

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica
Yearbook of Political Theology

Fascicolo n. | 2024



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology

ISSN (online) 2612-6478

Direttore responsabile | Editor-in-Chief:
Michele Nicoletti (Trento)

Coordinamento editoriale | Managing Editor:
Tiziana Faitini (Trento)

Redazione | Editorial Board:
Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)

Comitato scientifico | Advisory Board:
Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabashi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filonamo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Gbia (Trento) - Maurizio Giangiulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Hermann J. Pottmeyer (Bochum) - Diego Quagliani (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)

«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Detbloff, Hasan Hanafi, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Stigner.

Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:
Susanna Saccomanni



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da | Published by Università degli Studi di Trento
via Calepina, 14 - I-38122 Trento casaceditrice@unitn.it | tesco@unitn.it www.unitn.it | <https://tesco.unitn.it>

Copyright © 2024 gli Autori | the Authors

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a revisione a doppio cieco | Contributions are double-blind peer reviewed.

*L'edizione digitale è rilasciata con licenza [Creative Commons CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)
This work is licensed under the [Creative Commons CC BY-SA 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)*

DOI [numero]

SULLA STORIA DEL CONCETTO DI *THEOLOGIA CIVILIS*

MICHELE NICOLETTI

Abstract. In its Greek origins, the concept of theology is intimately linked to the political dimension, because it is the science of divine things linked to the constitution of the city and to a specific social group that is the bearer of a knowledge and function. From these roots the Roman *theologia civilis* developed, which is part of the tripartite theology elaborated especially by Varro. The Christian tradition, in particular Augustine, makes a profound critique of civil theology as superstition and attributes its functions to Christian theology as such and to ecclesiastics. In the Middle Ages, the concept of *theologia civilis* is an antiquarian notion that refers to the Roman world, while a profound mixture of theological and political develops that borrows formulas and concepts from the ancient world applied to the theological and liturgical sphere and vice versa. In the modern age, interest in Roman religion is revived and the theme of *theologia civilis* and the theological-political is used to indicate the state's activity in religious matters, but there are also other new meanings such as that offered by Vico in terms of the 'science of divine providence' or the 'Christian theology of politics'. In the 19th century, the term 'political theology' came into use both to denote a traditionalist interpretation of politics linked to a theological derivation of power (Bakunin) and to indicate a Christian theology that was not only speculative but also militant. In the 20th century, it was Carl Schmitt in polemic with Bakunin and Kelsen who wielded the term as a polemical weapon and stimulated contemporary thinking in the theological as well as in the legal and political fields. But even in Schmitt's version 'political theology' appears as a form of knowledge linked to a determined social body.

Keywords. *Theologia civilis*, *Political theology*, *Political religion*, *Civil religion*

1. *La teologia e i fondatori di città*

Dal punto di vista della genealogia dei concetti, la teologia è politica.

Per questo, ogni tentativo di ricostruire la storia del concetto di “teologia politica” o, nella sua versione latina, *theologia civilis*, non può prescindere dal fatto che l’emergere stesso del concetto di “teologia” avviene in un contesto discorsivo eminentemente politico. Il luogo è noto. È Platone nel secondo libro della *Repubblica* a usare per la prima volta il termine “teologia” (379a) all’interno del dialogo tra Socrate e i suoi interlocutori.

Il dialogo platonico ricostruisce le origini della *polis* e ne spiega la genesi a partire dal fatto che «ciascuno di noi non è autosufficiente». La fondazione della città avviene in primo luogo per ragioni materiali, perché solo la associazione di più individui, la comunanza reciproca, la coabitazione consentono di soddisfare le necessità primarie della vita. Da questa ragione materiale nasce la città come forma di cooperazione economica, che si caratterizza fin dall’inizio per il suo articolarsi in categorie professionali diverse. La forma migliore di cooperazione economica è infatti, per Platone, quella fondata sulla divisione dei mestieri che, da un lato, rispecchia le inclinazioni naturali degli individui, dall’altro, risulta la forma più efficiente di produzione di beni. Il dialogo, indugia a lungo e con piacere nell’enumerare i diversi mestieri svolti nella città e che la città stessa genera, tanto che si ha l’impressione che i mestieri stessi svolgano un ruolo essenziale nell’inclusione cittadina. La dinamica dei bisogni non si arresta tuttavia al soddisfacimento delle necessità primarie della vita, ma tende a moltiplicarsi indefinitamente facendo sì che la città, sviluppata inizialmente per necessità naturali (e quindi “sana”), degeneri a causa della ricerca del lusso. È questa degenerazione che spinge la città a ricercare all’esterno ricchezze ch’essa non è in grado di produrre e che la costringe a dotarsi di una classe di cittadini dediti alla guerra. È questa, dopo la classe dei lavoratori, la classe dei guardiani della città.

Il dialogo platonico a questo punto si interroga su quale siano i migliori guardiani a difesa della città e Socrate non esita a paragonarli ai cani da guardia che devono essere non solo coraggiosi e fedeli, ma anche dotati di una certa conoscenza, a partire da quella, fondamentale, di distinguere il comportamento da tenere verso gli amici (πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους) da quello verso i nemici (πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους) (375c). Per questo il guardiano *καλὸς κἀγαθὸς* dovrà essere filosofo e coraggioso e veloce e forte (376c).

Si pone dunque l'interrogativo su come formare un tale guardiano. È qui che Platone sferra il suo attacco nei confronti dei mitologhemi della poesia, colpevole non solo di far leva sulle emozioni umane e di rendere l'anima schiava delle passioni, ma anche, e cosa ben peggiore, di attribuire agli dèi ogni malvagità e in particolare l'odio nei confronti dei congiunti. Se la competenza primaria del buon guardiano è la capacità di essere benevoli con "quelli di casa" e guardinghi con i nemici, la poesia che narra delle divinità divorate dalle lotte intestine non può di certo essere usata per l'educazione dei custodi della città.

"No, per Zeus", fece lui, "anche a me sembra che non sia opportuno narrare simili storie". "Come non lo è affatto", incalzai, "dire che gli dèi si fanno guerra, si tendono insidie e si combattono tra loro (il che tra l'altro non è vero), almeno se i futuri custodi della città devono ritenere che la peggiore vergogna sia l'odio reciproco dovuto a futili motivi".

Il tema è chiaro: la vera empietà è l'odio per i propri concittadini e dunque va coltivata la vera pietà, ossia l'amore per la città.

"Ora, Adimanto, – continua Socrate – noi non siamo poeti ma fondatori di città (*οἰκιστὰὶ πόλεως*): e ai fondatori di una città spetta conoscere i modelli in base ai quali i poeti devono comporre i loro miti (*μυθολογεῖν*) e impedire che li trasgrediscano, ma non devono inventare essi stessi dei miti". "Giusto", disse. "Ma quali sarebbero i modelli per la teologia (*οἱ τύποι περὶ θεολογίας*)?" (379a).

Questo è il passo in cui emerge il termine “teologia”. Di capitale importanza è il fatto che nel suo emergere la “teologia” (che è a tutti gli effetti “politica”) è un tipo di sapere specifico (sapere razionale, filosofico, come in generale, per Platone, il vero sapere politico) contrapposto a un altro sapere dominante (il sapere poetico, mitologico) che è espressione di uno specifico gruppo sociale. I fondatori di città, che qui sono anche filosofi, vengono contrapposti a un altro gruppo professionale, quello dei poeti¹. La funzione della “teologia” appare chiara: essa nasce allo scopo di mantenere la coesione sociale della nuova comunità che viene istituita, ossia la città, laddove la “mitologia” poetica, ancorata alla genealogia della casata, finisce per riprodurne le divisioni intestine.

