e a essa contrappone la propria filosofia»³².

Heidegger sostiene che l'elemento metafisico del pensiero nietzscheano va cercato non in ciò che Nietzsche dice ma in ciò che egli nasconde – le «cose velate» della sua dottrina³³. Ad analogo argomento ricorrono Karl Löwith e Robert Tucker nel sostenere lo spirito religioso del marxismo. Secondo Löwith, «il materialismo storico è essenzialmente, seppur celatamente, una storia del compimento e della salvezza [...] integralmente ispirata (dalla prima proposizione fino all'ultima) da una fede escatologica»³⁴; secondo Tucker, «l'essenza religiosa del marxismo è superficialmente occultata dal rifiuto, da parte di Marx, delle religioni tradizionali»³⁵. Vale per entrambi l'obiezione mossa a Heidegger: «un'interpretazione scrupolosa di un autore deve sempre essere determinata dalle sue intenzioni riconoscibili; e sulle intenzioni di Nietzsche non può esservi alcun dubbio»³⁶. Neppure sulle intenzioni di Marx può esserci alcun dubbio.

Marx non era «un pensatore di tipo religioso», come scrive Tucker, e il socialismo scientifico non era né un sistema religioso né

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), 2 voll., Adelphi, Milano 1994, vol. II, pp. 747-748.

²⁹ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 320 sg.

³⁰ Ivi, p. 308.

³¹ M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 202.

³² H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 308.

³³ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. I, p. 228.

³⁴ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1989, p. 65.

³⁵ R.C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1961, p. 22.

³⁶ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 317.

un sistema ispirato da impulsi religiosi³⁷. Tucker, come molti altri, confonde la morale con la religione.

La confusione di morale e religione è un altro dei temi affrontati in *Religione secolare*. Ripetutamente Kelsen denuncia questa confusione e ciò che essa suggerisce: l'impossibilità di un sistema morale che non sia nel medesimo tempo un sistema religioso. È l'errore di Cassirer³⁸, secondo il quale l'Illuminismo incarna una nuova forma di religione; di Becker, che legge l'etica dell'Illuminismo come morale religiosa³⁹; di Brinton, che tale dottrina intende come un'escatologia⁴⁰; di Frankel, che considera la dottrina illuminista del progresso nell'ottica dell'interpretazione teologica della storia⁴¹.

Vi sono, nota Kelsen, due dottrine essenzialmente diverse del progresso: secondo la dottrina illuminista, esso è opera dell'uomo, e si compie attraverso la scienza; secondo la dottrina religiosa, esso è opera della benevolenza divina. «Il "progresso" nel senso escatologico cristiano e il "progresso" nel senso filosofico secolare sono concetti che non hanno nulla in comune se non il nome»⁴².

La religione implica la credenza in un Dio onnipotente che governa il mondo secondo una giustizia che da lui stesso promana: non è questa, sottolinea Kelsen, la visione dell'Illuminismo, del positivismo, del marxismo.

5. La «religione secolare»

«Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert». Così Cicerone, nel *De inventione*⁴³. Il punto di vista di Kelsen è analogo: la religione implica la credenza in un essere superiore. Muove da questo assunto la critica al concetto di 'religione secolare'.

Non si danno, sostiene Kelsen, religioni *secolari*: «Una 'religione secolare' è una religione privata di ogni religiosità, cioè non è affatto una religione»⁴⁴.

'Religione secolare' è un ossimoro, dietro il quale si celano, più o meno camuffate, più o meno portate alla coscienza riflessiva, istanze oscurantiste. Istanze che premono per riportare alla luce l'antica idea della filosofia *ancilla theologiae*. Istanze che si muovono

³⁷ Ivi, p. 241.

³⁸ E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo* (1932) La Nuova Italia, Firenze 1973.

³⁹ C.L. Becker, *La città celeste dei filosofi settecenteschi* (1932), Ricciardi, Napoli 1945.

⁴⁰ C. Brinton, *A History of Western Morals*, Harcourt, Brace and Co., New York 1959.

⁴¹ C. Frankel, *The Faith of Reason. The Idea of Progress in the French Enlightenment*, King's Crown Press, New York 1949.

⁴² H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 51.

⁴³ Cicerone, *De inventione*, 2, 161.

⁴⁴ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., pp. 25-26.

contro la tendenza, propria dell'età moderna, alla separazione tra ragione e fede, tra mondo e sovramondo, tra immanenza e trascendenza. Analogo discorso vale per espressioni come 'escatologia secolarizzata' e 'parusia secolarizzata': una concezione secolarizzata del mondo nega proprio l'esserci di un *eschaton*, così come nega la presenza del divino nelle cose terrene.

