

Gesù e gli Apostoli nel *Leviatano*. Il cristianesimo delle origini tra etica e politica

A Society Constituted without Common Power: between gift, recognition and democracy in Hobbes' reflection on early Christianity

Francesco Toto



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/tp/887>

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 giugno 2019

Paginazione: 429-454

ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Francesco Toto, « Gesù e gli Apostoli nel *Leviatano*. Il cristianesimo delle origini tra etica e politica », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 9 | 2019, online dal 01 avril 2020, consultato il 26 mai 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/tp/887>

Gesù e gli Apostoli nel *Leviatano*. Il cristianesimo delle origini tra etica e politica

Francesco Toto*

Abstract

A Society Constituted without Common Power: between gift, recognition and democracy in Hobbes' reflection on early Christianity

This article aims to highlight the tensions linked to the Hobbesian appreciation of the first Christian communities. Several features of these communities seem to contradict the basic assumptions of Hobbes' own theory: the absence of private property; the ability of faith in the 'kingdom to come' to reconcile individual's interest and morality and thus guarantee peace independent of State; the strength with which charity and self-sacrifice assert themselves as signs of power and obtain recognition that in turn increases power; the orientation of the struggle for recognition to moral ends, and the democratic forms of self-organization conveyed by this morality. Against the image of natural man as inclined to contention, distrust and vanity, the original Christian communities are based on a form of trust which is not established by pacts, but is rather freely given through love and charity. This trust replaces pride with humility, the thirst for domination with the determination to serve, and the desire to excel with the patience of the last. The ethical choice made by its members, the education that makes it possible, and the salvific myth that supports it, give rise to a community without sovereignty —one which is founded upon a friendship conveyed by the economy of the gift and on a non-hierarchical co-ordination of powers—. This community is radically democratic precisely because it is based on a consensus and not upon the coercion and command that characterize democracy as a form of government. The dream of a «society [...] without common power» is the beating heart of Hobbesian theological-political discourse: a utopia that must be affirmed in order to deconstruct the political claims of the Church of Rome reduced a «kingdom of darkness». Yet, at the same time, it must be removed so that it cannot undermine the power of the Leviathan as the only earthly God of the «children of pride».

Keywords: Thomas Hobbes. Early Christianity. Society. Common Power. Gift.

A un primo livello, il discorso religioso di Hobbes si presenta come pienamente coerente con la sua antropologia politica. L'antropologia hobbesiana stabilisce un nesso indissolubile tra il carattere naturale della guerra e quello artificiale o

* Università di Roma Tre, francesco.toto@uniroma3.it.

politico della pace. Tutte le principali inclinazioni naturali dell'uomo complottono a vanificare la possibilità di una «società costituita senza una potestà comune» e di una «pace senza sottomissione»¹. L'impossibilità di godere in comune degli oggetti delle passioni rende la cura della conservazione inseparabile dalla rivalità. L'ansia per il futuro e il bisogno di sicurezza innescano un desiderio di potere che spinge uomini diffidenti a cercare di sottomettersi l'un l'altro con la violenza o l'inganno. Infine, la vanità rende insaziabile la brama di onori e insanabile la lotta per il riconoscimento. A fronte delle spinte centrifughe che definiscono lo stato di natura come uno stato di inimicizia generalizzata, l'idea di legge naturale lascia affiorare per un istante la possibilità di una soluzione puramente etica del conflitto, fondata sulla sola razionalità dei singoli, del loro interesse bene inteso, della loro capacità di autolimitazione e dialogo. Laddove la ragione cede troppo facilmente il passo alle passioni e l'ineludibile disaccordo attorno alle regole morali e alla loro applicazione mina perciò ogni socialità spontanea, questa possibilità è subito soffocata, e la sua rimozione affida la speranza della pace all'artificio di una politica in grado di farsi portavoce della razionalità e della moralità della legge naturale, di una sovranità capace di determinare univocamente questa legge, di unificare i poteri dei cittadini, di orientarne passioni e volontà, di ricondurre la diversità delle coscienze private sotto l'identità della coscienza pubblica.

La riflessione sulla religione è profondamente saldata a questa meditazione sul nesso tra antropologia, etica e politica. In primo luogo, la religiosità chiama in causa le disposizioni affettive fondamentali dell'uomo. Come uno dei «germi naturali della religione» è rappresentato appunto dall'ansia per il futuro, così «il fine del culto è il potere», anche nel senso in cui l'onore reso a Dio rappresenta un modo di comprarne il favore, di incrementare il controllo sul futuro e il riconoscimento sociale legato alla buona fortuna e alla «benevolenza divina» che essa testimonia². In secondo luogo, la religiosità purificata da tutti gli elementi esteriori sconfinava nella moralità e si confonde con essa. Il rispetto delle leggi naturali³, e innanzitutto dei patti, costituisce l'aspetto principale del culto naturale, assoggettando la religione alle stesse controversie che minano l'efficacia della legge naturale: come ciò che appare buono a uno appare cattivo a un altro, così ciò che uno chiama «religione» è chiamato dall'altro «superstizione»⁴. Infine, la religione è un momento interno della politica, perché favorendo l'obbedienza alla legge civile rinsalda il legame sociale e politico e costituisce dunque un efficace supporto alla funzione unificatrice e pacificatrice dello Stato⁵.

In questo lavoro mi è parso utile concentrarmi sui riferimenti a Gesù e agli apostoli disseminati nel *Leviatano* perché nella descrizione del cristianesimo delle origini vengono allo scoperto alcune delle tensioni che attraversano il pensiero hobbesiano e che revocano in dubbio diversi capisaldi della storia delle sue interpretazioni. Come si inserisce il discorso su Gesù e gli apostoli, o sulla speranza e la moralità di cui si fanno portavoce, nell'assetto generale dei rapporti tra antro-

¹ DC, v, 5 e Lev: 256 (141).

² Lev: 164 e 564 (86 e 294).

³ Lev: 570 (297).

⁴ Lev: 86 e 162 (46 e 84).

⁵ Cfr. Lev: 176-178 (93-94).

pologia, etica, politica e religione? Per rispondere mi concentrerò innanzitutto su un primo livello del discorso hobbesiano, nel quale l'argomentazione appare compattamente coerente, e cercherò di riassumere la definizione della missione salvifica di Gesù, il modo in cui essa priva la chiesa di ogni potere coercitivo indipendente da quello statale, la paradossale conferma offerta da questa privazione al primato della dimensione politica della religione su quella etica. In seguito richiamerò l'attenzione sui passi che portano allo scoperto un secondo e più problematico livello del discorso: sull'attitudine della chiesa delle origini a costituirsi come comunità etico-politica indipendente da ogni potere repressivo, sul desiderio di riconoscimento da cui sono mossi i membri di questa comunità, sulle difficoltà sollevate dalla moralità spontanea e possibilmente eccedente ogni formalizzazione giuridica promossa da quel desiderio. Partiamo allora dall'esposizione delle diverse «parti»⁶ dell'ufficio di Cristo.

1. Gli uffici di Cristo

L'unico articolo essenziale della fede cristiana, si sa, è per Hobbes che «*Gesù è il Cristo*». Secondo il passo più programmatico l'«ufficio di Cristo» si articola in tre funzioni: quella di «*redentore o salvatore*», di «*pastore, consigliere o maestro*», di «*re*» o rappresentante del Padre⁷. Gesù era «*redentore o salvatore*» in quanto era il «*Messia [...] promesso dai profeti*» e atteso dagli Ebrei, destinato a «*restituire a Dio, con il nuovo patto*», il «*regno che [...] gli era stato strappato dalla ribellione degli Israeliti*», nel quale i fedeli potranno godere della «*salvezza assoluta*» che consiste nella «*liberazione dalla morte e dalla miseria*»⁸. Gesù era poi «*pastore, consigliere o maestro*» perché prima della morte il suo compito era quello di «*proclamarsi il Cristo*» e «*persuadere [...] gli uomini, con l'insegnamento [...]*, a vivere in modo da essere degni dell'immortalità di cui i credenti dovranno godere al tempo in cui verrà nella sua maestà a prendere possesso del regno del Padre»⁹. Infine, Gesù era «*re*» perché il «*regno dei cieli*» atteso dai fedeli, nel quale godranno dell'immortalità di cui si saranno dimostrati degni, è un regno nel quale Gesù avrà «*tutto il potere che era stato riposto in Mosè*»¹⁰. Come balza agli occhi, l'articolazione di queste funzioni va letta sullo sfondo dei tratti più generali che definiscono la religiosità in quanto sfera specificamente umana, dei quali ogni parte dell'ufficio di Cristo costituisce una declinazione particolare.

Il peccato rappresenta un'offesa inestinguibile verso Dio, un debito che nessun peccatore può sperare di riscattare. In quanto redentore chiamato a fare «*quel sacrificio e offerta di sé stesso che piacque a Dio chiedere per salvare, alla sua seconda venuta, coloro che nel frattempo si fossero pentiti e avessero creduto in lui*», Gesù è colui che paga in vece del credente pentito il «*riscatto che a*

⁶ *Lev*: 760 (393).

⁷ *Ibidem*. Sulla dottrina dei tre uffici vedi Weber, 2008: 125-207.

⁸ *Lev*: 764 e 720 (395 e 373). Sulla *absolute salvation* vedi Weber, 2008: 210-215, che ne mette in rilievo la differenza rispetto alla *salus* che può e deve essere garantita da ogni Stato, e Terrel, 2013: 161-162.

⁹ *Lev*: 766 (396).

¹⁰ *Lev*: 764 (395).

Dio è piaciuto chiedere» per il perdono dei peccati: colui che riapre la «via della salvezza» e della «vita eterna perduta in seguito al peccato di Adamo» e offre così la risposta definitiva al bisogno di speranza e di sicurezza caratteristico dell'uomo¹¹. Il riferimento a «coloro che [...] si fossero pentiti e avessero creduto in lui» allude perciò alle «due virtù» che costituiscono al contempo il contenuto dell'insegnamento di Gesù e la condizione della salvezza: l'obbedienza e la fede¹². Poiché «il Cristo nostro Salvatore non ci ha dato nuove leggi, ma il consiglio di osservare quelle a cui siamo soggetti», in prima battuta «le leggi di natura», l'insegnamento di Gesù viene a configurarsi come un insegnamento morale e a coincidere perciò con una forma specifica di educazione alla razionalità delle leggi naturali e di ammaestramento alla pace di cui sono portatrici¹³. Il pentimento è infatti sinonimo di una più generale determinazione alla rettitudine, alla carità, a tutte le virtù prescritte dalla legge naturale. Lo stesso rapporto tra il peccato e il perdono che il pentimento rende possibile è un rapporto essenzialmente morale: il peccato è la violazione della legge naturale attraverso azioni o intenzioni, il pentimento quell'«allontanamento dal peccato» che vale come «garanzia» per la giustizia futura, il perdono l'accordo della pace a colui che offre garanzie per il tempo futuro¹⁴.

La finalità essenzialmente morale dell'insegnamento di Gesù è confermata dal carattere a ben vedere sussidiario attribuito alla fede. Hobbes sembra concepire la fede come un momento interno dell'obbedienza. «Servire Dio», innanzitutto, è identico a prestargli obbedienza, ma la fede, il credere cioè che «GESÙ è il CRISTO promesso da Dio», è appunto uno dei modi di «servire Dio secondo gli insegnamenti di Cristo», e dunque di obbedire a Dio¹⁵. Inoltre, la fede viene sì qualificata come una forma di libero «assenso interno»¹⁶, ma Dio è «incomprendibile», l'identità tra Gesù e il Cristo è «una dottrina soprannaturale, che non è possibile intendere» e, più in generale, le questioni di fede «superano le capacità umane»: «la mente è affatto incapace di ricavar[n]e alcuna nozione»¹⁷. Su questo sfondo, l'«assenso interno» è costretto a risolversi in ossequio esterno, la fede ad apparire come una «resa del nostro intelletto»: una resa che non richiede che cambiamo «senso, memoria, intelletto, ragione e opinione», e quindi che crediamo veramente, ma solo che «ci asteniamo dal contraddire», che parliamo e ci comportiamo come se credessimo¹⁸. Infine, un'ipotetica obbedienza o mo-

¹¹ Lev: 728 e 700 (377-378 e 364). Vedi Martinich, 2007: 385-386. Il ruolo attribuito al pentimento, e quindi all'obbedienza, mi sembrano impedire l'identificazione della posizione hobbesiana con l'idea luterana della salvezza *sola fide* (Martinich, 2007: 381).