Ma la teologia dei fondatori di città non è solo funzionale all'*unità* della città, è anche essenziale per la costruzione di una virtù civica basata sulla responsabilità personale. Mentre la mitologia poetica è chiaramente discorso antropomorfo, che attribuisce agli dèi ogni sventura umana, dalla guerra alle difficoltà economiche, la teologia razionale attribuisce al divino solo ciò che è positivo e riconduce la radice dei mali sociali agli errori umani. Fonda così la coscienza che gli esseri umani sono – almeno parzialmente – responsabili della loro esistenza individuale e collettiva e apre lo spazio per un'etica dell'impegno personale e civile. Se dunque la mitologia poetica accompagna la ricerca della soddisfazione dei bisogni materiali che degenera in soddisfazione di piaceri sempre più sofisticati e porta la città da sana ad essere malata, la critica della poesia operata dalla filosofia svolge la funzione di purificare la città gonfia di lusso (399e).

Se ci siamo soffermati su questi ben noti passi di Platone, è perché ci mostrano con chiarezza come le radici del nesso tra “teologia” e “politica” stiano, prima che nell'accostamento dei due termini, all'interno

¹ Che i saperi siano originariamente riconducibili a gruppi umani determinati, quasi categorie professionali, risalta in modo tipico anche dall'*Apologia di Socrate*. Quando Socrate cerca di capire in che modo egli, che non sa nulla, sia giudicato dall'oracolo “più sapiente”, si confronta con il sapere di categorie diverse: gli artigiani, i poeti e i politici (*Apologia*, 21b – 22d).

dell'interrogazione stessa sul sapere teologico. È la nascita della città che accompagna il passaggio dal *mythos* al *logos*, il passaggio dalla narrazione alla sistemazione razionale, ossia alla giustificazione, alla fondazione. Il discorso sul fondamento, tipico del filosofare, è discorso sulle fondamenta, è discorso dei fondatori. Insomma per fondare una città non basta una storia, serve un'architettura. I fondatori devono saper fondare. Nello sviluppo dell'argomentazione platonica, come è noto, la città come l'anima umana si articola in tre parti, ognuna dotata di un proprio principio e di una propria virtù, e il governo della città diviene una funzione specifica rispetto a quella svolta dai lavoratori e dai guerrieri.

Comunque si voglia intendere questo emergere del termine "teologia" all'interno della filosofia greca non si può non rilevare che questa forma di sapere e di discorso non è solo discorso *su un oggetto* (gli dèi) ma anche discorso *di un soggetto* (i fondatori di città rispetto ai poeti). Ciò si ritrova con chiarezza in quello che è considerato il luogo classico di nascita del concetto di "teologia civile" all'interno della teologia tripartita di età ellenistica. Attraverso l'influsso di ambienti stoici (Poseidonio, Panezio²) ed epicurei (Filodemo) la distinzione platonica tra la mitologia dei poeti e la teologia dei filosofi-fondatori di città, si riarticola nei tre generi di discorsi sul divino che corrispondono alla teologia mitica (dei poeti), alla teologia naturale (dei filosofi) e alla teologia civile (dei magistrati)³.

² Sulla teologia tripartita in Panezio si vedano gli accenni in M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Göttingen 1959; tr. it. *La Stoa*, a cura di V.E. Alfieri, Firenze 1978: «Panezio distinse pertanto tre categorie di figure divine: le forze naturali personificate, gli dèi della religione pubblica e gli dèi del mito, e fondò così la *tripertita theologia* che si affermò in particolare nella teologia razionalistica dei Romani» (vol. 1, p. 402); e ancora: «...il pontefice Scevola accettò di peso la teologia tripartita di Panezio, trasformandola però, da buon romano, in una difesa della religione di Stato» (vol. 1, p. 545). Sulle teologie tripartite in ambito indoeuropeo, si veda G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*, cap. 2: *Le teologie tripartite*.

³ G. Lieberg, *Die Theologia Tripartita als Formprinzip antiken Denkens*, in «Rheinisches Museum Für Philologie», 125(1982), 1, pp. 25–53.

2. *La teologia tripartita e la critica della theologia civilis*

In età romana, questa tripartizione della teologia si trova nelle trattazioni di Quinto Muzio Scevola e di Marco Terenzio Varrone⁴, riportate da Tertulliano e Agostino, ma si trova anche in altre fonti tra cui Plutarco⁵, Dione Crisostomo⁶, Aezio⁷, Eusebio di Cesarea⁸.

Nel Libro IV del *De Civitate Dei* così la descrive Agostino: «Il dottissimo pontefice Scevola, come è riferito nella storia letteraria, ha dimostrato che sono stati consegnati alla tradizione tre generi di dèi, una dai poeti, un'altra dai filosofi e una terza dai principi delle città»⁹. Come si vede i tre generi di “teologia” sono collegati a tre categorie di persone che svolgono funzioni e mansioni diverse. Non è un caso dunque che anche in questo contesto ritorni il nesso tra diverse forme di sapere teologico e diverse categorie e gruppi sociali o professionali.

Non solo in Scevola ma anche in Varrone si ritrova lo stesso legame

⁴ Cfr. Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus, Bruxelles 1997; G. Lieberg, *Die “theologia tripartita” in Forschung und Bezeugung*, in H. Temporini (Hrsg.), *Austieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 4, 1973, pp. 63-115; I. Leonardis, *Ἄλλος ὄψος Ἡρακλῆς: tracce della riflessione sui tria genera theologiae nelle Menippeae di Varrone in «Mètis»*, N.S., 15(2017), pp. 355-76; Ead., *Varrone, unus scilicet antiquorum hominum. Senso del passo e pratica antiquaria*, Edipuglia (Biblioteca di Athenaeum, 62), Bari 2019; G. Lettieri, *Riflessioni sulla teologia politica di Agostino*, in P. Bettio - G. Filoramo (eds.), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana 2002, pp. 215-265; C. Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (IIe-Ier s. avant J.-C.)*, Seuil, Paris 1997; A. Momigliano, *The Theological Efforts of the Roman Upper Class in the First Century BC*, in «Classical Philology», 79, 3(1984), pp. 199-211; J. Pépin, *La théologie tripartite de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, in «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques», 2(1956), pp. 265-294; Id., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris 1976; E. Romano, *La filosofia dei “non filosofi”: Varrone e Vitruvio*, in *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire*, a cura di P. Vesperini, Classiques Garnier, Paris 2017, pp. 211-231; J. Rüpke, *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (Pa) 2012.

⁵ Plutarco, *am.* 18, 753 BC.

⁶ Dione Crisostomo, *Oratio 12 (Sull'origine della nozione di Dio)*, 39-40; 44; 47.

⁷ Aezio, *Placita Philosophorum* I, 6, 2-9 in Diels *Doxograph.* p. 293a 1-295a 14 (cap. *Da dove gli uomini hanno tratto la nozione di Dio*)

⁸ Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* III, 17, 1-2; IV, 1, 2-4.

⁹ Agostino, *De Civitate Dei*, IV, 27: «Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis».

tra sapere e funzione sociale e se ne dà una ragione profonda. Siccome sono gli dèi stessi a differenziarsi per funzioni, mansioni, competenze, di conseguenza la scienza degli dèi deve articolarsi nello stesso modo per comprendere la diversa forza e capacità degli dèi nei diversi ambiti della vita. In ciò sta la necessità della teologia per il culto: come potremmo altrimenti invocare in modo appropriato gli dèi se non conoscessimo la funzione che svolgono?

[Varrone] Dice che non solo non si può vivere agiatamente ma che non si può vivere affatto se non si conoscono il falegname, il mugnaio e il muratore, cui poter chiedere un servizio, ovvero se non si sa chi assumere come collaboratore, guida e insegnante. Allo stesso modo, egli afferma, non v'è dubbio che è utile la conoscenza degli dèi, se si sa anche quale forza, facoltà e potere ha ciascun dio sulle varie cose¹⁰.