In *L'Avvenire delle religioni secolari* Aron aveva definito religioni secolari «quelle dottrine che, nell'animo dei nostri contemporanei, prendono il posto della fede perduta, e che collocano la salvezza dell'umanità in questo mondo, in un avvenire lontano, nella forma di un ordine sociale da costruire»⁴⁵. Sono 'religionie secolari' il socialismo e il nazionalsocialismo.

Secondo Aron, non è solo la fede in Dio a caratterizzare la dimensione religiosa: è religioso anche chi mette se stesso, le proprie risorse spirituali, i propri sentimenti e le proprie azioni, al servizio di una causa o di un ente.

Le religionie secolari, sostiene Aron, sono appunto 'religionie' in quanto sono in grado di suscitare i sentimenti propri delle religionie tradizionali: devozione, intransigenza, fervore incondizionato; anch'esse indicano valori supremi; avanzano una interpretazione globale del mondo e una spiegazione degli eventi; offrono una via di salvezza.

La salvezza di cui dice il marxismo non è la salvezza di cui dice il Cristianesimo, obietta Kelsen; il fatto di usare questo termine per designare due cose differenti «fa perdere di vista l'essenziale differenza tra di esse e, di conseguenza, la differenza tra il socialismo e le religionie»⁴⁶. La differenza consiste nel fatto che il socialismo è una dottrina atea. Secondo Aron è proprio dei sistemi religiosi indicare valori supremi, e le 'religionie secolari', esattamente come le religionie tradizionali, assolvono questo compito. L'interpretazione di Aron, commenta Kelsen, è «il risultato di una erronea identificazione della religione con la morale, cioè con un sistema di norme morali basate su valori che immancabilmente vengono presupposti come valori supremi (il che non significa, però, come sembra assumere Aron, che essi siano valori assoluti)»⁴⁷. Di analogo tenore le obiezioni mosse a Jacob Talmon, che definisce il totalitarismo sovietico come religione secolare e rintraccia le radici del marxismo nel XVIII secolo, in particolare nelle dottrine dei giacobini e di Babeuf.

⁴⁵ R. Aron, *L'avvenire delle religionie secolari* (1944) in S. Forti (a cura di) *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, p. 4.

⁴⁶ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 29.

⁴⁷ Ivi, pp. 31-32.

Con il declino dell'autorità religiosa, scrive Talmon, «l'etica religiosa dovette essere prontamente sostituita dalla moralità sociale e laica; con la negazione della fede e della giustizia trascendente, lo Stato rimase l'unica fonte e garanzia della moralità»⁴⁸. Talmon confonde religione e morale, scrive Kelsen: per religione secolare intende semplicemente una morale sociale⁴⁹.

Anche Jules Monnerot descrive il totalitarismo come religione secolare. «Quando tutta una serie di avvenimenti, di persone, di idee *sfugge alla critica*, ciò significa che una zona dominata dal *sacro* si contrappone a quella dominata dal *profano*: in questo caso si può parlare di fenomeno religioso. Tale è la religione secolare (e tale è lo Stato totalitario: i due fenomeni sono connessi) caratterizzata com'è dalla presenza attiva d'una *fede*, di *miti*, e di *dogmi*»⁵⁰. Il riferimento esplicito di Monnerot è al comunismo sovietico.

«È semplicemente falso che, quando le idee sono sottratte a ogni critica, ci troviamo sempre in presenza di un fenomeno religioso», commenta Kelsen, che nell'interpretazione di Monnerot rileva «la ben nota fallacia logica; e dietro questa interpretazione di una dottrina atea come religione, la tendenza consapevole o inconsapevole a liquidarla come una religione eretica e falsa, alla quale il Cristianesimo è da preferire»⁵¹.

Una tale obiezione certo non può essere sostenuta nei confronti di Bertrand Russell, che già negli anni '30 del Novecento parlava di «nuove religioni». Ciò che caratterizza un credo religioso, scriveva Russell, è la pretesa di incarnare una verità assoluta; da questa pretesa deriva l'atteggiamento dogmatico, come pure la presenza di una 'ortodossia' e di una 'eresia'. La Germania nazionalsocialista e la Russia comunista hanno anch'esse i loro dogmi, la loro 'ortodossia' e la loro 'eresia'. Lo 'zelo di persecuzione' delle nuove religioni, sostiene Russell, non è dissimile, per intensità e prontezza, da quello dell'Inquisizione⁵².