¹² Lev: 930 (474).

¹³ Lev: 932 (475).

¹⁴ Lev: 232 (124). Sul ruolo del perdono, il suo legame col pentimento, la sua capacità di promuovere gratitudine e fiducia, la sua conseguente funzione morale nel superamento dell'ostilità o in vista della riconciliazione, vedi Jaede, 2017. Vedi anche van Mill, 2001: 62-63.

¹⁵ DC, xvii, 7.

¹⁶ Lev: 940 (479). Rhodes mette a fuoco il problema di un assenso al contempo rigorosamente necessario e dipendente da noi (Rhodes, 2002: 50).

¹⁷ Lev: 1086 e 578 (548 e 304), DC, xvii, 28.

¹⁸ Lev: 578 (304). Su questa resa dell'intelletto vedi Lund, 1992: 63. Paganini, 2003: 185, sottolinea il legame tra determinismo psicologico e libertà di coscienza: l'opinione non dipende dalla volontà dell'individuo, e si sottrae perciò al comando dell'autorità. L'incapacità del soggetto di controllare le

ralità «perfetta» sarebbe da sola «sufficiente» alla salvezza, mentre la fede serve a tenere accesa la speranza che i peccati associati a un'obbedienza imperfetta saranno comunque perdonati, a promuovere così la giustizia dei costumi e delle azioni confermando che l'impegno con il quale i fedeli si sforzano di praticare un'impossibile «obbedienza [...] perfetta» non sarà vano¹⁹.

Incontestabile, in ultimo, appare anche il legame tra l'ufficio di re e la dimensione politica della religione. Il regno promesso dai profeti dell'Antico Testamento, che Gesù è venuto a «rinnovare [...] con la sua dottrina» e per il quale ci ha insegnato a pregare, è quello nel quale Gesù stesso, «nella sua natura umana», sarà eternamente «sacerdote unto», «profeta sovrano» e «giudice»²⁰. Come dimostra la continuità tra Gesù e Mosè, si tratta non solo di un regno terreno, ma di un regno propriamente politico²¹. Al pari della teocrazia mosaica — e più in generale di ogni forma di Stato — il «regno dei cieli» è fondato su un patto, quello «contratto nel battesimo»: «l'*alleanza cristiana*» è sigillata dall'incontro tra la promessa di Dio di «dare agli uomini la remissione dei peccati e la vita eterna» e l'impegno degli uomini a «pentirsi», vale a dire a «credere in GESÙ CRISTO» e a risolversi all'obbedienza o giustizia²². Come Mosè, anche Gesù sarà re di un regno che si suppone appartenga propriamente solo al Padre, ma l'essere «luogotenente di Dio, che ha la sovranità sotto Dio» è in realtà una condizione che accomuna tutti i sovrani²³.

Come si vede, le tre «parti» dell'ufficio di Cristo sono strettamente connesse. Solo il sacrificio con cui offre la prova definitiva della propria «benevolenza», «sincerità» e «saggezza» dà a Gesù l'autorevolezza necessaria ad annunciare il regno dei cieli e suscitare fede e obbedienza²⁴. Solo in qualità di futuro sovrano Gesù può promettere la remissione dei peccati e insegnare le condizioni per ottenerla. Solo in qualità di maestro, infine, può dare senso al sacrificio che l'attende persuadendo chi lo ascolta a pentirsi e avere fede in lui e stringendo in questo modo il patto che formerà il popolo di eletti sul quale si eserciterà la sua autorità. In generale, l'ufficio di salvatore fa leva sull'umano bisogno di speranza

proprie opinioni, come ricorda Vaughan, 1999: 67, non le sottrae però a influenze esterne e manipolazioni. Proprio questa influenzabilità fonda anzi la malleabilità dei desideri umani, la loro permeabilità all'educazione (ricordata in Hull, 2015) e l'importanza del controllo sovrano sulle istituzioni ad essa deputate (sottolineata in Waldron, 2008: 31-32).

¹⁹ Lev: 930 (474).

²⁰ Lev: 726, 792, 764 (377, 409 e 395).

²¹ Vedi Magri, 1982, 233-235. Come sottolinea Magri (ivi, 242-243) questa politicità del regno di Dio non presuppone una fondazione religiosa della politica, ma il tentativo di ricondurre la stessa dimensione religiosa alla trasparenza razionale della fondazione patrizia della politica.

²² Lev: 768 (397), DC, XVII, 7. Sulle difficoltà sollevate dall'uso teologico della nozione di patto vedi Curley, 2004. Per una difesa dell'univocità della nozione in ambito politico e teologico vedi Martinich, 2004. Sul suo ruolo nella teologia hobbesiana e sul rapporto di «integrazione sovversiva» tra questa e la teologia federale di origine calvinista vedi Lessay, 2007. Sulla differenza tra il primo patto, mediato da Abramo vuoi da Mosè, e il secondo, mediato da Cristo, vedi Schino, 2017.

²³ Lev: 210 (112). Vedi Pabel, 1993. L'assunzione del sovrano civile al rango di rappresentante di Dio conferma la conclusione di Matheron, 2011, secondo il quale il senso del ripensamento hobbesiano della trinità è reso visibile dall'identificazione della terza persona della trinità con la chiesa, e di questa con lo Stato, vale a dire col sovrano. Come già osservava Sherlock, 1982: 50, Hobbes assegna alla sovranità il ruolo di mediazione che la teologia attribuiva al solo Cristo.

²⁴ Lev: 180-182 (95-96).

e rassicurazione, quello di maestro convoglia questa speranza a sostegno della «conformità dei costumi alla ragione» in cui consistono moralità e giustizia, quello di «re eterno» conferma la necessaria subordinazione della dimensione morale a quella giuridica e politica: neanche nel cristianesimo la moralità sembra potersi emancipare dalla custodia del potere²⁵. Questa subordinazione si consuma però in maniera particolare nel cristianesimo delle origini. Per quanto inseparabili, le «parti» dell'ufficio di Cristo rinviano infatti ognuna a un tempo diverso²⁶. La promessa della venuta di un redentore appartiene al passato delle profezie registrate nell'Antico Testamento. L'ufficio di maestro esercitato da Gesù e da lui tramandato agli apostoli fa riferimento all'epoca della «rigenerazione», e cioè al «tempo che Cristo ha passato sulla terra» o che più ampiamente «intercorre tra l'ascensione e la resurrezione generale»²⁷. L'ufficio di re, infine, si riferisce solo al tempo successivo alla seconda venuta di Cristo, quello del regno dei cieli istaurato dal Giudizio. Il fatto che il regno non sia presente, ma a venire, significa che a differenza di altre religioni il cristianesimo non è stato fondato direttamente dal detentore del potere in quanto strumento della «politica umana» e a supporto dell'obbedienza dovuta a uno Stato esistente. Come è possibile allora che il cristianesimo non costituisca una minaccia rispetto allo Stato in cui origina e che la richiesta di obbedienza da esso avanzata non destabilizzi l'istituzione politica? Prima di prendere in considerazione le tensioni che ruotano attorno alla concezione hobbesiana della chiesa delle origini occorre mettere a fuoco lo sforzo compiuto da Hobbes al fine di ridurre la singolarità del cristianesimo primitivo ed eliminare il pericolo connesso alla separazione tra chiesa e Stato da esso realizzata.

2. La non-contraddizione di chiesa e Stato

Il principale rischio contenuto nella separazione tra chiesa e Stato è di legittimare la costituzione di un'autorità eterogenea rispetto a quella che i cittadini hanno consegnato al sovrano civile attraverso il patto. Secondo i Vangeli Gesù è stato inviato a restaurare col proprio sacrificio il regno del Padre, a prendere posto «sul trono della sua maestà» per regnare «come [...] Mosè nel deserto, i sommi sacerdoti prima del regno di Saul e i re in epoca successiva», e cioè in qualità di «vicereggente di Dio Padre» e rappresentante di una delle persone di Dio²⁸. Non è chiaro, tuttavia, come uomini già sottomessi a un sovrano civile

²⁵ *Lev*: 226 e 760 (120 e 393).

²⁶ Sulla «temporalizzazione» o «storicizzazione» della trinità vedi Izzo, 2005: 206-210. Ci si può domandare a quali condizioni si possa ritenere che per Hobbes Gesù, in vita, sia stato «solo un rappresentante terreno di Dio, un profeta» (ivi, 209), se è vero che il rappresentante terreno di Dio è il sovrano e che il vero profeta è solo quello riconosciuto dal sovrano, ma Gesù non era né re né profeta autorizzato.

²⁷ *DC*, XVII, 5 e *Lev*: 780 (403).

²⁸ *DC*, XVII, 5, *Lev*: 768 (397). In tempi recenti la concezione hobbesiana della trinità e di Cristo come rappresentante ha attirato l'attenzione di diversi studiosi. Matheron, 2011: 357-366, analizza l'argomentazione hobbesiana dal punto di vista delle sue difficoltà interne, delle tensioni tra la teoria della persona esposta nel Capitolo XVI del *Leviatano* e quella ripresa nei Capitoli XL-XLII, e delle variazioni tra testo inglese e testo latino. Prestando attenzione a riferimenti antichi (Tertulliano, Origene, padri

possano legittimamente stringere il patto che attraverso il battesimo li vincolerà a un nuovo sovrano, impegnandoli a essere «leal[i] verso Gesù Cristo, [...] che dopo la resurrezione rappresenterà nella sua natura umana la persona del Padre [...] nel suo regno eterno»²⁹. Ci si può anzi chiedere a quale titolo la predicazione di Gesù e degli apostoli in favore della nuova alleanza si distingua da una delle «dottrine sediziose» che mirano al rovesciamento del governo civile³⁰. Non a caso, la sedizione millenaria messa in atto dalla chiesa di Roma si è richiamata al modello del cristianesimo delle origini per rivendicare l'eccedenza del potere spirituale rispetto a quello temporale. Se allora il contesto argomentativo nel quale il riferimento a Gesù e agli apostoli diventa più rilevante è quello della polemica contro la pretesa della chiesa di Roma di costituire il «regno presente» di Cristo, ciò accade proprio perché la terza parte del *Leviatano* accetta di trasferire lo scontro dal piano delle argomentazioni razionali al quale si era tendenzialmente attenuta la prima metà dell'opera a quello dell'interpretazione delle Scritture. Senza quasi mai contraddire apertamente la lettera del testo biblico, Hobbes impiega tutte le proprie energie a proporre una lettura che ne metta in rilievo il senso originario, o quanto meno la coerenza rispetto alla razionalità filosofica della propria dottrina. In particolare, il filosofo demolisce la pretesa della chiesa romana di aver ereditato da Cristo una «potestà indiretta»³¹ sulle questioni temporali mostrando che non solo Gesù e gli apostoli hanno rinunciato a ogni potere giuridico e non hanno mai legittimato nessuna forma di resistenza, ma hanno attivamente predicato l'obbedienza alla legge civile e ai comandi dei sovrani legittimi.

Il primo aspetto a colpire l'attenzione del lettore, nella ricostruzione hobbesiana della rinuncia della chiesa delle origini al potere politico, è l'insistenza sulla separazione tra l'«ufficio pastorale» e la coercizione tipica della forma giuridica. Il regno di Dio «non ha inizio prima [...] del giorno del giudizio», «della resurrezione»³². Coerentemente con questo differimento Gesù è venuto nel mondo presente non per regnare, ma «soltanto a insegnare agli uomini la via della salvezza», a «predicare e spiegare cosa debbono fare coloro che entreranno nel *regno dei cieli*», a «persuadere e preparare gli uomini [...] a vivere in modo tale da essere degni dell'immortalità», a «conquistare gli uomini all'obbedienza non con la coercizione e la punizione, ma con la persuasione»³³. Come la fede, infatti, l'insegnamento, la predicazione, la persuasione non hanno «relazione né

cappadoci, Agostino) e interlocutori moderni (in particolare Bramhall), Wright, 2006: 175-210, mette in evidenza l'articolazione temporale della trinità hobbesiana, nella quale le tre persone rappresentano altrettanti momenti storicamente determinati della manifestazione divina. La crescita di interesse ha condotto a esiti talvolta paradossali. Abizadeh, 2017, afferma ad esempio che in Hobbes si terrebbero assieme «teismo» e riduzione di Dio a *persona ficta*.