Anche in Varrone dunque la tripartizione della teologia viene fatta risalire ai tre gruppi che ne trattano. Così, ad esempio, ne riferisce Tertulliano:

Nel suo trattato *Sulle cose divine*, raccolto da antichi digesti, [Varrone] si è dimostrato una guida utile per noi. Ora, se gli chiedo chi siano stati gli inventori degli dèi, egli indica o i filosofi, o i popoli, o i poeti. Infatti, egli ha distinto il censo degli dèi secondo un triplice genere: uno è il genere fisico, di cui trattano i filosofi; un altro è il genere mitico, che riecheggia tra i poeti; il terzo, il genere

¹⁰ «Quid est ergo, quod pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit quid ad quemque pertineat? Quoniam nihil prodest, inquit, hominis alicuius medici nomen formamque nosse, et quod sit medicus ignorare: ita dicit nihil prodesse scire deum esse Aesculapium, si nescias eum valetudini opitulari atque ita ignores cur ei debeas supplicare. Hoc etiam alia similitudine affirmat dicens, non modo bene vivere, sed vivere omnino neminem posse, si ignoret quisnam sit faber, quis pistor, quis tector, a quo quid utensile petere possit, quem adiutorem assumere, quem ducem, quem doctorem; eo modo nulli dubium esse asserens ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur quam quisque Deus vim et facultatem ac potestatem cuiusque rei habeat. *Ex eo enim poterimus, inquit, scire quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus, ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum.* Magna sane utilitas. Quis non huic gratias ageret, si vera monstraret, et si unum verum Deum, a quo essent omnia bona, hominibus colendum doceret?» (*ivi*, IV, 22).

gentile, che i popoli hanno adottato ciascuno per sé. Quando, dunque, i filosofi hanno ingegnosamente composto la loro teologia fisica dalle loro stesse congetture, quando i poeti hanno tratto la loro mitica dalle favole, e i popoli hanno forgiato il loro genere gentile secondo la loro volontà, dove deve essere collocata la verità? Nelle congetture? Ma queste sono solo una concezione dubbia. Nelle favole? Ma sono al massimo una storia assurda. Nei racconti popolari? Ma questa è municipale. Ora, presso i filosofi tutto è incerto, a causa della loro variazione; presso i poeti tutto è indegno, perché immorale; presso i popoli tutto è confuso, perché dipende dalla loro semplice scelta¹¹.

È interessante notare come in questa versione della teologia tripartita, la teologia civile venga dipinta come opera dei popoli più che dei principi e sia detta per questo anche teologia “gentile”, ossia teologia delle genti. Ciò conferisce a questo tipo di teologia una tinta locale tesa ad esaltare la dimensione “municipale” e a ricondurne la genesi – nella ricostruzione di Tertulliano – a un processo di scelta, di “adozione” da parte del popolo, rispetto ai ragionamenti filosofici della teologia fisica o alle invenzioni dei poeti. Con ciò la teologia civile o gentile si espone al rischio di essere il frutto di un atto arbitrario del sentimento popolare.

Se dalla critica di Tertulliano nei confronti di Varrone passiamo alla critica agostiniana, l'accento è nuovamente sugli attori dei diversi generi di teologia. Agostino nel libro VI, dopo aver analiticamente esposto il contenuto delle *Antiquitates* di Varrone, ne richiama l'articolazione della teologia in tre generi:

¹¹ Tertulliano, *Ad Nationes*, II, 1: «qui, Rerum Diuinarum ex omnibus retro digestis commentatus, idoneum se nobis scopum et posuit. Hunc si interrogem, qui insinua<to>res deorum, aut philosophos designat aut populos aut poetas. Triplici enim genere deorum census distinxit: unum esse physi<cum>, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter po<etas> uoluntatur, tertium gentile, quod populi sibi Quique adoptaue<runt>. Igitur cum philosophi physicum coniecturis concinnarint, <poetae> mythicum de fabulis traxerint, populi gentile ultro prae<sumpse>rint, ubinam ueritas collocanda? In coniecturis? sed inc<erta con>ceptio est. In fabulis? sed foeda relatio est. In adoptionibus? sed <...>^l et municipalis adoptatio est. Denique apud philosophos <incerta>, quia uaria; apud poetas omnia indigna, quia turpia; apud populos pas<siua omnia, quia uoluntaria>».

Che cosa significa questa divisione in tre specie della teologia, ossia della scienza razionale degli dèi: la teologia mitica, la teologia fisica, la teologia civile? [...] “Quella mitica si chiama così - egli [Varrone] scrisse - perché l’usano principalmente i poeti; quella fisica i filosofi; quella civile i popoli”. Nella prima sono ammesse molte cose contrarie alla dignità e alla natura degli dèi immortali. In essa infatti si dice che un dio nasce dalla testa, un altro dal femore e un terzo da alcune gocce di sangue; che alcuni dèi sono ladri, altri adulteri, altri addetti al servizio dell’uomo [...]. Vediamo ora che cosa dice della teologia fisica: “La seconda specie di teologia è quella intorno alla quale i filosofi hanno scritto molte opere. In essa si tratta del numero degli dèi, della loro residenza e della loro natura; se hanno avuto origine nel tempo o se esistono da tutta l’eternità [...].” Esaminiamo ora la teologia civile: “La terza specie di teologia - egli dice - è quella che i cittadini, e specialmente i sacerdoti, debbono conoscere e praticare. In essa si stabilisce quali dèi bisogna adorare pubblicamente e quali sacrifici si debbano loro offrire”. Notiamo ancora quello che segue: “La prima specie di teologia è propria del teatro, la seconda del mondo, la terza della città”¹².

Leggendo questa formulazione della teologia tripartita (poeti, filosofi, popoli) si potrebbe pensare che il soggetto “popolo” appare troppo generico per connotare una categoria sociale specifica che possa elaborare, alla pari di quella dei poeti o dei filosofi, una teologia – in questo caso la teologia civile - come “sapere professionale”. In realtà, come si legge nel testo, Varrone, nelle sue stesse citazioni, si affretta a precisare che anche in questo caso abbiamo all’opera un gruppo ristretto di esperti, appunto i “sacerdoti”¹³. È interessante notare poi come a ogni gruppo professionale si accompagni poi un luogo specifico (teatro, mondo, città), cosa che porta, accanto a una professionalizzazione del sapere, anche ad una sua localizzazione.

¹² «Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile?» (Agostino, *De Civitate Dei*, VI, 5).

¹³ «Tertium genus est, inquit, quod in urbis cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, [quae] sacra ac sacrificia facere quemque par sit. Adhuc quod sequitur attendamus. Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem».

Nel significato ricavato da Varrone e riportato da Agostino, la teologia civile sta ad indicare la rappresentazione del divino elaborata dai sacerdoti e dai politici per proteggere la città, le sue tradizioni, le sue leggi, il suo governo e per educare i cittadini alle virtù civili. Da questo punto di vista la teologia civile intende svolgere la stessa funzione dell'antica teologia platonica, ossia elaborare un insieme di discorsi relativi alle divinità tese a favorire mentalità e comportamenti utili alla coesione della collettività politica.

Le osservazioni critiche di Agostino sono note: la teologia civile non è teologia autentica, ma semplice invenzione umana, creazione di falsi dèi a scopi strumentali e si pone sullo stesso piano della teologia mitica, ossia delle narrazioni favolose dei poeti che attribuiscono agli dèi ogni sorta di mostruosità pur di divertire. Nel caso della teologia civile lo scopo non è più ludico, ma politico, ma entrambe sono il frutto di un artificio umano.

Con ciò non si deve pensare che Agostino sia del tutto insensibile nei confronti della funzione civile della religione¹⁴: al contrario, come dimostra la sua stessa opera, la religione riveste per lui un ruolo fondamentale nell'edificazione della convivenza umana. Ciò che è in questione è la fonte della religione e il soggetto titolato alla sua interpretazione. È da questo duplice punto di vista che la teologia civile romana appare ai suoi occhi inservibile: da un lato, la sua sorgente appare interamente umana e condizionata dalla contingenza storica e sociale che la ha prodotta, dall'altro essa è nelle mani del potere politico stesso.