A Russell, Kelsen obietta un errore di fondo, il medesimo in cui incorrono Aron e tutti gli autori che usano il concetto di religione secolare: non tenere conto del fatto che l'elemento *essenziale* della religione è la credenza in un essere trascendente. È da questa credenza che deriva la pretesa della religione di incarnare la verità.

⁴⁸ J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), Il Mulino, Bologna 2000, p. II.

⁴⁹ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 231.

⁵⁰ J. Monnerot, *Sociologia del comunismo* (1949), Giuffrè, Milano 1970, p. 355.

⁵¹ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 239.

⁵² B. Russell, *Scienza e religione* (1935), Longanesi, Milano 2012, p. 178.

La circostanza che un credo religioso pretenda di incarnare la verità eterna e assoluta non è la caratteristica principale di quella fede, ma è soltanto una conseguenza della credenza nell'esistenza di un essere trascendente.⁵³

6. *Il volto ideologico di Secular Religion*

Non convince la critica di Kelsen al concetto di religione secolare. L'argomento centrale è che di religione si possa parlare solo con riferimento alla fede in un essere trascendente. Da questo assunto derivano tutti gli elementi di critica che, di volta in volta a seconda dell'autore, Kelsen avanza nei confronti dell'uso di quel concetto.

Altri autori danno del termine religione una lettura diversa: religione come atteggiamento mentale e spirituale, caratterizzato da sottomissione e immedesimazione totale in una idea e nella organizzazione preposta alla sua realizzazione. Che tale atteggiamento sia rivolto a Dio o sia rivolto a un ente o a un progetto politico non rileva, l'atteggiamento è comunque lo stesso. Così, il fatto che comunismo e nazionalsocialismo non possedessero fondamento religioso non implica che i rispettivi principi e valori non fossero percepiti e vissuti con una carica emotiva, di 'fede', non dissimile da quella religiosa. Il fatto che si trattasse di valori estranei a un credo religioso e dunque privi di *assolutezza* e *verità* nel senso teologico del termine, non esclude che essi fossero presentati, e vissuti, come assoluti, e giusti e veri. Neppure esclude il loro carattere dogmatico. Secondo Kelsen invece, il nesso religione-trascendenza implica l'impossibilità di un uso secolarizzato del termine. Ma non è qui il vero punto della questione. Il punto della questione è la convinzione di Kelsen che il ricorso al concetto di religione secolare veicoli una precisa ideologia. Non meno ideologica è però la critica di Kelsen.

Nella Prefazione al volume Kelsen indica le due diramazioni della sua critica: la pretesa che sussista una teologia nascosta in autori e in filoni di pensiero che nulla hanno a che vedere con la religione e l'uso del concetto di religione secolare. Kelsen le assimila, le tratta congiuntamente, considerandole due aspetti di una medesima operazione ideologica: riportare le scienze sociali sotto il dominio della teologia. Le pagine conclusive del volume esplicitano la valenza politica di una tale operazione.

L'interpretazione contro la quale l'autore sta combattendo è parte di un movimento intellettuale interno alla civiltà occidentale, il quale può essere compreso solo attraverso il riconoscimento della sua funzione sociale [...] questo movimento sociale ha come scopo il ritorno della

⁵³ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p.43.

religione nella politica e della teologia nella scienza. Infatti, si ritiene che soltanto con tale ritorno (ossia con il ritorno alla credenza che l'ordine sociale capitalistico-democratico nell'emisfero occidentale corrisponda alla volontà di un'autorità trascendente e perciò assoluta) questo ordine sociale possa essere giustificato nel suo conflitto con il comunismo.⁵⁴

Di questa interpretazione risente tutto il volume, che vede riuniti in un medesimo orizzonte critico autori dalle biografie intellettuali così profondamente diverse, quali sono quelli con i quali Kelsen si confronta. Di essa risente, in particolare, la critica al concetto di religione secolare.

A ben vedere, 'religione secolare' è espressione per dire ciò che, in altre opere, Kelsen stesso diceva: vi sono dottrine politiche che presentano i propri valori come assoluti, vi sono regimi politici che sulla base di tali dottrine istituzionalizzano questi valori, incorporandoli nell'ordinamento giuridico. In questa direzione si sono mossi il comunismo in Unione Sovietica, il fascismo in Italia, il nazionalsocialismo in Germania.

In *Religione secolare* Kelsen contesta che si possa parlare di dogmi con riferimento alle 'religioni secolari', con specifico riferimento al marxismo. Solo sulla base di una «inaccettabile identificazione» di religione e morale si può sostenere che alcune dottrine politiche, marxismo incluso, mostrino i tratti tipici dei dogmi religiosi.