²⁹ *Lev*: 792 (409).

³⁰ Sulle dottrine sediziose vedi *Lev*: 502 (264) e vedi Bobbio, 1989: 32; Sorell, 2007: 138-140; Evrigenis, 2014: 117-122.

³¹ Sulla nozione di «potestas indirecta» resta classica la discussione schmittiana, sulla quale vedi Di Marco, 2009. La ricostruzione più ampia del confronto con Bellarmino, nel quale viene sviluppata la critica al concetto di *potestas indirecta*, è contenuta in Fabbri, 2009.

³² *DC*, xvii, 5 e *Lev*: 768 (397).

³³ *Lev*: 726, 766, 780 (377, 396, 404), *DC*, xvii, 6. Con diversi accenti, Martell, 2007: 151; Lloyd, 2009: 350, e State, 1991: 70, leggono l'inclusione dell'insegnamento e l'esclusione di coercizione e

dipendenza alcuna» rispetto a «costrizione e comando», perché «si fonda[no] unicamente sulla certezza o sulla probabilità di argomenti tratti dalla ragione o da qualcosa in cui gli uomini già credono»³⁴. «Il tempo che intercorre tra l'ascensione e la resurrezione generale non è chiamato regno, ma rigenerazione», perché a differenza di chi disobbedisce ai «re delle nazioni», che hanno il «dominio sui loro sudditi», «coloro che sono chiamati [e] non vengono non peccano per questo contro nessuna legge, ma solo contro la prudenza»³⁵.

Hobbes non smette allora di ripetere che l'unico potere che Gesù ha potuto tramandare agli apostoli e attraverso di essi alla chiesa è quello di cui egli stesso non si è spogliato durante la propria prima venuta. «Il potere ecclesiastico [...] lasciato dal nostro Salvatore agli Apostoli», in una parola, non era un «potere coercitivo», ma «il supremo potere di insegnare», «l'autorità di predicare», «di invitare gli uomini ad abbracciare il regno di Dio, che essi stessi riconoscevano come un regno (non presente ma) avvenire»: «il potere di proclamare il regno di Cristo e di persuadere gli uomini a sottomettersi, di insegnare con precetti e buoni consigli, a coloro che si sono sottomessi, cosa debbano fare per essere accolti nel regno di Dio quando verrà»³⁶. «Gli Apostoli [...] sono i nostri maestri, non i nostri capi», «i loro precetti non sono leggi, ma consigli salutari», «buoni e sicuri avvisi per la direzione dei peccatori sulla via della salvezza, che ciascun uomo poteva accettare e rifiutare senza ingiustizia, a suo rischio e pericolo»³⁷. Se il loro «incarico [...] non era comandare, ma insegnare», allora il loro governo sul gregge dei fedeli poteva esercitarsi non «per mezzo della coercizione, ma per mezzo della dottrina e della persuasione»³⁸. Nessun apostolo pretendeva che la sua «interpretazione dovesse essere assunta a legge da tutti coloro che divenivano cristiani», riconoscendo al contrario che «non il potere e l'autorità dell'insegnante, ma la fede dell'ascoltatore, faceva sì che [i suoi insegnamenti] venissero ricevuti», e che ognuno poteva dunque, «senza ingiustizia, rifiutarsi di osservarli»³⁹.

Coerentemente con questa descrizione del magistero di Gesù e degli apostoli, Hobbes mette in risalto la rinuncia, almeno in rapporto al tempo presente, a tutti o quasi gli inseparabili poteri «che costituiscono l'essenza della sovranità», come il diritto di far leggi, decidere del mio e del tuo, giudicare delle controversie, ricompensare e punire, fare la guerra e la pace: la rinuncia, apparentemente, a ogni pretesa politica⁴⁰. Trattandosi di un potere che Gesù stesso «rifiutò di assu-

punizione a partire dall'intenzione hobbesiana di privare Cristo, gli apostoli e la chiesa di ogni autorità sovrana.

³⁴ *Lev.*: 782 (404). Vedi Wright, 2006: 286-287. Hull, 2002: 18, e Lukac de Stier, 1997: 64-66, subordinano l'esclusione di costrizione e comando alla polemica contro ogni autorità non secolare, diversa da quella immanente fondata sul consenso tipica dello Stato.

³⁵ *Lev.*: 780, 878-880 (403 e 450), *DC*, xvii, 9.

³⁶ *Lev.*: 778, 880, 788, 826 (403, 451, 408, 426).

³⁷ *Lev.*: 780 e 822 (403, 424-425). Sul nesso tra potere ecclesiastico, consiglio e persuasione vedi Fabbri, 2008: 152.

³⁸ *DC*, xvii, 24, *Lev.*: 834 (430).

³⁹ *Lev.*: 820, 822 (419, 423, 424).

⁴⁰ In questo senso l'approccio hobbesiano al cristianesimo è stato spesso letto attraverso il prisma dei concetti schmittiani di "spoliticizzazione" e "neutralizzazione". Holmes parla di spoliticizzazione

mersi», gli apostoli non potettero ricevere da lui «alcuna autorità per comandare ad altri uomini»⁴¹. «Il nostro Salvatore non ha indicato ai cittadini nessuna legge circa il governo dello Stato», «non ha [...] prescritto [...] nessuna legge distributiva, [...] nessuna regola in base alla quale un cittadino possa sapere e riconoscere cosa sia *suo* e cosa *altrui*», cosa diritto e cosa torto⁴². Allo stesso Pietro, al quale si rifà la pretesa autorità papale, «non solo non era stata data alcuna giurisdizione in questo mondo, ma [era stato dato] l'incarico di insegnare a tutti gli altri Apostoli che anch'essi non ne avrebbero avuto alcuna»⁴³. Rifiutando la «potestà di [...] *legiferare*», Gesù e gli apostoli dovettero al tempo stesso respingere il «potere [...] di giudicare le cause tra uomo e uomo»; di determinare il contributo dei fedeli al «sostentamento [...] dei pastori della chiesa Cristiana»; di «armare [...] ufficiali»; di «decidere privatamente chi sia amico e chi nemico pubblico»; di «legittima[re] un rifiuto di obbedienza ai magistrati di quel tempo»; di imporre una dottrina come canonica obbligando a «seguire Paolo o Cefa o Apollo»; di «punire qualcuno perché non crede o contraddice ciò che essi dicono»⁴⁴.

Questa rinuncia a ogni pretesa politica comporta al contempo la deposizione di ogni resistenza. «Il nostro Salvatore ha negato che il suo regno sia di questo mondo», e impegnandosi «a dimostrare [...] di essere [il] Messia» non ha fatto «niente che andasse contro le leggi»⁴⁵: «nel battesimo», perciò, «non costituiamo su di noi un'altra autorità da cui le nostre azioni esteriori devono essere governate in questa vita»⁴⁶. «Insegnare [...] che Gesù era il Cristo [...] e che era risorto dai morti», come fecero gli apostoli, non vuol dire «predicare che gli uomini, una volta che credono, sono vincolati a obbedire contro le leggi e gli ordini dei loro sovrani a coloro che ciò hanno insegnato»⁴⁷. Le regole indicate dai pastori della chiesa sono semplici «consigli e raccomandazioni»: chiunque «può senza ingiustizia rifiutarsi di osservarle», e «quando sono contrarie alle leggi stabilite [nessuno]

in rapporto alla tendenza hobbesiana a relegare la disputa religiosa nella sfera privata per far posto a una politica secolarizzata (Holmes, 1995: 224 e 102). Contro chi come Beiner (2011: 57) sottolinea il carattere ebraizzante del cristianesimo riletto da Hobbes e la conseguente vocazione teocratica della sua sovranità, Ojakangas (2013: 107 e 119), parla di spolticizzazione della religione in rapporto alla liberazione del *foro interno*, o coscienza, dall'interferenza sovrana. Il problema attraversa inoltre tutto Farnesi Camellone, 2013.

⁴¹ *Lev*: 900 e 782 (460 e 405).

⁴² *DC*, xvii, 11.

⁴³ *Lev*: 880 (451).

⁴⁴ *DC*, xvii, 6 e 11, *Lev*: 900, 846, 848, 766, 1116, 782 (460, 436, 437, 396, 563, 404). Il passo su Paolo, Cefa o Apollo è molto discusso. Mentre Collins (2005: 129) vi vede il segno dell'adesione di Hobbes al modello independentista dell'autonomia delle comunità locali, Martinich (2009: 145) ricorda che il dissenso tra i tre pastori è visto da Hobbes come causa di tensioni nella chiesa di Corinto. Anche se non mancano le opinioni contrarie, vi si vede spesso un segno del protoliberalismo hobbesiano. Flathman (2002: 154) vi riscontra una celebrazione della libertà, del pluralismo e dell'individualità, Owen (2015: 143) un effetto dell'inclinazione hobbesiana a pensare la razionalizzazione della politica come liberazione da vincoli religiosi, o almeno da ogni ruolo pubblico della religione. Contro l'assimilazione dell'uniformità di culto a una condizione necessaria della pace, Bejan (2016) parte da questo passo per discutere la possibilità di una «differenza senza disaccordo» o discordia. In questa stessa direzione vedi Martell (2007: 205-207) che trova qui una possibile terza via hobbesiana tra sovranità e caos.

⁴⁵ *Lev*: 822 e 766 (424 e 396).

⁴⁶ *Lev*: 792 (410).

⁴⁷ *Lev*: 790 (409).

può osservarle senza ingiustizia»⁴⁸. Vale in questo senso la pena di ricordare il caso specifico dell'obbedienza in materia di professione di fede. Se i principi cui Gesù e gli apostoli invitavano a obbedire «erano tutti infedeli»⁴⁹, allora qualora una «persona sovrana ci proibisca di credere in Cristo» nessuno può essere «obbligato in coscienza a soffrire la morte per tale causa piuttosto che obbedire all'ordine del suo principe legittimo»: il divieto, del resto, non ha efficacia alcuna, perché il credere e il non credere non dipendono mai dai comandi degli uomini, e «affermare verbalmente» che Gesù non è il Cristo è «un atto esteriore» che nulla toglie alla fede richiesta dalla vera religione⁵⁰. Al contrario, la pubblica manifestazione della propria fede rappresenta non solo un crimine, ma anche un peccato, perché costituisce un'«infrazione della nostra obbedienza civile» e un'«ingiustizia sia davanti a Dio che all'uomo»⁵¹. La fede non giustifica nessuna resistenza, nessuna sporgenza del potere spirituale rispetto a quello temporale, perché in ossequio all'insegnamento di Gesù e degli apostoli i sudditi sono tenuti «per ragioni di coscienza» a «tollerare i principi pagani»⁵². Hobbes tiene sì aperta la possibilità del martirio⁵³, ma fa di tutto per limitarne al minimo la portata. Nega, infatti, che possa essere inteso vuoi come obbligo, perché il «cristiano che mantiene salda in cuor suo la fede di Cristo gode della stessa libertà che il profeta Eliseo concesse a Naaman il Siriano», vuoi come forma legittima di «resistenza ai principi», perché rappresenta soltanto una «testimonianza»⁵⁴. Nega, inoltre, che in uno Stato cristiano esso sia possibile anche solo come testimonianza, perché nessun principe cristiano nega l'unico dogma per il quale può essere onorevole morire, vale a dire che Gesù è il Cristo, e tutto il resto è indifferente alla salvezza.