Nella storia del concetto di teologia civile, questa critica di Agostino nei confronti di Varrone riveste un ruolo fondamentale. In primo luogo perché, perduto il testo di Varrone, questi passi del *De Civitate Dei* sono di fatto il luogo più importante per la conservazione e la trasmissione di frammenti significativi delle *Antiquitates*. Considerata l'incredibile

¹⁴ Si vedano le osservazioni puntuali di G. Lettieri, *Riflessioni sulla teologia politica di Agostino*, cit.

fortuna dell'opera di Agostino, essa si è imposta come veicolo fondamentale di conoscenza della teologia tripartita in generale e della teologia civile in particolare, non solo nel corso dell'età medievale, ma anche in età moderna e contemporanea. In secondo luogo perché il fatto che il concetto di "teologia civile" venga tramandato all'interno di un discorso critico e demolitore finisce per gettare un'ombra sinistra sul concetto stesso. Attraverso la critica agostiniana, la teologia civile viene vista come forma di teologia tipica dell'antichità precristiana e dunque come forma "antiquaria", riconducibile a forme religiose interpretate dalla cristianità e post-cristianità come mera superstizione. Infine, il fatto di essere considerata invenzione umana, fabbricata al fine di rafforzare la coesione sociale della comunità politica, spinge a identificarla come discorso strumentale elaborato dai detentori del potere politico allo scopo di garantire la propria conservazione. Dunque non solo luogo di elaborazione di un culto pubblico da tributare agli dèi protettori della città, ma forma di sacralizzazione dell'ordine sociale e politico con evidenti rischi di una divinizzazione dell'esistente e di potenziali forme di intolleranza e persecuzione nei confronti di credenze e culti alternativi. Benché la religione della città antica appaia agli occhi dei secoli successivi generalmente caratterizzata da un approccio pluralistico e tollerante, in realtà il "caso Socrate", messo a morte con l'accusa – tra le altre - di "introdurre divinità alternative a quelle della città", o il caso dei martiri cristiani rei di rifiutare il culto divino all'imperatore, finiscono per gettare un'ombra cupa su alcune forme della teologia civile dell'antichità.

In realtà, benché Agostino cerchi di operare una vera e propria "liquidazione" della teologia civile, la stessa teologia agostiniana finisce per assumerne i caratteri. Lo stesso titolo della sua opera, *De Civitate Dei*, utilizza il termine politico di *civitas* per definire il "regno di Dio" (termine anch'esso politico) e ne sviluppa ampiamente la dialettica politica con la città terrena nel corso della storia e della escatologia. Naturalmente, in Agostino lo schema varroniano viene rovesciato: mentre in Varrone

prima vi è la fondazione della città come opera umana e poi l'istituzione della sua religione, in Agostino la fondazione della città di Dio è opera divina e viene contrapposta alla città umana invece fondata dagli uomini, in particolare da Caino, il primo fraticida (a cui viene associato e non a caso il nome di Romolo).

Se pensiamo a ciò che dice Platone a proposito della teologia come sapere elaborato dai fondatori di città, ritroviamo qui lo stesso meccanismo. È Dio stesso, nel caso del cristianesimo, il fondatore della città ed è dunque lui a elaborare l'autentica teologia di questa città, contenuta nella Rivelazione, che svolge il ruolo di mantenere unita la sua costruzione. È la fondazione divina della città di Dio, che le conferisce la natura di città eterna ed universale diversamente dalle città umane che sono destinate a cadere perché recano dentro di sé il segno dell'*amor sui* e della violenza, come dimostrano i racconti della fondazione delle prime città, da Caino a Romolo: "*fraterno primi maduerunt sanguine muri*".

Fatta questa distinzione fondamentale tra città divina e città umana e criticata dunque la teologia della città umana, è facile vedere come la stessa teologia agostiniana svolga anche la funzione di "teologia civile", nel senso di scienza della divinità protettrice della città. E, anche in questo caso come nei casi precedenti, si potrebbe dire che anche questo tipo di "teologia" è un sapere specialistico di un gruppo di esperti, di specialisti, di una categoria professionale, i sacerdoti all'interno del più ampio popolo di Dio, ossia la chiesa. Anche in questo caso, si potrebbe dire, ripetendo quanto richiamato a proposito del sorgere platonico del concetto, che è la conoscenza del divino in quanto tale, ad essere, di nuovo, *politica*.

3. Un «ibridismo politico-religioso»?

Nel suo sorgere, dunque, la teologia cristiana non solo critica e demolisce la teologia precedente ma ne occupa per intero lo spazio, dotandosi di propri luoghi e organizzando un proprio sapere “professionale” custodito da un corpo specializzato, il clero. Ci si aspetterebbe a questo punto di assistere alla nascita di una sorta di “teologia civile cristiana” contrapposta a quella antica.

In realtà, nell'epoca che più di ogni altra si direbbe teologico-politica, il Medioevo, si stenta a ritrovare l'uso di questo termine, quasi vi fosse una *damnatio memoriae* del concetto di *theologia civilis* e una sua sostanziale riduzione a raro oggetto antiquario. È, a mio parere, perciò necessaria una grandissima cautela nel parlare di “teologia politica cristiana” in età medievale senza interrogarsi sul perché nei testi medievali l'espressione “teologia politica o civile” non goda affatto di una grande fortuna. Quanti con troppa disinvoltura parlano di teologia politica medievale possono naturalmente giustificarsi ricorrendo all'autorità di Ernst Kantorowicz che, come è noto, non esita a titolare la sua fondamentale opera *The Two King's Bodies. A Study in Medieval Political Theology*¹⁵, ma si dovrà pur riconoscere che l'utilizzo dell'espressione “teologia politica” da parte del grande storico del Medioevo ha a che fare con l'uso che Carl Schmitt ne fece nel 1922 nel suo famoso testo *Politische Theologie* più che con l'uso medievale di tale termine. In particolare, nel caso di Kantorowicz ciò nasce dal desiderio di mostrare come la dinamica teologico-politica della sovranità moderna descritta da Schmitt avesse le sue radici nel tardo Medioevo e fosse un processo complesso non certamente riducibile alla

¹⁵ Cfr. E. Kantorowicz, *The Two King's Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957; tr. it. *I due corpi del re*, a cura di G. Rizzoni, Torino 1989. Sul concetto di *political theology* in Kantorowicz si veda R. Pawlik, *Le teologie politiche medievali e le loro ripercussioni novecentesche: Ernst Kantorowicz a confronto con Carl Schmitt e Erik Peterson*, in *Ernst Kantorowicz (1895-1963) Storia politica come scienza culturale / Ernst Kantorowicz (1895-1963) Political History as Cultural Inquiry*, a cura di Th. Frank - D. Rando, Pavia University Press, Pavia 2015, pp. 19-44.

sola derivazione dei concetti giuridici e politici dai concetti teologici¹⁶.

Se si vuole perciò ripercorrere la storia dell'espressione "teologia civile" (o politica) nel Medioevo, bisognerà anzitutto ricercare la sopravvivenza del termine antico laddove viene rievocata la critica agostiniana della religione e della teologia romana, come, ad esempio nel passo della *Summa Theologiae* di Tommaso in cui si discute della superstizione e della idolatria. Rifacendosi alla ricostruzione agostiniana di Varrone, Tommaso scrive:

Le due ultime opinioni rappresentano quello che essi chiamavano la teologia fisica, e che i filosofi approfondivano nello studio del cosmo, e insegnavano nelle scuole. L'opinione invece che faceva capo al culto degli uomini, si concretava nella così detta teologia mitologica, la quale seguendo le invenzioni dei poeti veniva rappresentata nei teatri. Mentre l'opinione che si rifaceva alle immagini costituiva la così detta teologia civile, che dai pontefici era celebrata nei templi. Ebbene, tutte queste cose rientravano nella superstizione dell'idolatria. Di qui le parole di S. Agostino: "È superstizioso tutto ciò che è stato inventato dagli uomini nella fabbricazione e nel culto degli idoli, o allo scopo di venerare come Dio la creatura, o qualche parte del creato"¹⁷.

Nel tentativo di ricostruire il percorso dell'antico concetto di teologia civile nell'età medievale, occorrerà perciò andare in cerca della ricezione della critica agostiniana a Varrone nei commentari e nelle glosse al *De Civitate Dei*, così come servirà esaminare le diverse trattazioni della religione greca e romana e di alcune sue figure significative come Pitagora¹⁸ o Numa¹⁹.

¹⁶ «This study may be taken among other things as an attempt to understand and, if possible, demonstrate how, by what means and methods, certain axioms of a political theology which mutatis mutandis was to remain valid until the twentieth century, began to be developed during the later Middle Ages » (E. Kantorowicz, *The Two King's Bodies*, cit., *Preface*, p. xxxiv).