Un dogma è una verità rivelata da Dio e proclamata dalla Chiesa. La proclamazione da parte della Chiesa comporta l'obbligo di credere a quella verità, un obbligo che è sanzionato dalla punizione divina. La dottrina marxista non contiene nulla che possa essere considerato un dogma nel vero senso della parola. Non vi è alcuna verità che sia rivelata da Dio, né alcuna verità cui i marxisti "abbiano l'obbligo" di credere.⁵⁵

Non è solo un fatto di marxismo, nel senso della dottrina di Marx. A proposito del comunismo sovietico Kelsen scrive che un ordinamento totalitario può abbracciare una religione o proibire una religione senza per ciò essere esso stesso una religione: «l'ordinamento giuridico dell'Unione Sovietica non proibisce nemmeno la religione, ma la relega nella sfera privata, individuale, e dunque non è completamente totalitario»⁵⁶. Ma in *Essenza e valore della democrazia*, proprio a proposito del regime sovietico, scriveva che alla democrazia «che Marx ed Engels consideravano ancora

⁵⁴ Ivi, pp. 363-364.

⁵⁵ Ivi, pp. 32-33.

⁵⁶ Ivi, p. 240.

come conciliabile con la dittatura del proletariato, anzi, come la forma di questa dittatura, si è sostituita una dittatura che si presenta come l'assolutismo di un dogma politico e di una dittatura di partito che incarna tale dogma»⁵⁷. È evidente che Kelsen usa la parola 'dogma' in un senso che non è quello religioso del termine, esattamente come coloro che la usano con riferimento al concetto di religione secolare. Sempre in *Essenza e valore della democrazia* Kelsen criticava la visione marxista secondo la quale solo la democrazia sociale o proletaria è 'vera' democrazia, con evidente traslazione del significato di *verità* su un piano che non è quello religioso. Con la nozione di democrazia sociale opposta a quella formale, scriveva «si nega semplicemente la differenza tra democrazia e dittatura e si considera la dittatura che si asserisce realizzi la giustizia sociale come "vera" democrazia»⁵⁸. In *Religione secolare* nega che si possa usare il termine 'salvezza' con riferimento a regimi politici; nei *Fondamenti della democrazia* notava come la dottrina politica del fascismo e del nazionalsocialismo si presentasse come «una nuova via di salvezza politica»⁵⁹.

In *Religione secolare* Kelsen insiste sull'intrinseco nesso che lega la religione alla fede in un essere divino, e proprio su questa base esclude in maniera categorica che si possa usare il concetto di religione secolare con riferimento ai regimi totalitari. Nei *Fondamenti della democrazia* si legge qualcosa di diverso:

Dove la ideologia politica di un governo autocratico e totalitario non consente di ricorrere all'assoluto fornito da una religione storica, come nel Nazionalsocialismo o nel Bolscevismo, essa mostra una evidente tendenza ad assumere carattere religioso col rendere assoluto il proprio valore fondamentale: l'idea di nazione, l'idea di socialismo.⁶⁰

Ciò che Kelsen denunciava è esattamente ciò che da corpo al concetto di religione secolare.

Non c'è motivo di ritenere che Kelsen abbia mutato opinione sui regimi totalitari. È probabile invece che non sia riuscito a distaccarsi dal nucleo originario di *Religione secolare* – la recensione al volume di Voegelin – e dal clima politico, e più in generale culturale, che fece da sfondo a quella recensione: gli anni '50 del Novecento.

⁵⁷ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1929) in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 144.

⁵⁸ Ivi, p. 142.

⁵⁹ H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia* (1955) in Id., *La democrazia*, cit., pp. 190-191.

⁶⁰ Ivi, p. 244.

L'amico e biografo Rudolf Métall scrive di un ripensamento di Kelsen riguardo al concetto di religione secolare, ripensamento che sarebbe all'origine del suo rifiuto di procedere alla pubblicazione del volume⁶¹.

Secondo Métall, Kelsen si rese conto che possono darsi sentimenti religiosi intensi anche in assenza della fede in un essere trascendente; il che è come dire che si rese conto che il concetto di religione secolare possiede un senso non esauribile entro i confini di una operazione ideologica. I passi sopra citati mostrano che, al tempo della stesura di *Secular Religion*, Kelsen ne era già consapevole.

Università della Calabria

famian@libero.it

⁶¹ R.A. Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Deuticke, Wien 1969, p. 91 (in H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. XXXIV).