Per finire, va notato che Hobbes non si accontenta di disinnescare la contraddizione tra la sovranità che si suppone le Scritture attribuiscono a Cristo e la propria idea di sovranità civile, ma giunge a mobilitare il resoconto neotestamentario per dimostrare che un cristianesimo bene inteso, conforme al modello delle origini, assolve efficacemente alla stessa funzione di incentivo all'obbedienza civile apparentemente caratteristica delle sole religioni pagane. «Cristo stesso e i suoi Apostoli», infatti, «ci hanno comandato espressamente in diversi luoghi di essere obbedienti in tutte le cose ai nostri sovrani»⁵⁵. «Il nostro Salvatore», in

⁴⁸ *Lev.*: 822 (424).

⁴⁹ *Lev.*: 782 (405).

⁵⁰ *Lev.*: 784-786 (405-406). Lloyd (2009: 282-284) ricorda che questa indifferenza dell'azione esterna si basa sul rapporto autore-attore, ma liquida troppo rapidamente l'inversione di questo rapporto rispetto al Capitolo XVI, dove non era il sovrano a essere l'autore delle azioni dei cittadini, ma i cittadini ad essere autori delle decisioni del sovrano.

⁵¹ *Lev.*: 822 (424).

⁵² *Lev.*: 922 (470). Vedi Wright, 2006, 290-291.

⁵³ Vedi *Lev.*: 1038 (531). Se chi obbedisce al re idolatra che gli comanda «di rendere un culto davanti a un idolo [...] fa bene», chi «avesse la forza di soffrire la morte piuttosto che rendere quel culto» farebbe anche «meglio».

⁵⁴ *Lev.*: 784 e 788 (405 e 407), *DC*, XVIII, 13. Vaughan (2002: 70) e Fabbri (2009: 161-164) vedono nel passo sulla «licenza di Naaman» la testimonianza di una —a mio avviso problematica— scissione tra opinione interna ed esteriorità dell'azione, fede e culto. Per una diversa interpretazione vedi Martell, 2007: 52-57.

⁵⁵ *Lev.*: 902 (461). Sulla forzatura attraverso la quale Hobbes arriva (o almeno mira) a eliminare ogni opposizione tra legge divina e legge politica, vedi Manenschijn, 1997.

particolare, «non ci ha assoggettato ad altre leggi che a quelle dello Stato»; Gesù stesso «riconosce [...] che la parola del re è sufficiente a esigere qualsiasi cosa da un suddito, quando ce ne sia bisogno, e che il re è giudice di questo bisogno» come dimostra «quando dice “date a Cesare quel che è di Cesare”»⁵⁶. Similmente, gli apostoli hanno insegnato che «ogni potere è stabilito da Dio» e che per questa ragione è necessario assoggettarsi «ai poteri superiori» o «costituiti» con quella che Hobbes chiama un'«obbedienza perfetta»⁵⁷. Consigliandoci di osservare le leggi di natura, e quindi quella che ci vincola al rispetto dei patti, Gesù e gli apostoli ci hanno consigliato anche di obbedire al sovrano civile che quei patti hanno istituito. Su queste basi Hobbes può concludere senza contraddizione che nel loro insegnamento Gesù e gli apostoli hanno raccomandato l'osservanza delle leggi dei sovrani civili «non solo per timore di incorrere nella loro collera, ma anche per obbligo di coscienza»⁵⁸, «come una condizione necessaria per essere ammessi [...], all'ultimo giorno, nel [...] regno eterno, in cui godremo per sempre di protezione e vita eterna»⁵⁹.

3. Giustizia, consiglio, dono

Abbiamo avuto modo di constatare lo sforzo prodigato da Hobbes per neutralizzare il principale rischio teorico connesso alla dissociazione tra chiesa e Stato consumata dalla storia del cristianesimo, quello di un'autorità ecclesiastica capace di contendere lo stesso territorio legittimamente occupato dall'autorità statale. Nondimeno, la dilazione del regno dei cieli e le forme di vita comunitaria organizzate attorno alla sua attesa portano alla luce le tensioni profonde da cui è abitata la teoria hobbesiana. La religione dovrebbe orientare l'energia della speranza a sostegno della moralità armata incarnata dalla legge civile e custodita dal sovrano. Nonostante l'invito all'obbedienza e la delegittimazione della resistenza ai poteri costituiti contenuti nell'insegnamento di Gesù e degli apostoli, la «libertà cristiana»⁶⁰ delle origini sembra dare corpo al sogno di una «società costituita senza una potestà comune»: a una comunità etica composta da uomini che dismettono ogni sete di potere o di gloria e vivono in pace indipendentemente da ogni coercizione giuridica e dalla mediazione di qualunque autorità politica. Per come viene descritto da Hobbes stesso, insomma, il cristianesimo delle origini si presenta come la realizzazione storicamente situata dell'utopia che sta

⁵⁶ *Lev.*: 822 e 318 (424 e 172). Come è noto, Hobbes cita solo la prima parte dell'esortazione evangelica, omettendo l'invito a dare a Dio ciò che è di Dio. Pabel (1993: 344) mostra che questa omissione non è arbitraria, perché l'obbedienza a Dio è incorporata in quella al sovrano civile dall'elevazione di questo a rappresentante di quello. Vedi Weber, 2008: 171, e Terrel, 1994: 27.

⁵⁷ *Lev.*: 782, 922 e 172 (405, 470 e 172).

⁵⁸ D'Andrea, 2009 indica nell'obbligatorietà «in coscienza» del comando sovrano l'espressione riassuntiva non solo della legge naturale, ma anche dell'obbligazione religiosa. Come ricorda Lloyd, 2018: 265 questa obbligazione non richiede di *sostituire* la coscienza pubblica a quella privata, ma solo di *subordinare* la seconda alla prima assumendo l'agire secondo la legge civile come un dovere imposto dalla legge naturale. Questo obbligo «di coscienza» viene discusso anche in Tuck, 2016, in rapporto alla distinzione tra coscienza pubblica e privata e all'eccezione costituita da ebraismo e cristianesimo.

⁵⁹ *Lev.*: e 922 e 822 (470 e 424).

⁶⁰ *Lev.*: 1114 (562).

al cuore di tutte le sedizioni, e contro la quale il discorso antropologico, etico e politico di Hobbes è in qualche modo interamente rivolto. Si tratta dell'utopia di una «pace senza soggezione», di una moralità senza diritto. Ma come è possibile la realizzazione di questa utopia?

Se l'estraneità delle prime comunità cristiane rispetto alla forma giuridica della coercizione è uno dei temi che ossessionano le pagine hobbesiane, l'insistenza sulla moralità del vero cristiano non è minore. L'obbedienza rappresenta assieme alla fede che la sostiene e ne colma le lacune il principale contenuto dell'insegnamento accolto dai fedeli, ma il ritratto del fedele costituisce un vero e proprio calco di quello dell'«uomo giusto» abbozzato nel Capitolo XV del *Leviatano*⁶¹. Dio accetta di rimettere ai credenti i loro peccati in cambio di una giustizia che, come quella dell'«uomo giusto», consiste nella «conformità dei costumi alla ragione»: nella «volontà», nella «predisposizione», nell'«attitudine», nello «sforzo» od «impegno» di chi «desidera sinceramente adempiere ai comandamenti di Dio»⁶². «La legge di natura è eterna, e [...] la violazione dei patti, l'ingratitude, l'arroganza e ogni azione in contrasto con una delle virtù morali, non possono mai cessare di essere peccato», come non possono cessare di esserlo «*superbia, ingratitude, insulto, [...] e altre offese simili*», ma l'obbedienza di cui i fedeli sono chiamati a dare prova consiste appunto nella «volontà e lo zelo» con cui si propongono di obbedire a questa legge; in quell'«amore» verso Dio e verso il prossimo, in quella «carità», in quella «rettitudine» che valgono come «l'adempimento dell'intera legge»; in quel «vero e interiore pentimento» che accompagna la «decisione di non peccare più» e dà forma a un «animo riformato a tutte le virtù»⁶³.

Contro l'idea che la giustizia «dei costumi» alla quale i fedeli si impegnano attraverso il patto sancito dal battesimo sia sufficiente a sostanziare una forma di organizzazione sociale realmente indipendente dalla coercizione giuridica è possibile sollevare un'obiezione. La giustizia «dei costumi» (o «degli uomini») non implica quella «delle opere»⁶⁴, dalla quale differisce come la semplice interiorità della volontà, dello sforzo, del desiderio, dell'impegno o dello zelo diffe-

⁶¹ Questa simmetria non è perfetta. La condotta del *just* o *righteous man* non dovrebbe essere mossa né dalla paura né dal vantaggio, ma dal solo «piacere di agire giustamente» (*Lev.*, 226, trad. it: 121, DC, III, 5), mentre la condotta del cristiano appare legata, quanto meno, alla paura della «morte eterna» e alla speranza della «ricompensa» della vita eterna. In difesa della possibilità di un uomo giusto, disposto cioè ad agire senz'altro movente che il rispetto della legge, vedi Harvey, 2002. Krom nega invece il carattere disinteressato dell'uomo giusto ricordandone i benefici sociali, anche in termini di riconoscimento. Vedi anche Foisneau, 2016: 106-109, e Terrel, 1994: 182.

⁶² *Lev.*: 226-228 (120-121). Sui costumi (intesi non come *customs*, ma come le *manners* tematizzate nel Capitolo XI del *Leviatano*) vedi Milanese, 2017 e Brantl, 2017.

⁶³ *Lev.*: 454, 240, 930-932 (240, 129, 474-475), DC, XVIII, 3 e 6. Gert (1967: 508-509) vede il trattamento della carità tra *Elements* e *De Homine* come un caso particolare di un più generale superamento dell'iniziale egoismo psicologico hobbesiano. Discutendo la validità di interpretazioni filo-kantiane come quella di Taylor, Riley (1982: 55-56) ricorda però che non solo negli *Elements*, ma ancora nel *Leviathan*, rettitudine e carità sono essenzialmente connesse all'onore. Secondo Lloyd (2009: 140-141) la carità è una virtù, e come tale deve riguardare il bene comune piuttosto che l'interesse particolare dell'agente. Secondo Miner (2001) essa costituirebbe invece meno una virtù che una passione. Questo argomento può valere contro la lettura di Hobbes come «teorico delle virtù», ma dimentica che le passioni non sono estranee alle *manners*, a loro volta connesse alle virtù. Vedi anche Weber, 2008: 174-177.

⁶⁴ *Lev.*: 950 (485).

risce dall'esteriorità di azioni e condotte. Per Hobbes, quindi, l'obbligatorietà *in foro interno* della legge naturale può essere rispettata anche in presenza di azioni esterne contrarie alla legge stessa, e persino in una condizione di guerra generalizzata come lo stato di natura. Pur implicando tutte le «qualità umane» che promuovono la «vita associata in pace e unità» e in particolare le virtù come equità, gratitudine, compiacenza, clemenza, umiltà e moderazione, la «giustizia dei costumi» attribuita ai fedeli è compatibile con «una o più azioni ingiuste causate da una passione improvvisa o da un errore concernente cose o persone»⁶⁵. Cosa assicura allora che la «giustizia dei costumi» si esprima in «azioni esterne» ad essa conformi, che l'«intima conversione del cuore»⁶⁶ sia sufficiente a smusare le spigolosità da cui pare inevitabilmente minata la possibilità di un vincolo sociale indipendente dalla protezione dello Stato? Per rispondere a questa obiezione e cominciare a saggiare le basi motivazionali della moralità del cristiano, prendiamo in considerazione il concetto chiave di tutta ricostruzione hobbesiana dell'ufficio pastorale, quello di consiglio.