¹⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 94, a. 1 e *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, I, 7.

¹⁸ In questa direzione si muove il saggio di Alessandro Palazzo pubblicato in questo numero.

¹⁹ Cfr. ad esempio M. Silk, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West*, in *Journal of the American Academy of Religion*, 72(2004), pp. 863-896; Id., *Numa Pompilius and the Development of the*

Ma, accanto alla ricostruzione di questo uso “antiquario” del termine antico, si dovrà ancora ricercare se in età medievale non si affaccino nuovi usi del termine tesi ad indicare un’applicazione della teologia cristiana all’ambito della politica, insomma una teologia cristiana della politica. A ciò sembra alludere Kantorowicz in una sua nota:

The rhetorical “hybridism” with its tendency towards building up “theologies” of all sorts (political theology as well as a theology of science or rhetoric) was actually taught in Bologna; see, e.g., my study “An ‘Autobiography’ of Guido Faba,” *Mediaeval and Renaissance Studies*, 1(1941-43), 253-280²⁰.

È evidente che queste linee di ricerca relative alla storia del termine in età medievale, non esauriscono la storia del concetto né tanto meno, se si vuole, la storia del problema²¹. Ma proprio il non uso del termine “teologia politica” nel Medioevo per designare la teologia cristiana, conferma quanto si diceva a proposito di Agostino. È la teologia cristiana ad essere, in quanto teologia, teologia della città e a sviluppare le sue linee fondamentali anzitutto nella liturgia, che, come ha mostrato Peterson, attingeva a temi e motivi dei culti antichi, ivi compresi i culti civili dell’imperatore, ma li sviluppava in modo originale anticipando gli sviluppi della scienza giuridica successiva²². Un esempio classico di questa dinamica è quello magistralmente indagato da Kantorowicz, ossia i due corpi del re, secondo cui le antiche modalità di deificazione del re o dell’imperatore si

Idea of Civil Religion in Western Thought, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 335-56.

²⁰ E. Kantorowicz, *The Two King's Bodies*, cit., p. 108, nota 48.

²¹ Si veda la raccolta di saggi *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe: Discourses, Rites, and Representations* edited by Montserrat Herrero, Jaume Aurell, and Angela C. Miceli Stout, Turnhout: Brepols, 2017.

²² «The king as gemina persona, human by nature and divine by grace: this was the high-mediaeval equivalent of the later vision of the King's Two Bodies, and also its foreshadowing. Political theology in that early period was still hedged in by the general framework of liturgical language and theological thought, since a Church independent secular “political theology” was as yet undeveloped» (E. Kantorowicz, *The Two King's Bodies*, cit., p. 87).

ripresentano nel culto cristiano:

It might be possible to argue that the general concept of the Norman Anonymous still drifted in the wake of ancient ruler deification. The tenet, however, of the Tudor jurists definitely hangs upon the Pauline language and its later development: the change from the Pauline corpus Christi to the mediaeval corpus ecclesiae mysticum thence to the corpus reipublicae mysticum which was equated with the corpus morale et politicum of the commonwealth, until finally (though confused by the notion of Dignitas) the slogan emerged saying that every abbot was a “mystical body” or a “body politic,” and that accordingly the king, too, was, or had, a body politic which “never died.” Notwithstanding, therefore, some similarities with disconnected pagan concepts, the king’s two bodies is an offshoot of Christian theological thought and consequently stands as a landmark of Christian political theology²³.

Ma non a caso Kantorowicz per denominare *questa* “teologia politica” non esita ad equipararla a un “ibridismo politico-religioso”²⁴. Potremmo quindi dire che la teologia in età medievale comprende la politica come sua parte dipendente, in parte riprendendo temi dell’antica *teologia civile* in parte sviluppando una propria e originale *teologia della politica* a partire dalla rivelazione cristiana e dalla liturgia. Ma con ciò il problema non è affatto risolto perché si apre la questione di chi debba essere l’interprete di questa teologia che ha a che fare con la vita della città. E anche in età medievale il problema del soggetto interpretante non è risolto con il mero affermarsi dei teologi come principi del sapere ma si aprono lotte, conflitti e competizioni per stabilire se il compito dell’interpretazione stia in capo ai sacerdoti o ai re e all’interno dei diversi campi se stia in capo al Papa o al Concilio oppure all’Imperatore, ai Re o ai Parlamenti. Entro questa lotta nasce e si alimenta il gruppo professionale dei giuristi che progressivamente riesce ad affermare l’autonomia

²³ E. Kantorowicz, *The Two King’s Bodies*, cit. *Epilogue*, p. 509.

²⁴ «This political theology, or politico-religious hybridism» (*ivi*, p. 108).

del proprio sapere. La costituzione di teologi e giuristi in corpi sociali ha evidenti conseguenze sul piano dello sviluppo della “teologia politica” nel passaggio chiave dal Medioevo alla modernità²⁵.

4. *La ripresa della teologia civile*

Questa tensione interna alla cristianità si trasforma in conflitto aperto con la rottura dell’unità della dottrina teologica.

Il tema teologico-politico è evidentemente al centro delle questioni nell’età del Rinascimento e della Riforma, dove si configura essenzialmente come “lotta per l’interpretazione”. Come Carl Schmitt ha visto correttamente, la questione del *Quis interpretabitur?* è non solo la questione teologica posta dalla Riforma, ma anche la questione cruciale nell’instaurarsi dello Stato moderno²⁶. La questione dell’interpretazione si pone ora con radicalità nuova rispetto ai secoli precedenti. Non è solo lotta tra corporazioni di teologi o giuristi che si contendono il campo, né solo conflitto tra istanze spirituali e temporali all’interno della *res publica christiana*, ma diventa messa in discussione radicale del ruolo dell’autorità in quanto tale, ossia della necessità di un interprete istituzionale della religione come mediatore di salvezza. Il sapere attorno alle cose divine si apre alla ricerca del singolo. Per converso il sapere attorno alle cose umane, si struttura attorno a metodologie proprie e a propri corpi organizzati.

Si ripropone in modo nuovo e radicale l’interrogativo su quale sia la “teologia” di cui devono essere portatori i fondatori della nuova città, os-

²⁵ Cfr. E. Kantorowicz, *Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence*, in M. Clagett, G. Post, R. Reynolds (eds.), *Twelfth-Century Europe and the Foundation of Modern Society*, Madison (Wis.) 1961, pp. 89-111; C. Schmitt, *Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten*, in “Deutschland-Franreich. Vierteljahrschrift des deutschen Instituts/Paris”, 1, 2(1942), pp. 1-30.

²⁶ Sul punto mi permetto di rimandare al mio lavoro *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.

sia dello Stato moderno. E ciò, anzitutto, all'interno della teologia cristiana in cui si aprono differenze confessionali che si rendono più o meno accattivanti e interessanti anche in forza della loro funzionalità politica. In questo contesto si sviluppano dottrine teologiche tese a giustificare la formazione di un potere politico concentrato nelle mani del moderno sovrano, così come dottrine teologiche impegnate a sostenere un assetto "federale" della comunità politica²⁷. In modo ancor più radicale, ci si interroga su quale sia la migliore "religione politica" per la costituzione dello Stato moderno. In questo quadro non c'è da stupirsi che riemerge un interesse positivo e non solo antiquario anche per le forme di relazione tra religione e politica che si ritrovano presso gli antichi. Esempio classico di questo interesse non antiquario è Machiavelli e lo svilupparsi di analisi e ricerche attorno alla religione romana²⁸.

È dentro questo contesto che prendono forma i concetti di *religione politica* e *religione civile*²⁹, ma si ritrovano anche delle esplicite menzioni del concetto di *theologia politica* in riferimento all'antico concetto di *theologia civilis*. Ciò avviene all'interno di quel rinato interesse per la religione romana di cui abbiamo parlato e, in particolare, per le trattazioni di Scevola e Varrone. Se ne trovano tracce, ad esempio, in testi del diciassettesimo secolo come quello di Vossio [Gerhard Johannes Voss], *De Theologia Gentili*³⁰, e di Hero Hersenius [Daniel Georg Morhof], *Theologia gentium politica exhibens cultum principum idololatricum & genuinum, Dissertatio prima de divinitate principum*³¹, che, prendendo le mosse dalla tripartizione varroniana, ha per oggetto l'idolatria dei principi considerati dèi o semidèi. Ma il riferimento a Varrone si trova

²⁷ Cfr. il saggio di Ilaria Pizza sulla "teologia federale" di Althusius in questo volume.

²⁸ Cfr. il saggio di Gabriele Pulvirenti in questo volume.

²⁹ Cfr. il saggio di Tamás Nyirkos in questo volume.

³⁰ Gerardi Joannis Vossii, *De Theologia Gentili et Physiologia Christiana sive De origine ac progressu idololatriac*, Libri XI, Amsterdam 1668, II, 1, 1.

³¹ Hero Hersenius [Daniel Georg Morhof], *Theologia gentium politica exhibens cultum principum idololatricum & genuinum, Dissertatio prima de divinitate principum*, J. Keil, Rostock 1662.

anche in opere di autori più famosi come, ad esempio, nella trattazione che Herbert di Cherbury fa della religione romana sulla scorta dei frammenti varroniani tramandati dalla tradizione: «Ex quibus Varronis verbis, non minus quam ex Platonis Platoniorum sententia supra allata, quum satis constet, Theologiam Gentilium partim ex recta ratione, partim ex Mythicis Poetarum fabulis, partim ex Sacerdotum sanctionibus concinnatam fuisse»³². Qui la teologia tripartita viene fatta risalire alla scuola platonica e la teologia civile fatta coincidere con le misure politiche e giuridiche, anche sanzionatorie, che nell'antichità accompagnavano il culto. Il tema delle “sanzioni dei sacerdoti” è avvertito chiaramente come un tema fondamentale in età moderna perché tocca la questione delicatissima della valenza civile delle sanzioni ecclesiastiche a partire da quella della *scomunica*. Entro quest'atmosfera e questo intreccio di problemi di politica religiosa o ecclesiastica (da un lato gli effetti civili degli atti religiosi, dall'altro le misure assunte in materia religiosa da parte delle autorità civili), non stupisce la comparsa dell'espressione *theologico-politicus* che si ritrova nel trattato teologico-politico di Spinoza apparso nel 1670, volto appunto a definire quale sia la funzione politica della religione e quale politica lo Stato debba perseguire in ambito religioso.

Nel periodo successivo il riferimento alla antica *theologia civilis* continua a rimanere vivo. Lo si trova ad esempio in Pierre Bayle che richiama esplicitamente la tripartizione di Scevola: «Le grand Pontife Scaevola fit des livres, ou il dit qu'on avoit parlé de trois especes de Dieux, la premiere comprenoit les Dieux Poétiques, la seconde les Dieux Philosophiques, la troisieme les Dieux établis par les fondateurs, ou par les chefs des Etats»³³.

Nell'argomentazione di Bayle, tale riferimento alla teologia civile romana non gioca nessun ruolo particolare nella sua interpretazione dei

³² Herbert di Cherbury, *De Religione Gentilium*, Amsterdam 1663.

³³ P. Bayle, *Continuation des Pensées Diverses in Oeuvres Diverses*, Den Haag 1727, III.1, § 49. Si veda su Bayle il saggio di Stefano Brogi in questo volume.

rapporti tra religione e politica, mentre il tema assume un deciso rilievo nel pensiero di Giovambattista Vico che insiste invece sul ruolo fondamentale della religione nel processo di incivilimento della società umana e ciò non solo nella costituzione originaria del politico ma anche nelle epoche successive, ivi compresa l'età moderna. Si ritrova nelle pagine di Vico il nesso platonico tra il sapere "teologico" in quanto discorso sugli dèi e i "fondatori di città" o di nazioni a ribadire il rapporto ineludibile tra il sapere e il potere esercitato da un gruppo specifico all'interno della comunità umana³⁴. Nella prospettiva di Vico la *teologia civile* diviene così uno dei nomi stessi della *scienza nuova*, accanto a quello di "arte critica" e "filosofia dell'autorità", perché

cotal Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di *fatto storico della provvidenza*, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del gener umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni³⁵.

Un terzo importante riferimento in età illuminista è rappresentato dall'*Enciclopedia*, dove alla voce *Théologie* si legge:

Les anciens avoient trois sortes de *théologie* ; savoir, 1°. la mythologique ou fabuleuse qui florissoit parmi les Poëtes, & qui rouloit principalement sur la théogonie ou génération des dieux. Voyez FABLE, MYTHOLOGIE & THÉOGONIE. 2°. La politique, embrassée principalement par les princes, les magistrats, les prêtres, & le corps des peuples, comme la science la plus utile & la plus nécessaire pour la sûreté, la tranquillité & la prospérité de l'etat. 3°. La physique ou naturelle, cultivée par les Philosophes, comme la science la plus convenable à la nature & à la raison, elle n'admettoit qu'un seul Dieu suprême, & des

³⁴ Si veda il saggio di Francesca Fidelibus in questo volume.

³⁵ GB. Vico, *Scienza Nuova* (1744), in Id., *Opere*, vol. 1, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, §342, p. 549.

démons ou génies, comme médiateurs entre Dieu & les hommes. Voyez DÉMON & GÉNIE³⁶.

Come si vede da questi riferimenti, in età moderna il termine “teologia civile” o “teologia politica” si ritrova in straordinaria continuità con il suo uso antico e denota la teologia dei magistrati o dei fondatori dello Stato o più in generale l’atteggiamento dello Stato nei confronti della Religione, al tempo stesso si arricchisce di nuovi e più ampi significati come nel caso di Vico, che riprende motivi antichi trasponendoli in modo originale nel contesto della modernità.

Tra la fine del XVII e il XVIII secolo si affaccia però anche un altro uso della combinazione dei termini ‘teologia’ e ‘politica’ che si ritrova in particolare nella tradizione tedesca dove, in alcune dissertazioni, si affaccia il termine *Theo-politica* e *Theo-politicus*. È questo il caso, ad esempio, del lavoro di Joseph Klimer dal titolo *Hebdomada Theopolitici ad mentem Marci Antonii imp. Exacta* (Typis Cosmerovii, Vienna 1695) o di quello di Jean-Baptiste Mayr dal titolo *Idea Sapientis Theo-Politici, seu tripartita morum philosophia ethica, politica, oeconomica* (Typis Mariae Teresiae Voigtin, Vienna 1728). La cosa interessante è che, di nuovo, la questione teologico-politica si ripropone come questione di un sapere in connessione con il potere: il nuovo termine *theo-politicus* si riferisce infatti alla figura di un politico “sapiente” che si contrappone al *politicus* nel senso machiavelliano del termine, ossia di colui che si considera libero da ogni considerazione morale e religiosa. Secondo l’autore, i *politici* machiavelliani meglio si farebbe a definirli “*Pseudo-ethici*”, “*Pseudo-politici*” o ancora, “*Tyranni*” nel caso di coloro che elevano a norma suprema il loro arbitrio: «quibus stat sola pro ratione voluntas, *Tyranni* magis, quam *Politici* dici merentur». A tutto questo l’autore contrappone la politica autentica dei veri sapienti: «De vera, igitur, et germana id est

³⁶ Voce “Théologie”, in *L’Encyclopédie* vol. 33, Lausanne Bern 1781, p. 423.

Theo-Politica nobis tantum sermo est»³⁷.

In età moderna dunque l'uso del concetto di teologia civile o politica da mero concetto antiquario conosce una certa estensione e una articolazione semantica. Da un lato, accanto al significato antiquario riferito alla antica teologia civile romana, compare il riferimento a una moderna regolamentazione della materia religiosa da parte dello Stato e delle autorità civili³⁸. Dall'altro, sul fronte della teologia cristiana, l'espressione comincia a denotare, sia pure in un numero limitato di casi, un'interpretazione della politica ispirata alla sapienza a partire dalla teologia cristiana. Si tratta in entrambi i casi di un utilizzo tendenzialmente neutro e prevalentemente descrittivo del termine.