Il consiglio, è vero, si distingue dal comando per il fatto che «un uomo può essere obbligato a fare ciò che gli viene comandato —come quando ha convenuto di obbedire— ma non può essere obbligato a fare quello che gli viene consigliato»⁶⁷. Se ne distingue, però, per un motivo preciso. Mentre «il comando mira al beneficio di chi lo impartisce», e l'obbedienza al comando non esige perciò «nessun'altra ragione che la volontà» di chi lo pronuncia, il consiglio mira «al beneficio di colui che lo riceve», e proprio per questo chi lo riceve è libero di valutare autonomamente la solidità delle ragioni addotte⁶⁸. Hobbes deve allora prestare la massima cura a smarcare il consiglio dall'esortazione e dalla dissuasione, che si presentano sì come consigli, ma sono «dirette al bene di colui che dà il consiglio, non di colui che lo chiede»⁶⁹. «Coloro che [...] esortano o dissuadono sono consiglieri corrotti», che contro il «dovere del consigliere» sono «sedotti dal proprio interesse»⁷⁰. Poiché lo scopo di Gesù e degli apostoli «nell'istruzione, nell'educazione, [...] e nelle sollecitazioni [...] verso le virtù cristiane» quali rettitudine e fede era «solo il beneficio dei [...] convertiti, [...] la loro salvezza, [e] non il beneficio proprio», si può dire che la loro missione di pastori, maestri o insegnanti si risolve interamente in quella di consiglieri⁷¹.

Questa risoluzione presenta evidentemente un aspetto paradossale. Innanzitutto, «preoccuparsi del bene di colui che [si] consiglia, [e] non del proprio», come fa il consigliere, costituisce senz'altro un esempio dell'inclinazione alla virtù che caratterizza l'uomo giusto, ma questo disinteresse sembra contraddire l'assioma secondo il quale «l'oggetto proprio della volontà di ogni uomo è un qualche

⁶⁵ *Lev.*: 150 e 226 (78 e 121).

⁶⁶ *Lev.*: 896 (458).

⁶⁷ *Lev.*: 400 (212). Whelan (1981) sottolinea il valore politico del buon uso del linguaggio e del suo abuso messi in atto rispettivamente dal consiglio e dall'esortazione. Diversamente dall'autore, non credo che consiglio ed esortazione si oppongano come un discorso spassionato e uno appassionato, distinguendosi al contrario a partire da diverse configurazioni passionali. Vedi Tarlton, 1996: 798-802.

⁶⁸ *Lev.*: 400 e 399 (212 e 211).

⁶⁹ *Lev.*: 402 (213).

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Lev.*: 670 e 890 (350 e 455).

bene personale»⁷². Inoltre, ciò che viene consigliato è pur sempre la virtù, il curarsi cioè ancora una volta dell'interesse dell'altro piuttosto che del proprio, ma questo consiglio può essere veramente tale, mirare cioè al bene di chi lo riceve, solo a condizione che una condotta virtuosamente disinteressata rientri nell'interesse dell'agente. La soluzione di questo doppio paradosso si nasconde nel supporto che la virtù della fede offre a quella dell'obbedienza o giustizia. L'opinione che nel giorno del Giudizio le cattive azioni saranno punite e quelle buone ricompensate promuove nel fedele l'interesse per l'interesse dell'altro, o interesse per il disinteresse, che permette alla «giustizia dei costumi» di esprimersi nell'azione esteriore⁷³. Nella predicazione, è vero, «lo scopo degli Apostoli è solo il beneficio dei Gentili convertiti, [...] non il beneficio proprio», ma ciò può accadere appunto perché in questo modo essi hanno «fatto il loro sforzo» e avranno perciò «la loro ricompensa» a prescindere dal fatto che il loro consiglio sia ascoltato o meno⁷⁴. Come chi segue il consiglio di battezzarsi nel nome di Gesù pentendosi e determinandosi così alle virtù lo fa «per evitare la punizione pendente sopra di [lui] per i [suoi] peccati», così chi accetta il consiglio di testimoniare la propria fede facendo dono ai poveri di tutto ciò che ha lo fa per avere «un tesoro in cielo»⁷⁵. Elidendo il particolarismo degli interessi confliggenti in favore del comune interesse per il disinteresse e per la virtù, tipico dei rapporti amicali⁷⁶, la fede rende possibile il consiglio e consente una socializzazione indipendente dalla coercizione e dal comando. «Cristo», è vero, «non accetta mai azioni forzate (che sono tutto ciò che produce la legge)», ma solo quell'«intima conversione del cuore che non è opera di leggi, ma di consiglio e dottrina»⁷⁷. Il consiglio, l'istruzione e l'educazione, con l'autonomia che lasciano a chi li riceve e le motivazioni che gli forniscono, non solo rendono possibile questa «conversione del cuore», ma le permettono inoltre di esprimersi nella libera moralità delle azioni esterne non «forzate» nelle quali il legame comunitario trova il suo cemento.

Può essere interessante, a questo punto, notare come la pratica pastorale del consiglio si faccia promotrice di un legame sociale strutturato attorno all'economia della gratuità. Hobbes rilegge infatti il rapporto economico tra i latori della «buona novella» e i fedeli che ne garantivano il «sostentamento ordinario», al quale Gesù si riferisce come a un «salario» corrisposto all'operaio in cambio della sua prestazione, nei termini del rapporto tra un dono e contro-dono che sembra quasi interrompere il *do ut des* dello scambio mercantile tra il potere di un uomo e il prezzo col quale chi ne ha bisogno compra il suo uso⁷⁸: l'impie-

⁷² Lev: 402 (213).

⁷³ Si è spesso notato che la teologia hobbesiana conserva l'idea di una resurrezione dei corpi e di un regno a venire, ma espunge immortalità dell'anima e inferno. In particolare, sul valore politico della critica all'idea di una pena eterna hanno richiamato l'attenzione sia Sherlock (1982) e Johnston (1989) sostenendo che l'eliminazione dell'inferno è funzionale all'affermazione del monopolio statale delle pene, sia Tuck (2011) sostenendo invece che senza di essa lo Stato non può assolvere alla propria missione di liberazione dalla paura. Per una diversa lettura vedi Lupoli, 2016: 462-464.

⁷⁴ Lev: 890 (455).

⁷⁵ Lev: 404 (214).

⁷⁶ Sul rapporto tra consiglio, amicizia ed elisione dei particolarismi da parte dell'interesse per l'interesse dell'altro vedi Toto, 2018.

⁷⁷ Lev: 896 (458).

⁷⁸ Sulla distinzione tra dono e contratto in Hobbes vedi May, 1980.

go degli apostoli «era di *dare liberamente perché avevano ricevuto liberamente* e il loro sostentamento era il *libero dono* di quelli che credevano alla buona novella»⁷⁹. La buona novella è un dono che gli apostoli sono inviati a «dare liberamente» a chi sia disposto a riceverlo, condividendo la loro esperienza con chiunque voglia accettarne il consiglio. Come Gesù accolse il volere del Padre facendo «sacrificio e offerta di sé stesso», così gli apostoli accettarono di essere mandati tra i non credenti come pecore tra i lupi, «non per essere servit[i], ma per servire», testimoniando la propria fede finanche con la morte⁸⁰. Il sostentamento garantito agli apostoli dai fedeli è esso stesso un «libero dono», un'espressione della gratitudine che rinsalda il rapporto amicale col donatore⁸¹: «al tempo degli Apostoli», infatti, «il sostentamento dei vescovi e dei pastori della Chiesa Cristiana derivava solo dal contributo volontario di coloro che avevano abbracciato la loro dottrina»⁸². Il contributo dei fedeli alla vita della comunità, ricavato «dalla vendita delle loro terre e delle loro proprietà», era un dono che veniva depresso ai piedi degli apostoli in modo «volontario», «per buona volontà e non per dovere», perché nessuno era «vincolato a contribuire in qualcosa se ciò non gli tornava gradito»⁸³. In questo modo, però, non solo si dimostra l'efficacia dell'invito di Gesù a vendere tutti i propri beni e a dare il ricavato ai poveri, ma si disegna l'immagine di una società i cui membri «vivevano in comune», al di qua della distinzione tra mio e tuo che rappresenta il portato della legge civile⁸⁴. Questa «vita in comune», nella quale ognuno dà secondo le sue possibilità e riceve secondo i suoi bisogni, offre così un sostrato materiale all'interesse per il disinteresse richiesto dalla moralità e dalla pace. Essa sembra infatti realizzare la stessa indistinzione tra «bene privato» e «bene comune» che sta alla base della naturale socievolezza degli «animali politici»⁸⁵. Rimuovendo il problema della produzione per concentrarsi esclusivamente su quello della circolazione dei beni, la «vita in comune» istaura un'economia del dono che non lascia nessuno privo dell'aiuto del prossimo e generalizza così a un'intera comunità il legame di amicizia tipico dei rapporti privati, nel quale gli amici sono disposti a fare l'uno all'altro ciò che vorrebbero fosse fatto loro.

⁷⁹ *Lev.* 846 (435-436).

⁸⁰ *Lev.* 728 e 790 (377 e 409).

⁸¹ Warrender (1957: 51-52 e 233-236) ricorda il valore politico e morale della gratitudine, sovrapponendo però l'obbligo di gratitudine a quello contrattuale. Smith (2003) distingue diversi ambiti di pertinenza dell'obbligo di gratitudine (rapporti privati nello stato di natura o nello stato civile, tra Stati, tra sudditi e sovrani), per concentrarsi poi sull'ambito politico.

⁸² *Lev.* 846 (436).

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Ibidem.* Borrelli (2009: 174-177) ricorda il legame tra ciò che è «santo» e «sacro», vale a dire sottratto all'uso comune o profano per essere consegnato a Dio e, nel regno di Dio, a un uso pubblico. Se è vero, con Borrelli, che queste definizioni tendono a sussumere la sfera del sacro al rapporto di autorità e di proprietà, è anche vero che la vita in comune delle prime comunità cristiane introduce una tensione. Diversamente da quanto ritiene Borrelli, infatti, la vita in comune falsifica la tesi secondo la quale «non la religione» (ivi, 184), ma solo lo Stato, «può creare legami», e lo fa realizzando, a prescindere da ogni tutela statale, la legge naturale che prescrivere di riconoscere l'uguaglianza e di godere in comune dei beni. Vedi anche Sommerville, 1992: 123, che ricorda il rapporto tra la discussione della «vita in comune» e quella sulle decime e sul rapporto tra Stato e chiesa.

⁸⁵ *Lev.* 258-260 (141-142).

4. Riconoscimento e democrazia

Fin qui abbiamo constatato come la fede nell'avvento del regno dei cieli garantisca la compatibilità tra moralità delle condotte e interesse. La fede riesce a superare la contraddizione tra il carattere disinteressato del consiglio e del dono e quello necessariamente interessato delle condotte umane solo a patto di contraddire l'ipotesi di una naturale bellicosità dell'uomo, contenibile dal solo monopolio giuridico della violenza. Vorrei ora richiamare l'attenzione sul fatto che l'autonomia della comunità cristiana rispetto al potere statale non si risolve in una rinuncia al potere e alla politica, lasciando emergere un volto del potere e della politica molto diversi da quelli connessi alla sovranità. Abbiamo già visto che il «potere ecclesiastico» e il «potere di insegnare», come anche l'«autorità di predicare» o di «proclamare il regno» a venire, costituiscono già nella chiesa delle origini delle forme di potere, di autorità o di governo effettivamente eterogenee rispetto a quelle tipiche dello Stato, perché si esercitano col consiglio piuttosto che nel comando, tramite la persuasione piuttosto che attraverso la coercizione, mediante l'educazione invece che per mezzo della punizione, senza privare i «cristiani primitivi» della loro «indipendenza» o della loro «libertà»⁸⁶. Pur non costituendo una minaccia diretta per la tenuta delle istituzioni politiche, alla quale dovrebbe semmai offrire un importante contributo, l'eterogeneità del potere pastorale rispetto al potere sovrano testimonia di una costruzione del legame comunitario che interroga il primato hobbesiano dello Stato, la sua necessità. Per chiarire ulteriormente la specificità del potere pastorale e della sua possibile politicità vorrei ora concentrarmi sul ruolo giocato dal principio del riconoscimento nella caratterizzazione di questo potere come un potere o un'autorità extra-giuridici, al tempo stesso non repressivi e radicalmente democratici.