5. *Dopo l'età delle Rivoluzioni: dalla "teologia civile" alla "teologia politica"*

Dopo *La Scienza Nuova* di Vico l'uso del termine "teologia civile", così come la sua provenienza dall'antica religione romana e dalla sistemazione di Varrone, sembrano declinare. Compaiono piuttosto espressioni legate alla coppia di concetti "teologia/politica" ma all'interno di un diverso contesto: più che indicare il modo in cui la politica regola gli affari religiosi, tali espressioni vengono utilizzate per indicare, e spesso stigmatizzare, una sorta di intromissione dei teologi negli affari politici. È questo il caso, ad esempio, di Edmund Burke che, nelle sue *Considerazioni sulla Rivoluzione francese*, definisce "teologi politici" o "politici teologizzanti" quei predicatori che, nei loro sermoni, salutavano lo scoppio della Rivoluzione come il compimento delle promesse messianiche riecheggiano

³⁷ J.-B. Mayr, *Idea Sapientis Theo-Politici, seu tripartita morum philosophia ethica, politica, oeconomica*, Typis Mariae Theresiae Voigtin, Vienna 1728, p. 125.

³⁸ Così, ad esempio, P. Tamburini, *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Pavia 1794.

toni tipici della rivoluzione puritana: «I looked on that sermon as the public declaration of a man much connected with literary caballers, and intriguing philosophers; with political theologians, and theological politicians, both at home and abroad»³⁹. Burke, nella sua polemica contro le intromissioni teologiche in campo politico, si riferiva ai rivoluzionari, ma, naturalmente, nella polemica antirivoluzionaria dei teorici e dei sostenitori della Restaurazione la convinzione che l'ordine politico andasse ri-fondato su base teologica era ampiamente diffusa. Benché quest'idea fosse un'idea cardine della prospettiva controrivoluzionaria, non è facile, però, ritrovare negli scritti di Bonald, De Maistre, Haller l'espressione "teologia politica", così come negli scritti dei loro oppositori nella prima metà dell'Ottocento. Se ne trova qualche traccia polemica - ma, di nuovo parlando di "politica teologica" - negli scritti di Comte per indicare quel modo, antico e superato, di concepire la politica come una realtà dipendente dalla teologia a cui contrapporre invece la "politica positiva". E si trova, in senso invece positivo, in un articolo di Louis Veillot apparso su «L'Univers» dove lo scrittore francese invita la teologia ad essere appunto "politica", ossia non solo contemplativa, ma attiva, pratica, pugnace⁴⁰.

È questo, con tutta evidenza, lo sfondo che spinge un autore come Michail Bakunin a utilizzare il termine "teologia politica" in chiave fortemente polemica. Il punto di partenza della sua critica è, come è noto, la critica di ogni assolutizzazione di realtà che si vuole imporre all'essere umano per richiederne il sacrificio della vita: Dio come lo Stato⁴¹.

Qu'est-ce que l'Etat? – si chiede Bakunin - C'est, nous répondent les métaphys-

³⁹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* [1791, by J. Dodsley], vol. 8, Clarendon Edition of Burke, Collected Writings and Speeches, by W.B. Todd, Oxford 1989. Burke si riferisce in particolare al sermone che il Dr. Richard Price aveva tenuto il 4 novembre 1789 sotto il titolo "Discourse on the Love of our Country".

⁴⁰ Cfr. D. Westemeier, *Die Theologie in der Politik bei Donoso Cortés*, Münster 1940, p. 27.

⁴¹ M. Bakunin, *Dieu et l'Etat. Fédéralisme, socialisme et antitheologisme* (1867-68), in *Oeuvres*, sous la dir. de J. Guillaume, Stock Plus, Paris 1980, vol. 1, pp. 39-200.

iciens et le docteurs en droit, c'est la chose publique; les intérêts, le bien collectif et le droit de tout le monde, opposés à l'action dissolvante des intérêts et des passions égoïstes de chacun. C'est la justice et la réalisation de la morale et de la vertu sur la terre. Par conséquent il n'est point d'acte plus sublime ni de plus grand devoir pur les individus, que de se dévouer, de se sacrifier, et au besoin de mourir pour le triomphe, pour la puissance de l'État. Voilà en peu de mots toute la théologie de l'État. Voyons maintenant si cette théologie politique, de même que la théologie religieuse, ne cache pas sous de très belles et de très poétiques apparences, des réalités très communes et très sales⁴².

A questa sacralizzazione dello Stato - «universalità divorante, che vive di sacrifici umani, come la Chiesa»⁴³ - non sfuggono secondo Bakunin nemmeno i democratici come Mazzini che non a caso sostituisce la tradizionale coppia “Dio e lo Stato” con quella aggiornata “Dio e Popolo” confermandosi come «le dernier grand-prêtre de l'idéalisme religieux, métaphysique et politique»⁴⁴. È negli scritti su Mazzini, la cui dottrina viene definita appunto “théologie politique” e “illusion théosopho-patriotique”⁴⁵ che si ritrova una originale rivisitazione della “teologia tripartita” che risente della triade hegeliana famiglia-società civile-Stato e colloca la teologia politica all'apice di questo processo di espropriazione e negazione dell'umano:

Quelles ont été les bases de la Civilisation latine? 1) la *théologie patriarcale* fondée sur le culte de l'autorité absolue, implacable et impitoyable du mari et du père, 2) la *théologie juridique* fondée sur le culte mystique des privilèges de la propriété essentiellement aristocratique, et 3) la *théologie politique* fondée sur le culte de la force brutale organisée par l'État- Mais dans ces trois principes qu'y

⁴² Id., *Quatrième lettre aux compagnons de l'association internationale de travailleurs du Locle et de la Chaux-de-fonds*, Genève, le 28 avril 1869, in «Le Progrès» 9(1.5.1869), pp. 2-3, ora in *Oeuvres*, cit., vol. 1, pp. 254-255.

⁴³ *Ivi*, p. 256.

⁴⁴ Id., *Réponse d'un International à Mazzini*, in *Introduction a Id., La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Commission de propagande socialiste, Neuchâtel 1871, p. 3.

⁴⁵ *Michel Bakounine et l'Italie 1871-1872*, ed. A. Lehning, 2 voll., Brill, Leiden 1961, vol. 1, p. 208.

a-t-il d'humain? J'y vois au contraire la négation la plus complète de tout ce que nous entendons par le mot humanité⁴⁶.

Nel corso dell'Ottocento si registra così un progressivo declino dell'uso del termine “teologia civile” e un affermarsi del concetto di “teologia politica” nell'ambito di tre grandi questioni: 1) la questione *ontologica* del rapporto tra ordine giuridico-politico e ordine teologico che viene spesso espresso nei termini di una dipendenza («Ogni grande questione politica dipende da una fondamentale questione teologica» dice Juan Donoso Cortes in apertura del suo *Ensayo* rimandando esplicitamente a un'espressione di Proudhon secondo cui «Desta stupore osservare come nell'affrontare ogni problema politico ci si imbatte sempre nella teologia»); 2) la questione *epistemologica* di un'analogia metodologica tra i due ambiti (Leibniz – Engels – Bakunin); 3) la questione *pratica* di una presa di posizione “politica” da parte della teologia (Veuillot) contro l'anti-teologia (Bakunin) e viceversa.

6. *Per una sociologia dei concetti giuridici*

Il Novecento sviluppa e approfondisce questa linea di tendenza. L'antico termine di “teologia civile” viene sostanzialmente utilizzato solo come termine antiquario in relazione all'antica tripartizione della teologia romana e della relativa critica agostiniana⁴⁷, mentre a partire dal testo schmittiano del 1922, intitolato *Politische Theologie*, il termine “teologia politica” entra in modo dirompente sulla scena e la occupa con forza condizionando in modo decisivo l'intero dibattito novecentesco sul tema. Nel suo testo, Schmitt riprende di fatto le questioni sottese al

⁴⁶ *Ivi*, Fragment M., p. 164.

⁴⁷ Cfr. ad esempio J. Stiglmayr, *Mannigfachen Bedeutungen 'Theologie' und 'Theologen'*, in «Theologie und Glaube», 11(1919), pp. 296-309.

dibattito ottocentesco collegando la “teologia politica”: 1) la questione *epistemologica* di un’analogia tra i concetti teologici e quelli della moderna dottrina dello Stato; 2) la questione *storica* di una derivazione dei secondi dai primi; 3) la questione *ontologica* di un’analogia sistematica e antropologica; 4) la questione *pratica* di una presa di posizione “politica” nei confronti della teologia.

Considerato che per Carl Schmitt tutti i concetti politici sono concetti *polemici*, all’interno del suo pensiero anche il concetto di *teologia politica* ha una evidente valenza polemica. Da un lato egli riprende lo scontro ottocentesco “controrivoluzione contro rivoluzione”, schierandosi dalla parte di De Maistre e Donoso Cortes contro Proudhon e Bakunin in *Politische Theologie* e dalla parte di Mazzini contro Bakunin in *Römischer Katholizismus und politische Form*. Dall’altra egli attualizza questo scontro nel contesto novecentesco e nell’ambito della sua critica nei confronti di Kelsen.

È infatti Hans Kelsen nel suo studio del 1922 dal titolo *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht* a individuare con grande chiarezza una serie di parallelismi tra le dottrine teologiche, cattolica e protestante, e la dottrina dello Stato e ad aprire il fuoco contro la dottrina dello Stato tedesca accusata di essere una *teologia dello Stato*⁴⁸. La concezione di uno Stato trascendente, personale, dotato di una volontà onnipotente è infatti, a suo parere, chiaramente mutuata dalla concezione di un Dio dotato delle stesse caratteristiche. Ma così anche la teoria della auto-obbligazione dello Stato che corrisponde al dogma della incarnazione di Dio. E la dottrina dell’illecito statale va in parallelo alla dottrina della teodicea. La dottrina dell’autonomia personale riprende la dottrina del libero arbitrio

⁴⁸ Cfr. H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, 1922; tr. it. *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato. Studio critico sul rapporto tra stato e diritto*, a cura di A. Carrino, ESI, Napoli, p. 247.

e la fede nel potere dello Stato di derogare alle leggi corrisponde alla fede teologica nei miracoli. Punto irrinunciabile per la “teologia dello Stato”, punto inaccettabile per la visione scientifica del mondo.

Nell’ultimo capitolo del saggio, intitolato *Panteismo e dottrina pura del diritto*, Kelsen, sulla base di una rilettura di Feuerbach e Freud, afferma che questa concezione teologica dello Stato sfocia in una divinizzazione dello Stato stesso: «nella stessa misura in cui l’ideologia di Dio perde terreno di fronte al crescente scetticismo religioso e al crescente agnosticismo, entra al suo posto l’ideologia dello Stato che nella coscienza degli uomini, come suo surrogato, assolve anche ad una serie di funzioni che viceversa perde l’ideologia di Dio. Il bisogno di assoggettamento, il bisogno di immolarsi, di assoggettarsi ad un qualcosa di superiore, di sacro, in breve tutti gli istinti dell’uomo volti ad autoumiliarsi, autoestraniarsi, addirittura all’autoannientamento, trovano la loro soddisfazione in quella divinizzazione dello Stato nella quale possiamo constatare un feticismo statale rafforzato fino all’inaudito, un feticismo di cui possiamo constatare da presso gli effetti ostili all’uomo e alla cultura. Ma d’altra parte anche la *volontà di potenza* [...] cerca d’ora innanzi, col dileguare dell’idea di Dio, la sua maschera soltanto nello Stato»⁴⁹.

È facile intravedere in questo attacco frontale di Kelsen contro la dottrina/teologia dello Stato motivi bakuniniani⁵⁰, nietzscheani e freudiani. Un vero invito a nozze per un polemista come Carl Schmitt che non esita a fare dell’oggetto incriminato, la *Staatstheologie*, l’oggetto della sua appassionata difesa. Difesa non solo della derivazione storica dei concetti della moderna dottrina dello Stato dai concetti teologici e della loro analogia sistematica – che già Kelsen aveva individuato –, ma della dottrina della sovranità che qualifica l’agire politico come attività *personale* fonda-

⁴⁹ H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, tr. it. cit., p. 259.

⁵⁰ Si veda H. Kelsen, *Gott und Staat*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 12 (1922-1923), pp. 261-284.

to su una decisione, una volontà, una responsabilità personale che sola fa dell'essere umano il soggetto e non il mero oggetto della storia.

Ciò che è interessante sottolineare, dal punto di vista della storia dei concetti, è che Schmitt colloca la sua indagine sulla teologia politica all'interno di una weberiana *sociologia dei concetti giuridici*, dove, appunto, i concetti giuridici e politici sono ricondotti (anche) alla loro base materiale e sociale, ai gruppi sociali che li mettono in forma. Siamo qui, di nuovo, alla questione rilevata all'inizio di questa ricostruzione, ossia al fatto che la questione della teologia e della teologia politica rimandi a un "sapere" specifico e a uno specifico gruppo sociale che fa di questo sapere uno strumento fondamentale della sua lotta per il potere.

Dopo l'uso schmittiano del concetto di teologia politica nel 1922, il termine è ormai entrato nella lotta novecentesca⁵¹. Non solo nell'ambito giuridico e filosofico-politico, ma anche in quello teologico dove si arricchisce di significati diversi. Anche la teologia in ambito cattolico e protestante conoscono un uso diffuso del termine, a significare sia una "teologia della politica" a partire dalla rivelazione biblica, sia una "teologia che si fa pratica politica". Ma tutto questo è noto. La storia dei diversi usi del termine *teologia politica* nel Novecento è stata ampiamente ricostruita, così come le feroci critiche contro di essi⁵². Così come il comples-

⁵¹ Cfr. i saggi di Tommaso Manzoni, Ana Petrace e Alvise Capria in questo volume.

⁵² Si vedano tra gli altri E. Feil, *Von der "Politischen Theologie" zur "Theologie der Revolution"*, in E. Feil - R. Weth (Hrsg.), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, München-Mainz 1969, pp. 102-132; S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976; C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?*, in «Le temps de la réflexion», 2(1981), ora in *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986, pp. 251-300; J. Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink, München 1983; B. Wacker, *Politische Theologie*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. P. Eicher, München 1985; H. Ottmann, *Politische Theologie als Begriffsgeschichte*, in V. Gerhardt (Hrsg.), *Der Begriff der Politik, Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Metzler, Stuttgart 1990, pp. 169-188; M. Nicoletti, *Il problema della teologia politica nel Novecento tra filosofia politica e critica teologica*, in M. Nicoletti - L. Sartori (eds.), *Teologia politica*, EDB, Bologna 1991, pp. 17-67; R. Hepp, "Theologie, politische", in J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, Schwabe, Basel 1998, pp. 1105-1112; Scott P. - Cavanaugh T.W. (eds.), *The Blackwell companion to political theology*, Blackwell, Mass 2004; M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007; S. Casey - M. Kessler (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theology*, Oxford University Press, New York 2014; *Actualité de la théologie politique?*, in «Les études philosophiques»,

so di discussioni che ruotano attorno ai concetti di *religione politica* e *religione civile*.

Rispetto ai secoli precedenti il Novecento e questo scorcio di secolo ventunesimo hanno conosciuto e conoscono un uso variegato ed esuberante di questi termini i cui oggetti non sempre sono delineati in modo chiaro. La “teologia politica” sembra divenuta ormai un magico *passerpartout* attraverso il quale un gruppo di iniziati conduce l’ascoltatore in un mondo misterioso di trascendenze e immanenze, dissolvenze e allusioni in cui l’antica materialità del termine e i suoi concreti riferimenti sociali sono irritrovabili.

Per questo, riandare alla storia complessa del concetto di *theologia civilis* nei secoli precedenti può forse contribuire a un uso meno smodato del termine e a ripensare le grandi questioni del teologico e del politico nella loro formidabile concretezza materiale e sociale.