Nel tracciare la genealogia della potenza eversiva conquistata dalla chiesa di Roma Hobbes afferma che «i primi elementi del potere [...] degli Apostoli, ai quali il popolo obbediva per rispetto [e] non per obbligo», furono tuttavia «la saggezza, l'umiltà, la sincerità e le altre virtù» (come ad esempio «la purezza della dottrina»)⁸⁷. Il riferimento all'obbedienza prova che il potere e l'autorità di insegnare propri degli apostoli non si lasciano ridurre a un semplice vuoto di potere o di autorità. Il rispetto delle virtù che motiva l'obbedienza suggerisce inoltre che potere e autorità esistono qui solo in rapporto al riconoscimento di cui sono oggetto. Per comprendere questa reciprocità di potere e riconoscimento⁸⁸ ricordiamo che il dare consigli e l'andare tra gli infedeli come pecore tra i

⁸⁶ *Lev*: 774, 882, 790, 834, 1116 (400, 451, 408, 430, 563). Sommerville (2004) riconosce in questi passi alcuni punti di convergenza rispetto agli indipendenti, ma mette piuttosto in risalto le differenze, in particolare riguardo alle conseguenze politiche della libertà di coscienza e al problema della resistenza. Come sottolinea Lessay (2018) infatti, Hobbes pare ricondurre la «libertà cristiana» all'intangibilità della coscienza privata e privarla con ciò di ogni valore pubblico.

⁸⁷ *Lev*: 1114-1116 (562 e 563).

⁸⁸ Sul rapporto tra potenziamento e riconoscimento vedi D'Andrea, 2010, che mette in luce il cambio di paradigma che si consuma tra *Elements* e *Leviathan* nel passaggio da un desiderio di riconoscimento intrinsecamente conflittuale, in quanto rivolto alla certificazione della propria superiorità sull'altro, a uno aperto a esiti cooperativi in quanto rivolto all'accumulo di potere.

lupi è il modo in cui gli apostoli stessi, coerentemente col loro insegnamento, danno prova della carità richiesta dalla salvezza. Secondo gli *Elements*, tuttavia, «non vi può essere per un uomo prova del proprio potere maggiore» della sua benevolenza o carità, vale a dire del «desiderio di assistere [...] gli altri» col quale dimostra di essere in grado «non solo di realizzare i propri desideri, ma anche di assistere altri uomini nei loro»⁸⁹. Ricordiamo, inoltre, che l'elenco dei «primi elementi del potere» degli apostoli si richiama al luogo nel quale il *Leviatano* sostiene che i fondatori di tutte le «religioni costituite» sono uomini che la moltitudine reputa saggi e impegnati a lottare per la sua felicità. La «reputazione di saggezza» spinge ad «ascoltare il [loro] consiglio», ad «avere fiducia» in loro, a «fidarsi della [loro] opinione», ad «affidarsi» a essa⁹⁰. Poiché «la fede consiste nella fiducia che abbiamo nell'altro» e avere fiducia significa «credere in colui dal quale ci aspettiamo o speriamo un bene in modo [...] privo di dubbi», la reputazione di saggezza è inseparabile inoltre sia dalla «reputazione di benevolenza» che permette di credere che l'insegnamento ricevuto venga impartito per «amore degli altri» piuttosto che in vista di un «beneficio personale», sia dalla «reputazione di sincerità», poiché chi non dà prova di «sincerità della coscienza» è un cattivo testimone, non crede a ciò che pretende di insegnare ed è dunque mosso da «fini personali»⁹¹. La riattualizzazione di questo discorso sulla reputazione attesta che il potere o autorità di insegnare, come potere di far credere o suscitare la fede, è inseparabile dal riconoscimento intercettato dagli apostoli. «Credere in una persona, avere fiducia e far conto su di lei», al pari di «ascoltare il consiglio» ed «essere d'accordo» od «obbedire» e «fare grandi doni», come i fedeli fanno con gli apostoli, sono segni di onore, della grande stima verso il loro potere, la sincerità della loro fede, la loro saggezza, le loro *generous natures* e la «carità o magnanimità» con cui fanno dono di sé⁹². Tutti i passi dedicati alle motivazioni della fede, non solo nel *Leviatano*, confermano questo intreccio tra il riconoscimento e un potere capace di suscitare un'obbedienza spontanea, libera da coercizione e obbligazione. Per un verso, avere fede significa credere in una proposizione in ragione della «stima» verso la persona che la pronuncia, «in quanto la giudichiamo così esperta da non sbagliare e non vediamo nessuna causa per cui voglia ingannarci», e «la fede dei cristiani», perciò, ha sempre

⁸⁹ *EL*, I, IX, 17.

⁹⁰ *Lev*: 136, 156, 170 (72, 82, 89).

⁹¹ *Lev*: 182 (95-96), *EL*, I, XI, 9, IX, 9 e XVIII, 10. Secondo un approccio straussiano, Stauffer legge il Capitolo XII come esempio della hobbesiana «guerra di guerriglia contro la religione» (Stauffer, 2010: 871). La concezione hobbesiana della religione come fenomeno tutto terrestre e come dimensione strutturale del rapporto degli uomini tra loro e con lo Stato impedisca di vedere nel capitolo un manifesto anti-religioso: Hobbes non mira a eliminare la religione, capace di fornire supporto alla vita civile, ma a indicare la possibilità e i limiti del suo buon uso. Vedi anche Hoye, 2017: 27-31, dove il trattamento riservato alla reputazione nel Capitolo XII viene collegato al rapporto tra potere politico, consenso e virtù del sovrano.

⁹² *Lev*: 136-138 e 464 (71-72 e 245). Strauss, 1977: 197-205, discute la concezione hobbesiana della magnanimità nella sua rottura rispetto a quella aristotelica, nella sua parziale contiguità rispetto all'ideale cartesiano della *générosité*, nella sua marginalizzazione in favore della paura. Su affinità e differenze tra Hobbes e Descartes vedi Pacchi, 1987. Vedi anche Flathman, 1992: 87, che si concentra sul possibile valore etico-politico della magnanimità in rapporto al rispetto della parola data e alla fedeltà alle istituzioni, e Vaughan, 2008, che sottolinea invece i limiti della magnanimità in quanto virtù personale del sovrano e la sua pericolosità come passione del suddito.

«avuto come fondamento [...] la reputazione dei loro pastori», «il rispetto e l'opinione che nutrivano nei confronti dei loro insegnanti»⁹³. Per altro verso, è solo questa stima ad animare l'obbedienza che costituisce la contropartita del potere e dell'autorità degli apostoli. «Non era l'imperio di un apostolo, ma la sua reputazione tra i fedeli, che teneva in soggezione i cristiani», e poneva i pastori delle prime comunità cristiane in una posizione analoga a quella di Mosè prima del patto e in seguito dei giudici o di Samuele⁹⁴. Gli Ebrei obbedivano loro «non per dovere, ma per rispetto del favore di cui godevano presso Dio e che appariva nella loro saggezza», e seguivano la loro autorità per via dell'«opinione che avevano della [loro] santità», fermo restando che «ove questa opinione fosse venuta a mutare essi non sarebbero stati più obbligati ad accettare come legge di Dio ciò che [essi] avesse[ro] loro proposto a nome di Dio»⁹⁵. Si tratta, inoltre, della stessa obbedienza che i sediziosi offrono al capo «spontaneamente», «per stima della sua virtù e prudenza», e «non perché obbligati, per essersi sottomessi al suo comando»⁹⁶. A prescindere da questo punto, risulta chiaro che la pratica pastorale produce attraverso strumenti diversi un effetto analogo a quello legato a una buona legislazione sull'onore: non estingue certo la naturale sete di potere e prestigio, ma riesce comunque a distoglierla dalla sua vocazione conflittuale e a riorientarla a finalità virtuose e socialmente condivise. Risulta anche chiaro come al suo interno l'indissociabilità di potere e onore permetta la formazione di autorità di tipo diverso da quella sovrana, capaci di assolvere a una funzione di indirizzo delle condotte individuali indipendentemente da qualunque formalizzazione giuridica o da qualunque obbligazione contrattuale.

La scomunica costituisce un chiaro esempio del modo in cui la fiducia e il riconoscimento di cui godono permette agli apostoli di esercitare sulla comunità un'autorità e che prescinde da ogni coercizione e da ogni obbligo contrattuale. Hobbes descrive con grande attenzione lo statuto, la modalità di esercizio e l'efficacia della scomunica. «Al tempo in cui la religione cristiana non era autorizzata dal potere civile [essa] era utilizzata solo per correggere i costumi»⁹⁷. Su queste basi, il suo statuto non può essere quello della punizione. «Il potere di scomunicare non può andare al di là dello scopo per cui gli Apostoli [...] hanno ricevuto il mandato dal nostro Salvatore; esso non è di governare con il comando e la coercizione, ma di insegnare e di guidare gli uomini sulla via della salvezza nel

⁹³ DC, XVIII, 4, Lev: 934 e 820 (476 e 423).

⁹⁴ Lev: 896 (458). D'Andrea, 2009, segnala la tensione tra fondamento pattizio e dimensione carismatica che struttura il discorso hobbesiano sull'autorità mosaica, ritenendo che essa sia superata nel cristianesimo, almeno nella lettura offertane da Hobbes. A me pare che il rapporto tra reputazione dei predicatori ed efficacia della predicazione sulle condotte dei fedeli segnali una permanenza della dimensione carismatica e delle tensioni ad essa connesse.

⁹⁵ Lev: 750 e 740 (388 e 384). Martell (2007: 69-70) mostra come il nesso autorità/autorizzazione operante nella sfera religiosa dipenda strutturalmente dal consenso.

⁹⁶ DC, XII, 11.

⁹⁷ Lev: 800 (413-414). Sul modo in cui Hobbes minimizza l'importanza della scomunica nella chiesa precedente la conversione di Costantino riducendola a una forma di correzione delle *manners* piuttosto che delle opinioni, e sulla conferma che questa minimizzazione è tesa a fornire al carattere pacifico, non coercitivo e politicamente supino della religione vedi Collins, 2013: 12-13. Sommerville, 1992: 127-134, analizza invece il problema dal punto di vista del gioco di prossimità e distanze che legava Hobbes ad anglicanesimo ed erastianesimo.

mondo a venire»⁹⁸. «Chi insegna la dottrina cristiana», perciò, «può abbandonare quei discepoli che ostinatamente continuano a condurre un'esistenza non cristiana, ma non può dire che essi gli fanno torto, perché non sono obbligati a obbedirgli»⁹⁹. Per questa ragione la correzione dei costumi promossa dalla scomunica non può essere attuata attraverso la violenza repressiva caratteristica di una punizione legale che in ogni caso potrebbe investire l'esteriorità delle azioni ma non l'interiorità delle disposizioni. Poiché gli apostoli non avevano in realtà nessun potere di ritenere i peccati ai credenti o di condannarli alla dannazione, la scomunica del fedele consisteva nella decisione di «*cessare di ammonirlo, lasciarlo solo, rinunciare alla disputa con lui*, in quanto deve convincersi da sé»: nella determinazione del maestro ad «abbandonare il discepolo [che] ostinatamente trascura la pratica delle sue regole» e continua «a condurre un'esistenza non cristiana», e nell'invito ai fedeli ad «allontanarsi dalla compagnia dello scomunicato», a fuggirlo «come pericoloso per contagio, e ancora peggiore del pagano»¹⁰⁰. Su questo sfondo, l'esercizio del potere pastorale di correzione e il problema del riconoscimento appaiono uniti da un doppio nodo. Il primo è quello tra l'efficacia della scomunica e la vergogna. L'emarginazione del fedele e la sua considerazione «alla stregua di un pagano» potevano infatti promuovere l'«integrità della vita» e dei costumi solo nella misura in cui «per un vero cristiano» rappresentavano «una grande ignominia», l'infrazione di un disonore sufficiente a spingerlo a ravvedersi¹⁰¹. Si evitava la compagnia dello scomunicato «affinché si vergogn[asse]», ma la vergogna è appunto lo scramento legato alla scoperta di «qualcosa di disonorevole», come un difetto, e presuppone l'«amore per una buona reputazione»¹⁰². Il secondo nodo è reso visibile dal fatto che «nessuno poteva essere sensibile» all'ignominia dell'espulsione dalla chiesa dei fedeli «se non coloro che credevano e aspettavano che il nostro Salvatore sarebbe venuto di nuovo per giudicare il mondo», vale a dire coloro che facevano proprio l'unico dogma insegnato dagli apostoli e continuavano a riconoscere la loro autorità di maestri e a sentirsi parte della comunità da cui erano esclusi¹⁰³. La sofferenza della scomunica può condurre alla correzione proprio perché chi la subisce, pur senza essere obbligato a obbedire, riconosce il potere o l'autorità di chi gliela infligge.

Il carattere «democratico» attribuito al potere esercitato dagli apostoli dal suo legame col riconoscimento è testimoniato dalle modalità deliberative tramite

⁹⁸ *Lev*: 806 (416-417).

⁹⁹ *Lev*: 806 (417).

¹⁰⁰ *Lev*: 802, 806, 850 (414, 417, 437), *DC*, xvii, 26.

¹⁰¹ *NSE*, 188-189, *Lev*: 802 (414).

¹⁰² *Lev*: 896 e 90 (458 e 47-48). Johnson Bagby (2009) ritiene che la rimozione hobbesiana del concetto di vergogna vada compresa alla luce della moderna transizione da un'etica aristocratica dell'onore e del coraggio a un'etica dell'interesse razionale e della paura. A mio avviso la (relativa) scarsità delle occorrenze non priva questa passione di una funzione limitatamente positiva.

¹⁰³ *Lev*, 800 (413). Non sono in questo senso d'accordo con Lloyd (2002: 138-139) secondo la quale per Hobbes la scomunica era del tutto priva di effetti, e il clero era perciò sprovvisto di ogni potere coercitivo o politico: in primo luogo, l'inefficacia della scomunica sul piano della salvezza non equivale a un'inefficacia politica; in secondo luogo, il potere politico non si lascia ridurre a quello coercitivo; in terzo luogo, la paura della vergogna non ha forse lo stesso impatto di quella della morte violenta, ma non bisogna dimenticare che per Hobbes si può preferire la morte all'ignominia.

le quali venivano prese le decisioni destinate a investire tutta la collettività. Si pensi alla scelta dei pastori. A imitazione di Mosè, che indicò i «dodici principi delle tribù per governare sotto la sua autorità», i dodici apostoli furono scelti direttamente da Gesù riattualizzando con ciò l'antica cerimonia di imposizione delle mani attraverso la quale presso gli Ebrei «era designata e resa certa la persona [...] alla quale ci si riferiva nella preghiera, nella benedizione, nel sacrificio, nella condanna»¹⁰⁴. Anche se dopo la morte di Gesù «il *potere ecclesiastico* risiedeva negli Apostoli e in seguito in coloro a cui essi avevano affidato il compito di predicare il Vangelo» attraverso il rito dell'imposizione delle mani, questa tradizione ininterrotta non attribuisce agli apostoli il diritto di ordinare i ministri¹⁰⁵. La designazione di Mattia, il primo apostolo scelto in sostituzione di Giuda, «fu opera della congregazione, e non di san Pietro o degli undici, che non vi contribuirono se non come membri dell'assemblea»¹⁰⁶. «Sebbene [Paolo e Barnaba fossero stati] chiamati dallo Spirito Santo», inoltre, fu la chiesa di Antiochia ad annunciare loro «tale chiamata e conferire autorità alla loro missione»¹⁰⁷. Il carattere democratico di questa designazione è segnalato in maniera relativamente chiara da Hobbes. Era infatti «l'assemblea che eleggeva i propri anziani», e «gli apostoli erano solo i presidenti dell'assemblea»: coloro che «convocavano insieme il popolo per l'elezione», contavano i voti, «pronunciavano gli eletti e davano loro la benedizione, che ora è chiamata consacrazione»¹⁰⁸. Questa modalità di scelta era legata alle consuetudini democratiche delle *poleis* greche in cui gli Apostoli si trovavano ad assolvere alla loro missione evangelizzatrice: «sarebbe stata una cosa strana se in una città dove forse non si era mai visto scegliere qualche magistrato altrimenti che per mezzo di un'assemblea quei cittadini che diventavano cristiani avessero anche solo pensato a un modo di eleggere i loro insegnanti e le loro guide diverso da quello della pluralità dei suffragi»¹⁰⁹. La connessione tra questa procedura e la questione del riconoscimento è segnalata da Hobbes quando afferma che i pastori o dottori erano considerati eletti «per *autorità della Chiesa*», e nessuno poteva «costituire un dottore in una Chiesa se non lo permetteva la Chiesa stessa», ma ciò nonostante non venivano respinti quelli «raccomandati dagli *Apostoli*, per la stima di cui godevano» (dove la stima può riferirsi sia agli apostoli che ai raccomandati)¹¹⁰. Anche questa procedura ricalca i termini della deliberazione democratica, nella quale le decisioni che coinvolgono la comunità spettano dall'assemblea composta dalla totalità dei cittadini,

¹⁰⁴ *Lev*: 768 e 858 (398 e 441). Sul rito dell'imposizione delle mani, la sua funzione nella trasmissione del potere ecclesiastico e le complicazioni ad essa associate sul piano teologico-politico vedi Springborg, 1996. Sommerville, 1992: 119-123, si richiama al mutato ruolo di questo rito come segno del più generale allontanamento di Hobbes dalle posizioni filo-anglicane del *De cive*, dove il clero appariva come depositario di un potere spirituale autonomo rispetto a quello civile e linearmente trasmesso da Gesù agli apostoli e da questi ai loro successori.

¹⁰⁵ *Lev*: 774 (400).

¹⁰⁶ *Lev*: 830 (428).

¹⁰⁷ *Lev*: 832 (429).

¹⁰⁸ *Lev*: 836-838 (431-432). Strauss, 2008: 298-299, parla di quella degli apostoli come di una leadership meramente tecnica, procedurale. L'influenza legata a stima e reputazione impedisce una simile riduzione.

¹⁰⁹ *Lev*: 838 (432).

¹¹⁰ *DC*, xvii, 24.

ma sono al tempo stesso condizionate dalle prese di posizione dei retori favoriti dalle assemblee per via del riconoscimento di cui sono oggetto. Ciò nonostante, Hobbes non afferma mai che la chiesa delle origini fosse una democrazia, né potrebbe farlo. Glielo impedisce, in primo luogo, il fatto che la democrazia è una forma di Stato, mentre la chiesa delle origini non ha nulla a che spartire con la forma-Stato, e in generale non «niente di *archico* o di *cratico*»¹¹¹: attribuire alla chiesa la pretesa a un potere analogo a quello statale significherebbe ridurla al rango di una fazione sediziosa, di un sistema illegittimo che mette a repentaglio l'unità e la pace dello Stato¹¹². Glielo impedisce, inoltre, la considerazione della democrazia come la forma di governo più vicina alla bellicosità dello stato di natura, incompatibile con l'armonia che sembra regnare all'interno delle prime comunità cristiane. Proprio la decisione teorica di non considerare la chiesa precedente la conversione di Costantino come un'organizzazione statale, e dunque come una democrazia nel senso da lui stesso definito, costringe Hobbes a pensare, sia pure marginalmente, un'innominata democrazia radicale capace di dare concretamente corpo al sogno di una società senza autorità e di una pace senza soggezione, nella quale le decisioni prese dalla comunità e orientate dai sui pastori riconosciuti non vincolano nessuno e la cooperazione mediata dal riconoscimento si libera non da ogni potere e da ogni autorità, perché quella pastorale è pur sempre una forma di potere e di autorità, ma da ogni coercizione giuridica. Con questa constatazione dobbiamo però avviarcì ormai alle conclusioni.

Conclusioni

L'esigenza di una ricostruzione genealogica spinge Hobbes a rintracciare sin nelle prime comunità cristiane i germi della futura corruzione della chiesa di Roma. Talora, arriva fino ad assumere Gesù come modello della sovranità e le sue parole come prototipo del comando: si pensi ai luoghi in cui Gesù, «come re degli Ebrei», ordina di portagli un'asina e un puledro e i discepoli sono «acquiescenti alla volontà del Signore», offrendo al comando un'obbedienza incondizionata che non chiede altra ragione al di fuori della «volontà del loro Maestro»¹¹³. Si pensi però anche ai contesti nei quali la scomunica viene descritta come un'«ignominia», richiamando un concetto precedentemente definito come l'infrazione, «per ordine di un uomo» o di un'assemblea, «di qualcosa che è male in quanto reso disonorevole dallo Stato, o la privazione di qualcos'altro che è bene in quanto inteso come onorevole ancora dallo Stato», e nei quali la chiesa sembra dunque usurpare il diritto statale di comando e amministrazione delle pene¹¹⁴. Si pensi, inoltre, al fatto che il «supremo potere di insegnare» è uno dei diritti essenziali della sovranità. Predicando nei luoghi in cui «il cristianesimo era vietato dalle leggi civili» e «il potere civile perseguitava [...] la Chiesa», però, apostoli e pastori usurpavano di fatto questo diritto, comportandosi in modo

¹¹¹ *Lev*: 904 (461).

¹¹² Sul legame tra sistema illegittimo e sedizione vedi Toto, 2018b.

¹¹³ *Lev*: 318 e 404 (172 e 214). Sulle tensioni connesse all'articolazione tra concezione ebraica e cristiana, tra dimensione politica e soteriologica, vedi Kraynak, 1992.

¹¹⁴ *Lev*: 488-490 (257-258).

non meno criminale di un uomo che venisse «qui dalle Indie» e che, «assolutamente persuaso della verità di ciò che insegna», cercasse di «persuade[re] gli abitanti di qui ad accettare una nuova religione o [di] insegna[re] loro qualcosa che porta alla disobbedienza delle leggi di questo paese»¹¹⁵. Si pensi, infine, alla «vanità» che un pastore come Diotrefe «traeva dal primeggiare» e che lo spinse ad espellere dalla chiesa «quelli che lo stesso Giovanni riteneva idonei a essere accolti in essa», testimoniando così non solo della litigiosità che affliggeva persino il cristianesimo delle origini, ma anche della rapidità con la quale «vanagloria e ambizione erano riuscite a insinuarsi nella chiesa di Cristo»¹¹⁶.

Nonostante l'esigenza genealogica spinga talvolta Hobbes a rinunciare alla coerenza della strategia argomentativa in favore di vantaggi di ordine "tattico", mi sembra evidente che il cristianesimo delle origini assume nel suo discorso un valore esemplare, e che proprio in questa esemplarità, piuttosto che nella decostruzione genealogica, si annida la principale tensione del discorso teologico-politico hobbesiano. La vita in comune dei primi cristiani, la capacità dalla fede nel regno di conciliare interesse e moralità e di garantire così una pace indipendente dal potere statale, la forza con la quale la carità e il sacrificio di sé si affermano come segni di potere e ottengono un riconoscimento che incrementa a sua volta il potere, orientando la lotta per il riconoscimento a finalità morali e veicolando forme democratiche di auto-organizzazione della vita comunitaria: tutti questi elementi sembrano contraddire gli assunti di base della teoria hobbesiana, secondo la quale gli uomini sono naturalmente in competizione per l'accesso a beni che non possono essere goduti in comune, inevitabilmente coinvolti dall'ansia verso il futuro e dalla loro brama di potere e di gloria in una lotta senza quartiere che può essere superata dal solo intervento repressivo dello Stato. A differenza delle religioni coltivate come strumenti della «politica umana», il cristianesimo non nasce da chi detiene il potere o cerca di ottenerlo o rafforzarlo, ma da chi ne è privo e a un certo livello nemmeno lo cerca. Contro un'antropologia che presuppone un uomo naturalmente incline alla contesa, alla diffidenza e alla vanità, il cristianesimo delle origini realizza una comunità fondata su una fiducia senza patti nell'amore e nella carità dell'altro, che sostituisce l'umiltà all'orgoglio, la determinazione a servire alla sete di dominio, la pazienza degli ultimi al desiderio di primeggiare. Si tratta di una comunità che può essere detta "impolitica" nel senso in cui per Hobbes non sono politiche le associazioni spontanee di animali come le api e le formiche, indipendenti all'artificio giuridico del patto, dell'autorizzazione e della rappresentanza, con la precisazione però che la società di questi animali è resa naturale da una convergenza automatica tra interesse particolare e interesse generale e dall'assenza di un linguaggio articolato, mentre la comunità cristiana è l'esito di una scelta etica, dell'educazione che la rende possibile, del mito salvifico che la supporta, della comunicazione linguistica di questo mito. Si tratta però di una comunità che trova proprio in questa sua impoliticità il suo

¹¹⁵ *Lev.*: 850, 798, 454-456 (437, 413, 241). A partire dalla definizione hobbesiana della superstizione come credenza religiosa non autorizzata dallo Stato e dal divieto di cui il cristianesimo delle origini era oggetto, Wright (2006: 29) si domanda se per Hobbes il cristianesimo nasca o no come superstizione.

¹¹⁶ *Lev.*: 802 (415).

significato propriamente politico, nel senso in cui possono essere dette politiche l'amicizia consolidata dall'economia del dono e una coordinazione non gerarchica dei poteri individuali mediata dal riconoscimento, basata sul consenso ma aliena dalla forma giuridica e repressiva della sua organizzazione, radicalmente democratica proprio in quanto estranea alla coercizione e al comando che caratterizzano la democrazia in quanto forma di governo. Il sogno di una «società [...] senza potestà comune» che essa incarna mostra così di costituire il cuore pulsante del discorso teologico-politico hobbesiano: un'utopia che non può fare a meno di essere affermata, al fine di decostruire le pretese politiche della chiesa di Roma, ridotta a «regno delle tenebre», ma che al tempo stesso non può fare a meno di essere rimossa, mostrandone i germi di corruzione, se si vuole evitare di concederle una consistenza capace di minare le basi di quel Leviatano che deve valere come unico Dio terreno dei «figli dell'orgoglio»¹¹⁷.

Bibliografia

- DC: Thomas Hobbes, *Elementorum philosophiæ sectio tertia, De Cive*, in *Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia*, 5 voll., studio et labore Gulielmi Molesworth, apud Joannem Bohn, Longman Brown Green et Longman, Londini, 1839-1845, vol. II, 1839, tr. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti, 1992.
- EL: *Elements of Law, Natural and Politic*, ed. by F. Tönnies, Simpkin, Marshall & Co, London, 1889, tr. it. a cura di Arrigo Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, Milano, Sansoni, 2004.
- Lev: *Leviathan. The English and the Latin Texts*, ed. by N. Malcolm, Oxford, Oxford UP, 2012, tr. it. *Leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi, con la collaborazione di Agostino Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- NSE: *An Historical Narration Concerning Heresy and the Punishment Thereof*, in *The English Works*, ed. by Molesworth, W., John Bohn, Longman Brown Green and Longman, London, 11. voll., 1839-45, vol. 4, 1840, tr. it. *Narrazione storica sull'eresia e la relativa pena*, in *Scritti teologici*, a cura di Arrigo Pacchi, traduzioni di Giuseppe Invernizzi e Agostino Lupoli, FrancoAngeli, Milano, 1988, 185-204.
- Bagby, L. M. J. (2009). *Thomas Hobbes: Turning Point for Honor*, Lahnam, Lexington Books.
- Barnouw, J. (1988). *Persuasion in Hobbes's Leviathan*, «Hobbes Studies», 1, 3-25.
- Beiner, R. (2011). *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP.
- Bobbio, N. (1989). *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi.
- Borrelli, G. (2009). *Il lato oscuro del 'Leviathan'. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio.
- Brantl, B. (2017). *Political Stability for Passionate Machines: Hobbes on Manners and Political Education*, in Vujeva, D., Ribarević, L. (eds), *Europe and the Heritage of Modernity*, Zagreb, Tisak, 143-164.
- Chadwick, A. (2018). *Hobbes on the Motives of Martyrs*, in van Apeldoorn, L., Douglass, R. (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford UP.

¹¹⁷ Lev: 496 (261).

- Collins, J. R. (2005). *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford UP.
- (2013). *Thomas Hobbes, Heresy, and the Theological Project of Leviathan*, «Hobbes Studies», 26, 6-33.
- Curley, E. (2004). *The Covenant with God in Hobbes's Leviathan*, in Sorell, T., Foisenau, L., *Leviathan after 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 199-216.
- D'Andrea, D. (2009). *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, in Chiodi, G. M., Gatti, R. (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, Franco Angeli, 143-168.
- (2010) *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, «Lo Sguardo», 3, 1-19.
- De Stier, M. L. L. (1997). *Hobbes on authority De Cive and Leviathan: a comparison*, «Hobbes Studies», 10, 51-67.
- Evrigenis, I. D. (2014). *Images of Anarchy. The Rhetoric of Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge, Cambridge UP.
- Fabbri, E. (2009). *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma, Aracne, 2009.
- Flathman, R. (1992). *Willful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice*, Ithaca, Cornell UP.
- (2002). *Thomas Hobbes. Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Oxford, Rowman & Littlefield.
- Foisneau, L. (2016). *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard.
- Gert, B. (1967). *Hobbes and Psychological Egoism*, «Journal of the History of Ideas», 28, 4, 503-520.
- Harvey, M. (2002). *A Defense of Hobbes's 'Just Man'*, «Hobbes Studies», 15, 68-86.
- Holmes, S. (1995). *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Hoye, J. M. (2017). *Obligation and Sovereign Virtue in Hobbes's Leviathan*, «The Review of Politics», 79, 1, 23-47.
- Hull, G. (2002). *'Against this Empusa': Hobbes's Leviathan and the Book of Job*, «British Journal for the History of Philosophy», 10, 1, 3-29.
- (2015). *Building Better Citizens: Hobbes against the Ontological Illusion*, «Epoché: A Journal for the History of Philosophy», 20, 1, 105-129.
- Izzo, F. (2005). *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in T. Hobbes*, Roma-Bari, Laterza.
- Jaede, M. (2017). *Forgiveness and reconciliation in Hobbes's natural law theory*, «History of European Ideas», 43, 8, 831-842.
- Johnston, D. (1989). *Hobbes's Mortalism*, in «History of Political Thought», 10, 4, 647-663.
- Kraynak, R. P. (1992). *The Idea of the Messiah in the Theology of Thomas Hobbes*, «Jewish Political Studies Review», 4, 2, 115-137.
- Lazzeri, Ch. (1998). *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF.
- Lessay, F. (2007). *Hobbes's Covenant Theology and its Political Implications*, in Springborg, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge UP, 243-270.
- (2018). *Tolerance as a Dimension of Hobbes's Absolutism*, van Apeldoorn, L., Douglass, R. (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford UP, 63-78.
- Lloyd, S. A. (2003). *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan. The Power of Mind over Matter*, Cambridge, Cambridge UP.
- (2009). *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge, Cambridge UP.
- (2018). *Hobbes on the Duty not to Act on Conscience*, in van Apeldoorn, L., Douglass, R. (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, cit., 256-272.
- Lund, W. (1992). *Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War*, «History of Political Thought», 13, 1, 51-72.

- Lupoli, A. (2016). *Hobbes and Religion without Theology*, in Martinich, A. P., Hoekstra, K. (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford UP, 451-478.
- Magri, T. (1982). *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Milano, Il Saggiatore.
- May, L. (1980). *Hobbes's contract theory*, «Journal of the History of Philosophy», 18, 2, 195-207.
- Manenschijn, G. (1997). 'Jesus Is the Christ'. *The Political Theology of Leviathan*, «The Journal of Religious Ethics», 25, 1, 35-64.
- Martinich, A. P.: *The Interpretation of Covenants in Leviathan*, in Sorrell, T., Foisneau, L. (eds.), *Leviathan after 350 Years*, cit., 17-240.
- (2007). *The Bible and protestantism in Leviathan*, in Springborg, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., 375-391.
- (2009). *Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange Hobbes's Erastianism and Interpretation*, «Journal of the History of Ideas», 70, 1, 143-163.
- Matheron, A. (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions.
- Milanese, A. (2017). *Les mœurs selon Hobbes*, in Toto, F., Simonetta, L., Bottini, G. (eds.), *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, Paris, Classiques Garnier, 109-138.
- Miner, R. C. (2001). *Is Hobbes a Theorist of the Virtues?*, «International Philosophical Quarterly», 41, 3, 269-284.
- Ojakangas, M. (2013). *Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau on Liberty and Slavery of Conscience in the Context of Christian Political Theology*, «Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory», 16, 1, 106-124.
- Owen, J. J. (2005). *The Tolerant Leviathan. Hobbes and the Paradox of Liberalism*, «Polity», 37, 1, 130-148.
- Pabel, H. M. (1993). 'Give to Caesar that which is Caesar's'. *Hobbes's Strategy in the Second Half of Leviathan*, «Journal of Church and State», 35, 335-350.
- Pacchi, A. (1987). *Hobbes and the Passions*, «Topoi», 6, 2, 111-119.
- Paganini, G. (2003). *Hobbes, Valla and the Trinity*, «British Journal for the History of Philosophy», 11, 2, 183-218.
- Rhodes, R. (2002). *Obligation and Assent in Hobbes's Moral Philosophy*, «Hobbes Studies», 15, 1, 45-67.
- Sahlins, M. (1981). *Stone Age Economics*, London, Tavistock Publications.
- Sherlock, R. (1982) *The Theology of Leviathan: Hobbes on Religion*, «Interpretation», 10: 43-60.
- Smith, T. D. (2003). *On the Fourth Law of Nature*, «Hobbes Studies», 16, 84-94.
- Sommerville, J. P. (1992). *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Basingstoke, Macmillan.
- (2004). *Hobbes and independency*, «Rivista di Storia della Filosofia», 59, 155-173.
- Sorell: *Hobbes's Moral Philosophy*, in Springborg, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., 109-152.
- Springborg, P. (1996). *Hobbes on Religion*, in *Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge UP, 346-380.
- State, S. A. (1991). *Thomas Hobbes and the Debate over Natural Law and Religion*, London, Routledge.
- Stauffer, L. (2010). 'Of Religion' in *Hobbes's Leviathan*, «The Journal of Politics», 72, 3, 868-879.
- Strauss, L. (1977). *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, in Id. *Gesammelte Schriften*, Band III, Metzler, Stuttgart, 2008, tr. it. *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Urbino, Argalia.

- (2008). *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*, in *Id., Gesammelte Schriften*, Band III, Metzler, Stuttgart.
- Tarlton, C. D. (1996). 'The Word for the Deed': Hobbes's Two Versions of Leviathan, «New Literary History», 27, 4, 785-802.
- Terrel, J. (1994). *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin.
- (2013). *Thomas Hobbes: philosophe par temps de crises*, Paris, PUF.
- Toto, F. (2018a). *Hobbes e l'amicizia: antropologia, morale e politica*, «Giornale Critico di Storia della Filosofia», 3.
- (2018b). *Fazioni e sedizioni, Aspetti della teoria hobbesiana dei sistemi*, «Studi Filosofici», 2018.
- Tuck, R. (2011). *The Civil Religion of Thomas Hobbes*, «Ideas in Context», 24, 1, 120-138.
- (2016). *Hobbes, Conscience and Christianity*, in *The Oxford Handbook of Hobbes*, Martinich, A. P., Hoekstra, K. (eds.), New York, Oxford University Press, 481-500.
- Van Mill, D. (2001). *Liberty, Rationality, And agency in Hobbes's Leviathan*, New York, SUNY.
- Vaughan, G. M. (1999). *Hobbes's Contempt for Opinions: Manipulation and the Challenge for Mass Democracies*, «Critical Review», 13, 1-2, 55-71.
- (2008). *Magnanimity and Statesmanship: Replacing Virtue with Science*, in Holloway, C. (ed.), *Magnanimity and Statesmanship*, Lahnam, Lexington, 67-82.
- Waldron, J. (2008). *Hobbes on Public Worship*, «Nomos», 48, 31-53.
- Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Oxford UP, 1957.
- Weber, D. (2008). *Hobbes et l'histoire du salut. Ce que le Christ fait à Léviathan*, Paris, PUPS.
- Whelan, F. G. (1981). *Language and its Abuses in Hobbes' Political Philosophy*. «American Political Science Review», 75, 1, 59-75.
- Wright, G. (2006). *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer.