

Il Regno e la Gloria  Giorgio Agamben

Giorgio Agamben

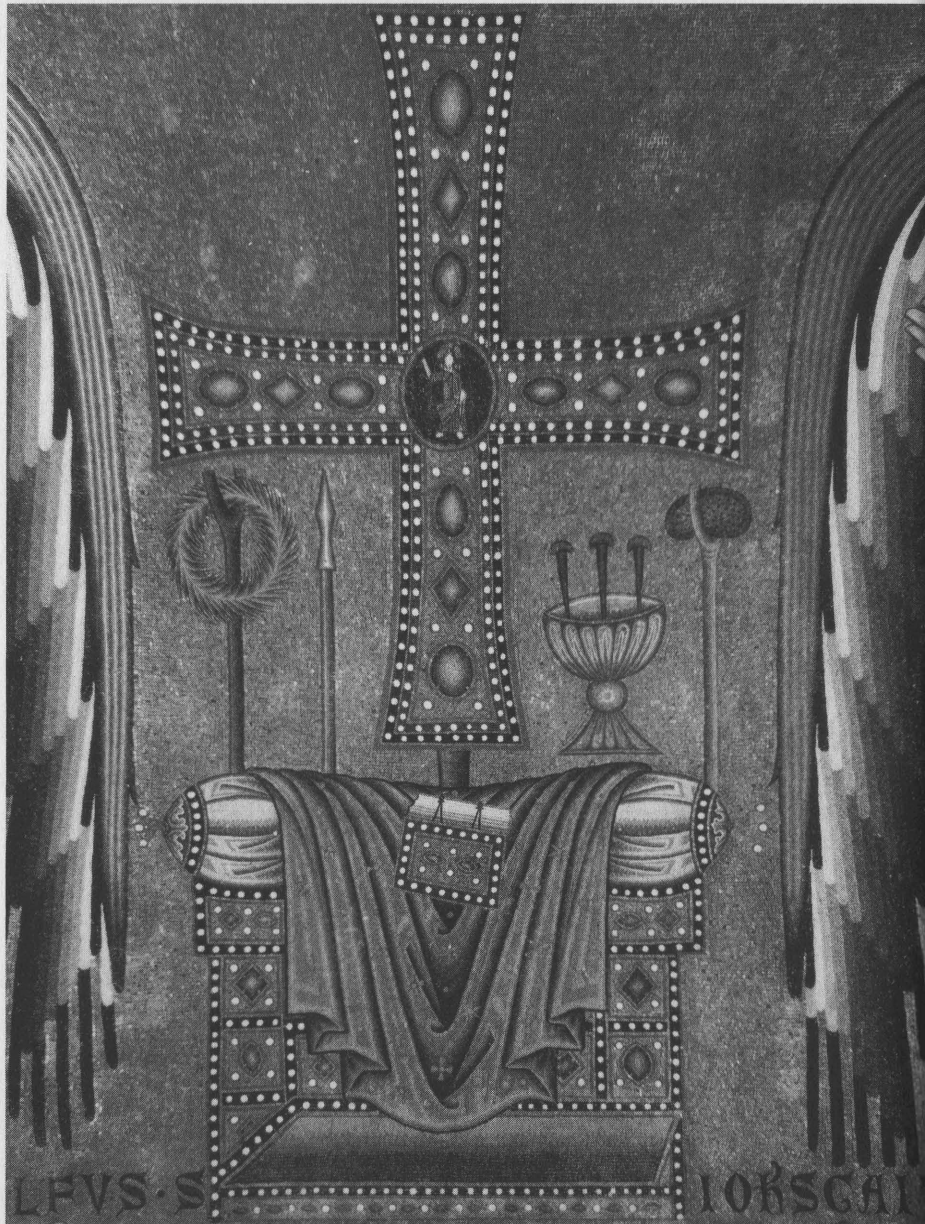


Il Regno e la Gloria

Per una genealogia teologica
dell'economia e del governo



NERI POZZA
la quarta prosa



La preparazione del trono. San Paolo fuori le mura, Roma.
(Fototeca Nazionale, ICCD, F18974.)

Giorgio Agamben



Il Regno e la Gloria

Per una genealogia teologica
dell'economia e del governo

Homo sacer, II, 2

NERI POZZA EDITORE

Indice

9	Premessa
13	1. I due paradigmi
28	<i>Soglia</i>
31	2. Il mistero dell'economia
65	<i>Soglia</i>
69	3. Essere e agire
81	<i>Soglia</i>
83	4. Il regno e il governo
122	<i>Soglia</i>
125	5. La macchina provvidenziale
157	<i>Soglia</i>
161	6. Angelologia e burocrazia
183	<i>Soglia</i>
187	7. Il potere e la gloria
217	<i>Soglia</i>
219	8. Archeologia della gloria
277	<i>Soglia</i>
285	Appendice. L'economia dei moderni
287	1. La legge e il miracolo
305	2. La mano invisibile
315	Bibliografia
327	Indice dei nomi

© Giorgio Agamben 2007
Prima edizione Neri Pozza
nella collana «La Quarta Prosa»
febbraio 2007

Per volontà dell'autore, questo libro può essere liberamente riprodotto
con qualsiasi mezzo, senza scopo di lucro, purché il testo non subisca alterazioni.
La diffusione in Internet e le traduzioni in lingua straniera
devono essere espressamente autorizzate dall'autore.

ISBN 978-88-545-1069-0
www.neripozza.it

Oeconomia Dei vocamus illam rerum omnium
administrationem vel gubernationem, qua Deus utitur, inde
a condito mundo usque ad consummationem saeculorum,
in nominis sui Gloriam et hominum salutem.

J. H. MAIUS, *Oeconomia temporum veteris Testamenti*

Chez les cabalistes hébreux, *malcuth* ou le règne, la dernière des
séphiroth, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais
doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté
pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le péché d'Adam
avait été *truncatio malcuth a ceteris plantis*; c'est-à-dire qu'Adam avait
retranché la dernière des *séphires* en se faisant un empire dans l'empire.

G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*

Si deve distinguere fra il *diritto* e l'*esercizio* del potere supremo: essi
possono, infatti, essere separati, come, per esempio, quando chi ha
il *diritto* non può o non vuole prendere parte al giudizio delle liti
o alla deliberazione degli affari. A volte, infatti, i re, per l'età, non
possono sbrigare gli affari; a volte, anche se possono, ritengono più
opportuno limitarsi a scegliere i ministri e i consiglieri, esercitando
il potere attraverso di essi. Quando il *diritto* e l'*esercizio* sono divisi,
il governo dello Stato è simile al governo ordinario del mondo, in
cui Dio, primo motore di tutte le cose, produce gli effetti naturali
mediante l'ordine delle cause seconde. Quando invece chi ha il
diritto di regno vuole partecipare a tutti i giudizi, le consultazioni,
le azioni pubbliche, l'amministrazione, è come se Dio, al di là
dell'ordine naturale, intervenisse immediatamente in ogni evento.

TH. HOBBS, *De cive*

Finché durerà il mondo, gli angeli comanderanno agli angeli,
gli uomini agli uomini e i demoni ai demoni; ma quando
tutti saranno stati raccolti, allora ogni comando cesserà.

Glossa ordinaria (ad I Cor., 15, 24)

Acher vide l'angelo Metatron a cui era stato dato il potere di sedersi per scrivere i meriti di Israele. Allora egli disse: « Vi è un insegnamento secondo cui in alto non c'è né assise, né rivalità, né nuca né fatica. Forse – Dio non voglia – vi sono due poteri ».

Talmud, b *Chag.*, 15a

Sur quoi la fondera-t-il l'économie du Monde qu'il veut gouverner?

B. PASCAL, *Pensées*

Premessa

Questa ricerca si propone di investigare i modi e le ragioni per cui il potere è andato assumendo in Occidente la forma di una *oikonomia*, cioè di un governo degli uomini. Essa si situa pertanto nel solco delle ricerche di Michel Foucault sulla genealogia della governamentalità, ma cerca, insieme, di comprendere le ragioni interne per cui queste non sono giunte a compimento. L'ombra che l'interrogazione teorica del presente proietta sul passato raggiunge qui infatti, ben al di là dei limiti cronologici che Foucault ha assegnato alla sua genealogia, i primi secoli della teologia cristiana, che vedono la prima, incerta elaborazione della dottrina trinitaria nella forma di una *oikonomia*. Situare il governo nel suo *locus* teologico nell'*oikonomia* trinitaria non significa cercare di spiegarlo attraverso una gerarchia delle cause, quasi che alla teologia competesse necessariamente un rango genetico più originario; significa, invece, mostrare come il dispositivo dell'*oikonomia* trinitaria possa costituire un laboratorio privilegiato per osservare il funzionamento e l'articolazione – insieme interna ed esterna – della macchina governamentale. Poiché in esso gli elementi – o le polarità – in cui si articola la macchina appaiono, per così dire, nella loro forma paradigmatica.

L'inchiesta sulla genealogia – o, come un tempo si diceva, sulla *natura* – del potere in Occidente, cominciata ormai da più di dieci anni con *Homo sacer*, giunge in questo modo a uno snodo in ogni senso decisivo. La doppia struttura della macchina governamentale, che in *Stato di eccezione* (2003) era apparsa nella correlazione fra *auctoritas* e *potestas*, prende qui la forma dell'articolazione fra Regno

e Governo e, in ultimo, giunge a interrogare la stessa relazione – che all'inizio non era stata messa in conto – fra *oikonomia* e Gloria, fra il potere come governo e gestione efficace e il potere come regalità cerimoniale e liturgica, due aspetti che sono rimasti curiosamente trascurati tanto dai filosofi della politica che dai politologi. Anche gli studi storici sulle insegne e le liturgie del potere, da Peterson a Kantorowicz, da Alföldi a Schramm, hanno omesso di interrogare questa relazione, lasciando da parte proprio le pur ovvie domande: Perché il potere ha bisogno della gloria? Se esso è essenzialmente forza e capacità di azione e di governo, perché assume la forma rigida, ingombrante e « gloriosa » delle cerimonie, delle acclamazioni e dei protocolli? Qual è la relazione fra economia e Gloria?

Queste domande, che sul piano delle indagini politiche e sociologiche sembrano non poter trovare che risposte triviali, restituite alla loro dimensione teologica hanno permesso di scorgere nella relazione fra *oikonomia* e Gloria qualcosa come la struttura ultima della macchina governamentale dell'Occidente. L'analisi delle dossologie e delle acclamazioni liturgiche, dei ministeri e delle innodie angeliche si è rivelata così più utile, per la comprensione della struttura e del funzionamento del potere, di molte analisi pseudofilosofiche sulla sovranità popolare, sullo Stato di diritto o sulle procedure comunicative che regolano la formazione dell'opinione pubblica e della volontà politica. Identificare nella Gloria l'arcano centrale del potere e interrogare il nesso indissolubile che lo lega al governo e all'*oikonomia* potrà sembrare a qualcuno un'operazione desueta. E, tuttavia, uno dei risultati della nostra ricerca è stato appunto che la funzione delle acclamazioni e della Gloria, nella forma moderna dell'opinione pubblica e del consenso, è tuttora al centro dei dispositivi politici delle democrazie contemporanee. Se i *media* sono così importanti nelle democrazie moderne, ciò non è, infatti, soltanto perché essi permettono il controllo e il governo dell'opinione pubblica, ma anche e soprattutto perché amministrano e dispensano la Gloria, quell'aspetto acclamativo e dossologico del potere che nella modernità sembrava scomparso. La società dello spettacolo – se chiamiamo con questo nome le democrazie contemporanee – è, da questo punto di vista, una società in cui il potere nel suo aspetto « glorioso » diventa indiscernibile dall'*oikonomia* e dal governo. Aver identificato integralmente Gloria e *oikonomia* nella forma acclamatoria del consenso è, anzi, la prestazione specifica delle democrazie contemporanee e del loro *government by consent*, il cui paradigma

originale non è scritto nel greco di Tucidide, ma nell'arido latino dei trattati medievali e barocchi sul governo divino del mondo.

Ciò significa, tuttavia, che il centro della macchina governamentale è vuoto. Il trono vuoto, l'*hetoimasia tou thronou*, che appare negli archi e negli absidi delle basiliche paleocristiane e bizantine, è, in questo senso, il simbolo forse più pregnante del potere. Qui il tema della ricerca tocca il suo limite e, insieme, il suo provvisorio compimento. E se, com'è stato suggerito, in ogni libro vi è qualcosa come un centro nascosto, per raggiungere – o per sfuggire – il quale, il libro è stato scritto, allora questo centro si trova qui negli ultimi paragrafi del cap. 8. Contro l'enfasi ingenua sulla produttività e sul lavoro, che ha durevolmente impedito alla modernità l'accesso alla politica come dimensione più propria dell'uomo, la politica è qui restituita alla sua inoperosità centrale, cioè a quell'operazione, che consiste nel rendere inoperose tutte le opere umane e divine. Il trono vuoto, simbolo della Gloria, è ciò che occorre profanare per far posto, al di là di questa, a qualcosa che, per ora, possiamo appena evocare col nome *zoë aiōnios*, vita eterna. E solo quando la quarta parte della ricerca, dedicata alla forma-di-vita e all'uso, sarà ultimata, il significato decisivo dell'inoperosità come prassi propriamente umana e politica potrà apparire nella sua luce propria.

I. I due paradigmi

I.1. All'inizio della ricerca sta il tentativo di ricostruire la genealogia di un paradigma, che, benché sia di rado stato tematizzato come tale al di fuori dell'ambito strettamente teologico, ha esercitato un'influenza determinante sullo sviluppo e sull'assetto globale della società occidentale. Una delle tesi che essa cercherà di dimostrare è che dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici in senso lato, antinomici ma funzionalmente connessi: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale.

Per ragioni che appariranno nel corso della ricerca, la storia della teologia economica, che conosce uno sviluppo imponente fra il secondo e il quinto secolo della nostra era, è rimasta a tal punto in ombra non solo fra gli storici delle idee, ma anche fra i teologi, che persino il significato preciso del termine è caduto in oblio. In questo modo, tanto la sua evidente prossimità genetica con l'economia aristotelica che la pur immaginabile connessione con la nascita dell'*économie animale* e dell'economia politica settecentesca sono rimaste ininterrogate. Tanto più urgente è una ricerca archeologica che indaghi le ragioni di questa rimozione e cerchi di risalire a monte degli eventi che l'hanno prodotta.

✠ Benché il problema dell'oikonomia sia presente in innumerevoli monografie sui singoli Padri (esemplare, in questo senso, è il libro di Joseph Moingt sulla Théologie trinitaire de Tertullien, che contiene una relativamente ampia trattazione della questione fra il secondo e il terzo secolo), uno studio d'insieme di questo fondamentale tema teologico faceva difetto fino al lavoro recente di Gerhard Richter, Oikonomia, pubblicato quando ormai la parte storica della presente ricerca era già ultimata. Il libro di Marie-José Mondzain Image, icône, économie si limita ad analizzare le implicazioni del concetto nelle dispute iconoclastiche fra l'ottavo e il nono secolo. Anche dopo l'ampio studio di Richter, il cui orientamento è, malgrado il titolo, teologico e non linguistico-filologico, manca, del resto, un'adeguata analisi lessicale che supplisca all'utile, ma ormai invecchiato lavoro di Wilhelm Gass Das patristische Wort oikonomia (1874) e alla dissertazione di Otto Lillge Das patristische Wort «oikonomia». Seine Geschichte und seine Bedeutung (1955).

È probabile che, almeno per quanto riguarda i teologi, questo singolare silenzio sia dovuto all'imbarazzo di fronte a quella che non poteva non apparire come una sorta di pudenda origo del dogma trinitario (che la prima formulazione del theologumenon in ogni senso fondamentale della fede cristiana — la trinità — si presenti all'inizio come un dispositivo «economico» è, in effetti, quanto meno sorprendente). L'eclisse del concetto, che, come vedremo, va di pari passo al suo penetrare e diffondersi in ambiti diversi, è testimoniata dalla scarsa attenzione che esso riceve nei canoni tridentini: poche righe sotto la rubrica De dispensatione (dispensatio è, con dispositio, la traduzione latina di oikonomia) et mysterio adventus Christi. Nella teologia protestante moderna, il problema dell'oikonomia è riapparso, ma soltanto come un precursore oscuro e indeterminato del tema della Heilsgeschichte, mentre è vero piuttosto il contrario, e cioè che la teologia della «storia della salvezza» è una ripresa parziale e, tutto sommato, riduttiva di un paradigma molto più ampio. Il risultato è che nel 1967 si è potuto pubblicare una Festschrift in onore dei sessantacinque anni di Oscar Cullmann, Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, in cui il termine oikonomia appare in uno solo dei trentasei contributi.

1.2. Il paradigma teologico-politico è stato enunciato da Schmitt nel 1922 in una tesi lapidaria: «Tutti i concetti decisivi della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» (SCHMITT I, p. 49). Se la nostra ipotesi di un doppio paradigma è esatta, questa affermazione dovrebbe essere integrata in un senso che ne estenderebbe la validità ben al di là dei limiti del diritto pubblico fino a coinvolgere i concetti fondamentali dell'economia

e la stessa concezione della vita riproduttiva delle società umane. La tesi secondo cui l'economia potrebbe essere un paradigma teologico secolarizzato retroagisce, però, sulla stessa teologia, perché implica che la vita divina e la storia dell'umanità siano concepite fin dall'inizio da questa come una oikonomia, che la teologia sia, cioè, essa stessa «economica» e non lo divenga semplicemente in un secondo momento attraverso la secolarizzazione. Che il vivente che è stato creato a immagine di Dio si riveli, alla fine, capace non di una politica, ma soltanto di un'economia, che la storia sia, cioè, in ultima istanza un problema non politico, ma «gestionale» e «governamentale», ciò non è, in questa prospettiva, che una logica conseguenza della teologia economica. E che al centro dell'annuncio evangelico, con un singolare rovesciamento della gerarchia classica, sia una zoë aiōnios e non un bios è certamente più che un semplice fatto lessicale. La vita eterna che il cristiano rivendica sta, in ultima analisi, sotto il paradigma dell'oikos e non sotto quello della polis; la theologia vitae, secondo l'ironica boutade di Taubes, è sempre in atto di convertirsi in una «teozoologia» (TAUBES, p. 41).

✠ Tanto più urgente diventa un chiarimento preliminare del significato e delle implicazioni del termine «secolarizzazione». Che questo concetto abbia svolto, nella cultura moderna, una funzione strategica — che esso sia, in questo senso, un concetto di «politica delle idee», cioè qualcosa che «nel regno delle idee ha già sempre trovato un avversario con cui lottare per il dominio» (LUBBE, p. 20) — è perfettamente noto. E questo vale tanto per la secolarizzazione in senso strettamente giuridico — che, riprendendo il termine (saecularisatio) che designava il ritorno di un religioso nel mondo, nel secolo diciannovesimo diventa in Europa la parola d'ordine nel conflitto fra lo Stato e la Chiesa sull'espropriazione dei beni ecclesiastici — che per il suo uso metaforico nella storia delle idee. Quando Max Weber formula la sua celebre tesi sulla secolarizzazione dell'asceti puritana nell'etica capitalistica del lavoro, l'apparente neutralità della diagnosi non può nascondere la sua funzionalità nella battaglia per lo smagamento del mondo che Weber combatte contro i fanatici e i falsi profeti. Considerazioni analoghe possono farsi per Troeltsch. Qual è, in questo contesto, il senso della tesi schmittiana?

La strategia di Schmitt è, in un certo senso, inversa rispetto a quella di Weber. Mentre, per questo, la secolarizzazione era un aspetto del processo di crescente disincanto e de-teologizzazione del mondo moderno, in Schmitt essa mostra, al contrario, che la teologia continua a essere presente e ad agire nel moderno in modo eminente. Ciò non implica necessariamente una identità

di sostanza fra la teologia e il moderno, né una perfetta identità di significato fra i concetti teologici e i concetti politici; si tratta, piuttosto, di una relazione strategica particolare, che segna i concetti politici, rimandandoli alla loro origine teologica.

La secolarizzazione è, cioè, non un concetto, ma una segnatura nel senso di Foucault e Melandri (MELANDRI, p. XXXII), cioè qualcosa che, in un segno o in un concetto, lo marca e lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza, però, uscire dal semiotico per costituire un nuovo significato o un nuovo concetto. Le signature spostano e dislocano i concetti e i segni da una sfera all'altra (in questo caso, dal sacro al profano e viceversa) senza ridefinirli semanticamente. Molti apparenti concetti della tradizione filosofica sono, in questo senso, signature, che, come gli «indici segreti» di cui parla Benjamin, svolgono una determinata e vitale funzione strategica, orientando durevolmente l'interpretazione dei segni in una certa direzione. In quanto mettono in connessione tempi e ambiti diversi, le signature agiscono, per così dire, come elementi storici allo stato puro. L'archeologia di Foucault e la genealogia di Nietzsche (e, in un senso diverso, anche la decostruzione di Derrida e la teoria delle immagini dialettiche in Benjamin) sono scienze delle signature, che corrono parallele alla storia delle idee e dei concetti e non devono essere confuse con queste. Se non si possiede la capacità di percepire le signature e di seguire le dislocazioni e gli spostamenti che esse operano nella tradizione delle idee, la semplice storia dei concetti può, a volte, risultare del tutto insufficiente.

La secolarizzazione agisce, in questo senso, nel sistema concettuale del moderno come una segnatura che lo rimanda alla teologia. Come, secondo il diritto canonico, il sacerdote secolarizzato doveva portare un segno dell'ordine a cui era appartenuto, così il concetto secolarizzato esibisce come una segnatura la sua trascorsa appartenenza alla sfera teologica. Decisivo, ogni volta, è il modo in cui viene inteso il rimando operato dalla segnatura teologica. La secolarizzazione può, così, anche essere intesa (è il caso di Gogarten) come una prestazione specifica della fede cristiana, che per la prima volta apre all'uomo il mondo nella sua mondanità e storicità. La segnatura teologica agisce qui come una sorta di trompe-l'oeil, in cui proprio la secolarizzazione del mondo diventa il contrassegno della sua appartenenza a una oikonomia divina.

1.3. Nella seconda metà degli anni '60 ebbe luogo in Germania un dibattito intorno al problema della secolarizzazione, che coinvolse, in modi e misure diverse, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard e Carl Schmitt. All'origine del dibattito era la tesi, enunciata da Löwith nel suo libro del 1953 *Weltgeschichte und*

Heilsgeschehen, secondo cui tanto la filosofia della storia dell'idealismo tedesco che l'idea di progresso dell'Illuminismo non sono che una secolarizzazione della teologia della storia e dell'escatologia cristiana. Benché Blumenberg, rivendicando la «legittimità del moderno», affermasse decisamente il carattere illegittimo della stessa categoria di secolarizzazione, così che Löwith e Schmitt venivano a trovarsi loro malgrado nello stesso campo, in realtà, com'è stato acutamente osservato (CARCHIA, p. 20), la disputa era stata più o meno consapevolmente messa in scena per nascondere la vera posta in gioco, che non era tanto la secolarizzazione, quanto la filosofia della storia e la teologia cristiana che ne costituiva la premessa, contro le quali gli apparenti avversari facevano fronte comune. L'escatologia della salvezza, di cui parlava Löwith, e di cui la filosofia dell'idealismo tedesco era una consapevole ripresa, non era che un aspetto di un paradigma teologico più vasto, che è appunto l'*oikonomia* divina che ci proponiamo di indagare, e sulla cui rimozione il dibattito si fondava. Hegel ne era ancora perfettamente cosciente, quando affermava l'equivalenza fra la sua tesi sul governo razionale del mondo e la dottrina teologica del piano provvidenziale di Dio e presentava la propria filosofia della storia come una teodicea («che la storia del mondo [...] sia l'effettivo divenire dello spirito [...] questa è la vera teodicea, la giustificazione di Dio nella storia»). Ed è in termini ancora più espliciti che Schelling, proprio alla fine della *Filosofia della Rivelazione*, compendia la sua filosofia nella figura teologica di una *oikonomia*: «Gli antichi teologi distinguevano fra la *akratos theologia* e l'*oikonomia*. Entrambe si coappartengono. È verso questo processo di economia domestica (*oikonomia*) che abbiamo voluto indicare» (SCHELLING, p. 325). È segno dello scadimento della cultura filosofica il fatto che un simile confronto con la teologia economica sia oggi diventato a tal punto improbabile, che il senso di queste affermazioni ci risulta del tutto incomprensibile. Uno dei compiti che la presente ricerca si propone è di rendere nuovamente intellegibile l'affermazione di Schelling, che è rimasta finora lettera morta.

✠ La distinzione fra *theologia* e *oikonomia*, fra l'essere di Dio e la sua attività, cui Schelling allude, è, come vedremo, di fondamentale importanza nella teologia orientale, da Eusebio ai calcedoni. Le fonti immediate di Schelling vanno cercate nell'uso del concetto di *oikonomia* in ambiente pietistico, in particolare in autori come Bengel e Oetinger, la cui influenza su Schelling è

ormai ben documentata. Decisivo è, però, che Schelling pensi la sua filosofia della rivelazione come una teoria dell'economia divina, che introduce nell'essere di Dio la personalità e l'azione, e lo rende, in questo modo, «signore dell'essere» (SCHELLING, p. 172). Egli cita, in questa prospettiva, il passo di Paolo (Eph., 3, 9) sul «mistero dell'economia», che è all'origine della dottrina dell'oikonomia teologica:

Paolo parla di un piano di Dio taciuto da eoni, ma ora divenuto manifesto in Cristo, il mistero di Dio e di Cristo che si è manifestato a tutto il mondo attraverso l'apparizione di Cristo. Questo è il punto in cui si chiarisce in che modo una filosofia della rivelazione è possibile. Essa non deve essere intesa, come la mitologia, come un processo necessario, ma in modo pienamente libero, come decisione e azione della più libera volontà. Attraverso la rivelazione, viene introdotta una nuova, seconda creazione, essa stessa è un atto pienamente libero. [SCHELLING, p. 253.]

Schelling vede, cioè, la sua introduzione di una libertà assoluta e an-archica nell'ontologia come una ripresa e un compimento della dottrina teologica dell'oikonomia.

I.4. Fra il 1935 e il 1970 si svolse fra Erich Peterson e Carl Schmitt – due autori che, a titolo diverso, possono essere definiti come «apocalittici della controrivoluzione» (TAUBES, p. 19) – una singolare polemica. Singolare non soltanto perché i due avversari, entrambi cattolici, condividevano presupposti teologici comuni, ma anche perché, come mostra il lungo silenzio che separa le due date, la risposta del giurista arrivò quando il teologo che aveva aperto il dibattito era morto ormai da dieci anni e prendeva in realtà spunto, come mostra il *Nachwort* che la conclude, dal più recente dibattito sulla secolarizzazione. La «freccia del parto» (SCHMITT 2, p. 10) lanciata da Peterson doveva, però, essere ancora saldamente conficcata nella carne, se, secondo le stesse parole di Schmitt, la *Politische Theologie II*, che conteneva la tardiva risposta, mirava a «estrarla dalla ferita» (*ibid.*). La posta in gioco nella polemica era la teologia politica, che Peterson metteva risolutamente in questione; ma è possibile che, com'era avvenuto per il dibattito sulla secolarizzazione, anche questa volta la posta dichiarata ne nascondesse una esoterica e più temibile, che si tratta appunto di portare alla luce.

In ogni opera di pensiero – e forse in ogni opera umana – vi è qualcosa come un non-detto. Ma vi sono autori che cercano di avvicinarsi come possono a questo non-detto e di evocarlo almeno allusivamente, e altri che lo lasciano, invece, consapevolmente taciuto. A questa seconda specie appartengono tanto Schmitt che Peterson. Comprendere la recondita posta in gioco nel dibattito significherà provarsi a esporre questo non-detto. Comune ai due avversari era una concezione teologica che si può definire «catechontica». In quanto cattolici, essi non potevano non professare la fede escatologica nella seconda venuta di Cristo. Ma entrambi, riferendosi (Schmitt in modo esplicito, Peterson tacitamente) a 2 *Thes.*, 2, affermano che vi è qualcosa che ritarda e trattiene l'*eschaton*, cioè l'avvento del Regno e la fine del mondo. Per Schmitt, questo elemento ritardante è l'Impero; per Peterson, il rifiuto degli ebrei di credere in Cristo. Tanto per il giurista che per il teologo, la storia presente dell'umanità è, dunque, un *interim* fondato sul ritardo del Regno. In un caso, tuttavia, il ritardo coincide col potere sovrano dell'impero cristiano («La fede in una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo getta gli unici ponti che dalla paralisi escatologica di ogni accadere umano conducono a una grandiosa potenza storica quale quella dell'impero cristiano dei re germanici»: SCHMITT 3, p. 44); nell'altro, la sospensione del Regno dovuta alla mancata conversione degli ebrei, fonda l'esistenza storica della Chiesa. Lo scritto del 1929 sulla *Chiesa* non lascia dubbi: la Chiesa può esistere solo perché «gli ebrei, come popolo eletto da Dio, non hanno creduto al Signore» (PETERSON I, p. 247) e, come conseguenza, la fine del mondo non è imminente. «Vi può essere una Chiesa», scrive Peterson, «solo sul presupposto che la venuta di Cristo non sarà immediata, che, in altre parole, l'escatologia concreta è eliminata e, al suo posto, abbiamo la dottrina delle ultime cose» (*ibid.*, p. 248).

La vera posta in gioco nel dibattito non è, dunque, tanto l'ammissibilità o meno della teologia politica, quanto la natura e l'identità del *katechon*, del potere che ritarda ed elimina «l'escatologia concreta». Ma ciò implica che, per entrambi, decisiva sia in ultima analisi proprio la neutralizzazione della filosofia della storia orientata sulla salvezza. Nel punto in cui il piano divino dell'*oikonomia* era giunto a compimento con la venuta del Cristo, si è prodotto un evento (la mancata conversione degli ebrei, l'impero cristiano) che ha il potere di tenere in sospeso l'*eschaton*. L'esclusione dell'escatolo-

gia concreta trasforma il tempo storico in un tempo sospeso, in cui ogni dialettica è abolita e il Grande Inquisitore veglia a che la parusia non si produca nella storia. Comprendere il senso del dibattito fra Peterson e Schmitt significherà allora comprendere la teologia della storia cui essi più o meno tacitamente rimandano.

¶ I due presupposti a cui Peterson lega l'esistenza della Chiesa (la mancata conversione degli ebrei e il ritardo della parusia) sono intimamente connessi e proprio questa connessione definisce la specificità di quel particolare antisemitismo cattolico, di cui Peterson è un rappresentante. L'esistenza della Chiesa si fonda sul perdurare della Sinagoga; tuttavia, in quanto alla fine, « tutto Israele sarà salvato » (Rom., II, 26) e la Chiesa deve cessare nel Regno (il saggio Die Kirche si apre con la citazione del dictum ironico di Loisy: « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue »), anche Israele dovrà scomparire. Se non s'intende questa connessione sotterranea fra i due presupposti, non s'intende nemmeno il vero senso della chiusura del « bureau escatologico » di cui già nel 1925 parlava Troeltsch (« il bureau escatologico è oggi per lo più chiuso, perché i pensieri che ne costituiscono le fondamenta hanno perduto le loro radici »: TROELTSCH, p. 36). In quanto implica la messa in questione radicale della connessione fra la Chiesa e Israele, la riapertura del bureau escatologico è un problema delicato e non stupisce che un pensatore come Benjamin, che si situava in un incrocio singolare fra cristianesimo e giudaismo, non abbia avuto bisogno di aspettare Moltmann e Dodd per attuarla senza riserve e abbia preferito, però, parlare piuttosto di messianismo che di escatologia.

1.5. Peterson comincia la sua argomentazione dalla citazione del verso omerico (*Il.*, 2, 204) che chiude il libro I della *Metafisica*, « cioè del trattato che si suole chiamare la teologia di Aristotele » (PETERSON I, p. 25): « Gli esistenti non vogliono essere mal governati: "Non è bene che vi siano più sovrani; uno solo sia il sovrano" ». Secondo Peterson, in questione nel passo è la critica del dualismo platonico e, in particolare, della teoria di Speusippo sulla pluralità dei principi, contro la quale Aristotele vuole mostrare che la natura non è costituita, come una cattiva tragedia, da una serie di episodi, ma ha un unico principio.

Benché il termine « monarchia » non compaia ancora in Aristotele in questo contesto, va peraltro sottolineato che ne è già presente la sostanza, proprio in quella duplicità semantica, secondo cui, nella

monarchia divina, l'unico potere (*mia archē*) dell'unico principio ultimo coincide con la potenza dell'unico detentore ultimo di questo potere (*archōn*). [*Ibid.*]

Ciò che Peterson in questo modo suggerisce è che il paradigma teologico del motore immobile aristotelico sia in qualche modo l'archetipo delle successive giustificazioni teologico-politiche del potere monarchico in ambito giudaico e cristiano. Il trattato pseudoaristotelico *De mundo*, che egli analizza subito dopo, costituisce, in questo senso, il ponte di passaggio fra la politica classica e la concezione giudaica della monarchia divina. Mentre in Aristotele Dio era il principio trascendente di ogni movimento, che guida il mondo come uno stratega il suo esercito, in questo trattato il monarca, chiuso nelle stanze del suo palazzo, muove il mondo come il marionettista guida le sue marionette attraverso i fili.

Qui l'immagine della monarchia divina non è determinata dal problema se si diano uno o più principi, quanto dal problema se Dio partecipi delle potestà che agiscono nel cosmo. L'autore vuol dire: Dio è il presupposto perché il potere [...] agisca nel cosmo, ma proprio per questo egli stesso non è potenza (*dynamis*). [*Ibid.*, p. 27.]

Citando un motto caro a Schmitt, Peterson compendia questa immagine della monarchia divina nella formula « Le roi règne, mais il ne gouverne pas » (*ibid.*).

È soltanto in Filone che qualcosa come una teologia politica appare chiaramente per la prima volta nella forma di una teocrazia. Analizzando il linguaggio di Filone, Peterson mostra che la teologia politica è una creazione schiettamente giudaica. Il problema teologico-politico si pone per Filone « nel concreto della sua situazione di ebreo » (p. 30).

Israele è una teocrazia, quell'unico popolo viene governato dall'unico monarca divino. *Un solo popolo, un solo Dio* [...] Ma poiché l'unico Dio non è solamente il monarca di Israele, ma anche quello del cosmo, per questo motivo quell'unico popolo – « il popolo più amato da Dio » – governato da questo monarca cosmico, diventa sacerdote e profeta per tutta l'umanità. [pp. 28-29.]

Dopo Filone, il concetto di una monarchia divina viene raccolto dagli apologeti cristiani, che se ne servono per la loro difesa del cristianesimo. In un rapido scorcio, Peterson legge in questa prospettiva Giustino, Taziano, Teofilo, Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Origene. Ma è in Eusebio, teologo di corte – anzi, secondo la velenosa battuta di Overbeck, *friseur* della parrucca teologica dell'imperatore Costantino – che una teologia politica cristiana trova la sua completa formulazione. Eusebio stabilisce una corrispondenza fra la venuta di Cristo sulla terra come salvatore di tutte le nazioni e l'istaurazione da parte di Augusto di un potere imperiale su tutta la terra. Prima di Augusto, gli uomini vivevano nella poliarchia, in una pluralità di tiranni e di democrazie, ma « quando apparve il Signore e Salvatore e contemporaneamente al suo avvento, Augusto, primo fra i romani, diventò sovrano sulle nazioni, si dileguò la poliarchia pluralistica e la pace avvolse tutta la terra » (EUS., *Ps.*, 71). Peterson mostra come, secondo Eusebio, il processo che aveva avuto inizio con Augusto giunga al suo compimento con Costantino. « Dopo la sconfitta di Licinio da parte di Costantino è stata restaurata la monarchia politica e contemporaneamente è stata assicurata la monarchia divina [...] all'unico re sulla terra corrisponde l'unico re in cielo e l'unico *nomos* e *Logos* sovrano » (PETERSON I, p. 50).

Peterson segue la posterità di Eusebio attraverso Giovanni Crisostomo, Prudenzio, Ambrogio e Gerolamo fino a Orosio, in cui il parallelismo fra l'unità dell'impero mondiale e la rivelazione compiuta dell'unico Dio diventa la chiave per l'interpretazione della storia:

« Nello stesso anno Cesare, da Dio predestinato per tanti misteri, ordinava un censimento di tutti gli uomini nelle singole province dell'impero. Allora anche Dio si fece vedere come uomo, allora egli volle esserlo. In quel tempo è nato il Cristo, il quale subito dopo la sua nascita venne registrato durante il censimento romano » [...] Un unico Dio, che, nei tempi in cui volle rivelarsi, stabilì questa unità del regno, è da tutti amato e temuto: le medesime leggi, che ha colui che è soggetto all'unico Dio, dominano ovunque. [*Ibid.*, p. 55.]

A questo punto, con una brusca inversione, Peterson cerca di dimostrare come, al momento delle dispute sull'arianesimo, il paradigma teologico-politico della monarchia divina entri in conflitto con lo svolgimento della teologia trinitaria. La proclamazione del

dogma della trinità segna, in questa prospettiva, il tramonto del « monoteismo come problema politico ». In sole due pagine, la teologia politica alla cui ricostruzione il libro era dedicato viene integralmente demolita.

La dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l'interpretazione della *pax augusta* di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è abolito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni « teologia politica ». Soltanto sul terreno del giudaismo e del paganesimo può esistere qualcosa come una « teologia politica ». [pp. 58-59.]

La nota a questo passo che conclude il libro (ma si potrebbe dire che tutto il trattato è stato scritto in vista di questa nota) recita:

Il concetto di « teologia politica » è stato introdotto nella letteratura, per quanto io sappia, da Carl Schmitt, *Politische theologie*, München, 1922. Le sue brevi considerazioni di allora non erano impostate sistematicamente. Qui abbiamo fatto il tentativo di dimostrare attraverso un esempio concreto l'impossibilità teologica di una « teologia politica ». [p. 81.]

✠ *Le tesi di Eusebio sulla solidarietà fra l'avvento di un unico impero mondano, la fine della poliarchia e il trionfo dell'unico vero dio presenta delle analogie con la tesi di Negri-Hardt, secondo cui il superamento degli Stati nazionali nell'unico impero globale capitalista apre la via al trionfo del comunismo. Mentre la dottrina del parrucchiere teologico di Costantino aveva, però, un chiaro significato tattico ed era funzione non di un antagonismo, ma di un'alleanza fra il potere globale di Costantino e la Chiesa, il significato della tesi di Negri-Hardt non può certo essere letto nello stesso senso e resta, perciò, quanto meno enigmatica.*

1.6. Nell'argomentazione di Peterson il ruolo strategico essenziale è svolto da un passo di un teologo cappadocce del quarto secolo, Gregorio di Nazianzo. Secondo il drastico compendio che ne fa Peterson, Gregorio avrebbe qui conferito al dogma trinitario la sua « ultima profondità teologica », contrapponendo alla « monarchia di un'unica persona » la « monarchia del Dio trino »:

I cristiani [...] si riconoscono nella monarchia di Dio; non certamente nella monarchia di una unica persona nella divinità, perché questa porta in sé il germe della scissione interna [*Zwiespalt*], ma in una monarchia del Dio trino. Questo concetto di unità non ha alcun riscontro nella natura umana. Con questo svolgimento, il monoteismo come problema politico è teologicamente eliminato. [pp. 57-58.]

È singolare, però, che, nella sua replica tardiva, Schmitt si serva dello stesso passo analizzato da Peterson per trarne conseguenze in qualche modo opposte. Secondo il giurista, Gregorio di Nazianzo avrebbe introdotto una sorta di teoria della guerra civile (« un'autentica *stasiologia* teologico-politica ») nel cuore della dottrina trinitaria (SCHMITT 2, p. 92) e, in questo modo, starebbe ancora facendo uso di un paradigma teologico-politico, che rimanda all'opposizione amico/nemico.

L'idea che l'elaborazione della teologia trinitaria sia di per sé sufficiente a liquidare ogni concezione teologico-politica di una monarchia divina non è, del resto, per nulla evidente. Peterson stesso evoca, a proposito di Tertulliano, i tentativi compiuti dagli apologeti cristiani per conciliare la teologia trinitaria con l'immagine di un imperatore che esercita il suo potere unico attraverso governatori e ministri. Ma anche il passo dell'orazione di Gregorio di Nazianzo, che Peterson cita sbrigativamente, appare tutt'altro che probante una volta restituito al suo contesto proprio.

Il testo appartiene a un gruppo di cinque orazioni che si sogliono definire « teologiche » perché costituiscono un vero e proprio trattato sulla Trinità. La teologia dei Cappadoci, di cui, con Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo è il principale esponente, è impegnata nella liquidazione delle ultime resistenze ariane e homoousiane e nell'elaborazione della dottrina dell'unica sostanza in tre ipostasi distinte che si affermerà definitivamente nel 381 col Concilio di Costantinopoli. Si trattava, cioè, di temperare l'impostazione monarchiana della divinità implicita nel concetto della *homoousia* con l'affermazione delle tre ipostasi (Padre, Figlio e Spirito santo). La difficoltà e la paradossalità di questa conciliazione è perfettamente evidente nel testo di Gregorio in questione che porta il titolo *Peri Yiou*, « Intorno al Figlio ». È in questo contesto che si situa il passo citato da Peterson:

Tre sono le più antiche opinioni su Dio: l'anarchia, la poliarchia e la monarchia. Con le prime due giocano i bambini dei greci, e continuano pure a giocarci. L'anarchia è, infatti, senz'ordine; la poliarchia è in guerra civile [*stasiōdes*], in questo senso anarchica e senz'ordine. Entrambe conducono allo stesso esito, il disordine, e questo alla dissoluzione. Il disordine prepara infatti la dissoluzione. Noi invece onoriamo la monarchia; ma non quella monarchia che è circoscritta da una sola persona – anche l'uno, se entra in guerra civile con se stesso [*stasiazon pros heauto*], produce molteplicità – ma quella che è tenuta insieme da una uguale dignità di natura, da un accordo di pensiero, dall'identità del movimento, dal convergere in unità di ciò che proviene da essa, in un modo che è impossibile alla natura generata. In tal modo, anche se differisce per numero, quanto alla sostanza non si divide. Per questo la monade, in principio mossasi verso la diade, si arrestò nella triade. Questo è per noi il Padre, il Figlio e lo Spirito santo; il primo generatore [*gennētōr*] ed emettitore [*proboleus*], intendo dire esente da passione, fuori del tempo e senza corpo... [GREG. NAZ., *Or.*, XXIX, 2, p. 694.]

La preoccupazione di Gregorio è qui, con ogni evidenza, quella di conciliare il vocabolario metafisico dell'unità della sostanza divina con quello, più concreto e quasi corporeo, della Trinità (in particolare per quanto concerne la generazione del figlio rispetto al carattere non generato che compete alla divinità, che aveva dato luogo a dispute particolarmente accese con gli ariani e i monarchiani). A questo fine egli ricorre a un registro metaforico che è difficile non definire, con buona pace di Peterson, politico (o teologico-politico): si tratta, infatti, di pensare l'articolazione trinitaria delle ipostasi senza introdurre in Dio una *stasis*, una guerra intestina. Per questo egli, usando liberamente la terminologia stoica, concepisce le tre ipostasi non come sostanze, ma come modi di essere o relazioni (*pros ti, pōs echon*) in un'unica sostanza (*ibid.*, 16, p. 712). E, tuttavia, egli è così consapevole dell'inadeguatezza del proprio tentativo e dell'insufficienza di ogni esposizione linguistica del mistero, da concludere con uno straordinario *tour de force* la sua orazione presentando il Figlio attraverso un lungo elenco di immagini antinomiche. Subito prima, Gregorio fornisce, però, la chiave di lettura dell'intera orazione, affermando, secondo una tradizione terminologica che al suo tempo era ormai consolidata, che essa può essere intesa correttamente solo da chi abbia appreso a distinguere

in Dio fra « il discorso della natura e il discorso dell'economia [*tis men physeōs logos, tis de logos oikonomias*] » (*ibid.*, 18, p. 714). Ciò significa che anche il passo citato da Peterson può essere letto solo alla luce di questa distinzione e tanto più sorprendente è che Peterson non ne faccia parola.

✠ Il logos dell'« economia », ha, cioè, in Gregorio, la funzione specifica di evitare che, attraverso la trinità, venga introdotta in Dio una frattura stasiologica, cioè politica. Poiché anche una monarchia può dar luogo a una guerra civile, a una stasis interna, solo lo spostamento da una razionalità politica a una « economica » (nel senso che cercheremo di chiarire) può garantire contro questo pericolo.

1.7. Una ricognizione degli autori citati precedentemente da Peterson nella sua genealogia del paradigma teologico-politico della monarchia divina mostra che, tanto da un punto di vista testuale che da quello concettuale, il « discorso dell'economia » è così strettamente intrecciato a quello della monarchia, che la sua assenza in Peterson lascia inferire qualcosa come una consapevole rimozione. Un caso esemplare è Tertulliano (ma si potrebbe dire lo stesso, come vedremo, per Giustino, Taziano, Ippolito, Ireneo ecc.). Si prenda la citazione dallo scritto *Adversus Praxean*, con cui Peterson apre la sua analisi del tentativo degli apologeti di conciliare la dottrina tradizionale della monarchia divina con la Trinità:

Noi manteniamo la monarchia, essi dicono, e anche i latini pronunciano quella parola in modo così sonoro e magistrale, che potresti credere che essi intendono la monarchia così bene come la pronunciano. [TERT., *Adv. Prax.*, 3, 2.]

Qui la citazione si interrompe; ma nel testo di Tertulliano essa continuava:

I latini si studiano di ripetere « monarchia », ma l'« economia » non vogliono capirla nemmeno i greci [*sed monarchiam sonare student Latini, oikonomian intellegere nolunt etiam Graeci*]. [*Ibid.*]

E immediatamente prima, Tertulliano afferma che

le persone semplici, per non chiamarle sconsiderate e ignoranti [...] non comprendono che si debba credere in un unico Dio, ma con la sua *oikonomia* [*unicum quidem (deum) sed cum sua oeconomia*], e si spaventano perché credono che l'economia e la disposizione della trinità siano una divisione dell'unità. [*Ibid.*, 3, 1.]

La comprensione del dogma trinitario su cui si fonda l'argomentazione di Peterson presuppone quindi una comprensione preliminare del « linguaggio dell'economia » e solo quando avremo esplorato questo *logos* in tutte le sue articolazioni potremo identificare la vera posta in gioco nel dibattito fra i due amici-avversari sulla teologia politica.

Soglia

Le relazioni fra due autori come Schmitt e Peterson sono più complesse e intricate di quanto essi siano disposti a lasciar trapelare. La prima evocazione di Peterson nell'opera di Schmitt è nel saggio del 1927 su *Referendum popolare e proposta di legge a iniziativa popolare*, a proposito della tesi di dottorato di Peterson sulle acclamazioni nei primi secoli della liturgia cristiana, che il giurista giudica «fondamentale». Ma, anche qui, ciò che accomuna i due autori contiene, come vedremo, anche il germe della loro divisione.

La breve, inappariscnte premessa al libro sul monoteismo del 1935 compendia discretamente tanto i motivi della prossimità che quelli del disaccordo fra i due autori. La riduzione della fede cristiana a monoteismo è presentata come il risultato dell'Illuminismo, contro il quale Peterson ricorda che «per i cristiani si dà un agire politico solo sul presupposto della fede in un Dio unitrino», che si situa al di là tanto del giudaismo che del paganesimo, tanto del monoteismo che del politeismo. A questo punto, la premessa annuncia, su un tono più sommesso, la tesi finale del libro sull'«impossibilità teologica» di una teologia politica cristiana: «Qui si mostrerà su un esempio storico la problematicità interna di una teologia politica che si orienta sul monoteismo» (PETERSON I, p. 24).

Più della critica del paradigma schmittiano, decisiva è qui l'enunciazione della tesi secondo cui la dottrina trinitaria è l'unico possibile fondamento di una politica cristiana. Entrambi gli autori vogliono fondare sulla fede cristiana una politica; ma mentre, per Schmitt, la teologia politica fonda la politica in senso mondano, l'«agire politico» che è in questione in Peterson è, come

vedremo, la liturgia (restituita al suo significato etimologico di prassi pubblica).

La tesi che la vera politica cristiana sia la liturgia, che la dottrina trinitaria fonda la politica come partecipazione al culto glorioso degli angeli e dei santi può apparire sorprendente. Resta che proprio qui si situa lo spartiacque che separa la «teologia politica» schmittiana dall'«agire politico» cristiano di Peterson. La teologia politica fonda, per Schmitt, una politica in senso proprio e la potenza mondana dell'impero cristiano che agisce come *katechon*; la politica come azione liturgica in Peterson esclude, invece (l'invocazione del nome di Agostino, «che si fa visibile a ogni svolta spirituale e politica dell'Occidente», sta a confermarlo) qualsiasi identificazione con la città terrena: essa non è che l'anticipazione culturale della gloria escatologica. L'azione delle potenze mondane è, in questo senso, per il teologo, escatologicamente del tutto irrilevante: ad agire come *katechon* non è un potere politico, ma solo il rifiuto degli ebrei di convertirsi. Ciò significa che, per Peterson (ma la sua posizione coincide qui con quella di una parte non irrilevante della Chiesa), gli eventi storici di cui era testimone – dalle guerre mondiali al totalitarismo, dalla rivoluzione tecnologica alla bomba atomica – sono teologicamente insignificanti. Tutti, tranne uno: lo sterminio degli ebrei.

Se l'avvento escatologico del Regno diventerà concreto e reale solo quando gli ebrei saranno convertiti, allora la distruzione degli ebrei non può essere indifferente per il destino della Chiesa. Peterson si trovava probabilmente a Roma quando, il 16 ottobre 1943, ebbe luogo, col complice silenzio di Pio XII, la deportazione verso i campi di sterminio di un migliaio di ebrei romani. È lecito chiedersi se, in quel momento, egli si sia reso conto della terribile ambiguità di una tesi teologica che legava tanto l'esistenza che il compimento della Chiesa alla sopravvivenza o alla scomparsa degli ebrei. Forse questa ambiguità potrà essere superata solo se il *katechon*, il potere che, differendo la fine della storia, apre lo spazio della politica mondana, sarà restituito alla sua relazione originaria con l'*oikonomia* divina e con la sua Gloria.

2. Il mistero dell'economia

2.1. *Oikonomia* significa «amministrazione della casa». Nel trattato aristotelico (o pseudoaristotelico) sull'economia, si legge così che la *technē oikonomikē* si distingue dalla politica, come la casa (*oikia*) si distingue dalla città (*polis*). La differenza è ribadita nella *Politica*, dove il politico e il re, che appartengono alla sfera della *polis*, sono qualitativamente contrapposti all'*oikonomos* e al *despotēs*, che si riferiscono alla sfera della casa e della famiglia. Anche in Senofonte (un autore in cui l'opposizione fra casa e città è certamente meno pronunciata che in Aristotele), l'*ergon* dell'economia è la «buona amministrazione della casa [*eu oikein ton... oikon*]» (XEN., *Oec.*, I, 2). Occorre non dimenticare, tuttavia, che l'*oikos* non è la casa unifamiliare moderna né semplicemente la famiglia allargata, ma un organismo complesso, in cui si intrecciano rapporti eterogenei, che Aristotele (*Pol.*, 1253 b) distingue in tre gruppi: relazioni «despotiche» padrone-schiavi (che includono di solito la direzione di un'azienda agricola di ampie dimensioni), relazioni «paterne» genitore-figli, relazioni «gamiche» marito-moglie. Ciò che unisce queste relazioni «economiche» (di cui Aristotele sottolinea la diversità: *ibid.*, 1259 a-b) è un paradigma che si potrebbe definire «gestionale» e non epistemico: si tratta, cioè, di un'attività che non è vincolata a un sistema di norme né costituisce una scienza in senso proprio («Il termine "capofamiglia" [*despotēs*]», scrive Aristotele, «non denota una scienza [*epistēmēn*], ma un certo modo di essere»: *ibid.*, 1255 b), ma implica decisioni e disposizioni che fanno fronte a problemi ogni volta specifici, che riguardano l'ordine funzionale (*taxis*) delle diverse parti dell'*oikos*.

In un passo di Senofonte, questa natura «gestionale» dell'*oikonomia* è definita con chiarezza: essa non ha a che fare soltanto col bisogno e l'uso degli oggetti, ma innanzitutto con la loro ordinata disposizione (*peri... taxeōs skeuōn*: XEN., *Oec.*, 8, 23; il termine *skeuos* significa «suppellettile, strumento relativo a una certa attività»). La casa è paragonata, in questa prospettiva, prima a un esercito e poi a una nave:

Il più bello e preciso ordine di suppellettili mi sembra di averlo visto quando salii, per visitarla, su una grossa nave fenicia. Notai allora un grandissimo numero di attrezzi ben disposti in uno spazio piccolissimo [...] Capii che tutte le cose stavano in modo che né s'impacciavano a vicenda né c'era bisogno di chi le andasse a cercare. Erano invece subito pronte e non difficili da smuovere, così da non far perdere tempo se c'era bisogno di servirsene velocemente. Scoprii che l'aiutante [*diakonon*] del pilota [...] era così bene a conoscenza del posto di ciascuna cosa, che anche assente avrebbe potuto dire dove si trovava ogni oggetto e in quale quantità [...] Lo vidi anche esaminare personalmente, nel tempo libero, tutto ciò di cui c'era bisogno per la navigazione. [*Ibid.*, 8, 11-15.]

Questa attività di ordinata gestione è definita da Senofonte «controllo» (*episkepsis*, da cui *episkopos*, «sovrintendente» e, più tardi, «vescovo»):

Stupito di un tale controllo, gli chiesi che cosa stesse facendo. Sto controllando [*episcopō*], rispose. [*Ibid.*, 8, 15.]

Così una casa ben «economizzata» è paragonata da Senofonte a una danza:

Tutte le suppellettili sembrano formare un coro e lo spazio che sta fra di esse appare bello perché ciascuna cosa sta a parte. Allo stesso modo un coro che danza in cerchio non solo è bello di per se stesso da osservare, ma anche lo spazio in mezzo appare bello e puro. [*Ibid.*, 8, 21.]

L'*oikonomia* si presenta qui come un'organizzazione funzionale, un'attività di gestione che non è vincolata ad altre regole che l'ordinato funzionamento della casa (o dell'impresa in questione).

È questo paradigma «gestionale» che definisce la sfera semantica del termine *oikonomia* (come del verbo *oikonomein* e del sostantivo *oikonomos*) e ne determina il progressivo allargamento analogico al di fuori dei limiti originali. Già nel *Corpus Hippocraticum* (*Epid.*, 6, 2, 24), *hē peri ton noseonta oikonomiē* designa così l'insieme delle pratiche e dei dispositivi che il medico deve mettere in atto rispetto al malato. In ambito filosofico, quando gli stoici vorranno esprimere l'idea di una forza che dall'interno regola e governa il tutto, è di una metafora «economica» che si serviranno (*tēs tōn holōn oikonomias*: CHRYSIP., fr. 937, *SVF*, II, 269; *hē physis epi tōn phytōn kai epi tōn zōōn... oikonomei*: CHRYSIP., fr. 178, *SVF*, III, 43). In questo senso ampio di «governare, occuparsi di qualcosa», il verbo *oikonomein* acquista il significato di «sopperire alle necessità della vita, nutrire» (così gli *Atti di Tommaso* parafrasano l'espressione «il vostro Padre celeste li nutre» nella parabola di *Mat.*, 6, 26 sugli uccelli del cielo, con *ho theos oikonomei auta*, in cui il verbo ha lo stesso significato dell'italiano «governare le bestie»).

È in un passo di Marco Aurelio, i cui *Ricordi* sono contemporanei dei primi apologeti cristiani, che il significato gestionale del termine appare con maggiore chiarezza. Riflettendo sull'opportunità di non giudicare affrettatamente i comportamenti altrui, egli scrive:

Non sai con precisione se davvero essi hanno commesso una colpa. Molte cose, infatti, avvengono secondo un'economia [*kat' oikonomian ginetai*] ed è necessario saperne molto, se si vuol dire qualcosa di fondato sulle azioni degli altri. [II, 18, 3.]

Qui *oikonomia*, secondo un'inflessione semantica che rimarrà inseparabile dal termine, designa una prassi e un sapere non-epistemico, che, se possono anche, in se stessi, sembrare non conformi al bene, devono essere giudicati soltanto nel contesto delle finalità che perseguono.

Particolarmente interessante è l'uso tecnico del termine *oikonomia* in ambito retorico, per designare l'ordinata disposizione del materiale di un'orazione o di un trattato («Hermagoras iudicium partitionem ordinem quaeque sunt elocutionis subicit oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita nomine Latino caret»: QUINT., 3, 3, 9; Cicerone traduce il termine con *dispositio*, cioè «rerum inventarum in ordinem

distributio»: *Inv.*, I, 9). L'economia è, però, più che una semplice disposizione, perché implica, oltre all'ordinamento dei temi (*taxis*), una scelta (*diairesis*) e un'analisi (*exergasia*) degli argomenti. In questo senso, il termine appare nello pseudo Longino, proprio in contrapposizione al concetto di « sublime »:

L'esperienza nell'invenzione, il modo di ordinare i fatti e la loro *oikonomia* non dipendono da un passo o da due, ma li vediamo apparire a poco a poco dal tessuto intero dell'opera, mentre il sublime, quando al giusto momento prorompe, riduce ogni cosa in pezzi. [I, 4.]

Ma, come è evidente nell'osservazione di Quintiliano (« *oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita* »), in questa progressiva estensione analogica della sfera semantica del termine, la coscienza dell'originario significato domestico non andò mai perduta. Istruttivo è, in questo senso, un passo di Diodoro Siculo, in cui lo stesso nucleo semantico si mostra, insieme, nell'accezione domestica e in quella retorica:

Dovrebbe essere cura degli storici, quando compongono le loro opere, fare attenzione soprattutto alla disposizione secondo le parti [*tēs kata meros oikonomias*]. Questa, infatti, non soltanto è di grande aiuto nella vita privata [*en tois idiōtikois biois*], ma è anche utile per comporre opere storiche. [5, I, I.]

È su questa base che, in età cristiana, il termine *oikonomia* viene trasposto in ambito teologico, dove, secondo l'opinione comune, acquisterebbe il significato di « piano divino della salvezza » (in particolare, in riferimento all'incarnazione di Cristo). Poiché — come abbiamo visto — una seria indagine lessicale è ancora da fare, l'ipotesi di un tale significato teologico del termine *oikonomia*, che è di solito ammessa come certa, dev'essere innanzitutto sottoposta a verifica.

⌘ Per comprendere la storia semantica del termine *oikonomia*, occorre non dimenticare che, dal punto di vista linguistico, ciò con cui abbiamo a che fare non è tanto una trasformazione del senso (Sinn) della parola, quanto una progressiva estensione analogica della sua denotazione (Bedeutung). Benché i dizionari sogliano, in casi del genere, distinguere ed elencare uno dopo l'altro i vari sensi di un termine, i linguisti sanno perfettamente che, in realtà,

il nucleo semantico (il Sinn) rimane entro certi limiti e fino a un certo punto invariato ed è proprio questa permanenza che permette l'estensione a nuove e differenti denotazioni. Avviene, per il termine *oikonomia*, qualcosa di simile a quanto è avvenuto ai giorni nostri per il termine « impresa », che, col più o meno consapevole assenso degli interessati, si è andato estendendo fino a coprire ambiti, come, per esempio, l'università, che tradizionalmente non avevano nulla a che fare con esso.

Quando, a proposito dell'uso teologico del termine, gli studiosi (come fa Moingt per Ippolito — MOINGT, p. 903 — o Markus — MARKUS I, p. 99) si riferiscono a un preteso « senso tradizionale » di *oikonomia* nel linguaggio cristiano (quello, appunto, di « disegno divino »), essi non fanno che proiettare sul piano del senso quella che è semplicemente un'estensione della denotazione in ambito teologico. Anche Richter, che pure nega l'esistenza di un unico significato teologico del termine che sia possibile ritrovare nei vari contesti (RICHTER, p. 2), non sembra distinguere correttamente fra senso e denotazione. Non vi è, in verità, un « senso » teologico del termine, ma innanzitutto una dislocazione della sua denotazione in ambito teologico, che viene a poco a poco frantesa e percepita come un nuovo significato.

Nelle pagine che seguono noi ci atterremo al principio secondo cui l'ipotesi di un significato teologico del termine non può essere presupposta, ma dev'essere ogni volta puntualmente verificata.

⌘ Com'è noto, in Platone la distinzione fra *oikos* e *polis* non si presenta, come in Aristotele, nei termini di una opposizione. In questo senso, Aristotele può criticare la concezione platonica della *polis* e rimproverare al suo maestro di spingere troppo in là il carattere unitario della città, rischiando di trasformarla così in una casa:

È evidente che se il processo di unificazione viene spinto oltre a un certo punto, non vi sarà più alcuna città. Una città è per natura un che di molteplice, e se diventa troppo una sarà piuttosto una casa [*oikia*] che una città. [Pol., 1261 a.]

2.2. È opinione diffusa (GASS, p. 469; MOINGT, p. 903) che Paolo sia il primo a dare al termine *oikonomia* un significato teologico. Ma una lettura attenta dei passi in questione non conferma questa ipotesi. Si prenda *I Cor.*, 9, 16-17:

Se annuncio la buona novella [*euangelizōmai*], non è per me un vanito: una necessità mi sovrasta: guai a me se non annuncio la buona

novella. Se faccio questo spontaneamente, ho una ricompensa; se non lo faccio spontaneamente, mi è stata affidata una *oikonomia* [*oikonomian pepisteumai*, lett.: «sono stato investito fiduciarmente di una *oikonomia*»].

Il senso è qui perspicuo e la costruzione con *pisteuō* non lascia dubbi: *oikonomia* è l'incarico (come in *Septuaginta*, *Ies.*, 22, 21) che è stato affidato da Dio a Paolo, che agisce quindi non liberamente, come in una *negotiorum gestio*, ma secondo un vincolo fiduciario (*pistis*) come *apostolos* («inviato») e *oikonomos* («amministratore incaricato»). *Loikonomia* è qui qualcosa che viene affidato: è, dunque, un'attività e un incarico, e non un «piano salvifico» che concerne la mente o la volontà divina. Nello stesso senso deve intendersi il passo di *I Tim.*, 1, 3-4:

Ti chiedevo di restare in Efeso [...] per richiamare alcuni perché non insegnino cose diverse e non si occupino di favole e di genealogie interminabili, che producono speculazioni piuttosto che l'*oikonomia* di Dio, quella nella fede [*oikonomian theou tēn en pistei*, la buona attività di amministrazione che mi è stata affidata da Dio].

Ma il significato non cambia anche in quei passi in cui l'accostamento di *oikonomia* al termine *mystērion* ha indotto gli interpreti a ipotizzare un senso teologico di cui non vi è nel testo alcuna necessità. Così *Col.*, 1, 24-25:

Ora io gioisco nelle sofferenze per voi e adempio nella mia carne ciò che manca alle tribolazioni del messia secondo l'*oikonomia* di Dio, quella datami [*dotheisan*] per compiere la parola di Dio, il mistero nascosto da eoni e generazioni e che ora fu manifestato ai suoi santi...

Si è osservato che, benché il senso di *oikonomia* sia qui, come in *I Cor.*, 9, 17, «incarico fiduciario» («anvertrauete Amt»), l'apostolo sembra implicare il significato ulteriore di «decisione divina della salvezza» (GASS, p. 470). Ma nulla nel testo autorizza a riportare su *oikonomia* un significato che potrebbe competere eventualmente soltanto a *mystērion*. Ancora una volta la costruzione con *didōmi* è perspicua: Paolo ha ricevuto l'incarico di annunciare la buona novella della venuta del messia, e questo annuncio adempie la pa-

rola di Dio, la cui promessa di salvezza era rimasta nascosta e ora è stata rivelata. Nulla permette di collegare *oikonomia* con *mystērion*: quest'ultimo termine è grammaticalmente apposizione di *logon tou theou*, e non di *oikonomian*.

Più complessa è la situazione in *Eph.*, 1, 9-10:

[Dio] avendoci fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo la sua benevolenza, che espose [*proetheto*] in lui per l'*oikonomia* della pienezza dei tempi, per ricapitolare tutte le cose nel messia.

Paolo sta qui parlando dell'elezione e della redenzione decise da Dio secondo la sua benevolenza (*eudokia*); coerentemente a questo contesto, egli può scrivere che Dio ha affidato al messia l'*oikonomia* della pienezza dei tempi, portando a compimento la promessa di redenzione. Anche qui *oikonomia* significa semplicemente una attività («Sie bezeichnet nur noch ein Tätigsein»: RICHTER, p. 53), e non un «disegno divino di salvezza», come erroneamente suggerisce O. Michel (*ibid.*, p. 67); ma non è certo indifferente che Paolo possa presentare il compimento della redenzione promessa nei termini di una *oikonomia*, cioè dell'adempimento di un incarico di amministrazione domestica (è verisimilmente in riferimento a questo passo che gli gnostici potranno presentare Gesù come «l'uomo dell'*oikonomia*»).

Analoghe considerazioni possono farsi per *Eph.*, 3, 9:

A me, il più piccolo di tutti i santi, fu data questa grazia, di annunciare ai gentili l'inconoscibile ricchezza di Dio e portare alla luce quale sia l'*oikonomia* del mistero, quello nascosto da eoni in Dio...

«L'*oikonomia* del mistero» è secondo ogni evidenza una contrazione dell'espressione usata in *Col.*, 1, 25 («l'*oikonomia* di Dio, quella datami per compiere la parola di Dio, il mistero nascosto da eoni...») e anche qui nulla autorizza a sostituire il senso inattestato di «piano salvifico» a quello di «realizzazione, amministrazione».

Del tutto coerente con questi due passi è l'uso del termine *oikonomos* in *I Cor.*, 4, 1:

Ognuno ci consideri come servitori [*hypēretas*] di Cristo ed economi [*oikonomous*] del mistero di Dio. Ciò che si richiede agli *oikonomoi* è di essere trovati fedeli [*pistos*].

Il rapporto fra *oikonomia* e mistero è qui perspicuo: si tratta di eseguire con fedeltà l'incarico di annunciare il mistero di redenzione nascosto nella volontà di Dio e giunto ora a compimento.

2.3. Se l'analisi testuale non permette di attribuire a *oikonomia* un significato immediatamente teologico, un'altra considerazione può però trarsi dall'esame del lessico paolino. Paolo non soltanto parla, nel senso che si è visto, di una *oikonomia* di Dio, ma egli si riferisce a se stesso e ai membri della comunità messianica esclusivamente con termini che appartengono al vocabolario dell'amministrazione domestica: *doulos* («schiavo»), *hypēretēs*, *diakonos* («servitore»), *oikonomos* («amministratore»). Cristo stesso (benché il nome sia sinonimo di sovrano escatologico) è sempre definito col termine che designa il padrone dell'*oikos* (*kyrios*, lat. *dominus*) e mai coi termini più direttamente politici *anax* o *archōn* (l'appellativo non doveva essere indifferente: sappiamo da Ireneo, *Haer.*, I, 1, 1, che gli gnostici si rifiutavano di chiamare *kyrios* il Salvatore, e, d'altra parte, essi usano il termine politico «arconti» per designare le figure divine del pleroma). Malgrado rarissime e soltanto apparenti eccezioni (cfr. *Phil.*, I, 27 e 3, 20; *Eph.*, 2, 19, in cui *politeuomai* e *sympolitēs* sono usati, però, in senso decisamente impolitico), il lessico dell'*ekklēsia* paolina è «economico» e non politico e i cristiani sono, in questo senso, i primi uomini integralmente «economici». La scelta lessicale è tanto più significativa, in quanto, nell'*Apocalisse*, Cristo, che appare nella sua veste di sovrano escatologico, è definito con un termine inequivocabilmente politico: *archōn* (I, 5; *princeps* nella *Vulgata*).

La coloratura fortemente domestica del vocabolario della comunità cristiana non è, naturalmente, un'invenzione paolina, ma riflette un processo di mutazione semantica che investe tutto il vocabolario politico a lui contemporaneo. Già a partire dall'età ellenistica e poi più decisamente nell'età imperiale, vocabolario politico e vocabolario economico entrano in un rapporto di reciproca contaminazione, che tende a rendere obsoleta l'opposizione aristotelica di *oikos* e *polis*. Così l'ignoto autore del secondo libro del trattato pseudoaristotelico sull'*Economia* affianca all'economia in senso stretto (definita *idiōtikē*, privata) una *oikonomia basilikē* e perfino una *oikonomia politikē* (un vero e proprio non-senso nella prospettiva di Aristotele). Nella *koinē* alessandrina e nella Stoa la contaminazione dei paradigmi è evidente. In un passo di Filone, il

cui contenuto Arnim poteva, forse acriticamente, attribuire a Crippino, l'*oikia* viene definita come «una *polis* accorciata e rimpicciolita [*estalmenē kai bracheia*]» e l'economia come «una *politeia* contratta [*synēgmenē*]»; per converso la *polis* si presenta come «una grande casa [*oikos megas*]» e la politica come «un'economia comune [*koinē tis oikonomia*]» (*PHIL.*, *Ios.*, 38; cfr. *SVF*, III, 80 = *CHRYSIP.*, fr. 323). (La metafora moderna della comunità politica come una «casa» – la «casa Europa» – ha qui il suo archetipo.)

Caratterizzando l'*ekklēsia* in termini domestici piuttosto che politici, Paolo non fa che seguire un processo già in atto; tuttavia egli imprime a questo processo un'accelerazione ulteriore, che investe l'intero registro metaforologico del lessico cristiano. Esempi significativi sono l'uso di *oikos* in *I Tim.*, 3, 15, in cui la comunità è definita «casa [non «città»] di Dio» (*oikos theou*) e quello di *oikodomē* e *oikodomeo* (termini che si riferiscono alla costruzione della casa) nel senso «edificante» di costruzione della comunità (*Eph.*, 4, 16; *Rom.*, 14, 19; *I Cor.*, 14, 3; *2 Cor.*, 12, 19). Che la comunità messianica sia rappresentata fin dall'inizio nei termini di un'*oikonomia* e non in quelli di una politica è un fatto le cui implicazioni per la storia della politica occidentale restano ancora da delibare.

⌘ *La nostra analisi testuale delle occorrenze del termine oikonomia si limiterà essenzialmente ai testi del secondo e del terzo secolo, in cui il concetto riceve la sua forma originaria. Successivi sviluppi nella teologia dei Cappadoci e nei teologi bizantini più tardi saranno occasionalmente trattati nel cap. 3.*

2.4. Nella *Lettera agli Efesini* di Ignazio di Antiochia il termine *oikonomia* è usato tre volte, in un contesto in cui sono evidenti influssi del vocabolario paolino.

In 6, 1, il termine, anche se riferito al vescovo, non ha alcuna sfumatura teologica:

Quanto più si vede il vescovo tacere, tanto più lo si deve trattare con reverenza. Colui che il padrone di casa [*oikodespotēs*] manda per una funzione concernente l'amministrazione della propria casa [*eis idian oikonomian*], dobbiamo riceverlo come se fosse la persona stessa che lo ha mandato.

In 18, 2:

Infatti il nostro Dio, Gesù il Cristo, è stato concepito da Maria secondo l'*oikonomia* di Dio dal seme di Davide, dallo Spirito santo.

Qui, come già notava Gass, *oikonomia* non significa ancora «incarnazione»; ma non vi è alcun bisogno di ipotizzare, come suggerisce Gass, il macchinoso senso di «principio rivelativo, che, in conformità alla decisione più alta, doveva compiersi attraverso la nascita e la morte di Cristo» (GASS, pp. 473-474). Il sintagma *oikonomia theou* varrà semplicemente (come in Paolo, da cui proviene: tutto il passo della lettera di Ignazio è pieno di citazioni paoline) «incarico affidato da Dio», «attività svolta secondo la volontà di Dio». È importante osservare che, nel passo successivo (19, 1), Ignazio distingue *oikonomia* e *mystērion*: «misteri clamorosi» (*kraugēs*, come in Paolo, *Eph.*, 4, 31) sono la verginità di Maria, il suo parto e la morte del Signore, che sono avvenuti e sono stati rivelati secondo un'economia; vi è, cioè, come in Paolo, un'«economia del mistero», e non, come sarà in Ippolito e Tertulliano, un «mistero dell'economia».

Anche in 20, 1 («In un secondo libretto, che mi accingo a scrivere per voi, vi esporrò le *oikonomiai* di cui ho incominciato a parlare, per l'uomo nuovo, Gesù Cristo, nella fede e nell'amore di lui, nella sua passione e resurrezione») la traduzione «piano divino» è imprecisa: se il termine non deve essere qui inteso (com'è possibile, dato il riferimento alla composizione di un testo) nel senso retorico di «disposizione della materia», il significato generico di «attività ordinata a un fine» è perfettamente soddisfacente.

2.5. Giustino, che scrive a Roma intorno alla metà del secondo secolo, si serve del termine *oikonomia* nel *Dialogo con Trifone giudeo*, in cui cerca di dimostrare agli ebrei che «Gesù è il Cristo di Dio» (cioè il messia).

Nei due passi dei capitoli 30-31:

Oggi essi [i demoni] sono esorcizzati e sottomessi dal nome Gesù Cristo, crocifisso sotto Ponzio Pilato, procuratore della Giudea; cosicché è manifesto a tutti che suo padre gli ha dato una potenza [*dynamis*], tale che essi sono sottoposti al suo nome e all'economia della sua passione [*tēi tou genomenou pathous oikonomiai*]. [IUSTIN., *Dial.*, vol. 1, p. 132.]

Poiché ho mostrato che una tale potenza [*dynamis*] consegue all'economia della sua passione [*tēi tou pathous autou oikonomiai*], quale sarà quella della sua parusia nella gloria? [*Ibid.*]

il sintagma «economia della passione» designa la passione concepita come il compimento di un incarico e di una volontà divina, da cui consegue una potenza (*dynamis*). Ciò vale anche per i due passi in cui (come in IGN., *Eph.*, 18, 2) l'*oikonomia* si riferisce alla generazione del salvatore attraverso la vergine Maria:

Cristo [...] che ha acconsentito a farsi carne e a essere generato attraverso la vergine della stirpe di Davide, affinché attraverso questa attività [*dia tēs oikonomias tautēs*] il serpente [...] e gli angeli che lo hanno imitato siano distrutti. [IUSTIN., *Dial.*, vol. 1, p. 200.]

... coloro da cui doveva nascere il Cristo secondo l'attività che si è compiuta attraverso la vergine Maria [*kata tēn oikonomian tēn dia tēs parthenou Marias*]. [*Ibid.*, vol. 2, p. 215.]

Il senso di «incarico» è perspicuo in 67, 6: «[Cristo] si è sottomesso a tutto, non per giustificarsi, ma per compiere l'*oikonomia* che aveva voluto suo padre» (*ibid.*, vol. 1, p. 323); e in 103, 3: «... prima di Cristo, quando fu compiuta da lui l'*oikonomia* secondo la volontà del padre» (*ibid.*, vol. 2, p. 137). Più vicino all'uso paolino nella lettera agli Efesini, è 134, 2:

Come ho detto, certe *oikonomiai* dei grandi misteri si compivano in ciascuna di queste azioni [*oikonomiai tines megalōn mystērion en hekastēi tini toiautēi praxei apotelounto*]. Nelle nozze di Giacobbe, si compiva una certa *oikonomia* e predizione. [*Ibid.*, vol. 2, p. 281.]

Come si evince dal passo che segue subito dopo («Le nozze di Giacobbe erano prefigurazioni [*typoi*] di ciò che doveva essere compiuto dal Cristo venturo», 134, 3), l'«economia del mistero» si riferisce alla dottrina tipologica di Paolo: essa è l'attività che realizza il mistero che era stato annunciato tipologicamente nell'Antico Testamento. Nell'ultima occorrenza (107, 3), ogni diretta implicazione teologica è assente:

Mentre Giona si rattristava nel terzo giorno perché la città non era stata distrutta secondo la sua predizione, Dio attraverso una sua economia [*dia tēs oikonomias*] fece nascere da terra un ricino. [*Ibid.*, vol. 2, p. 157.]

✠ Il testo dell'Apologia di Aristide di Atene, composta probabilmente fra il 124 e il 140, ci è pervenuto in una versione siriana e in una armena e, in greco, nel Barlaam e Iosaphat (secolo undicesimo). Le discordanze fra le tre versioni non permettono di stabilire se il testo greco che qui citiamo corrisponda all'originale:

Avendo compiuto la sua meravigliosa economia [*telesas tēn thaumastēn autou oikonomian*], patì la morte sulla croce volontariamente secondo la grande economia [*kat' oikonomian megalēn*]. [HARRIS, p. 110.]

2.6. Teofilo di Antiochia, vescovo intorno al 170 d. C., si serve del termine *oikonomia* quattro volte, senza che mai esso acquisti un significato direttamente teologico. Si tratta, una prima volta, dell'incarico che Dio ha conferito all'imperatore:

[L'imperatore] non è un Dio, ma un uomo a cui Dio ha assegnato l'incarico [*hypo theou tetagmenos*] non di essere adorato, ma di giudicare secondo il giusto. In un certo qual modo, gli è stato affidato da Dio un incarico [*para theou oikonomian pepisteuetai*]. [THEOPHIL., *Autol.*, I, II, p. 82.]

In altri due casi il senso è con ogni probabilità quello retorico di «disposizione della materia», in riferimento alla narrazione della *Genesi*:

Nessun uomo, anche se avesse diecimila bocche e diecimila lingue, potrebbe esporne il racconto e tutta la materia ordinata [*tēn exēgēsīn kai tēn oikonomian pasan exeipein*] secondo la dignità [dell'argomento] [*ibid.*, 2, 12, p. 130];

La storia che li concerne [Caino e Abele] è più ampia della disposizione della mia esposizione [*tēn oikonomian tēs exēgēseōs*]. [*Ibid.*, 2, 29, p. 170.]

Il senso generico di disposizione ordinata è anche in 2, 15 (p. 138):

La posizione degli astri contiene una disposizione [*oikonomian*] e un ordine [*taxin*] degli uomini giusti e pii e di coloro che osservano i comandamenti di Dio. Gli astri risplendenti sono una mimesi dei profeti...

2.7. Taziano, forse discepolo di Giustino a Roma, secondo Ireneo fondatore della setta rigorista degli Encratiti, in un passo della *Orazione ai greci* sembra elaborare un significato teologico del termine *oikonomia* a proposito della relazione fra il *logos* e il Padre. Un esame attento del passo mostra, però, che egli trasferisce in realtà all'ambito teologico termini tecnici del vocabolario retorico.

Il *logos* essendosi separato [*chōrēsās*] non invano divenne l'opera primogenita del padre. Questi noi conosciamo come principio [*archēn*] del mondo. Egli venne in essere per partizione ordinata, non per un taglio [*gegonen de kata merismon, ou kata apokopēn*]; infatti, ciò che è reciso [*apotmēthen*] si separa dal primo, ciò che invece è compartito [*meristhen*], avendo ricevuto la distinzione dell'*oikonomia* [*oikonomias tēn diairesin*], non rende bisognoso ciò da cui è stato preso. [TAT., *Or.*, 5, p. 10.]

La terminologia è qui quella della retorica stoica: *merismos* «è una disposizione ordinata [*katataxis*] del genere secondo i luoghi» (DIOG., 7, 62, in SVF, III, 215); *diairesis* è, accanto a *taxis* e a *exergasia*, una delle divisioni dell'*oikonomia* (essa stessa, come abbiamo visto in Quintiliano, un termine tecnico della retorica di Erma-gora). L'articolazione della vita divina è qui concepita sul modello della disposizione della materia in un discorso. Ciò è confermato dal passo successivo.

Anch'io parlo, e voi udite. Ma io che mi rivolgo a voi non divento vuoto di *logos* per via del suo proferimento; al contrario, proferendo la voce [*proballomenos de tēn phōnēn*, probabilmente un'eco di IUSTIN., *Dial.*, 61], mi propongo di mettere in ordine la materia che in voi è disordinata. [TAT., *Or.*, 5, p. 11.]

Un'accezione analoga nel capitolo 21:

Anche Ettore, Achille e Agamennone e tutti quanti gli elleni e i barbari con Elena e Paride, che esistono secondo la stessa natura, voi dite che sono stati introdotti per ragioni di disposizione del discorso [*charin oikonomias*], nessuno di essi esistendo realmente. [*Ibid.*, p. 44.]

Nel resto dell'orazione, il termine *oikonomia* indica l'organizzazione ordinata del corpo umano:

La compagine [*systasis*] del corpo consiste di una sola organizzazione [*mias estin oikonomias*] [...] una parte è occhio, un'altra orecchio, un'altra un certo tipo di capelli e una certa disposizione delle viscere [*entosthiōn oikonomia*] e una certa congiunzione di ossa e di nervi; e, benché ciascuna parte differisca dall'altra, vi è un'armonia e una consonanza secondo la disposizione funzionale [*kat' oikonomian symphōnias estin harmonia*]. [*Ibid.*, 12, p. 24.]

o della materia:

Se qualcuno viene curato dalla materia, affidandosi a essa, tanto più sarà curato se si affida alla potenza di Dio [...] Perché chi si affida all'organizzazione ordinata della materia [*hylēs oikonomiai*], non vuole affidarsi a Dio? [*Ibid.*, 18, p. 36.]

Anche se non vi è qui ancora un uso propriamente teologico del termine, è interessante osservare che Taziano, per esprimere la relazione fra il Padre e il suo Logos, mobilita l'estensione metaforica già esistente del termine *oikonomia* in ambito retorico. Come la disposizione ordinata della materia di un discorso in più parti non ne pregiudica l'unità né ne diminuisce la potenza, così il Logos divino riceve «la distinzione dell'*oikonomia*». La prima articolazione della processione trinitaria avviene attraverso un paradigma economico-retorico.

✠ La rilevanza del significato retorico del termine *oikonomia* per la costituzione del paradigma trinitario è sfuggita agli storici moderni della teologia. Eppure nel passo di Taziano l'immagine retorica era suggerita dal fatto che il soggetto era, appunto, il Logos, la parola di Dio. L'uso del termine retorico diairesis in Atenagora (cfr. sotto, 2.8) prova la giustezza della correzione di Schwartz diairesis (per l'*haeresis* del manoscritto) nel passo citato di Taziano.

✠ Nel Martirio di Policarpo, si ritrova il significato di *economia* come organizzazione interna del corpo. Le carni lacerate del martire lasciano vedere «l'economia della carne [tēn tēs sarkos oikonomian] fin dentro le vene e le arterie» (Mart. Pol., 2, 2, p. 262). Anche qui, l'estensione della denotazione del termine alla fisiologia non altera sostanzialmente il suo nucleo semantico.

2.8. L'uso di una metafora retorica per esprimere l'articolazione trinitaria della divinità si ritrova in Atenagora, contemporaneo di Marco Aurelio e di Commodo, che, nel sigillo della sua *Supplica intorno ai cristiani*, si presenta come «filosofo cristiano». Egli si serve del termine *oikonomia* nel senso banale di «prassi ordinata a uno scopo» in riferimento all'incarnazione («anche se un dio prende carne secondo un'*oikonomia* divina, dev'essere per questo schiavo dei desideri?»: ATHENAG., *Leg.*, 21, 4, p. 144); in un passo importante, tuttavia, egli usa un altro termine tecnico del vocabolario retorico – *diairesis*, strettamente collegato a *oikonomia* – proprio per conciliare l'unità con la trinità:

Chi non sarebbe in difficoltà sentendo chiamare atei coloro che riconoscono un Dio padre e un Dio figlio e uno Spirito santo e mostrano tanto la loro potenza nell'unità che la loro disposizione nell'ordine [tēn en tēi taxei diairesin]? [*Ibid.*, 10, 5, p. 102.]

Nel passo che segue immediatamente, Atenagora, con un'iniziazione singolare di cui Tertulliano si ricorderà, estende l'economia alle schiere angeliche:

L'articolazione teologica del mio discorso non si limita a questo: noi riconosciamo anche una moltitudine [plēthos] di angeli e di assistenti [leitourgōn], che Dio creatore e artigiano [poietēs kai dēmiurgos] del cosmo ha distribuito e ordinato, affinché si occupassero degli elementi, delle sfere celesti e del buon ordine dell'universo. [*Ibid.*]

2.9. Il trattato di Ireneo *Adversus haereses* si presenta come una confutazione dei sistemi gnostici ed espone la fede cattolica attraverso un puntuale confronto polemico con questi. La forte presenza del termine *oikonomia* nella sua opera, che ne fa, se non un vero e proprio termine tecnico, almeno un *Lieblingswort* (RICHTER, p. 116) del suo pensiero, deve essere innanzitutto restituita a questo contesto polemico. Ciò significa, però, che il termine *oikonomia* si

tecnicizza nella lingua e nel pensiero dei Padri in relazione al suo uso da parte degli gnostici, ed è pertanto singolare che si possa cercare di definirne il senso tralasciando del tutto (come fa, per esempio, Richter) l'esame di quegli autori.

D'Alès, che ha catalogato le occorrenze del vocabolo e dei suoi equivalenti latini *dispositio* e *dispensatio* nell'*Adversus haereses*, elenca trentatré casi in cui Ireneo se ne serve per riferire una dottrina propriamente gnostica, in cui *oikonomia* designa il processo interno del pleroma e, in particolare, «la fusione degli eoni divini da cui risulta la persona del Salvatore» (D'ALÈS, p. 6). È in antitesi a questa accezione gnostica che, secondo D'Alès, Ireneo, nel suo uso del termine nella professione della fede cattolica, «si vieta ogni allusione a una economia interna della Trinità, ritenendo pericolosa la via che aveva intrapreso Taziano» (*ibid.*, p. 8). Già Markus aveva osservato che la contrapposizione non risponde a verità, perché nei testi gnostici citati, *oikonomia* non si riferisce tanto a un processo interiore del pleroma quanto, appunto, alla fusione degli eoni che porta alla costituzione del Gesù storico (MARKUS I, p. 92). Con altrettanta ragione si potrebbe aggiungere che, anche nei testi che si riferiscono alla fede cattolica (in particolare, nel passo del libro 4 (33, 7), che D'Alès cita come prova), Ireneo non parla solo delle «economie» (significativamente al plurale) del Figlio, ma anche delle economie del Padre; e, più in generale, l'acribia con cui i teologi moderni cercano di mantenere a ogni costo separate l'economia dell'incarnazione e l'economia trinitaria non ha senso in un momento in cui il termine *oikonomia* designa genericamente l'attività e il governo divino.

La posta in gioco nel confronto fra Ireneo e quelli che egli chiama i «discepoli di Tolomeo della scuola di Valentino» non è tanto lo spostamento della nozione di economia da un processo interno al pleroma all'incarnazione del Figlio o da un piano sovratemporale a un piano di storia della salvezza (BENGSCHE, p. 175), quanto, più in generale, il tentativo di strappare il termine *oikonomia* al suo contesto gnostico per farne il dispositivo strategico centrale del nascente paradigma trinitario. Ed è solo seguendo da vicino il contrappunto polemico con la gnosi che è possibile definire l'uso del termine in Ireneo.

La prima apparizione del vocabolo è, nella forma dell'aggettivo *oikonomikos* riferito a Cristo, alla fine della lunga esposizione delle dottrine gnostiche sul pleroma e sul Salvatore che apre il trattato (IR., *Haer.*, I, 7, 2). Il Salvatore è composto, secondo uno schema

che si trova anche negli *Excerpta* di Clemente, da un elemento spirituale, proveniente da Achamoth, da un elemento psichico e da uno «economico di ineffabile arte», e a subire la passione non è il Cristo spirituale, ma quello psichico ed «economico». A questa esposizione segue una confutazione, nel corso della quale Ireneo riprende il termine «economia» questa volta all'interno di una professione della fede che la Chiesa ha ricevuto dagli apostoli:

Un solo Dio padre onnipotente, creatore del cielo, della terra, del mare e di tutto ciò che è in essi; un unico Gesù Cristo figlio di Dio incarnatosi per la nostra salvezza; uno Spirito santo che per mezzo dei profeti predisse le «economie», l'avvento, la nascita verginale, la passione e la resurrezione dai morti... [IR., *Haer.*, I, 10, 1.]

Poche righe dopo, il contrappunto polemico è ulteriormente precisato: i vari modi in cui questa unica fede viene esposta non implicano

che si escogiti un altro Dio diverso dal creatore di questo mondo, come se questi non bastasse, o un altro Cristo o un altro Unigenito, ma si tratta semplicemente del modo con cui [...] viene esposta l'azione e l'economia di Dio [*tên te pragmateian kai oikonomian tou Theou... ekdiëgeisthai*]. [*ibid.*, I, 10, 3 (gr. I, 4, 1).]

La posta in gioco è chiara: si tratta di mantenere l'idea, che la gnosi aveva tratto da Paolo, di una «economia» divina che dà luogo all'incarnazione del Figlio, evitando, però, la moltiplicazione gnostica delle figure divine.

Un'analoga preoccupazione è evidente nella difesa della carne e della sua resurrezione contro coloro che «disprezzano tutta l'economia di Dio e negano la salvezza della carne» (*ibid.*, 5, 2, 2). Gli gnostici, scrive qui Ireneo con un'espressione significativa, negando la carne, «rovesciano tutta l'economia di Dio [*tên pasan oikonomian... anatrepontes*]» (*ibid.*, 5, 13, 2 [gr. fr. 13]). L'estremizzazione gnostica del dualismo (anche questo di origine paolina) fra spirito e carne sovverte il senso dell'attività divina, che non ammette una simile antitesi. E contro la moltiplicazione gnostica degli Eoni divini fondata sul numero trenta, «immagine dell'economia superiore» (*ibid.*, I, 16, 1 [gr. I, 9, 2]), Ireneo scrive che in questo modo essi «fanno a pezzi [*diasyrontes*] le economie di Dio con i numeri e con

le lettere» (*ibid.*, I, 16, 3 [gr. I, 9, 3]). Allo stesso modo, la proliferazione gnostica dei vangeli «sconvolge l'economia di Dio» (*ibid.*, 3, II, 9). Per Ireneo si tratta, cioè, ancora una volta, di sottrarre l'economia al suo nesso costitutivo con la moltiplicazione gnostica delle ipostasi e delle figure divine.

Nello stesso senso deve essere visto il rovesciamento dell'espressione paolina «economia del pleroma» (*oikonomia tou plerōmatos*, *Eph.*, I, 10) in «compiere, adempiere l'economia» (*ten oikonomian anaplēroun*). Secondo Markus (MARKUS 2, p. 213), che è stato il primo a osservare questo rovesciamento (per esempio in *Haer.*, 3, 17, 4 e in 4, 33, 10), Ireneo in questo modo trasforma quello che negli gnostici era un processo cosmico-naturale in una dispensazione storica (conclusione singolare, da parte di uno studioso che aveva appena obiettato a D'Alès che il processo endopleromatico non poteva essere separato, per gli gnostici, dal Gesù storico). Egli sembra dimenticare che, anche se gli gnostici se ne erano in qualche modo appropriati, il sintagma come tale è, come abbiamo visto, genuinamente paolino. Una lettura del primo passo mostra al di là di ogni dubbio che Ireneo cerca in realtà di sottrarre la non chiara espressione paolina alle interpretazioni gnostiche, che fanno dell'«economia del pleroma» il principio di una processione infinita di ipostasi, per affermare con forza che l'economia di cui parla Paolo è stata adempiuta una volta per tutte da Gesù:

Il Logos del Padre venne nella pienezza dei tempi, incarnandosi per amore dell'uomo, e tutta l'economia riguardante l'uomo fu adempiuta da Gesù Cristo nostro signore, unico e identico, come confessano gli apostoli e come proclamano i profeti. [*Ibid.*, 3, 17, 4 (gr. 3, 24, 6).]

Come è stato osservato per il concetto di «conversione» (*epistrophē*), che la strategia di Ireneo strappa al contesto psicopatologico delle passioni di Sofia e di Achamoth, per farne, attraverso la formula «convertirsi alla Chiesa di Dio» (*epistrephein eis tēn ekklesian tou Theou*), il fulcro dell'ortodossia cattolica (AUBIN, pp. 104-110), così il conflitto con la gnosi non concerne il carattere storico della figura del salvatore (gli gnostici sono i primi a stabilire un parallelismo fra un dramma cosmico-ontologico e un processo storico) né l'opposizione di un'economia ristretta dell'incarnazione a un'«economia della trinità», che non si vede come avrebbero potuto

essere separate nel contesto teologico dell'epoca. Il gesto di Ireneo è piuttosto quello di operare su temi comuni agli eretici e ai «cattolici», per riportarli a quella che ritiene essere l'ortodossia della tradizione apostolica e ridefinirli all'interno di una chiara professione di fede. Ciò significa, però, che – dal momento che la ridefinizione non è mai integralmente separabile da una ricezione – almeno nel caso dell'*oikonomia* (un concetto che gli gnostici erano stati forse i primi a elaborare strategicamente) il tema comune è diventato il varco attraverso il quale elementi gnostici sono penetrati nella dottrina ortodossa.

✠ *Gli Excerpta ex Theodoto, attribuiti a Clemente di Alessandria, ci hanno conservato dottrine gnostiche sull'«economia» che concordano sostanzialmente con le notizie di Ireneo. In 33, 3, la Saggiezza, detta anche «Madre», dopo aver emesso il Cristo, dà alla luce un «Arconte dell'economia», figura (typos) del Padre che l'aveva abbandonata e a questo inferiore (CLEM., EXC., p. 133). In 58, 1, il Cristo, definito «il grande Lottatore» (ho megas Agōnistēs) scende sulla terra e assume su di sé tanto l'elemento «pneumatico» proveniente dalla madre, che quello «psichico», proveniente dall'economia (to de ek tēs oikonomias to psychikon; *ibid.*, p. 177). L'economia sembra qui designare un'attività salvifica, che ha un precursore tipologico in un «arconte» e la sua realizzazione in Cristo.*

Che il termine oikonomia appartenga tanto al vocabolario gnostico che a quello cattolico è provato dalle discussioni che dividono gli studiosi su quali passi degli Excerpta riportino opinioni di Clemente e quali di Teodoto. Il dubbio è particolarmente sensibile per i tre passi contenenti il termine oikonomia (5, 4; II, 4; 27, 6) che il curatore assegna a Clemente e che potrebbero senza difficoltà essere attribuiti a Teodoto.

✠ *Dal punto di vista lessicale, è interessante che Ireneo usi più volte pragmatia come sinonimo di oikonomia. Ciò conferma che oikonomia mantiene il suo significato generico di «prassi, attività di gestione e di esecuzione».*

2.10. È opinione comune che con Ippolito e Tertulliano il termine *oikonomia* cessi di essere una semplice estensione analogica del vocabolario domestico in ambito religioso e si tecnicizzi per designare l'articolazione trinitaria della vita divina. Anche in questo caso, tuttavia, la strategia non è quella della chiara definizione di un nuovo significato; piuttosto la volontà di costituire l'*oikonomia* in un *terminus technicus* si tradisce in modo indiretto attra-

verso due dispositivi inequivocabili: il riferimento metalinguistico al termine, equivalente a una virgolettatura (così, in Tertulliano, «questa dispensazione, che chiamiamo *oikonomia*», con il termine greco lasciato non tradotto e traslitterato in caratteri latini) e il rovesciamento dell'espressione paolina «l'economia del mistero» in «il mistero dell'economia», che, senza definirlo, investe il termine di una nuova gravidanza.

Diversamente che in Ireneo, il contesto di questa tecnicizzazione è quello delle prime polemiche intorno al nucleo problematico che diventerà più tardi il dogma trinitario. Tanto Ippolito che Tertulliano si trovano confrontati ad avversari (Noeto, Prassea), definiti, per questo, monarchiani, che si attengono a un rigoroso monoteismo e vedono nella distinzione personale fra il Padre e il Verbo il rischio di una ricaduta nel politeismo. Il concetto di *oikonomia* è l'operatore strategico che, prima dell'elaborazione di un vocabolario filosofico appropriato, che avverrà solo nel corso del quarto e del quinto secolo, permette una provvisoria conciliazione della trinità con l'unità divina. La prima articolazione del problema trinitario avviene cioè in termini «economici» e non metafisico-teologici, e per questa ragione, quando la dommatica niceno-costantinopolitana raggiungerà la sua forma definitiva, l'*oikonomia* sparirà progressivamente dal vocabolario trinitario per conservarsi soltanto in quello della storia della salvezza.

Il *Contra Noetum* di Ippolito è stato definito il «documento probabilmente più importante del secondo secolo sulla teologia trinitaria» (SCARPAT, p. XXII). Contro Prestige (PRESTIGE, *passim*), secondo il quale *oikonomia* designa in Ippolito, come del resto in Tertulliano, l'organizzazione interna della divinità, e non l'Incarnazione, Nautin, lo studioso cui si deve l'edizione critica del testo, sembra escludere un'accezione teologico-trinitaria in senso tecnico e ne restringe il significato al «piano divino in virtù del quale Dio ha un figlio che è il suo Verbo incarnato» (NAUTIN, p. 140). Nello stesso senso, benché questo significato sia attestato solo almeno un secolo dopo, Markus può scrivere che per Ippolito «economia deve essere equivalente a incarnazione» (MARKUS I, p. 98). Ancora più sorprendente è che lo stesso studioso aggiunga subito dopo che Ippolito, parlando di Cristo come del «mistero dell'economia», starebbe «seguendo da vicino la tradizione cristiana», senza accorgersi che egli sta invece letteralmente rovesciando l'espressione canonica paolina «economia del mistero» (*ibid.*, p. 99). Per parte sua Moingt,

che pure è il primo a notare che «Ippolito ha semplicemente e normalmente rovesciato l'espressione di Paolo in *Eph.*, 3, 9» (MOINGT, p. 905), è così intento a dimostrare la sua tesi secondo cui l'uso di *oikonomia* in riferimento alla processione delle persone nella divinità sarebbe un'invenzione di Tertulliano, che, con palese contraddizione, può scrivere che Ippolito si serve del termine «nel senso fissato da Paolo e dalla tradizione anteriore» (*ibid.*, p. 907, cioè proprio quel senso di cui aveva radicalmente rovesciato la formulazione).

Il dibattito è qui falsato dalla presupposizione che vi siano due significati del termine *oikonomia*, distinti e fra loro incompatibili: il primo che si riferisce all'incarnazione e alla rivelazione di Dio nel tempo e il secondo che concerne la processione delle persone all'interno della divinità. Abbiamo già mostrato (e lo studio di Richter conferma questa conclusione) che si tratta della proiezione di un'elaborazione teorica successiva sulla semantica di un termine che, nel secondo secolo, significava semplicemente «attività divina di gestione e governo». I due pretesi significati non sono che i due aspetti di un'unica attività di gestione «economica» della vita divina, che si estende dalla casa celeste alla sua manifestazione terrena.

Leggiamo ora il testo di Ippolito. Fin dall'inizio il paradigma «economico» svolge qui una precisa funzione strategica. Noeto, per salvare l'unità divina, afferma che il figlio non è altri che il Padre e nega così la realtà del Cristo che è proclamata nelle scritture.

Forse perché Noeto non comprende, per questo le scritture dovranno essere ripudiate? Chi dice che Dio non sia uno? Ma non si negherà l'economia [*all' ou tèn oikonomian anairēsei*]. [PG, 10, 807.]

Oikonomia non ha qui un significato speciale e si può tradurre semplicemente con «prassi, attività divina rivolta a uno scopo»; ma l'assolutizzazione del termine (che di solito ricorreva in nessi sintagmatici del tipo: «economia di Dio», «economia del mistero», «economia della salvezza» ecc.) in relazione all'apparente opposizione unità-trinità gli conferisce certamente una gravidanza particolare. Alla stessa strategia risponde la distinzione, in Dio, di una potenza (*dynamis*) monadica e una triplice *oikonomia*:

È necessario, dunque, che, pur non volendolo, confessi Dio padre onnipotente e Cristo Gesù figlio di Dio, Dio divenuto uomo, a cui il Padre ha sottoposto tutto tranne sé, e lo Spirito santo, e che questi

sono veramente tre. Se vuole sapere come si dimostra che Dio è uno, riconosca che vi è di esso una sola potenza [*dynamis*]. Per quanto è secondo la potenza, Dio è uno; per quanto è secondo l'*oikonomia*, la manifestazione è triplice. [*Ibid.*, 815.]

La distinzione è importante, perché essa è probabilmente all'origine tanto di quella fra *status* e *gradus* in Tertulliano (*Adv. Prax.*, 19, 8) che di quella, che diverrà corrente a partire da Eusebio, fra teologia ed economia. Che non si tratti di un'opposizione secca, ma di una distinzione che permette di conciliare unità e trinità, risulta evidente se si comprende che la terminologia è qui integralmente stoica. In un passo famoso, Crisippo aveva distinto nell'anima l'unità della *dynamis* e la molteplicità dei modi di essere (o, piuttosto, dei modi di «avere», degli «abiti», *pōs echon*):

Una è la potenza dell'anima, sì che essa, a seconda della sua maniera di essere o comportarsi [*pōs echousan*], ora pensa, ora si adira, ora desidera. [CHRYSIP., fr. 823, SVF, II, 823; cfr. POHLENZ, vol. I, p. 179.]

L'*oikonomia* corrisponde alla dottrina stoica dei modi di essere, è, in questo senso, una pragmatica.

Il dispositivo strategico fondamentale, attraverso il quale Ippolito imprime a *oikonomia* un nuovo senso, è, però, il rovesciamento del sintagma paolino «economia del mistero» in «mistero dell'economia». Questo rovesciamento si compie in due passi, che riguardano entrambi la relazione fra il Padre e il suo *logos*:

In chi è Dio, se non in Gesù Cristo, *logos* del padre e mistero dell'economia [*tōi mystēriōi tēs oikonomias*]? [PG, 10, 808.]

Dire «in te è Dio» mostra il mistero dell'economia, cioè che il verbo si è incarnato e fatto uomo, che il padre era nel figlio e il figlio nel padre, e che il figlio ha condiviso la città degli uomini. Questo si deve intendere, o fratelli: che veramente questo *logos* era il mistero dell'economia a partire dallo Spirito santo e dalla Vergine, che il Figlio aveva portato a compimento [*apergasamenos*] per il Padre. [*Ibid.*, 810.]

Mentre, in Paolo, l'economia era l'attività svolta per rivelare o compiere il mistero della volontà o della parola di Dio (*Col.*, I,

24-25; *Eph.*, 3, 9), ora è questa stessa attività, impersonata nella figura del figlio-verbo, che diventa il mistero. Anche qui il significato fondamentale di *oikonomia*, come è evidente dall'ultima frase del secondo passo (il figlio porta a compimento, esegue un'economia per il padre), rimane invariato; ma il senso di «piano nascosto in Dio», che era una possibile, anche se imprecisa parafrasi del termine *mystērion*, tende ora a spostarsi sullo stesso termine *oikonomia*, conferendogli una nuova rilevanza. Non vi è un'economia del mistero, cioè un'attività volta a adempiere e rivelare il mistero divino, ma misteriosa è la stessa «*pragmateia*», la stessa prassi divina.

Così, nell'ultimo passo in cui è evocata l'*oikonomia*, questa, ripetendo alla lettera uno stilema di Taziano, tende faticosamente a identificarsi con l'armonica composizione della triplice attività divina in un'unica «sinfonia»:

Questa economia ci ha trasmesso il beato Giovanni, testimoniando nel suo vangelo; egli confessa che questo verbo è Dio con queste parole: «Nel principio era il verbo e il verbo era presso Dio». Se il verbo era presso Dio ed era Dio, che cosa dunque? Si dirà forse che Giovanni afferma che vi sono due dei? Io non dico che vi sono due dei, ma uno, due però le persone, e terza l'economia, la grazia dello spirito santo. Il padre è uno, due le persone, e terzo lo spirito santo. Il padre comanda, il *logos* compie e si manifesta il figlio attraverso il quale il padre riceve fede. L'economia dell'armonia [*oikonomiai symphōnias*] conduce in un unico Dio. [PG, 10, 822.]

Con uno svolgimento ulteriore del suo significato anche retorico di «disposizione ordinata», l'economia è ora l'attività – in questo veramente misteriosa – che articola in una trinità e, insieme, mantiene e «armonizza» in unità l'essere divino.

✠ L'importanza che il rovesciamento del sintagma paolino «economia del mistero» in «mistero dell'economia» ha nella costruzione del paradigma economico-trinitario si attesta nella tenacia con cui quest'ultima espressione si impone come canone interpretativo del testo paolino. Così ancora in Teodoro di Ciro (prima metà del quinto secolo) si trova l'affermazione che Paolo, nella Lettera ai Romani, ha svelato «il mistero dell'economia e mostrato la causa dell'incarnazione» (THEODORET., Paul. Ep., Rom., 5, II, PG, 82, 97).

2.II. Si suole identificare in Tertulliano il momento in cui l'*oikonomia* viene inequivocabilmente riferita alla processione delle persone nella divinità; ma non ci si devono aspettare da Tertulliano – il cui modo di ragionare Gilson definisce «antifilosofico» e addirittura «semplicitistico» – né rigore di argomentazione né precisione terminologica.

L'*oikonomia* – e i suoi equivalenti latini *dispensatio* e *dispositio* – è piuttosto il dispositivo con cui egli, nella sua polemica con l'«inquieto» e «perversissimo» Prassea, cerca di far fronte all'impossibilità di una argomentazione filosofica dell'articolazione trinitaria. Egli comincia così col tecnicizzare – e, insieme, rendere più misterioso – il termine lasciandolo nella sua forma greca:

Noi sempre e ora ancora di più [...] crediamo in un solo Dio, tuttavia con questa dispensazione che chiamiamo *oikonomia* [*sub hac tamen dispensatione quam «oikonomian» dicimus*], cioè che l'unico Dio ha anche un figlio, la sua parola che è venuta fuori da lui... [TERT., *Adv. Prax.*, 2, 1, p. 17.]

Poco dopo, la tecnicizzazione è ribadita per neutralizzare l'obiezione «monarchica» del rivale:

I latini si studiano di ripetere «monarchia», ma l'*oikonomia* non vogliono capirla nemmeno i greci [«*oikonomian» intellegere nolunt etiam Graeci*]. [*Ibid.*, 3, 2, p. 21.]

Ma il gesto decisivo è, come in Ippolito, l'inversione del sintagma paolino «economia del mistero» in *oikonomias sacramentum*, che investe l'economia di tutta la ricchezza e l'ambiguità semantica di un termine che significa, insieme, giuramento, consacrazione e mistero:

Quasi che Dio, pur essendo unico, non fosse tutte le cose, perché tutto deriva dall'unità, attraverso l'unità della sostanza, e tuttavia non fosse salvaguardato il mistero dell'economia, che dispone l'unità nella trinità [*oikonomias sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit*], ordinando in una triade Padre, Figlio e Spirito, tre, però, non per stato [*statu*] ma per grado [*gradu*], non per sostanza [*substantia*] ma per forma [*forma*], non per potenza [*potestate*], ma per specie [*specie*]... [*Ibid.*, 2, 4, p. 19.]

Kolping ha mostrato che Tertulliano non inventa il nuovo significato cristiano di «sacramento», ma che egli doveva aver trovato il termine nelle traduzioni latine del Nuovo Testamento che circolavano al suo tempo (in particolare, della *Lettera agli Efesini*; KOLPING, p. 97). Tanto più rilevante è il rovesciamento del perspicuo sintagma paolino nell'oscura formula *oikonomiae sacramentum* e il contemporaneo tentativo di chiarirla attraverso una serie di opposizioni: stato / grado, sostanza / forma, potenza / specie (così come Ippolito era ricorso all'opposizione *dynamis / oikonomia*). L'antifilosofico Tertulliano attinge qui non senza accortezza al vocabolario filosofico del suo tempo: la dottrina di un'unica natura che si articola e distingue in vari gradi è stoica (cfr. POHLENZ, I, p. 457), come stoica è l'«dea di una distinzione che non divide «parti», ma articola forze e potenze (Tertulliano si riferisce a essa esplicitamente nel *De anima*; cfr. POHLENZ, I, p. 458).

La distinzione fra separazione sostanziale e articolazione economica torna in 19, 8 (p. 99):

Il Padre e il Figlio sono due, ma questo non per effetto di una separazione di sostanza, ma per una disposizione economica [*non ex separatione substantiae sed ex dispositione*], quando dichiariamo il Figlio indivisibile e inseparabile dal Padre, altro non per stato ma per grado [*nec statu sed gradu alium*].

Qui «sostanza» sarà da intendere come in Marco Aurelio (12, 30, 1): vi è un'unica *ousia* comune, che se si articola singolarmente in individualità innumerevoli, ciascuna con le sue particolari determinazioni qualitative. Essenziale è, in ogni caso, che in Tertulliano l'economia non è intesa come una eterogeneità sostanziale, ma come l'articolazione – di volta in volta amministrativo-gestionale o prammatico-retorica – di un'unica realtà. L'eterogeneità non concerne, cioè, l'essere e l'ontologia, ma l'agire e la prassi. Secondo un paradigma che segnerà profondamente la teologia cristiana, la trinità non è un'articolazione dell'essere divino, ma della sua prassi.

2.12. Il senso strategico del paradigma dell'*oikonomia* si chiarisce nel lungo passo del cap. 3, in cui l'economia è restituita alla sua natura originaria di «amministrazione della casa». La definizione del concetto giuridico-politico di «amministrazione» è sempre stata problematica per gli storici del diritto e della politica, che ne han-

no rintracciato l'origine nel diritto canonico fra il dodicesimo e il quattordicesimo secolo, quando il termine *administratio* comincia ad affiancarsi a *iurisdictio* nella terminologia dei canonisti (NAPOLI, pp. 145-146). Il passo di Tertulliano è interessante in questa prospettiva, perché contiene una sorta di paradigma teologico dell'amministrazione, che trova il suo *exemplum* perfetto nelle gerarchie angeliche:

Le persone semplici, per non dire gli ignoranti e gli stolti, che sono sempre la maggior parte dei credenti, dal momento che la stessa regola della fede [*ipsa regula fidei*] ci ha condotti dai molteplici dei del mondo all'unico e vero Dio non comprendono che si deve credere sì a un unico Dio, ma con la sua *oikonomia* e si spaventano perché presumono che l'*oikonomia* significhi pluralità e la disposizione [*dispositio*] della trinità una divisione dell'unità, mentre invece l'unità, traendo da se stessa la trinità, non è distrutta da questa, ma amministrata [*non destruat ab illa sed administratur*]. [TERT., *Adv. Prax.*, 3, 1, pp. 19-21.]

A questo punto, l'articolazione di economia e monarchia nella figura dell'amministrazione si rivela come la posta in gioco essenziale nell'argomentazione di Tertulliano:

I latini si studiano di ripetere «monarchia», ma l'*oikonomia* non vogliono capirla nemmeno i greci. Ma io, se qualcosa so di entrambe queste lingue, so che monarchia non significa altro che un comando unico e singolare [*singulare et unicum imperium*]; la monarchia, tuttavia, per il fatto che è di uno solo, non prescrive che colui al quale essa appartiene non possa avere un figlio o non possa farsi figlio a se stesso ovvero amministrare la sua monarchia per mezzo di chi vuole. Io affermo che nessun dominio è a tal punto di un unico uomo, a tal punto singolare e monarchico, da non poter essere amministrato anche attraverso altre persone vicine, che esso ha previsto come suoi funzionari [*officiales*]. Se poi chi detiene la monarchia ha un figlio, la monarchia non viene subito divisa né cessa di esistere, se anche il figlio ne viene fatto partecipe; ma in quanto continua a essere innanzitutto di colui dal quale viene comunicata al figlio e finché rimane sua, per questo è monarchia anche quella che è tenuta insieme da due persone così unite. Se quindi anche la monarchia divina è amministrata attraverso tante legioni e schiere di angeli, com'è

scritto: «Mille e cento volte centomila lo assistevano e mille volte cento lo obbedivano», non per questo ha cessato di appartenere a uno solo e di esser monarchia, per il fatto di essere amministrata da tante migliaia di virtù. In che modo Dio potrebbe subire una divisione e una dispersione nel figlio e nello spirito santo, che occupano il secondo e il terzo rango e sono così partecipi della sostanza del padre, se non le subisce attraverso un così gran numero di angeli, che sono alieni dalla sostanza divina? Ritieni forse che le membra, i figli, gli strumenti e la stessa forza e tutte le ricchezze di una monarchia siano la sua sovversione [*membra et pignora et instrumenta et ipsam vim ac totum censum monarchiae eversionem deputas eius*?] [*Ibid.*, 3, 2-5, pp. 21-23.]

Sofferamoci su questo passo straordinario. Innanzitutto l'angelologia è qui convocata come paradigma teologico dell'amministrazione, istituendo, con una mossa quasi kafkiana, una corrispondenza fra angeli e funzionari. Tertulliano riprende l'immagine da Atenagora (senza citarlo, com'è suo solito); ma mentre, nell'apologeta e filosofo ateniese, l'accento era sull'ordine e l'economia del cosmo, Tertulliano se ne serve per dimostrare la necessaria conciliazione di monarchia ed economia. Altrettanto essenziale è che, affermando la consustanzialità di monarchia ed economia, egli evochi, senza nominarlo, un motivo aristotelico. Il trattato sull'economia attribuito ad Aristotele si apre, infatti, con l'affermazione dell'identità fra economia e monarchia: «La politica è una poliarchia, l'economia è una monarchia [*hē oikonomikē de monarchia*]» (ARISTOT., *Oec.*, 1, 1343a). Secondo un suo gesto caratteristico, l'antifilosofo Tertulliano prende in prestito dalla tradizione filosofica il nesso fra economia e monarchia, che svolge e rovescia nel senso che la monarchia divina implica costitutivamente un'economia, un apparato di governo, che ne articola e, insieme, rivela il mistero.

L'identificazione aristotelica di monarchia ed economia, largamente penetrata anche nella Stoa, è certamente fra le ragioni più o meno consapevoli che hanno spinto i Padri a elaborare il paradigma trinitario in termini economici e non politici. Se Tertulliano può scrivere che l'economia non comporta in nessun caso una *eversio*, ciò è anche perché, secondo il paradigma aristotelico, l'*oikos* resta in ogni caso una struttura essenzialmente «monarchica». Decisivo è, però, che l'articolazione trinitaria sia qui concepita come funzionale a un'attività di governo domestico, in cui si risolve

integralmente senza implicare una scissione sul piano dell'essere. In questa prospettiva, lo Spirito santo può essere definito « predicatore dell'unica monarchia » e, insieme, « interprete dell'economia », cioè « espositore di ogni verità [...] secondo il mistero cristiano [*oconomiae interpretatorem... et deductorem omnis veritatis... secundum Christianum sacramentum*] » (TERT., *Adv. Prax.*, 30, 5, p. 157). Ancora una volta, il « mistero dell'economia », interpretato da coloro stessi che lo impersonano e ne sono attori, è un mistero non ontologico, ma pratico.

✠ *Se abbiamo fin qui sottolineato soprattutto l'aspetto cristologico dell'economia, ciò è perché il problema della natura divina della terza persona della trinità e delle sue relazioni con le altre due si pone tematicamente a pieno titolo solo nel corso del quarto secolo. È istruttivo, da questo punto di vista, come Gregorio di Nazianzo, dopo aver dedicato le orazioni 29 e 30 al problema del Figlio, senta il bisogno di aggiungere una ulteriore orazione, per occuparsi di questa figura divina rimasta quasi non menzionata (agraphon) nelle sacre scritture e la cui trattazione è, perciò, particolarmente « difficile da maneggiare » (dyscheres) (GREG. NAZ., *Or.*, XXXI, 1-2, p. 746). Dal punto di vista dell'oikonomia trinitaria, essenziale è il problema, che qui non possiamo toccare, della « processione » (ekporeusis) della terza persona dalle altre due.*

2.13. Il particolare e decisivo significato che il tempo e la storia assumono nel cristianesimo è stato spesso notato. Il cristianesimo – si è detto – è una « religione storica », non soltanto perché si fonda su una persona storica (Gesù) e su eventi che si pretendono storicamente avvenuti (la sua passione e resurrezione), ma anche perché dà al tempo un valore e un significato soteriologico. Per questo – in quanto, cioè, interpreta se stesso in funzione di una prospettiva storica – esso porta con sé fin dall'inizio « una filosofia o, per meglio dire, una teologia della storia » (PUECH, p. 35).

Altrettanto importante è, però, aggiungere che la concezione cristiana della storia nasce e si sviluppa sotto il segno del paradigma economico e resta inseparabile da questo. Una comprensione della teologia cristiana della storia non può pertanto limitarsi, come avviene solitamente, a evocare genericamente l'idea di *oikonomia* come sinonimo di svolgimento provvidenziale della storia secondo un disegno escatologico; essa deve analizzare piuttosto le modalità concrete in cui il « mistero dell'economia » ha letteralmente forgiato

e determinato da cima a fondo l'esperienza della storia di cui siamo ancora in larga parte dipendenti.

È in Origene – un autore in cui il termine *oikonomia* trova un ampio sviluppo – che questo nesso essenziale fra *oikonomia* e storia si lascia cogliere con particolare evidenza. Quando qualcosa come una storia in senso moderno – cioè, come un processo dotato di un senso, anche se nascosto – appare per la prima volta, ciò è precisamente in forma di una « economia misteriosa », che, come tale, esige di essere interpretata e compresa. Scrive Origene nel *De principiis*, a proposito degli episodi enigmatici della storia degli ebrei, come l'incesto fra Lot e le sue figlie o il doppio matrimonio di Giacobbe:

Che vi siano delle economie misteriose [*oikonomiai tines... mystikai*] rivelate dalle sacre scritture, tutti, anche i più semplici fra coloro che accedono alla dottrina, lo credono; che cosa esse siano, i saggi e i non arroganti confessano di non saperlo. E se qualcuno è preso da imbarazzo di fronte all'unione di Lot con le sue figlie, alle due sorelle sposate con Giacobbe e alle due schiave che hanno concepito da lui, essi diranno che si tratta di misteri che non possiamo conoscere. [ORIG., *Princ.*, 4, 2, 2, p. 303.]

La concezione cristiana della storia risulta dalla congiunzione strategica di questa dottrina delle « economie misteriose » (altrove Origene parla di « un carattere nascosto e apocrifo dell'economia [*tēs de oikonomias autou to lelēthos kai apokryphon*] ») con la pratica dell'interpretazione delle scritture.

« Attraverso le storie [*dia historias*] », scrive ancora Origene nel *De principiis*, « delle guerre, dei vinti come dei vincitori, alcuni misteri diventano chiari per coloro che sanno esaminarli » (ORIG., *Princ.*, 4, 2, 8, pp. 333-334). Il compito del dotto cristiano diventa così quello di « interpretare la storia [*historian allēgorēsai*] » (ORIG., *Phil.*, 1, 29, p. 212), in modo che la contemplazione degli eventi narrati nelle scritture non « sia causa di erranza [*planasthai*] per le anime non educate » (*ibid.*, p. 214).

Se, a differenza di quanto avviene nella storiografia classica, la storia ha per noi un senso e una direzione che lo storico deve essere in grado di afferrare, se essa non è semplicemente una *series temporum*, ma qualcosa in cui ne va di un scopo e di un destino, ciò è innanzitutto perché la nostra concezione della storia si è formata

sotto il paradigma teologico della rivelazione di un « mistero » che è, insieme, una « economia », una organizzazione e una « dispensazione » della vita divina e umana. Leggere la storia è decifrare un mistero che ci riguarda in modo essenziale; ma questo mistero non concerne qualcosa come il fato pagano o la necessità stoica, bensì una « economia » che liberamente dispone le creature e gli eventi lasciando a essi il loro carattere contingente e perfino la loro libertà e le loro inclinazioni:

Riteniamo che Dio, padre di tutte le cose, per mezzo del *logos* della sua ineffabile sapienza, per la salvezza di tutte le creature ha disposto [*dispensasse*, che traduce con ogni probabilità una forma del verbo *oikonomēin*] tutte le singole cose, in modo che nessuno degli spiriti o anime, in qualunque modo si vogliano chiamare queste esistenze razionali, sia costretto ad agire contro la libertà del suo arbitrio, cioè in modo diverso dall'inclinazione della sua mente [...] i diversi movimenti si adattano così utilmente e adeguatamente alla consonanza dell'unico mondo. [ORIG., *Princ.*, 2, 1, 2, p. 236.]

La storia cristiana si afferma contro il fato pagano come prassi libera; e, tuttavia, questa libertà, in quanto corrisponde e invero un disegno divino, è essa stessa mistero: il « mistero della libertà » che non è che l'altra faccia del « mistero dell'economia ».

✠ *Il nesso che la teologia cristiana stabilisce fra oikonomia e storia è determinante per la comprensione della filosofia della storia in Occidente. Si può dire, in particolare, che la concezione della storia nell'idealismo tedesco, da Hegel a Schelling e ancora fino a Feuerbach, non sia che il tentativo di pensare il nesso « economico » fra il processo della rivelazione divina e la storia (nei termini di Schelling che abbiamo citato, la « coappartenenza » fra teologia e oikonomia). È curioso che quando la sinistra hegeliana rompe con questa concezione teologica, essa può farlo solo a patto di mettere al centro del processo storico l'economia in senso moderno, cioè l'autoproduzione storica dell'uomo. Essa sostituisce, in questo senso, all'economia divina un'economia puramente umana.*

2.14. Uno svolgimento del concetto di *oikonomia* che avrà conseguenze decisive nella cultura medievale e moderna è quello che lo collega al tema della provvidenza. Esso è opera di Clemente di Alessandria ed è forse il suo contributo più originale all'elaborazio-

ne del paradigma teologico-economico. Negli *Excerpta ex Theodoto*, Clemente menziona più volte, come abbiamo visto, il termine *oikonomia* a proposito dei Valentiniani; ma anche nel suo capolavoro, gli *Stromata*, il termine compare molto spesso in tutta la gamma dei suoi significati (circa sessanta volte nell'indice di Stählin). Clemente ha cura di precisare che l'*oikonomia* non riguarda solo l'amministrazione della casa, ma l'anima stessa (CLEM., *Str.*, II, 22, 17) e che non solo l'anima, ma anche l'intero universo si regge su una « economia » (*ibid.*, II, 225, 7); vi è perfino un'« economia del latte » (*oikonomia tou galaktos*), che fa sì che essa affluisca nel seno della donna che ha partorito (162, 21). Ma vi è, soprattutto, una « economia del salvatore » (l'accostamento è caratteristico di Clemente: *hē peri ton sōtēra oikonomia*: 34, 8; *oikonomia sōteriou*: 455, 18; 398, 2), che è stata profetizzata e si è compiuta con la passione del Figlio. Ed è proprio nella prospettiva di questa « economia del salvatore » (del salvatore, e non della salvezza: il significato originale di « attività, incarico » è ancora presente) che Clemente congiunge strettamente economia e provvidenza (*pronoia*). Nel *Protreptico*, egli aveva definito « vuote favole » (*mythoi kenoi*) le storie degli dei pagani (CLEM., *Protr.*, I, 2, 1); ora, con una mossa decisiva, egli scrive che « la filosofia secondo la divina tradizione pone e afferma la provvidenza e, se si toglie la provvidenza [(*tēs pronoias*) *anairetheisēs*], l'economia che concerne il salvatore appare come una favola [*mythos... phainetai*] » (CLEM., *Str.*, II, 34, 8).

La preoccupazione di evitare che l'« economia del salvatore » possa apparire come un mito o un'allegoria è costante in Clemente. Se qualcuno – egli scrive – dice che il Figlio di Dio, del creatore dell'universo, ha assunto una carne ed è stato concepito nel grembo di una vergine, se racconta come si è formata « la sua povera carne visibile », come ha sofferto la passione ed è risorto, tutto questo « apparirà a chi non conosce la verità come un'allegoria [*parabolē*] » (*ibid.*, 469, 3). Solo l'idea di provvidenza può dare realtà e consistenza a quel che sembra mito o parabola: « Poiché la provvidenza esiste, è empio pensare che le profezie e l'economia intorno al salvatore non si siano prodotte secondo la provvidenza » (329, 13).

Se non si comprende il nesso strettissimo che unisce *oikonomia* e provvidenza, non è possibile misurare la novità della teologia cristiana rispetto alla mitologia e alla « teologia » pagana. La teologia cristiana non è un « racconto sugli dei »; è *immediatamente* economia e provvidenza, cioè attività di autorivelazione, governo

e cura del mondo. La divinità si articola in una trinità, ma questa non è né una «teogonia» né una «mitologia», ma una *oikonomia*, cioè, insieme, articolazione e amministrazione della vita divina e governo delle creature.

Di qui la peculiarità della concezione cristiana della provvidenza. La nozione di *pronoia* aveva avuto larga diffusione nel mondo pagano grazie alla filosofia stoica, e scrivendo «bella è l'economia del creato [*ktistheisa... oikonomia*], tutto è bene amministrato, nulla avviene senza ragione» (314, 1) Clemente ripeteva delle idee correnti nella cultura alessandrina del suo tempo; ma, in quanto il tema stoico e giudaico della *pronoia* si salda ora con l'economia della vita divina, la provvidenza acquista un carattere personale e volontario. Contro gli stoici e contro Alessandro di Afrodisia, che aveva affermato che «l'essenza degli dei è nella provvidenza, come quella del fuoco è nel calore», Clemente toglie ogni carattere naturalistico e involontario alla provvidenza:

Dio non è buono involontariamente, nel modo in cui il fuoco è dotato del potere di scaldare: volontaria è in lui la distribuzione dei beni [...] egli non fa il bene per necessità, ma beneficia secondo una libera scelta. [III, 32, 1.]

Le discussioni sul carattere libero o fatale, mediato o immediato, generale o particolare della provvidenza che, come vedremo, divideranno i teologi e i filosofi medievali dal tredicesimo al diciassettesimo secolo hanno qui il loro archetipo.

Saldando insieme economia e provvidenza, Clemente non soltanto, com'è stato osservato (TORRANCE, p. 227), radica nell'eternità («in atti e parole eterne»: CLEM., *Str.*, II, 493, 18) l'economia temporale della salvezza, ma dà anche inizio al processo che porterà a comporre progressivamente la dualità di teologia ed economia, fra la natura di Dio e la sua azione storica. Provvidenza significa che questa frattura, che nella teologia cristiana corrisponde al dualismo gnostico fra un Dio ozioso e un demiurgo attivo, è in realtà — o si pretende che sia — soltanto apparente. Il paradigma economico-gestionale e quello provvidenziale mostrano qui la loro essenziale coappartenenza.

✠ *Proprio questa congiunzione strategica di economia e provvidenza mostra con chiarezza che, ancora in Clemente, il termine oikonomia non può*

neppure, secondo la traduzione comune che renderebbe la congiunzione strategica, «piano divino». Solo a partire dal momento in cui Ippolito e Tertulliano rovesciano l'espressione paolina «economia del mistero» e Clemente salda insieme *oikonomia* e *pronoia*, i significati dei due termini cominceranno a indeterminarsi.

Un secolo dopo, in Giovanni Crisostomo, il nesso fra economia e provvidenza è saldamente stabilito, ma questo non diminuisce il suo carattere di «mistero». L'economia è ora definita «ineffabile» e il suo nesso con l'«abisso» della provvidenza è oggetto di «stupore»:

Avendo visto aprirsi un mare immenso e, in questa parte e su questo punto, avendo voluto sondare l'abisso della sua provvidenza, colto da vertigine davanti all'indicibilità di questa economia e meravigliandosi davanti all'ineffabile... [IO. CHR., *Prov.*, p. 62.]

2.15. Di particolare interesse per la storia semantica del termine *oikonomia*, è il significato di «eccezione» che esso acquisisce a partire dal sesto-settimo secolo, specialmente nell'ambito del diritto canonico della Chiesa bizantina. Qui il significato teologico di misteriosa prassi divina intrapresa per la salvezza del genere umano si fonde con i concetti di *aequitas* ed *epieikeia* provenienti dal diritto romano ed evolve a significare la dispensa dall'applicazione troppo rigida dei canoni. In Fozio la diversità e, insieme, la contiguità dei due significati è chiara:

Oikonomia significa propriamente la straordinaria e incomprensibile incarnazione del *Logos*; in secondo luogo significa la restrizione occasionale o la sospensione dell'efficacia del rigore delle leggi e l'introduzione di attenuanti, che «economizza» [*dioikonountos*] il comando della legge in vista della debolezza di coloro che devono riceverla. [PHOT., pp. 13-14.]

In questa direzione, così come in teologia si era giunti a una contrapposizione fra teologia ed economia, si produce nel diritto una contrapposizione fra «canone» ed «economia» e l'eccezione si definisce come una decisione che non applica strettamente la legge, ma «fa uso dell'economia» (*ou kanonikos... all' oikonomiai chresamenoi*; RICHTER, p. 582). In questo senso, il termine penetra nel 692 nella legislazione della Chiesa e, con Leone VI (886-912) in quella imperiale.

Che un vocabolo che designa l'attività salvifica di governo del mondo assuma il significato di «eccezione» mostra quanto i rapporti fra *oikonomia* e legge siano complessi. Anche in questo caso, tuttavia, i due sensi del termine – come avverrà nella Chiesa latina per i due significati del termine *dispensatio*, che, all'inizio, traduce *oikonomia* e acquista poi progressivamente il senso di «dispensa» – sono, malgrado l'apparente distanza, perfettamente coerenti. Il paradigma del governo e quello dello stato di eccezione coincidono nell'idea di una *oikonomia*, di una prassi gestionale che governa il corso delle cose, adattandosi ogni volta, nel suo intento salvifico, alla natura della situazione concreta con cui deve misurarsi.

✠ *L'origine dell'evoluzione che porta il termine oikonomia ad assumere il significato di «eccezione» si può cogliere in una lettera del teologo cappadocense Basilio ad Amphilochoios. Interrogato a proposito della questione del valore del battesimo somministrato da scismatici, Basilio risponde che esso, contrariamente alla regola che avrebbe voluto che fosse nullo, all'inizio era stato accettato come valido «a causa dell'economia dei molti» (oikonomias heneka tōn pollōn: BAS., Epist., CLXXXVIII, I, PG, 32, 669).*

Soglia

È possibile ora cogliere più precisamente il significato decisivo del rovesciamento dell'espressione paolina «economia del mistero» in «mistero dell'economia». Misterioso non è, come in Paolo, il piano divino della redenzione, che richiede un'attività di attuazione e di rivelazione – una *oikonomia*, appunto – in sé perspicua; misteriosa è, ora, la stessa economia, la stessa prassi attraverso cui Dio dispone insieme la vita divina, articolandola in una trinità, e il mondo delle creature, conferendo a ogni evento un significato nascosto. Ma questo senso nascosto non è soltanto, secondo il modello dell'interpretazione tipologica, allegoresi e profezia di altri eventi salvifici, che si dispongono così a costituire una storia; esso coincide con l'«economia misteriosa», con la dispensazione stessa della vita divina e del suo governo provvidenziale del mondo. L'arcano della divinità e l'arcano del governo, l'articolazione trinitaria della vita divina e la storia e la salvezza dell'umanità sono, insieme, divisi e inseparabili.

Sul terreno dell'*oikonomia* si gioca, cioè, una partita in ogni senso decisiva, in cui è in questione la stessa concezione del divino e delle sue relazioni col creato, che si va progressivamente formando alla fine del mondo antico. Fra l'unitarismo inarticolato dei monarchiani e del giudaismo e la proliferazione gnostica delle ipostasi divine, fra l'estraneità al mondo del Dio gnostico ed epicureo e l'idea stoica di un *deus actuosus* che provvede al mondo, l'*oikonomia* rende possibile una conciliazione in cui un Dio trascendente, insieme uno e trino, può – restando trascendente – assumere su di sé la cura del mondo e fondare una prassi immanente di governo il cui mistero sovramondano coincide con la storia dell'umanità.

Solo se si restituisce al paradigma economico tutta la sua pregnanza, è possibile superare le contraddizioni esegetiche e le divisioni che hanno impedito agli studiosi e ai teologi moderni di situarlo nel suo vero contesto problematico. Alla base della polemica che ha costantemente diviso gli interpreti in due campi, sta, come abbiamo visto, la pretesa cesura fra due sensi nettamente distinti del termine *oikonomia*, il primo che si riferisce all'articolazione dell'unica sostanza divina in tre persone, e il secondo che riguarda la dispensazione storica della salvezza (cfr. PRESTIGE, p. III, ma anche MARKUS in RICHTER, p. 79). Così, secondo Verhoeven, Evans e Markus, l'economia in Tertulliano non significa nulla di temporale e si riferisce soltanto al « dispiegamento interno della sostanza divina in una trinità di persone » (VERHOEVEN, p. 110). Secondo Moingt, invece, l'economia non « designa una relazione nell'essere » (MOINGT, p. 922), ma soltanto la manifestazione storica della divinità attraverso il piano della salvezza. La polemica fra gli interpreti riposa, cioè, sul falso presupposto secondo cui il termine *oikonomia* avrebbe, come gli *Urworte* di Abel, due significati contraddittori, fra i quali i Padri che se ne servono oscillerebbero in modo più o meno consapevole. Un'analisi più attenta mostra che non si tratta di due significati dello stesso termine, ma del tentativo di articolare insieme in un'unica sfera semantica – quella del termine *oikonomia* – una serie di piani la cui conciliazione appariva problematica: estraneità al mondo e governo del mondo, unità nell'essere e pluralità di azioni, ontologia e storia.

I due pretesi significati del termine – quello che si riferisce all'organizzazione interna della vita divina e quello che riguarda la storia della salvezza – non solo non si contraddicono, ma sono correlati e diventano pienamente intellegibili solo nella loro relazione funzionale. Essi costituiscono, cioè, le due facce di un'unica *oikonomia* divina, in cui ontologia e prammatica, articolazione trinitaria e governo del mondo si rimandano a vicenda la soluzione delle loro aporie. Essenziale è, in ogni caso, che la prima articolazione di quello che diventerà il dogma trinitario si presenti all'inizio non in termini ontologico-metafisici, ma come un dispositivo « economico » e come un'attività di governo, insieme domestico e mondano, della monarchia divina (« unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruat ab illa sed administratur »: TERT., *Adv. Prax.*, 3, 1). È soltanto in un'epoca successiva, quando i problemi si riterranno, più o meno a ragione, risolti dalla dommatica postnicena, che

teologia ed economia si separeranno e il termine cesserà di riferirsi all'organizzazione della vita divina per specializzarsi nel significato di storia della salvezza; ma, anche a questo punto, essi non si divideranno mai completamente e continueranno ad agire fino all'ultimo in unità funzionale.

3. Essere e agire

3.1. La preoccupazione che aveva guidato i Padri che per primi avevano elaborato la dottrina dell'*oikonomia* era, secondo ogni evidenza, quella di evitare una frattura del monoteismo che avrebbe reintrodotta una pluralità di figure divine e, con queste, il politeismo. È per sfuggire a questa conseguenza estrema della tesi trinitaria che Ippolito ha cura di ribadire che Dio è uno secondo la *dynamis* (cioè, nella terminologia stoica di cui egli si serve, secondo l'*ousia*) e triplice soltanto secondo l'economia, e Tertulliano oppone con fermezza a Prassea che la semplice «disposizione» dell'economia non significa in alcun modo la separazione della sostanza. L'essere divino non è scisso, perché la triplicità di cui i Padri parlano si situa sul piano dell'*oikonomia* e non su quello dell'ontologia.

La cesura che si era voluta evitare a ogni costo sul piano dell'essere ricompare tuttavia come frattura fra Dio e la sua azione, fra ontologia e prassi. Poiché distinguere la sostanza o la natura divina dalla sua economia equivale a separare in Dio l'essere e l'agire, la sostanza e la prassi. È questo il segreto dualismo che la dottrina dell'*oikonomia* ha insinuato nel cristianesimo, qualcosa come un originario germe gnostico, che non concerne tanto la cesura fra due figure divine, quanto quella fra Dio e il suo governo del mondo.

Sia la teologia che Aristotele sviluppa alla fine del libro I della *Metafisica*. Distinguere, nel Dio che è qui descritto, fra essere e prassi sarebbe semplicemente impensabile. Se il Dio aristotelico muove, come un motore immobile, le sfere celesti, ciò è perché questa è la sua natura e non vi è alcuna necessità di ipotizzare una speciale volontà o un'attività particolare rivolta alla cura di sé e del

mondo. Il cosmo classico – il suo «fato» – riposa sulla perfetta unità di essere e prassi.

È questa unità che la dottrina dell'*oikonomia* revoca radicalmente in questione. L'economia attraverso la quale Dio governa il mondo è, infatti, del tutto distinta dal suo essere e non è deducibile da questo. Si può analizzare sul piano ontologico la nozione di Dio, elencarne gli attributi o negarne, come in teologia apofatica, uno a uno tutti i predicati per giungere all'idea di un essere puro la cui essenza coincide con l'esistenza: ma ciò non dirà rigorosamente nulla della sua relazione col mondo né di come egli abbia deciso di governare il corso della storia umana. Come molti secoli dopo Pascal vedrà lucidamente per il governo profano, l'economia non ha alcun fondamento nell'ontologia e il solo modo di fondarla è di nascondere l'origine (PASCAL I, p. 51). Per questo, altrettanto e più misteriosa della natura di Dio è ora la sua libera decisione di governo del mondo; il vero mistero, che «era nascosto da secoli in Dio» e che è stato rivelato agli uomini in Cristo, non è quello del suo essere, ma quello della sua prassi salvifica: il «mistero dell'*oikonomia*», appunto, secondo la decisiva inversione strategica del sintagma paolino. Il mistero, che, a partire da questo momento, non cesserà di suscitare la meraviglia e l'acribia dei teologi e dei filosofi, non è di natura ontologica, ma pratica.

Paradigma economico e paradigma ontologico sono, nella loro genesi teologica, perfettamente distinti e solo a poco a poco la dottrina della provvidenza e la riflessione morale cercheranno, senza mai riuscirci pienamente, di gettare un ponte fra di essi. Che il trinitarismo e la cristologia, prima di assumere forma dommatico-speculativa, siano stati concepiti in termini «economici» è qualcosa che continuerà ostinatamente a segnare il loro svolgimento successivo. L'etica in senso moderno, col suo corteggio di insolubili aporie, nasce, in questo senso, dalla frattura fra essere e prassi che si produce alla fine del mondo antico e ha nella teologia cristiana il suo luogo eminente.

Se la nozione di libera volontà, tutto sommato marginale nel pensiero classico, diventa la categoria centrale prima della teologia cristiana e poi dell'etica e dell'ontologia della modernità, ciò è perché queste hanno in quella frattura il loro sito originale e dovranno fino alla fine confrontarsi con essa. Se l'ordine del cosmo antico «non è tanto volontà degli dei, quanto la loro stessa natura, impassibile e inesorabile, portatrice di ogni bene e di ogni male, inaccessibile alla preghiera [...] e parchissima di misericordia» (SANTILLANA, p.

11), l'idea di una volontà di Dio, che decide invece liberamente e provvidamente le proprie azioni ed è perfino più forte della sua onnipotenza, è la prova inconfutabile della rottura del fato antico e, insieme, il tentativo disperato di dare un fondamento alla sfera anarchica della prassi divina. Disperato, perché volontà può solo significare: infondatezza della prassi, che non vi è, cioè, nell'essere, alcun fondamento per l'agire.

«Più essenziale dell'opposizione fra un dio buono e uno cattivo è, nella gnosi, quella fra un dio estraneo al mondo e un demiurgo che lo governa. Tanto Ireneo che Tertulliano vedono con chiarezza questo carattere «ozioso» ed «epicureo» del Dio buono di Marcione e di Cerdone, a cui contrappongono un dio che è, insieme, buono e attivo nel creato: «Essi», scrive Ireneo, «hanno finito col trovare il dio di Epicuro, un dio che non serve a niente, né a sé né agli altri» (IR., Haer., 3, 24, 2); e, secondo Tertulliano, Marcione avrebbe «attribuito il nome di Cristo a un dio preso in prestito alla scuola di Epicuro» (TERT., Adv. Marc., 1, 25, 3, p. 223).

Il tentativo di conciliare il dio ozioso ed estraneo al mondo col dio actuosus che lo crea e governa è certamente una delle poste in gioco essenziali nell'economia trinitaria; e da esso dipendono tanto il concetto stesso di *oikonomia* che le aporie che ne rendono così ardua la definizione.

3.2. Il problema su cui l'immagine del mondo della tradizione classica esplode nella collisione con la concezione cristiana è quello della creazione. A essere incompatibile con la concezione classica non è qui tanto l'idea di un'operazione divina, quanto il fatto che questa prassi non dipenda necessariamente dall'essere né si fondi in esso, ma sia il risultato di un atto libero e gratuito di volontà. Se è vero che l'idea di un'aprassia divina ha solide basi nella tradizione aristotelica, il pensiero classico, soprattutto a partire dalla Stoa, non rifugge dal concepire un'azione divina e gli apologisti non mancano di evocare, in questo senso, il demiurgo platonico. Nuova è, invece, la scissione fra essere e volontà, natura e azione introdotta dalla teologia cristiana. Gli stessi autori che elaborano il paradigma economico sottolineano con forza l'eterogeneità di natura e volontà in Dio. Esempio per tutti è, in questo senso, il passo di Origene, in cui la volontà segna in Dio e nel creato una vera e propria cesura:

Tutto ciò che esiste in cielo e sulla terra, visibile o invisibile, per quanto si riferisce alla natura di Dio, non è [*quantum ad naturam*

Dei pertinet, non sunt], per quanto si riferisce alla volontà del creatore, è ciò che volle che fosse colui che creò [*quantum ad voluntatem creatoris, sunt hoc, quod ea esse voluit ille qui fecit*]. [ORIG., *In lib. 1 Reg. hom.*, I, II. Cfr. BENZ, pp. 330-331.]

Essenza (*ousia*) e volontà (*boulē*), insiste lo pseudo Giustino, devono essere tenute distinte in Dio. Se in Dio essere e volere fossero la stessa cosa, egli – poiché vuole molte cose – sarebbe ora una cosa, ora un'altra, il che è impossibile. E se egli producesse attraverso il suo essere, poiché il suo essere è necessario, sarebbe obbligato a fare ciò che fa, e la sua creazione non sarebbe libera (IUSTIN., *Qu. Chr.*, 2, pp. 286-291).

Lo stesso motivo della creazione *ex nihilo*, com'è stato suggerito (COCCIA, p. 46), non fa che enfatizzare l'autonomia e la libertà della prassi divina. Dio non ha creato il mondo per una necessità della sua natura o del suo essere, ma perché così ha voluto. Alla domanda «perché Dio ha fatto il cielo e la terra?», Agostino risponde: «quia voluit», «perché così ha voluto» (AUG., *Gen. Man.*, I, 2, 4). E secoli dopo, al vertice della scolastica, l'infondabilità della creazione nell'essere è chiaramente ribadita *contra Gentiles* da Tommaso: «Dio non agisce *per necessitatem naturae*, ma *per arbitrium voluntatis*» (*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 23, n. 1). La volontà è, cioè, il dispositivo che deve articolare insieme essere e azione, che si sono divisi in Dio. Il primato della volontà, che, secondo Heidegger, domina la storia della metafisica occidentale e giunge con Schelling e Nietzsche al suo compimento, ha la sua radice nella frattura fra essere e agire in Dio ed è, pertanto, fin dall'inizio solidale con l'*oikonomia* teologica.

✠ *La ricostruzione del dispositivo teologico fondato sulla nozione di volontà è al centro del libro di Benz Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willenmetaphysik, che costituisce il punto di partenza di ogni indagine genealogica sul primato della volontà nella filosofia moderna. Benz mostra come nella costruzione di una «metafisica della volontà» nella filosofia occidentale convergano tanto motivi neoplatonici (il concetto di volontà in Plotino come identico alla potenza e come bene che «vuole se stesso») che temi gnostici (la volontà in Valentino e in Marco come autobouletos boulē, volontà che vuole se stessa). Attraverso Vittorino, questi motivi neoplatonici e tardoantichi penetrano nel pensiero di Agostino e determinano la sua concezione della Trinità.*

Quando Tommaso identifica in Dio essenza e volontà («Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia»: *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 73, n. 2), egli non fa in realtà che spingere all'estremo questo primato della volontà. Poiché ciò che la volontà di Dio vuole è la sua stessa essenza («principale divinae voluntatis volitum est eius essentia»: *ibid.*, lib. 1, cap. 74, n. 1), ciò implica che la volontà di Dio vuole sempre se stessa, è sempre volontà di volontà.

Che la nozione moderna di volontà sia un concetto essenzialmente estraneo alla tradizione del pensiero greco e si formi attraverso un lento processo che coincide con quello che porta alla creazione dell'io è stato ribadito, sulle orme del suo maestro Ignace Meyerson, da Jean Pierre Vernant in uno studio importante (VERNANT, passim).

3.3. È soltanto nella prospettiva di questa frattura fra essere e prassi che diventa pienamente comprensibile il senso della controversia sull'arianesimo che divide così profondamente la Chiesa fra il quarto e il sesto secolo dell'era cristiana. La disputa sembra spesso vertere su differenze così infime e sottili che non è facile per i moderni cogliere quale fosse in verità la posta in gioco in un conflitto tanto accanito da coinvolgere, con l'imperatore, quasi tutta la cristianità orientale. Il problema, com'è noto, è quello dell'*archē* del Figlio; ma *archē* non ha qui un significato soltanto cronologico, non vale semplicemente «inizio». Tanto Ario che i suoi avversari concordano, infatti, nell'affermare che il Figlio è stato generato dal Padre e che questa generazione è avvenuta «prima dei tempi eterni» (*pro chronōn aiōniōn* in Ario, *Ep. Alex.*, 2, in SIMONETTI, p. 76; *pro pantōn tōn aiōnōn* in Eusebio di Cesarea, *Ep. Caes.*, 4, in SIMONETTI, p. 104). Ario ha anzi cura di precisare che il Figlio è stato generato *achronos*, intemporalmente. In questione non è, cioè, qui tanto una precedenza cronologica (il tempo non esiste ancora), né soltanto un problema di rango (che il Padre sia «maggiore» del Figlio è opinione condivisa da molti degli antiariani); si tratta, piuttosto, di decidere se il Figlio – cioè la parola e la prassi di Dio – è fondato nel Padre o è, come lui, senza principio, *anarchos*, cioè infondato.

Un'analisi testuale delle lettere di Ario e degli scritti dei suoi avversari mostra, infatti, che il termine decisivo nella controversia è proprio *anarchos* (senza *archē*, nel doppio senso che il termine ha in greco: fondamento e principio). «Sappiamo che esiste un unico Dio, solo ingenerato, solo eterno, solo *anarchos*», scrive Ario nella *Lettera ad Alessandro* (2, in SIMONETTI, p. 78); il Figlio, che è stato

generato dal padre prima e fuori del tempo, ha però nel padre la sua *archē*, il suo principio-fondamento, e da lui riceve il proprio essere:

Vi sono, dunque, tre ipostasi: Dio, che è causa di tutte le cose, solissimo e anarchico [*anarchos monōtatos*]; il Figlio, generato dal padre intemporalmente, creato [ma Ario aveva poco prima precisato «non come le altre creature»] e fondato [*themeliōtheis*, da *themelios*, fondamento in senso anche architettonico] prima dei tempi [...] solo ha derivato l'essere dal Padre. [ARIUS, *Ep. Alex.*, 4, in SIMONETTI, p. 78.]

Solo Dio Padre, afferma nello stesso senso Eunomio è «infondato, eterno, infinito [*anarchōs, aidiōs, ateleutētōs*]» (*Exp.*, 2, in SIMONETTI, p. 186); il Figlio è, invece, «nel principio-fondamento, ma non senza principio-fondamento [*en archēi onta, ouk' anarchon*]» (*Exp.*, 3, in SIMONETTI, p. 188).

Contro questa tesi, che dà al Logos un saldo fondamento nel Padre, i vescovi riuniti dall'imperatore Costanzo a Serdica (343) affermano con chiarezza che il dissidio non verte sul carattere generato o ingenerato del Figlio («nessuno di noi nega che il Figlio è generato, ma generato prima di tutte le cose»), ma solo sulla sua *archē*: «Non avrebbe potuto esistere assolutamente [*pantote*], se avesse avuto *archē*, poiché il *logos* che esiste assolutamente non ha *archē*» (*ibid.*, p. 134). Il Figlio «assolutamente, anarchicamente e infinitamente [*pantote, anarchōs kai ateleutētōs*] regna insieme col Padre» (*ibid.*, p. 136).

La tesi nicena, che doveva alla fine riuscire vittoriosa, mostra qui la sua coerenza con la dottrina dell'*oikonomia*. Come questa non è fondata nella natura e nell'essere di Dio, ma costituisce in se stessa un «mistero», così il Figlio – cioè colui che ha assunto su di sé l'economia della salvezza – è infondato nel Padre, è, come lui, *anarchos*, senza fondamento né principio. *Oikonomia* e cristologia sono – non soltanto storicamente, ma anche geneticamente – solidali e inseparabili: come nell'economia la prassi, così nella cristologia il *Logos*, la parola di Dio, viene sradicato dall'essere e reso anarchico (di qui le costanti riserve di molti fautori dell'ortodossia antiariana contro il termine *homousios*, imposto da Costantino). Se non si intende questa originaria vocazione «anarchica» della cristologia, non è possibile comprendere né il successivo sviluppo storico della teologia cristiana, con la sua latente tendenza ateologica, né la storia della filosofia occidentale, con la sua cesura etica fra ontologia e prassi. Che Cristo sia «anarchico» significa che, in ultima istan-

za, il linguaggio e la prassi non hanno fondamento nell'essere. La «gigantomachia» intorno all'essere è, anche e prima di tutto, un conflitto fra essere e agire, fra ontologia ed economia, fra un essere in sé incapace di azione e un'azione senza essere – e fra i due, come posta in gioco, l'idea di libertà.

✠ Il tentativo di pensare in Dio il problema di un fondamento assolutamente infondato è evidente in un passo di Gregorio di Nazianzo.

L'*anarchon* [l'infondato], l'*archē* e ciò che è con l'*archē* sono un solo Dio. L'essere anarchico non è la natura di ciò che è anarchico, ma lo è l'essere ingenerato. Nessuna natura è infatti ciò che non è, ma è ciò che è. La posizione [*thesis*] di ciò che è, non il togliimento [*anairesis*] di ciò che non è. Né l'*archē* è separata dall'anarchico per il fatto di essere *archē*: l'*archē* è la sua natura, così come l'essere anarchico non è la natura di questo. Queste cose concernono la natura, ma non sono la natura. E ciò che è con l'anarchico e con l'*archē* non è altro da ciò che essi sono. Il nome dell'anarchico è Padre, il nome dell'*archē* è Figlio e quello di ciò che è con l'*archē* è Spirito santo. [GREG. NAZ., *Or.*, XLII, 15, p. 1014.]

La dialettica hegeliana ha in questo passo il suo paradigma teologico: sarà sufficiente restituire al centro di questo movimento triadico la forza del negativo («ciò che non è») per ottenere la posizione hegeliana del fondamento.

Il paradosso dell'economia trinitaria, che deve tenere insieme ciò che ha diviso, appare con chiarezza in un altro teologo cappadocico, Gregorio di Nissa. In un passo del suo Discorso catechetico, egli afferma che tanto i greci che gli ebrei possono accettare che vi siano un *logos* e uno *pneuma* di Dio; ma «ciò che entrambi respingeranno allo stesso modo come inverosimile e sconveniente a un discorso su Dio» è precisamente «l'economia secondo l'uomo del *Logos* di Dio [τὴν ἐν κατα ἀνθρώπων οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ λόγου]». Questa implica, infatti, aggiunge subito dopo Gregorio, che in questione non sia semplicemente una facoltà (*exis*), come la parola o il sapere di Dio, ma «una potenza che esiste realmente secondo la sostanza [κατ' οὐσίαν... ὑπὸ ἑστῶσα δυνάμις]» (GREG. NYS., *Or. cat.*, 5, p. 161). La prestazione dell'economia trinitaria è, cioè, di ipostatizzare, di dare esistenza reale al *logos* e alla prassi di Dio, e, insieme, affermare che questa ipostatizzazione non divide l'unità, ma la «economizza» (i Cappadoci sono fra i primi a usare strategicamente in questo senso il termine neoplatonico *hypostasis*, in questo caso nella sua forma verbale *hyphestamai*).

In Marcello di Ancira, un autore del quarto secolo, la cui «teologia economica» ha particolarmente suscitato l'attenzione degli studiosi moderni, si può vedere con chiarezza come la relazione fra economia e sostanza sia concepita come una contrapposizione fra operazione (energeia) e natura (physis). Se la natura divina resta monadica e indivisa, ciò è perché il logos si separa solo nell'operazione (energeia monē). Per questo l'economia secondo la carne (o seconda economia, come egli scrive) è, per così dire, provvisoria: essa finirà con la parusia, quando Cristo (secondo I Cor., 15, 25) avrà sottoposto e calpestato tutti i nemici. Nello stesso senso, Marcello può così scrivere che il logos è divenuto, attraverso l'incarnazione, figlio di Adamo kat' oikonomian, mentre noi siamo tali kata physin (SEIBT, p. 316).

✠ La scissione teologica fra essere e prassi è ancora al centro delle dispute che nella teologia bizantina del quattordicesimo secolo oppongono Gregorio Palamas a Barlaam e a Procoro. La professione di fede degli Athoniti esordisce così con una contrapposizione secca fra l'essere di Dio (ousia) e la sua operazione (energeia): «Anatemizziamo coloro che dicono che l'essenza divina e l'operazione sono identiche, uniche e indistinte. Credo inoltre che realmente questa operazione e l'essenza di Dio sono increate [aktiston]» (RIGO, p. 144).

3.4. La frattura fra essere e prassi si segna nel linguaggio dei Padri nell'opposizione terminologica fra teologia e *oikonomia*. Questa opposizione, non ancora presente come tale in Ippolito, in Tertulliano e in Clemente di Alessandria, è, tuttavia, come abbiamo visto, prefigurata in essi nella distinzione fra *dynamis* e *oikonomia* (così negli *Excerpta* clementini ciascun angelo «ha la sua propria *dynamis* e la sua propria *oikonomia*», I, II, 4). In Eusebio di Cesarea, l'antitesi è già pienamente articolata, anche se non si tratta di una vera opposizione, tanto che egli può aprire la sua *Storia ecclesiastica* proprio con l'enunciazione dei due *topoi* da cui muove un unico discorso:

Il mio logos comincia dall'economia e dalla teologia, quelle secondo il Cristo, che sono più alte e maggiori di quelle secondo l'uomo. Chi si accinge, infatti, a tramandare per iscritto la storia degli ammaestramenti ecclesiastici deve cominciare dalla prima *oikonomia* secondo lo stesso Cristo, poiché siamo stati ritenuti degni di trarre anche il nome da lui, *oikonomia* che è più divina di quanto sembri ai più. [EUS., H. E., I, 1, 7-8.]

La distinzione terminologica corrisponde, in Eusebio, alla distinzione fra divinità e umanità del Cristo, che egli paragona alla differenza fra capo (*kephalē*) e piedi:

Duplici è la condizione di Cristo, una che è simile alla testa del corpo, per la quale è considerato Dio, e l'altra paragonabile ai piedi, per la quale, a motivo della nostra salvezza, si è rivestito di un uomo soggetto come noi alla passione... [Ibid., I, 2, 1.]

A partire dai Cappadoci, in particolare con Gregorio di Nazianzo, l'opposizione teologia / *oikonomia* si tecnicizza per indicare non soltanto due ambiti distinti (la natura e l'essenza di Dio da una parte e la sua azione salvifica dall'altra, l'essere e la prassi), ma anche due discorsi e due razionalità diverse, ciascuna con la propria concettualità e i propri caratteri specifici. Vi sono, cioè, riguardo al Cristo, due *logoi*, uno che concerne la sua divinità e uno che riguarda l'economia dell'incarnazione e della salvezza. Ciascun discorso, ciascuna razionalità ha la sua terminologia propria, che non deve essere confusa con l'altra se la si vuole interpretare correttamente:

In breve, tu devi riferire tutti i nomi più elevati alla divinità e alla natura che è superiore alla passione e al corpo; quelli più umili, riferiscili invece al composto e a colui che per te si è svuotato, ha preso carne e, per non dir peggio, si è fatto uomo e, poi, è stato elevato perché tu, eliminando quanto di carnale e di terreno è nella tua dottrina, apprendessi a innalzarti con la divinità e, senza arrestarti alle cose visibili, ti facessi elevare dalle cose intelleggibili e conoscessi così qual è il logos della natura e quale quello dell'economia. [GREG. NAZ., Or., XXIX, 18, p. 714.]

La distinzione delle due razionalità è ribadita nell'orazione dedicata alla festa della natività, in cui, dopo aver evocato l'infinità e l'inconoscibilità di Dio, Gregorio scrive:

Per ora limitiamoci a queste considerazioni su Dio; non è questo il momento di aggiungere altro, perché il nostro proposito non è la teologia, ma l'economia. [Ibid., xxxviii, 5, p. 886.]

Circa cinquant'anni dopo, Teodoreto di Ciro mostra di essere perfettamente consapevole della distinzione e, insieme, dell'artico-

lazione reciproca fra queste due razionalità. «È necessario per noi sapere», egli scrive, «quali termini appartengono alla teologia e quali all'economia» (*ad Heb.*, 4, 14; cfr. GASS, p. 490); se si confondono i due *logoi*, anche l'integrità dell'economia dell'incarnazione è minacciata e si rischia di cadere nell'eresia monofisita. Se ogni indebito trasferimento delle categorie di una razionalità all'altra dev'essere evitato («Non bisogna trasporre all'economia ciò che riguarda la teologia», scriverà Giovanni Damasceno, *De fid. orth.*, 3, 15), le due razionalità restano tuttavia collegate e la chiara distinzione fra i due discorsi non deve tradursi in una cesura sostanziale. La cura che i Padri hanno di non confondere e, insieme, di non separare i due *logoi* mostra che essi sono consapevoli dei rischi impliciti nella loro eterogeneità. Polemizzando nell'*Eranistēs* contro un ipotetico rappresentante del monofisismo, Teodoreto afferma così che i Padri «hanno voluto tramandare insieme sia il discorso della teologia che quello dell'economia, affinché non credessimo che una è la persona della divinità e altra quella dell'umanità» (THEODORET., *Eran.*, 3, p. 228).

La distinzione patristica fra teologia ed economia è così tenace, che essa si ritrova nei teologi moderni come opposizione di trinità immanente e trinità economica. La prima si riferisce a Dio come egli è in se stesso e si dice, per questo, anche «trinità di sostanza»; la seconda si riferisce invece a Dio nella sua azione salvifica, attraverso la quale egli si rivela agli uomini (per questo essa viene anche detta «trinità di rivelazione»). L'articolazione fra queste due trinità, insieme distinte e inseparabili, è il compito aporetico che l'*oikonomia* trinitaria lascia in eredità alla teologia cristiana, in particolare alla dottrina del governo provvidenziale del mondo, che si presenta per questo come una macchina bipolare, la cui unità rischia sempre di naufragare e dev'essere ogni volta riconquistata.

3.5. Forse da nessuna parte la divaricazione estrema e, nello stesso tempo, la necessaria solidarietà fra teologia ed economia si mostra con tanta chiarezza come nelle controversie intorno al monoteletismo che dividono i padri nel settimo secolo. Possediamo un testo, la *Disputa con Pirro* di Massimo il Confessore, in cui il senso strategico di questa difficile articolazione diventa pienamente comprensibile. Secondo i monoteleti, il cui manifesto è la *Ekthesis* di Eraclio (638) e che nel dialogo sono rappresentati da Pirro, vi sono in Cristo due nature, ma una sola volontà (*thelēsis*) e una sola attività (*energeia*), «che compie tanto le opere divine che quelle umane» (SIMONETTI, p. 516). Ciò

che i monoteleti vogliono evitare è che il difisismo, spinto all'estremo, finisca con l'introdurre una scissione anche nell'economia, cioè nella prassi divina, ponendo in Cristo «due volontà che si oppongono fra loro, quasi che il *logos* di Dio voglia realizzare la passione salvifica mentre ciò che è umano in lui ostacola e contrasta la sua volontà» (*ibid.*, p. 518). Per questo Pirro, a Massimo che afferma che alle due nature in Cristo non possono che corrispondere due volontà e due distinte operazioni, risponde che «ciò è stato detto dai Padri per la teologia, e non per l'economia. Non è degno di un pensiero che ama la verità trasferire all'economia ciò che è stato affermato per la teologia, mettendo insieme una simile assurdità» (PG, 91, 348).

La risposta di Massimo è categorica e mostra che l'articolazione dei due discorsi coincide con un problema in ogni senso decisivo. Se ciò che è stato detto dai Padri per la teologia, egli scrive, non valesse anche per l'economia, «allora, dopo l'incarnazione, il Figlio non è teologizzato insieme [*syntheologeitai*] col Padre. E se non lo è, allora non può essere numerato insieme nell'invocazione del battesimo, e la fede e la predicazione saranno vane» (*ibid.*). E in altro scritto, a sottolineare l'inseparabilità di teologia ed economia, Massimo può così scrivere: «Il *logos* di Dio incarnato [cioè il rappresentante dell'economia] insegna la teologia» (PG, 90, 876).

Non stupisce che un «economismo» radicale, che, distinguendo nel Figlio due volontà, minaccia la stessa unità del soggetto cristologico, abbia bisogno di affermare l'unità di teologia ed economia, mentre un «teologismo» che cerca di salvaguardare a ogni costo quell'unità non esiti a opporre con forza i due discorsi. La distinzione fra le due razionalità incrocia continuamente il piano delle dispute teologiche e, come dommatica trinitaria e cristologia si sono formate insieme e non possono in alcun modo essere divise, così teologia ed economia non possono essere separate. Come le due nature coesistono in Cristo, secondo una formula stereotipa, «senza divisione né confusione» (*adiairetos kai asynchytos*), così i due discorsi devono coincidere senza confondersi e distinguersi senza dividersi. Poiché la posta in gioco nel loro rapporto non è soltanto la cesura fra umanità e divinità nel Figlio, ma, più in generale, quella fra essere e prassi. Razionalità economica e razionalità teologica devono operare, per così dire, «in divergente accordo», affinché non sia negata l'economia del figlio né si introduca in Dio una scissione sostanziale.

E tuttavia la razionalità economica, attraverso la quale la cristologia aveva conosciuto la sua prima, incerta formulazione, non ces-

serà di gettare la sua ombra sulla teologia. E quando il vocabolario della *homoousia* e della *homoiousia*, dell'ipostasi e della natura avrà quasi interamente ricoperto la prima formulazione della trinità, la razionalità economica, col suo paradigma prammatico-gestionale e non ontologico-epistemico, continuerà a operare in modo sotterraneo come una forza che tende a erodere e incrinare l'unità di ontologia e prassi, divinità e umanità.

✠ *La frattura fra essere e prassi e il carattere anarchico dell'oikonomia divina costituiscono il luogo logico in cui diventa comprensibile il nesso essenziale che, nella nostra cultura, unisce governo e anarchia. Non soltanto qualcosa come un governo provvidenziale del mondo è possibile solo perché la prassi non ha alcun fondamento nell'essere, ma questo governo, che, come vedremo, ha il suo paradigma nel Figlio e nella sua oikonomia, è esso stesso intimamente anarchico. L'anarchia è ciò che il governo deve pre-supporre e assumere su di sé come l'origine da cui proviene e, insieme, come la meta verso cui si mantiene in viaggio. (Benjamin aveva in questo senso ragione, quando scriveva che non vi è nulla di così anarchico come l'ordine borghese; e la battuta che Pasolini mette sulle labbra di uno dei gerarchi del film Salò: «La sola vera anarchia è quella del potere», è perfettamente seria.)*

Di qui l'insufficienza del tentativo di Reiner Schürmann, nel suo pur bellissimo libro sul Principe d'anarchie di pensare una «economia anarchica», cioè infondata, nella prospettiva di un superamento della metafisica e della storia dell'essere. Schürmann è, tra i filosofi postheideggeriani, il solo che abbia inteso il nesso che lega il concetto teologico di oikonomia (che egli lascia, però, ininterrogato) col problema dell'ontologia e, in particolare, con la lettura heideggeriana della differenza ontologica e della struttura «epocale» della storia dell'essere. È in questa prospettiva che egli cerca di pensare la prassi e la storia senza alcun fondamento nell'essere (in modo, cioè, assolutamente an-archico). Ma l'ontoteologia pensa già sempre la prassi divina come infondata nell'essere e si propone appunto di trovare un'articolazione fra ciò che ha già sempre diviso. L'oikonomia è, cioè, già sempre anarchica, senza fondamento, e un ripensamento del problema dell'anarchia nella nostra tradizione politica diventa possibile solo a partire dalla consapevolezza del segreto nesso teologico che l'unisce al governo e alla provvidenza. Il paradigma governamentale, di cui stiamo qui ricostruendo la genealogia, è, in realtà, già sempre «anarchico-governamentale».

Ciò non significa che, al di là del governo e dell'anarchia, non sia pensabile un Ingovernabile, cioè qualcosa che non possa mai assumere la forma di una oikonomia.

Soglia

Al tramonto della cultura classica, quando l'unità del cosmo antico si spezza ed essere e agire, ontologia e prassi sembrano dividere irrevocabilmente i loro destini, vediamo elaborarsi nella teologia cristiana una dottrina complessa, in cui confluiscono elementi giudaici e pagani, che tenta di leggere – e, insieme, di ricomporre – questa frattura attraverso un paradigma gestionale e non-epistemico: l'*oikonomia*. Secondo questo paradigma, la prassi divina, dalla creazione alla redenzione, non ha fondamento nell'essere di Dio e si distingue da esso fino a realizzarsi in una persona separata, il *Logos* o il Figlio; e, tuttavia, questa prassi anarchica e infondata deve potersi conciliare con l'unità della sostanza. Attraverso l'idea di un'azione libera e volontaria, che accomuna creazione e redenzione, questo paradigma doveva superare tanto l'antitesi gnostica fra un dio estraneo al mondo e un demiurgo creatore e signore del mondo, che l'identità pagana di essere e agire, che rendeva improbabile la stessa idea di creazione. La sfida che la teologia cristiana pone in questo modo alla gnosi è di riuscire a conciliare la trascendenza di Dio con la creazione del mondo e l'estraneità di Dio al mondo con l'idea stoica e giudaica di un Dio che si prende cura del mondo e lo governa provvidenzialmente. Di fronte a questo compito aporetico, l'*oikonomia*, nella sua radice gestionale e amministrativa, offriva uno strumento duttile, che si presentava, insieme, come un *logos*, una razionalità sottratta a ogni vincolo esterno e una prassi non ancorata ad alcuna necessità ontologica o norma precostituita. Allo stesso tempo discorso e realtà, sapere non-epistemico e prassi anarchica, l'*oikonomia* ha permesso per secoli ai teologi di definire

la novità centrale della fede cristiana e, insieme, di far confluire in essa gli esiti del pensiero tardoantico, stoico e neopitagorico, che si era già orientato in senso «economico». È nell'ambito di questo paradigma che si sono formati i nuclei originali della dottrina trinitaria e della cristologia, e da questa genesi essi non si sono mai compiutamente affrancati, restando tributari tanto delle sue aporie che dei suoi successi.

Si capisce allora in che senso si possa dire – è da questa tesi che siamo partiti *contra* Schmitt – che la teologia cristiana è fin dall'inizio economico-gestionale e non politico-statuale. Che la teologia cristiana implichi una economia e non solo una politica non significa, però, che essa sia irrilevante per la storia delle idee e delle pratiche politiche dell'Occidente; al contrario, il paradigma teologico-economico obbliga a ripensare da capo e in una nuova prospettiva questa storia, tenendo conto degli incroci decisivi fra la tradizione politica in senso stretto e la tradizione «economico-governamentale», che si cristallizzerà, fra l'altro, come vedremo, nei trattati medievali *de gubernatione mundi*. I due paradigmi convivono e s'intersecano fino a formare un sistema bipolare, la cui comprensione condiziona preliminarmente ogni interpretazione della storia politica dell'Occidente.

A ragione Moingt, nella sua grande monografia su Tertulliano, suggerisce a un certo punto che la traduzione più esatta dell'espressione *unicus deus cum sua oikonomia*, l'unica in grado di tenere insieme i vari significati del termine «economia», sarebbe forse «un solo Dio col suo governo, nel senso in cui «governo» designa i ministri del re, il cui potere è un'emanazione della potenza regale e non si numera con essa, ma è necessaria al suo esercizio» e che, così intesa, «l'economia significa il modo di amministrazione attraverso una pluralità della potenza divina» (MOINGT, p. 923). In questo significato genuinamente «governamentale», il paradigma politico dell'economia mostra anche le sue implicazioni politiche. La frattura fra teologia e *oikonomia*, fra essere e azione, in quanto rende libera e «anarchica» la prassi, pone infatti, nello stesso tempo, la possibilità e la necessità del suo governo.

In un momento storico che vede una crisi radicale della concettualità classica, tanto ontologica che politica, l'armonia fra il principio trascendente ed eterno e l'ordine immanente del cosmo si spezza e il problema del «governo» del mondo e della sua legittimazione diventa il problema politico in ogni senso decisivo.

4. Il regno e il governo

4.1. Una delle figure più memorabili nel ciclo romanzesco della Tavola rotonda è quella del *Roi mehaignié*, del re ferito o mutilato (la parola *mehaignié* corrisponde all'italiano «magagnato»), che regna su una *terre gaste*, un paese devastato, «dove il grano non cresce e gli alberi non portano frutti». Secondo Chrétien de Troyes, il re fu ferito in battaglia fra le cosce e mutilato in modo tale che non può reggersi in piedi né cavalcare. Per questo, quando si vuole divertire, si fa mettere su una barca e va a pescare all'amo (di qui il nomignolo di Re pescatore), mentre i suoi falconieri, arcieri e cacciatori battono a loro grado le sue foreste. Deve trattarsi, tuttavia, di una ben strana pesca, dal momento che Chrétien precisa poco dopo che da quindici anni il re non esce dalla sua camera, dove viene nutrito con un'ostia che gli viene servita sul santo Graal. Secondo un'altra non meno autorevole fonte, che ricorda la storia kafkiana del cacciatore Gracco, il re, mentre cacciava in una foresta, ha perduto i suoi cani e i suoi cacciatori. Raggiunta la riva del mare, trova su una nave una spada scintillante e, mentre tenta di estrarla dal fodero, viene magicamente ferito fra le cosce da una lancia.

In ogni caso, il re mutilato guarirà soltanto quando Galaad, alla fine della *quête*, ungerà la sua ferita col sangue rimasto sulla punta della lancia che ha ferito il costato di Cristo.

Di questa figura di un re mutilato e impotente sono state date le interpretazioni più varie. Jessie Weston, in un libro che ha esercitato una notevole influenza non solo sugli studi arturiani, ma anche sulla poesia del Novecento, ha accostato la figura del Re pescatore al

«principio divino della vita e della fertilità», a quello «Spirito della Vegetazione» che, sulle tracce degli studi di Frazer e dei folkloristi anglosassoni, l'autrice ritrova, non senza una buona dose di eclettismo, in rituali e figure mitologiche appartenenti alle culture più diverse, dal Tammuz babilonese all'Adone greco-fenicio.

Ciò che in queste interpretazioni rimane in ombra è che la leggenda contiene indubabilmente anche un mitologema genuinamente politico, che può essere letto senza forzature come il paradigma di una sovranità divisa e impotente. Pur senza perdere nulla della sua legittimità e della sua sacralità, il re è stato, infatti, per qualche motivo, separato dai suoi poteri e dalle sue attività e ridotto all'impotenza. Non soltanto non può cacciare né salire a cavallo (attività che sembrano qui simboleggiare il potere mondano), ma deve rimanere chiuso nella sua stanza, mentre i suoi ministri (falconieri, arceri e cacciatori) esercitano il governo in suo nome e luogo. In questo senso, la scissione della sovranità drammatizzata nella figura del re pescatore sembra evocare la dualità che Benveniste riconosce nella regalità indoeuropea fra una funzione soprattutto magico-religiosa e una funzione più propriamente politica. Ma, nelle leggende del Graal, l'accento è posto piuttosto sul carattere inoperoso e separato del re mutilato, che, almeno finché non sarà guarito dal tocco della lancia magica, è escluso da ogni concreta attività di governo. Il *roi mehaignié* contiene, allora, una sorta di prefigurazione del sovrano moderno, che «regna, ma non governa» e, in questo senso, la leggenda potrebbe avere un senso che ci riguarda più da vicino.

4.2. All'inizio del suo libro sul *Monoteismo come problema politico*, Peterson, subito prima di affrontare il problema della monarchia divina, analizza brevemente il trattato pseudoaristotelico *Sul mondo*, che rappresenta per lui qualcosa come un ponte di passaggio fra la politica aristotelica e la concezione giudaica della monarchia divina. Mentre, in Aristotele, Dio è il principio trascendente di ogni movimento, che guida il mondo come uno stratega il suo esercito, Dio – osserva Peterson – è qui paragonato a un marionettista che, rimanendo invisibile, fa muovere con una cordicella il suo fantoccio o al Gran Re dei persiani, che dimora nascosto nel suo palazzo e governa il mondo attraverso le schiere innumerevoli dei suoi ministri e funzionari.

Determinante per l'immagine della monarchia divina non è qui la questione se vi siano uno o più poteri [*Gewalten*], ma quella se Dio partecipi delle potenze [*Mächten*] che agiscono nel cosmo. L'autore vuol dire: Dio è il presupposto, perché la potenza (egli si serve, con terminologia stoica, del termine *dynamis*, ma intende la *kynesis* aristotelica) agisca nel cosmo, ma, proprio per questo, egli stesso non è potenza: *le roi regne, mais il ne gouverne pas*. [PETERSON I, p. 27.]

Secondo Peterson, nel trattato pseudoaristotelico paradigmi metafisico-teologici e paradigmi politici sono strettamente intrecciati. La formulazione ultima di un'immagine metafisica del mondo – egli scrive, riprendendo quasi alla lettera una tesi schmittiana – è sempre determinata da una decisione politica. In questo senso, «la differenza fra *Macht* (*potestas, dynamis*) e *Gewalt* (*archè*), che l'autore del trattato pone rispetto a Dio, è un problema metafisico-politico», che può assumere forme e significati diversi ed essere svolta tanto nel senso della distinzione fra *auctoritas* e *potestas* che in quello dell'opposizione gnostica fra il dio e il demiurgo.

Prima di analizzare le ragioni strategiche di questo singolare *excursus* sul significato teologico dell'opposizione fra regno e governo, sarà bene esaminare più da vicino il testo da cui esso prende le mosse, per verificarne la fondatezza. L'ignoto autore del trattato – che, secondo la maggioranza degli studiosi, potrebbe appartenere alla stessa cerchia del giudaismo ellenistico stoicizzante, da cui provengono Filone e Aristobulo – non distingue tanto, in verità, fra *archè* e *dynamis* in Dio, quanto, con un gesto che lo avvicina ai Padri che elaborano il paradigma cristiano dell'*oikonomia*, fra essenza (*ousia*) e potenza (*dynamis*). Gli antichi filosofi, egli scrive, che hanno affermato che tutto il mondo sensibile è pieno di dei, hanno enunciato un discorso che conviene non all'essere di Dio, ma alla sua potenza (ARISTOT., *Mund.*, 397b). Mentre Dio risiede, in verità, nella regione più alta dei cieli, la sua potenza «si diffonde per tutto il cosmo ed è causa della conservazione [*sōtērias*, “salvezza”] di tutte le cose che sono sulla terra» (*ibid.*, 398b). Egli è, insieme, salvatore (*sōtēr*) e generatore (*genētōr*) di tutto quanto avviene nel cosmo; ma egli «non lavora faticosamente in proprio [*autourgou*], ma fa uso di una potenza indefettibile, mediante la quale domina anche quelle cose che appaiono molte lontane da lui» (*ibid.*, 397b). La potenza di Dio, che sembra quasi rendersi autonoma dalla sua essenza, può essere così paragonata, con una sicura reminiscenza

del cap. x del libro I della *Metafisica*, al capo di un esercito in una battaglia (« tutto si mette in moto a un unico segnale dato dal generale che ha il comando supremo », *Mund.*, 399 b) o, con un'immagine quasi identica a quella usata da Tertulliano per l'*oikonomia* del Padre, all'imponente apparato amministrativo del re dei persiani:

Il Re in persona risiedeva, a quanto si dice, a Susa o a Ectabana, a tutti invisibile, in una reggia [*basileion oikon*] meravigliosa, circondata da un recinto scintillante di oro, ambra e avorio. Vi erano in esso numerosi vestiboli contigui e portici distanti molti stadi fra loro e fortificati con porte di bronzo e grandi muraglie. Inoltre, gli uomini più importanti ed esperti erano disposti in ordine gerarchico, gli uni accanto alla persona del re con funzioni di guardia del corpo e di assistenti, gli altri come guardiani di ciascun recinto, portieri e uditori, in modo che il re stesso, chiamato per questo padrone e dio, potesse vedere e udire ogni cosa. Vi erano poi i preposti all'amministrazione delle entrate, i comandanti delle guerre e delle battute di caccia, i funzionari che ricevevano i doni e curavano tutte le altre faccende [...] e poi vi erano corrieri, custodi, messi [*aggeliaforoi*] e addetti ai segnali luminosi. Tanto perfetto era l'ordine, in particolare quello degli addetti ai segnali, che il re conosceva il giorno stesso a Susa o a Ectabana quello che avveniva in tutta l'Asia. Si deve pertanto credere che la superiorità del Gran Re, comparata a quella del dio che domina il cosmo, sia altrettanto inferiore di quella dell'animale più umile e debole rispetto a quella del re. E se è sconveniente pensare che Serse in persona sbrigasse tutte le faccende ed eseguisse direttamente i propri voleri e presiedesse all'amministrazione in ogni aspetto, molto più indegno sarebbe pensarlo di Dio. [*Ibid.*, 398 a-398 b.]

Con un gesto caratteristico, l'apparato amministrativo attraverso il quale i sovrani della terra conservano il loro regno diventa il paradigma del governo divino del mondo. L'autore del trattato si preoccupa, però, a questo punto, di precisare che l'analogia fra la potenza di Dio e l'apparato burocratico non deve spingersi fino a dividere completamente Dio dalla sua potenza (così come, secondo i Padri, l'*oikonomia* non deve implicare una divisione della sostanza divina). A differenza dei sovrani terreni, Dio non ha, infatti, bisogno di « molte mani estranee » (*polycheirias*), ma, « mediante un semplice movimento del primo cielo, elargisce la sua potenza alle

« cose che vengono subito dopo e, da quelle, a quante sono via via più lontane » (*ibid.*, 398 b). Se è vero che il re regna, ma non governa, il suo governo – la sua potenza – non può essere del tutto separato da lui. Che vi sia, in questo senso, una corrispondenza quasi perfetta fra questa concezione giudaico-stoica del governo divino del mondo e l'idea cristiana di una economia provvidenziale, è provato dal lungo passo del capitolo sesto che descrive questo governo nei termini di un vero e proprio ordinamento provvidenziale del cosmo:

L'armonia unica di tutte le cose che cantano e danzano insieme attraverso i cieli deriva da un solo principio e tende a un solo fine, e per questo l'universo è stato chiamato cosmo [ordine] e non acosmia [disordine]. E come nel coro, quando il corifeo intona il canto, lo segue tutto quanto il coro degli uomini e delle donne, che, fondendo le diverse voci acute e gravi, producono una sola ben temperata armonia, così avviene anche per il dio che governa l'universo. Infatti, al segnale dato da colui che propriamente si potrebbe chiamare corifeo, si muovono gli astri e tutti i cieli e il sole, che illumina tutte le cose, compie i suoi due viaggi, determinando con l'uno il giorno e la notte e con l'altro le quattro stagioni dell'anno, correndo prima verso il settentrione e poi indietro verso il meridione. E al momento opportuno, per effetto della causa prima, si producono le piogge, i venti, le rugiade e gli altri fenomeni intorno a noi... [*Ibid.*, 399 a.]

L'analogia fra le immagini del *De mundo* e quelle usate dai teorici dell'*oikonomia* è tale, che non stupirà certo di incontrare il termine *oikonomieō* a proposito del governo divino del mondo, paragonato all'azione della legge in una città (« la legge, restando immobile, governa tutte le cose, *panta oikonomiei* », *ibid.*, 400 b). Tanto più singolare è che, anche in questa occasione, Peterson si astenga dal fare anche il più piccolo accenno alla teologia economica, che pure permetterebbe di porre in relazione questo testo con la teologia politica giudaico-cristiana.

4.3. Nella sua tardiva, risentita replica a Peterson, Carl Schmitt analizza con particolare cura l'uso della « famigerata formula » *le roi règne, mais il ne gouverne pas* da parte del teologo nel trattato del 1935. « Io ritengo », egli scrive non senza ironia, « che l'inserzione della formula in questo contesto sia il contributo più interessante che Peterson – forse inconsapevolmente – ha portato alla teologia

politica» (SCHMITT 2, p. 42). Schmitt fa risalire la formula a Adolphe Thiers, che la usa come parola d'ordine della monarchia parlamentare e, prima ancora, nella sua versione latina (*rex regnat, sed non gubernat*) alle polemiche seicentesche contro il re di Polonia Sigismondo III. Tanto più stupefacente è, per Schmitt, il gesto deciso con cui Peterson sposta all'indietro la formula, trasferendola agli albori della teologia cristiana. «Ciò mostra quanta riflessione e quanto lavoro di pensiero possono essere investiti in un'ideale formulazione teologico-politica o metafisico-politica» (*ibid.*, p. 43). Il vero contributo di Peterson alla teologia politica non consisterebbe, dunque, nell'essere riuscito a dimostrare l'impossibilità di una teologia politica cristiana, ma nell'aver saputo scorgere l'analogia fra il paradigma politico liberale che separa regno e governo e quello teologico che distingue in Dio fra *archè* e *dynamis*.

Anche questa volta, tuttavia, l'apparente disaccordo fra i due contendenti nasconde una solidarietà più essenziale. Tanto Peterson che Schmitt sono, infatti, convinti avversari della formula: Peterson, perché essa definisce il modello teologico giudaico-ellenistico che sta alla base della teologia politica che egli intende criticare; Schmitt, perché essa fornisce l'insegna e la parola d'ordine alla democrazia liberale contro cui egli conduce la sua battaglia. Decisivo è, anche qui, per cogliere le implicazioni strategiche dell'argomentazione petersoniana, verificare non solo ciò che essa dice, ma anche ciò che tace. Come dovrebbe essere ormai evidente, la distinzione fra regno e governo non ha, infatti, il suo paradigma teologico soltanto nel giudaismo ellenizzante, come Peterson sembra dare per scontato, ma anche e soprattutto nei teologi cristiani che, fra il terzo e il quinto secolo, elaborano la distinzione fra essere e *oikonomia*, fra razionalità teologica e razionalità economica. Le ragioni per le quali Peterson tiene a mantenere il paradigma Regno/Governo entro i limiti della teologia politica giudaica e pagana sono, cioè, esattamente le stesse che lo avevano portato a passare sotto silenzio l'originaria formulazione «economica» della dottrina trinitaria. Si trattava, cioè, una volta eliminato, contro Schmitt, il paradigma teologico-politico, di impedire a ogni costo — questa volta in accordo con Schmitt — che subentrasse al suo posto quello teologico-economico. Tanto più urgente diventa, allora, una nuova e più approfondita indagine genealogica sui presupposti e sulle implicazioni teologiche della distinzione Regno/Governo.

«... Secondo Peterson, un paradigma in senso stretto «economico» è parte integrante dell'eredità giudaica della modernità, in cui le banche tendono a prendere il posto del tempio. Solo il sacrificio di Cristo sul Golgotha segna la fine dei sacrifici nel tempio ebraico. Secondo Peterson, infatti, la cacciata dei mercanti dal tempio mostra che dietro il sacrificio del Golgotha sta «la dialettica di denaro e sacrificio». Dopo la distruzione del tempio, gli ebrei hanno cercato di sostituire l'elemosina al sacrificio.

Ma il denaro che viene offerto a Dio e accumulato nel tempio trasforma il tempio in una banca [...] Gli ebrei, che avevano rinunciato all'ordine politico, quando dichiararono di non aver alcun re [...] condannando Gesù a causa delle sue parole contro il tempio, intesero salvare l'ordine economico. [PETERSON 2, p. 145.]

Proprio questa sostituzione dell'economia alla politica è stata resa impossibile dal sacrificio di Cristo.

Le nostre banche si sono trasformate in templi, ma proprio esse rendono evidente nel cosiddetto ordine economico la superiorità del sacrificio sanguinoso del Golgotha e mostrano l'impossibilità di salvare ciò che è storico [...] Come i regni mondani dei popoli della terra dopo il sacrificio escatologico non possono più essere «salvati» nell'ordine politico, così anche l'«ordine economico» degli ebrei non può essere conservato nella forma di una connessione fra tempio e denaro. [*Ibid.*]

In questo modo, tanto la teologia politica che quella economica sono escluse dal cristianesimo come un'eredità puramente giudaica.

4.4. L'ostilità di Schmitt a ogni tentativo di dividere Regno e Governo e, in particolare, le sue riserve contro la dottrina democratico-liberale della separazione dei poteri, che con quella divisione è strettamente collegata, emerge più volte nella sua opera. Già nella *Verfassungslehre* del 1927 egli cita la formula a proposito della «monarchia parlamentare di stile belga», in cui la direzione degli affari è nelle mani dei ministri, mentre il re rappresenta una sorta di «potere neutrale». Il solo significato positivo che Schmitt sembra qui riconoscere alla separazione fra Regno e Governo è quello che la riconduce alla distinzione fra *auctoritas* e *potestas*:

La domanda che un grande maestro del diritto pubblico, Max von Seydel, ha posto: che cosa rimane del *regner* se si toglie il *gouverner*, può essere risolta solo se si distingue fra *potestas* e *auctoritas*, e si porta a consapevolezza il peculiare significato dell'autorità di fronte al potere politico. [SCHMITT 4, pp. 382-383.]

Quale sia questo significato è detto con chiarezza nel saggio del 1933 *Stato, movimento, popolo*, in cui Schmitt, cercando di delineare la nuova costituzione del *Reich* nazionalsocialista, rielabora in una nuova prospettiva la distinzione fra Regno e Governo. Benché, durante gli estremi conflitti politico-sociali della Repubblica di Weimar, egli avesse energicamente difeso l'estensione dei poteri del presidente del *Reich* in quanto «custode della costituzione», Schmitt afferma ora che il presidente «è tornato di nuovo in una sorta di posizione "costituzionale" di capo autoritario di Stato *qui règne et ne gouverne pas*» (SCHMITT 5, p. 10). Di fronte a questo sovrano che non governa, sta ora, nella persona del cancelliere Adolf Hitler, non semplicemente una funzione di governo (*Regierung*), ma una nuova figura del potere politico che Schmitt denomina *Führung* e che si tratta, appunto, di distinguere dal governo tradizionale. Ed è in questo contesto che egli traccia una genealogia del «governo degli uomini» che sembra anticipare, in uno scorcio vertiginoso, quella che, nella seconda metà degli anni '70, avrebbe occupato Michel Foucault nei suoi corsi al Collège de France. Come Foucault, egli vede nel pastorato della Chiesa cattolica il paradigma del moderno concetto di governo:

Guidare [führen] non è comandare [...] La Chiesa cattolica romana per il suo potere di dominio sopra i credenti ha trasformato e completato l'immagine del pastore e del gregge in un'idea teologico-dogmatica. [*Ibid.*, p. 41.]

In modo simile, in un celebre passo del *Politico*, Platone

tratta dei diversi paragoni che si presentano per l'uomo di Stato, con un medico, un pastore o un pilota, per confermare poi l'immagine del pilota. Essa è passata mediante il *gubernator* in tutte le lingue influenzate dal latino dei popoli romanici e anglosassoni, ed è diventato la parola per governo [*Regierung*] come *gouvernement*, *governo*, *government*, o come il *gubernium* dell'antica monarchia absburgica.

La storia di questo *gubernator* contiene un bell'esempio di come un paragone immaginoso diventi un concetto giuridico-tecnico. [*Ibid.*, pp. 41-42.]

■ In questo sfondo governamentale che Schmitt cerca di delineare il «senzialmente tedesco» (ibid., p. 42) del concetto nazionalsocialista di *Führung*, che «non discende né da allegorie e rappresentazioni barocche né dalla teoria della sovranità che Benjamin svolge nello *Ursprung*], ma da un'idee générale cartesiana», ma è «un concetto dell'immediato e di una effettiva presenza» (ibid.). La distinzione non è agevole perché un senso «essenzialmente tedesco» del termine non esiste e la *Führung* come il verbo *führen* e il sostantivo *Führer* (a differenza dell'italiano «duce», che aveva già conosciuto una specializzazione in senso politico-militare, per esempio nel veneziano «doge») rimandano a una sfera semantica estremamente vasta, che comprende ogni caso in cui qualcuno guida e orienta il movimento di un essere vivente, di un veicolo o di un oggetto (compreso, naturalmente, il caso del *gubernator*, cioè del pilota di una nave). Del resto, analizzando poco prima la triplice articolazione della nuova costituzione materiale nazionalsocialista in «Stato», «movimento» e «popolo», Schmitt aveva definito il popolo come «il lato impolitico [unpolitische Seite], che cresce sotto la protezione e all'ombra delle decisioni politiche» (ibid., p. 12), assegnando in questo modo al partito e al *Führer* una inconfondibile funzione pastorale e governamentale. Ciò che distingue, però, la *Führung* dal paradigma *pastoral-governamentale*, è, secondo Schmitt, che, mentre, in quello, «il pastore rimane assolutamente trascendente rispetto al gregge» (ibid., p. 41), essa è definita invece «da una assoluta uguaglianza di specie [Artgleichheit] fra il *Führer* e il suo seguito» (ibid., p. 42). Il concetto di *Führung* appare qui come una secolarizzazione del paradigma pastorale, che ne elimina il carattere trascendente. Per sottrarre la *Führung* al modello governamentale, Schmitt è, però, costretto a dare un rango costituzionale al concetto di razza, attraverso il quale l'elemento impolitico — il popolo — viene politicizzato nel solo modo possibile secondo Schmitt: facendo dell'uguaglianza di stirpe il criterio che, separando l'estraneo dall'uguale, decide ogni volta dell'amico e del nemico. Non senza analogie con l'analisi che Foucault svilupperà in *Il faut défendre la société*, il razzismo diventa così il dispositivo attraverso cui il potere sovrano (che per Foucault coincide col potere di vita e di morte e per Schmitt con la decisione sull'eccezione) viene reinserito nel biopotere. In questo modo, il paradigma economico-governamentale viene ricondotto in una sfera genuinamente politica, in cui la separazione fra i poteri perde il suo senso e

l'atto di governo (Regierungakt) cede il posto all'attività unica « attraverso la quale il Führer afferma il suo Führertum supremo ».

4.5. Un paradigma teologico della divisione fra Regno e Governo è in Numenio. Questo filosofo platonizzante, attivo verso la seconda metà del secondo secolo, che esercitò un'influenza non trascurabile su Eusebio di Cesarea e, attraverso di lui, sulla teologia cristiana, distingue, infatti, due dei. Il primo, definito *re*, è estraneo al mondo, trascendente e del tutto inoperoso; il secondo è, invece, attivo e si occupa del governo del mondo.

Tutto il frammento 12, che ci è stato conservato da Eusebio (*Praep. evang.*, II, 18, 8), ruota intorno al problema dell'operosità o dell'inoperosità del primo dio:

Non è necessario che il primo sia operoso [*dēmiourgein*] e occorre considerare il primo dio come padre del dio operoso. Se la nostra ricerca concernesse il principio operoso, allora, dicendo che colui che esiste per primo deve avere in modo eminente il fare, il nostro esordio sarebbe adeguato; ma se il discorso non concerne il principio operoso, ma il primo, allora un simile linguaggio mi ripugna [...] il primo dio è inoperoso [*argon*] quanto a tutte le opere ed è il *re* [*basilea*], il dio operoso [*dēmiourgikon*] governa [*hēgemonein*] invece muovendosi attraverso il cielo». [NUM., fr. 12, p. 54.]

Già Peterson aveva osservato che decisivo qui non è tanto il fatto che si diano uno o più dei, quanto piuttosto che la divinità suprema sia o no partecipe delle forze che governano il mondo: « Dal principio secondo cui Dio regna, ma non governa, viene allora tratta la conseguenza gnostica che il regno di Dio è buono, ma che il governo del demiurgo – delle forze demiurgiche, che possono anche essere considerate sotto la categoria dei funzionari – è malvagio, che, in altre parole, il governo ha sempre torto » (PETERSON I, pp. 27-28). Gnostica, in questo senso, non è semplicemente una concezione politica che oppone un dio buono a un demiurgo malvagio, bensì quella che distingue anche e innanzitutto fra un dio ozioso e senza rapporto col mondo e un dio che vi interviene attivamente per governarlo. L'opposizione fra Regno e Governo è, cioè, parte dell'eredità gnostica della politica moderna.

Qual è il senso di questa distinzione? E perché il primo Dio è definito « *re* »? In uno studio istruttivo, Heinrich Dörrie ha ri-

costruito l'origine platonica (più precisamente, nell'ambiente della antica Accademia) di questa metafora regale della divinità. Essa risale all'*excursus* esoterico della seconda lettera platonica (o pseudoplatonica), che distingue un « *re del tutto* » (*pantōn basilea*), causa e fine di tutte le cose, e un secondo e un terzo dio, intorno al quale stanno le cose seconde e terze (PLAT., *Epist.*, 2, 312 e). Dörrie segue la storia di questa immagine attraverso Apuleio, Numenio, Origeno e Clemente Alessandrino fino a Plotino, nelle cui *Enneadi* essa appare quattro volte. Nella strategia delle *Enneadi*, la metafora del dio-*re*, con la sua equazione fra potere celeste e potere terreno, permetterebbe « di chiarire la teologia di Plotino contro gli gnostici » (DÖRRIE, p. 233):

Plotino se ne appropria, perché vi vede espresso un punto essenziale della sua teologia. D'altra parte, ci si deve qui riferire alla rappresentazione di Dio da tempo dominante, che non fa differenza fra potere terreno e potere celeste: Dio dev'essere circondato da una corte gerarchicamente ordinata esattamente come il sovrano terreno. [*Ibid.*, p. 232.]

La teologia di Numenio sviluppa quindi un paradigma che non è soltanto gnostico, ma che circolava nell'antico e medio platonismo e che, presupponendo due (o tre) figure divine insieme distinte e coordinate, non poteva non suscitare l'interesse dei teorici dell'*oikonomia* cristiana. La sua prestazione specifica è, però, quella di collegare la figura del dio-*re* e quella del demiurgo con l'opposizione fra operosità e inoperosità, trascendenza e immanenza. Essa rappresenta, cioè, il caso-limite di un tendenza che scinde radicalmente Regno e Governo, separando un monarca sostanzialmente estraneo al cosmo dal governo immanente delle cose mondane. Interessante è, in questa prospettiva, nel frammento 12, la contrapposizione terminologica fra *basileus* (riferito al primo dio) e *hēgemonein* (riferito al demiurgo), che indica una funzione specifica e attiva di guida e di comando: *hēgemōn* (come il latino *dux*) è di volta in volta l'animale che guida un gregge, il guidatore di un carro, il comandante militare e, tecnicamente, il governatore di una provincia. Anche in Numenio, tuttavia, se la distinzione fra Regno e Governo è certamente netta, i due termini non sono, però, irrelati e il secondo dio rappresenta in qualche modo un complemento necessario del primo. In questo senso, il demiurgo è paragonato al

pilota di una nave e, come questi scruta il cielo per orientarsi, così quello, per orientarsi nella sua funzione di governo «contempla, invece del cielo, il dio più alto» (fr. 18). Un altro frammento paragona il rapporto fra il primo dio e il demiurgo a quello del seminatore al contadino: il dio mondano trapianta, cura e distribuisce i semi che il primo ha sparso nelle anime (fr. 13). Il dio che governa ha, in realtà, bisogno del dio inoperoso e lo presuppone, così come questi ha bisogno dell'attività del demiurgo. Tutto fa pensare, cioè, che il regno del primo dio formi col governo del demiurgo un sistema funzionale, proprio come, nell'*oikonomia* cristiana, il dio che assume l'opera della salvezza, pur essendo un'ipostasi anarchica, esegue in realtà la volontà del padre.

✠ Nella storia della Chiesa primitiva, Marcione è il più radicale assertore dell'antinomia gnostica fra un dio estraneo al mondo e un demiurgo mondano («*Gott ist der Fremde*» è il motto in cui Harnack compendia il suo vangelo: HARNACK, p. 4). L'*oikonomia* cristiana può essere vista in questa prospettiva come un tentativo di superare il marcionismo, inserendo l'antinomia gnostica all'interno della divinità e conciliando in questo modo estraneità al mondo e governo del mondo. Il dio che ha creato il mondo ha ora davanti a sé una natura corrotta dal peccato e divenuta estranea, che il dio salvatore, a cui è stato affidato il governo del mondo, deve redimere per un regno che non è, però, di questo mondo.

✠ Una singolare figura di deus otiosus, che è, tuttavia, anche creatore, è nell'Apologia di Apuleio, dove il summus genitor e l'assiduus mundi sui opifex è definito «sine opera opifex», artefice senz'opera, e «sine propagatione genitor», genitore senza generazione (Apol., 64).

4.6. Il paradigma filosofico della distinzione fra Regno e Governo è contenuto nel capitolo conclusivo del libro L della *Metafisica*, lo stesso da cui Peterson trae la citazione che apre il suo trattato contro la teologia politica. Aristotele ha appena esposto quella che si è convenuto di chiamare la sua «teologia», in cui Dio appare come il primo motore immobile che muove le sfere celesti e la cui forma di vita (*diagōgē*) è, nella sua essenza, pensiero del pensiero. Il capitolo che segue, il decimo, è dedicato, almeno in apparenza senz'alcuna consequenzialità logica, al problema della relazione fra il bene e il mondo (o del modo «in cui la natura del tutto possiede il bene») e viene tradizionalmente interpretato come una teoria della

superiorità del paradigma della trascendenza su quello dell'immanenza. Nel suo commento al libro XII della *Metafisica*, Tommaso dice così che «il bene separato che è il primo motore è un bene superiore al bene dell'ordine che è nell'universo» (*Sent. Metaph.*, 12, l. 12, n. 5); e l'autore della più recente edizione critica del testo aristotelico, William D. Ross, afferma nello stesso senso che «la dottrina qui esposta è che il bene esiste non solo immanentemente nel mondo, ma in modo trascendente in Dio, e anzi esso esiste in modo più fondamentale in Dio, dal momento che egli è la sorgente di ogni bene mondano» (Ross, p. 401).

Il passo in questione è, in verità, uno dei più complessi e densi di implicazioni di tutto il trattato e non può essere in alcun modo semplificato in questi termini. Trascendenza e immanenza non sono in esso semplicemente distinte come superiore e inferiore, ma articolate insieme quasi a formare un unico sistema, in cui il bene separato e l'ordine immanente costituiscono una macchina a un tempo cosmologica e politica (o economico-politica). E ciò è tanto più rilevante, in quanto, come vedremo, il capitolo X della *Metafisica* venne costantemente interpretato dai commentatori medievali come una teoria del governo (*gubernatio*) divino del mondo.

Ma leggiamo il passo che ci interessa. Aristotele comincia col esporre il problema nella forma di un'alternativa dicotomica:

Dobbiamo indagare in quale dei due modi la natura dell'universo possiede il bene e l'ottimo, come qualcosa di separato [*kechōrismenon*] e per se stesso [*kath' hauto*] oppure come un ordine [*taxin*]. [*Metaph.*, 10, 1075a.]

Se la trascendenza è definita qui nei termini tradizionali della separazione e dell'autonomia, è istruttivo notare che la figura dell'immanenza è, invece, quella dell'ordine, cioè della relazione di ogni cosa con le altre. Immanenza del bene significa *taxin*, ordine. Subito, tuttavia, il modello si complica e, attraverso un paragone tratto dall'arte militare (che è quasi certamente all'origine dell'analogia immagine che abbiamo incontrato nel *De mundo*), l'alternativa si trasforma in compromesso:

Ovvero in entrambi i modi, come [avviene in] un esercito [*stratēma*]. Il bene consiste qui infatti nell'ordine, ma è anche il comandante [*stratēgos*], anzi è piuttosto questo. Il comandante non esiste,

infatti, a causa dell'ordine, ma l'ordine a causa del comandante. [*Ibid.*]

Il passo successivo chiarisce in che senso occorra intendere la nozione di un ordine immanente affinché esso possa conciliarsi con la trascendenza del bene. A questo fine, Aristotele abbandona la metafora militare e ricorre a paradigmi tratti dal mondo naturale e, soprattutto, dall'amministrazione della casa:

Tutte le cose sono, infatti, in qualche modo ordinate insieme [*syn-tetaktai*], pesci, uccelli, piante, ma non allo stesso modo; e ciò non avviene come se non vi fosse una relazione reciproca fra una cosa e l'altra, ma vi è qualcosa [che le connette ordinatamente]. Tutte le cose sono infatti ordinate rispetto all'uno, ma come, in una casa [*en oikiai*], agli uomini liberi spetta una minore facoltà di comportarsi come capita e tutte o la maggior parte [delle loro azioni] sono ordinate, mentre negli schiavi e nel bestiame, poco viene fatto per il comune ed essi agiscono per lo più a caso. Il principio che li dirige [*arkē*] è per ciascuno la sua natura. Intendo dire che, se è necessario che tutte le cose vadano verso la divisione, vi sono però altre cose in cui tutti hanno comunità rispetto al tutto. [*Ibid.*]

È singolare che la conciliazione fra trascendenza e immanenza attraverso l'idea di un ordine reciproco delle cose sia affidata a un'immagine di natura «economica». L'unità del mondo è paragonata all'ordine di una casa (e non a quello di una città) e, tuttavia, proprio questo paradigma economico, che, per Aristotele, è, come tale, necessariamente monarchico, permette alla fine di reintrodurre un'immagine di natura politica: «Gli enti non vogliono avere una cattiva costituzione politica [*politeuesthai kakōs*]: il dominio di molti non è buono, dev'esserci un unico sovrano» (*ibid.*, 1076a). Nell'amministrazione di una casa, infatti, il principio unitario che la governa si manifesta in modi e gradi diversi, corrispondentemente alla diversa natura dei singoli esseri che ne fanno parte (con una formulazione che avrà una lunga discendenza teologica e politica, Aristotele lega insieme il principio sovrano e la natura, *archē* e *physis*). Gli uomini liberi, in quanto creature razionali, sono in immediata e consapevole relazione con esso e non agiscono a caso, mentre gli schiavi e gli animali domestici non possono che seguire la loro natura, che contiene tuttavia, sia pure in misura ogni volta diversa,

un riflesso dell'ordine unitario che fa sì che essi cospirino verso un fine comune. Ciò significa che, in ultima istanza, il motore immutabile come *archē* trascendente e l'ordine immanente (come *physis*) formano un unico sistema bipolare e che, malgrado la varietà e la diversità delle nature, la casa-mondo è governata da un principio unico. Il potere — ogni potere, sia umano che divino — deve tenere insieme questi due poli, dev'essere, cioè, insieme, regno e governo, norma trascendente e ordine immanente.

4.7. Ogni interpretazione di *Metaph.*, I, x deve esordire da un'analisi del concetto di *taxis*, «ordine», che nel testo non è tematicamente definito, ma soltanto esemplificato attraverso i due paradigmi dell'esercito e della casa. Il termine occorre, del resto, più volte nell'opera di Aristotele, ma non è mai oggetto, in questa, di una vera e propria definizione. In *Metaph.*, 985b, per esempio, esso è menzionato insieme a *schēma* e a *thesis* a proposito delle differenze che, secondo gli atomisti, determinano la molteplicità degli enti: *taxis* si riferisce alla *diathigē*, alla relazione reciproca, che viene esemplificata con la differenza fra AN e NA. Analogamente, in *Metaph.*, 1022a, la disposizione (*diathesis*) è definita come «l'ordine [*taxis*] di ciò che ha parti, sia secondo il luogo, sia secondo la potenza, sia secondo la forma». E, nella *Politica* (1298a), la costituzione (*politeia*) è definita come *taxis* (ordine reciproco) dei poteri (*archai*) e «vi sono altrettante forme di costituzione quante sono le possibili *taxis* fra le parti». È, dunque, proprio nel passo che qui ci interessa che questo significato generico del termine «ordine» cede il posto alla sua dislocazione strategica all'incrocio tra ontologia e politica, che ne fa un *terminus technicus* fondamentale, anche se di rado indagato come tale, della politica e della metafisica occidentali.

Aristotele comincia, come abbiamo visto, con opporre il concetto di ordine a ciò che è separato (*kechōrismenos*) e per sé (*kath' hauto*). Esso implica, cioè, costitutivamente l'idea di una relazione reciproca immanente: «Tutte le cose sono in qualche modo ordinate insieme [...] e ciò non avviene come se non ci fosse in ciascuna cosa qualcosa rispetto all'altra» (*Metaph.*, 1075a). L'espressione di cui Aristotele si serve (*thaterōi pros thateron mēden*) iscrive perentoriamente il concetto di ordine nell'ambito della categoria della relazione (*pros ti*): l'ordine è dunque una relazione e non una sostanza. Ma il significato del concetto si comprende soltanto se si

prende coscienza della sua collocazione alla conclusione del libro L della *Metafisica*.

Il libro L è, infatti, interamente dedicato al problema dell'ontologia. Chi ha qualche familiarità con la filosofia di Aristotele sa che uno dei fondamentali problemi esegetici che ancora divide gli interpreti è quello della duplice determinazione dell'oggetto della metafisica: l'essere separato o l'essere in quanto essere. «Questa duplice caratterizzazione della *prôtē philosophia*», ha scritto Heidegger, «non implica due processi di pensiero fondamentalmente diversi e fra loro indipendenti, né l'uno può essere sminuito a favore dell'altro, né l'apparente duplicità si può prematuramente comporre in unità» (HEIDEGGER I, p. 17). Il libro L contiene appunto la cosiddetta teologia di Aristotele, cioè la dottrina della sostanza separata e del motore immobile, che, benché separato, muove le sfere celesti. È per far fronte alla scissione dell'oggetto della metafisica che Aristotele introduce a questo punto il concetto di ordine. Esso è il dispositivo teorico che permette di pensare la relazione fra i due oggetti, che si presenta immediatamente, nel passo già citato, come problema del modo in cui la natura dell'universo possiede il bene: «Dobbiamo indagare in quale dei due modi la natura dell'universo possieda il bene e l'ottimo, come qualcosa di separato e per se stesso, oppure come un ordine» (*Metaph.*, 1075a). Trascendenza e immanenza e la loro reciproca coordinazione corrispondono qui alla frattura dell'oggetto della metafisica e al tentativo di tenere insieme le due figure dell'essere. L'aporia è, però, che l'ordine (cioè una figura della relazione) diventa il modo in cui la sostanza separata è presente e agisce nel mondo. Il luogo eminente dell'ontologia si sposta in questo modo dalla categoria della sostanza a quella della relazione, e di una relazione eminentemente pratica. Il problema della relazione fra trascendenza e immanenza del bene diventa così quello della relazione fra ontologia e prassi, fra l'essere di Dio e la sua azione. Che questo spostamento si urti a delle difficoltà essenziali è provato dal fatto che Aristotele non affronta direttamente il problema, ma si affida semplicemente a due paradigmi, uno militare e uno genuinamente economico. Come, in un esercito, la disposizione ordinata delle schiere deve essere in relazione con il comando dello stratega e, in una casa, i diversi esseri che la abitano, seguendo ciascuno la propria natura, si conformano in realtà a un unico principio, così l'essere separato si tiene in relazione con l'ordine immanente del cosmo (e viceversa). In ogni caso, *taxis*, ordine, è il dispositivo che

rende possibile l'articolazione della sostanza separata e dell'essere, di Dio e del mondo. Esso nomina la loro aporetica relazione.

Benché in Aristotele l'idea di una provvidenza sia del tutto assente ed egli non avrebbe in alcun caso potuto concepire in termini di *pronoia* la relazione fra il motore immobile e il cosmo, si comprende che proprio in questo passo il pensiero più tardo abbia trovato, già a partire da Alessandro di Afrodisia, il fondamento per una teoria della provvidenza divina. Senza che questo fosse fra i suoi scopi, Aristotele ha, cioè, trasmesso alla politica occidentale il paradigma del regime divino del mondo come un sistema duplice, formato, da una parte, da un'*archē* trascendente e, dall'altra, da un concorso immanente di azioni e di cause seconde.

■ *Fra i primi a mettere in relazione il dio aristotelico col paradigma Regno/Governo è stato Will Durant: «Il dio di Aristotele [...] è un roi fainéant, un re fannullone [a do-nothing king]: il re regna, ma non governa» (DURANT, p. 82).*

■ *Nel suo commento al libro L della Metafisica, Averroè osserva acutamente che dalla dottrina aristotelica dei due modi in cui il bene esiste nell'universo, «in virtù dell'ordine e in virtù di ciò grazie a cui l'ordine esiste», si può trarre la conseguenza estrema del diteismo gnostico:*

Vi sono alcuni che affermano che non vi è nulla che Dio non copra con la sua provvidenza, poiché Dio, nella sua saggezza, non può lasciare nulla senza provvidenza, né fare il male. Altri contestano tale argomentazione, affermando che avvengono troppe cose cattive: Dio non potrebbe prestare a queste il suo concorso. Si è spinta questa teoria fino a sostenere che vi sono due dei: uno creatore del male e uno creatore del bene.

Secondo Averroè, il diteismo gnostico avrebbe il suo paradigma nella frattura fra trascendenza e immanenza che la teologia aristotelica lascia in eredità all'età moderna.

4.8. La costruzione del concetto di ordine in un fondamentale paradigma metafisico e politico a un tempo è opera del pensiero medievale. In quanto la teologia cristiana aveva accolto dall'aristotelismo il canone dell'essere trascendente, il problema della relazione fra Dio e il mondo non può che diventare la questione in

ogni senso decisiva. La relazione fra Dio e mondo implica, però, necessariamente un problema ontologico, perché non si tratta della relazione di due enti fra loro, ma di una relazione che concerne la forma eminente dell'essere stesso. In questa prospettiva, il passo del libro I forniva un modello prezioso e, insieme, aporetico. Esso diventa, così, il punto di riferimento costante che orienta i numerosissimi trattati *De bono* e *De gubernatione mundi*.

Se, per analizzare questo paradigma, scegliamo qui l'opera di Tommaso (piuttosto che quella di Boezio, Agostino e Alberto, che sono, con Aristotele, le sue fonti principali per questo problema), ciò non è soltanto perché il concetto di ordine diviene in lui «un principio centrale» (SILVA TAROUCA, p. 342) e quasi «la corrente che attraversa tutto l'edificio del suo pensiero» (KRINGS I, p. 13), ma perché le dissimmetrie e i conflitti che esso implica vi hanno una particolare evidenza. Secondo un'intenzione che segna profondamente la visione medievale del mondo, Tommaso ha cercato di fare dell'ordine il concetto ontologico fondamentale, che determina e condiziona l'idea stessa di essere; e tuttavia, proprio per questo, l'aporia aristotelica raggiunge in lui la sua più estrema formulazione.

Gli studiosi che hanno analizzato l'idea di ordine nel pensiero di Tommaso hanno notato il duplice carattere che la definisce (l'ordine, come l'essere, si dice in molti modi). *Ordo* esprime, da una parte, la relazione delle creature rispetto a Dio (*ordo ad unum principium*) e, dall'altra, la relazione delle creature fra loro (*ordo ad invicem*). Tommaso afferma più volte esplicitamente questa costitutiva duplicità dell'ordine: «Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad alium creatum [...] Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum» (*S. Th.*, I, q. 21, a. 1, ad 3; cfr. KRINGS I, p. 10). «Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum» (*S. Th.*, I, q. 47, a. 3). Che questa duplicità sia direttamente connessa con l'aporia aristotelica è provato dal fatto che Tommaso ricorre al paradigma dell'esercito («sicut in exercitu apparet», *Contra Gent.*, lib. III, cap. 64, n. 1) e cita esplicitamente più volte il passo del libro I della *Metafisica* («Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum fine; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad duces, ut dicitur in XII Metaphys.», *S. Th.*, I, q. 103, a. 2, ad 3). Ma è nel commento alla

Metafisica che la scissione fra i due aspetti dell'ordine è ricondotta «senza riserve al doppio paradigma del bene (e dell'essere) in Aristotele. (Qui non solo il *duplex ordo* corrisponde al *duplex bonum* del testo aristotelico, ma il problema si precisa subito come quello della relazione fra i due ordini (o fra le due figure del bene). Aristotele, osserva Tommaso,

mostra che l'universo ha sia il bene separato che il bene dell'ordine [*bonum ordinis*] [...] Vi è, infatti, un bene separato, che è il primo motore, da cui dipendono il cielo e tutta la natura, come dal loro fine e bene desiderabile [...] E poiché tutte le cose che hanno un fine convengono in un ordine rispetto a esso, occorre che nelle parti dell'universo si trovi un qualche ordine; e così l'universo ha tanto un bene separato che un bene dell'ordine. È quanto vediamo in un esercito... [*Sent. Metaph.*, lib. 12, l. 12, nn. 3-4.]

I due beni e i due ordini, benché strettamente connessi, non sono, però, simmetrici: «Il bene separato che è il primo motore è un bene migliore [*melius bonum*] del bene dell'ordine che è nell'universo» (*ibid.*, n. 5). Questo squilibrio fra i due ordini si manifesta in quella diversità della relazione di ciascuna creatura con Dio e con le altre creature, che Aristotele esprime attraverso il paradigma economico del governo di una casa. Ciascuna creatura, commenta Tommaso, sta in relazione con Dio attraverso la propria peculiare natura, esattamente come avviene in una casa:

In una casa o famiglia ordinata si trovano diversi gradi, cosicché sotto il capofamiglia sta prima il grado dei figli, poi quello dei servi e, infine, quello delle bestie che servono alla casa, come i cani e altri animali del genere. Questi gradi delle creature si riferiscono in modo diverso all'ordine della casa, che viene imposto dal capofamiglia che governa la casa [...] E come, in una famiglia, l'ordine è imposto attraverso la legge e i precetti del capofamiglia, che per ciascuno degli esseri ordinati nella casa è principio dell'esecuzione di ciò che concerne l'ordine della casa, allo stesso modo la natura nelle cose naturali è per ogni creatura il principio dell'esecuzione di quanto gli compete nell'ordine dell'universo. Come, infatti, chi vive nella casa è inclinato a qualcosa attraverso il precetto del capofamiglia, così ogni cosa naturale attraverso la propria natura. [*Ibid.*, nn. 7-8.]

L'aporia che segna come una sottile incrinatura il meraviglioso ordine del cosmo medievale comincia ora a diventare più visibile. Le cose sono ordinate in quanto stanno fra loro in una determinata relazione, ma questa relazione non è che l'espressione della loro relazione al fine divino; e, viceversa, le cose sono ordinate in quanto stanno in una certa relazione con Dio, ma questa relazione si esprime soltanto attraverso la loro relazione reciproca. Il solo contenuto dell'ordine trascendente è l'ordine immanente, ma il senso dell'ordine immanente non è che la relazione al fine trascendente. «*Ordo ad finem*» e «*ordo ad invicem*» rimandano l'uno all'altro e si fondano l'uno nell'altro. Il perfetto edificio teocentrico dell'ontologia medievale riposa su questo circolo e non ha altra consistenza al di fuori di esso. Il Dio cristiano è questo circolo, in cui i due ordini trapassano continuamente l'uno nell'altro. Ma, poiché ciò che l'ordine deve tenere unito è, in realtà, irrimediabilmente diviso, non soltanto *ordo* – come l'essere in Aristotele – *dicitur multipliciter* (è il titolo della dissertazione su Tommaso di Kurt Flasch), ma esso riproduce nella sua stessa struttura l'ambiguità cui deve far fronte. Di qui la contraddizione, rilevata dagli studiosi, per cui Tommaso fonda a volte l'ordine del mondo nell'unità di Dio e, altre volte, l'unità di Dio nell'ordine immanente delle creature (SILVA TAROUCA, p. 350). Questa apparente contraddizione non è che l'espressione della frattura ontologica fra trascendenza e immanenza, che la teologia cristiana eredita e sviluppa dall'aristotelismo. Se si spinge all'estremo il paradigma della sostanza separata, si ha la gnosi, col suo Dio estraneo al mondo e alla creazione; se si segue fino in fondo il paradigma dell'immanenza, si ha il panteismo. Fra questi due estremi, l'idea di ordine cerca di pensare un difficile equilibrio, da cui la teologia cristiana è sempre in atto di cadere e che deve ogni volta riconquistare.

✠ *L'ordine è un concetto vuoto, o, più precisamente, esso non è un concetto, ma una segnatura, cioè, come abbiamo visto, qualcosa che, in un segno o in un concetto, lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o spostarlo in un altro contesto, senza però uscire dall'ambito del semiotico per costituire un nuovo significato.*

I concetti, che l'ordine ha la funzione di segnare, sono genuinamente ontologici. La segnatura «ordine» produce, cioè, uno spostamento del luogo eminente dell'ontologia dalla categoria della sostanza a quelle della relazione e della prassi, che costituisce forse il contributo più importante che il pensiero

medievale ha dato all'ontologia. Così, quando, nel suo studio sull'ontologia medievale, Krings ricorda che, in questa, «l'essere è *ordo* e l'*ordo* è essere; *ordo* non presuppone alcun essere, ma l'essere ha l'*ordo* come condizione della sua possibilità» (KRINGS 2, p. 233), ciò non significa che l'essere riceva, attraverso il predicato dell'ordine, una nuova definizione, ma che, grazie alla segnatura «ordine», sostanza e relazione, ontologia e prassi entrano in una costellazione, che rappresenta il lascito specifico che la teologia medievale trasmette alla filosofia moderna.

4.9. Prima di Tommaso, il testo in cui il carattere aporetico dell'ordine appare con più forza è il *De genesi ad litteram* di Agostino. Qui, mentre sta parlando dei sei giorni della creazione e del significato del numero 6, Agostino cita improvvisamente *Sap.*, II, 21. «*Omnia mensura et numero et pondere disposuisti*», cioè uno dei testi su cui la tradizione teologica fonda concordemente l'idea di un ordine della creazione (il maestro di Tommaso, Alberto, usa questi termini come sinonimi di *ordo*: «creata [...] per pondus sive ordinem», *S. theol.*, qu. 3, 3, art. 4, 1). La citazione fornisce lo spunto per una digressione filosofica sulla relazione fra Dio e l'ordine e sul luogo stesso dell'ordine che è certamente uno dei vertici della teologia agostiniana. Agostino comincia col porre risolutamente la domanda se «queste tre cose, misura, numero, peso, secondo le quali la sacra scrittura dice che Dio ha disposto tutte le cose, erano in qualche luogo prima che fosse creato l'universo oppure se anch'esse sono state create e, se preesistevano, dov'erano» (AUG., *Gen.*, 4, 3, 7). La domanda sul luogo dell'ordine si traduce immediatamente in una domanda sulla relazione fra Dio e l'ordine:

Prima delle creature non esisteva nulla all'infuori del creatore. Dunque esse erano in lui. Ma in che modo? Noi leggiamo, infatti, che anche le cose che sono create sono in lui. Dobbiamo dire, allora, che quelle tre cose sono come lui, oppure che esse sono in lui, da cui sono rette e governate [*a quo reguntur et gubernantur*]? Ma in che modo esse possono lui? Dio, infatti, non è né misura, né numero, né peso, né tutte queste cose insieme. Dovremo dire, allora, che Dio è la misura così come la conosciamo nelle creature che misuriamo, il numero nelle cose che contiamo, il peso nelle cose che pesiamo? O non è vero piuttosto che egli è innanzitutto, veramente e singolarmente queste cose, ma nel senso in cui la misura assegna a ciascuna cosa il suo limite [*modum praefigit*] e il numero dà a ciascuna cosa

la sua forma specifica [*speciem praebet*] e il peso conduce [*trahit*] ogni cosa alla sua pace e alla sua stabilità, ed egli limita tutto, forma tutto e ordina tutto? «Tu hai disposto ogni cosa con misura, numero e peso», per quanto può essere inteso dal cuore e dalla lingua degli uomini, non significa allora nient'altro che: «Tu hai disposto ogni cosa in te stesso». A pochi è concesso di oltrepassare tutto ciò che può essere misurato, per contemplare la misura senza misura, di oltrepassare tutto ciò che può essere numerato per contemplare il numero senza numero, e tutto ciò che può essere pesato per contemplare il peso senza peso. [*Ibid.*, 4, 3, 7-8, pp. 167-168.]

Occorre riflettere su questo passo straordinario, in cui la relazione paradossale fra Dio e ordine trova la sua formulazione estrema e, insieme, mostra il suo nesso col problema dell'*oikonomia*. La misura, il numero e il peso, cioè l'ordine attraverso cui Dio ha disposto le creature, non possono essere a loro volta cose create. Esse, dunque, benché siano certamente anche nelle cose, in quanto Dio «ha disposto tutte le cose in modo che avessero misura, numero e peso» (*ibid.*, 4, 5, 11, p. 171), sono fuori delle cose, in Dio o coincidenti con lui. Dio è, nel suo stesso essere, *ordo*, ordine. E, tuttavia, egli non può essere misura, numero e ordine, nel senso in cui questi termini definiscono l'ordine delle cose create. Dio è, in sé, *extra ordinem*, ovvero egli è ordine solo nel senso di un *ordinare* e *disporre*, cioè non di una sostanza, ma di un'attività. «Egli è misura, numero e peso non in modo assoluto, ma *ille ista est* in un modo del tutto nuovo [...] nel senso che l'*ordo* non è più come *mensura, numerus, pondus*, ma come *praefigere, praeberere, trahere*; come *terminare, formare, ordinare*» (KRINGS 2, p. 245). L'essere di Dio, in quanto ordine, è costitutivamente *ordinatio*, cioè prassi di governo e attività che dispone nella misura, nel numero e nel peso. È in questo senso che la *dispositio* (che, è bene non dimenticarlo, è la traduzione latina di *oikonomia*) delle cose nell'ordine non significa nient'altro che la *dispositio* delle cose in Dio stesso. Ordine immanente e ordine trascendente rimandano ancora una volta l'uno all'altro in una paradossale coincidenza, che può essere intesa però soltanto come un'incessante *oikonomia*, come una ininterrotta attività di governo del mondo, che implica una frattura fra essere e prassi e, insieme, cerca di ricomporla.

Ciò è affermato con chiarezza da Agostino nei paragrafi che seguono immediatamente, e in cui egli interpreta il versetto della

«Dio si riposò nel settimo giorno da tutte le opere che aveva fatte» (2, 2). Secondo Agostino, il versetto non va inteso nel senso che Dio cessi, a un certo punto, di operare.

Dio non è come un costruttore, che, dopo aver costruito un edificio, si ritira, perché la sua opera sussiste anche quando egli cessa di agire; il mondo non potrebbe continuare ad esistere nemmeno per un batter d'occhio, se Dio gli sottraesse il suo governo [*si ei Deus regimen sui subtraxerit*]. [*Gen.*, 4, 12, 22, p. 182.]

Al contrario, tutte le creature non sono in Dio come parte del suo essere, ma solo come il risultato della sua incessante operazione:

Noi infatti non siamo in lui come la sua sostanza [*tamquam substantia eius*] [...] ma, in quanto siamo altro da lui, siamo in lui solo in quanto egli effettua ciò con la sua operazione; e questa è la sua opera, attraverso la quale mantiene tutte le cose e «la sua sapienza si estende con forza da un limite all'altro e governa [*disponit*] tutto con dolcezza» ed è attraverso questa sua disposizione che «in lui viviamo, ci muoviamo e siamo». Pertanto, se Dio sottraesse alle cose questa operazione, noi cesseremmo di vivere, di muoverci e di essere. È chiaro dunque che Dio non ha cessato un sol giorno dall'opera di governo [*ab opere regendi*]. [*Ibid.*, 4, 12, 23, p. 184.]

Forse mai come in questi passi agostiniani la trasformazione dell'ontologia classica implicita nella teologia cristiana appare con tanta evidenza alla luce. Non solo la sostanza delle creature non è che l'attività della *dispositio* divina, in modo che l'essere delle creature dipende integralmente da una prassi di governo — è, *nella sua essenza, prassi e governo* —, ma l'essere stesso di Dio — in quanto è, in un senso speciale, misura, numero e peso, cioè ordine — non è più soltanto sostanza o pensiero, ma anche e nella stessa misura *dispositio*, prassi. *Ordo* nomina l'incessante attività di governo, che presuppone e, insieme, continuamente ricomponne la frattura fra trascendenza e immanenza, fra Dio e mondo.

La promiscuità e quasi il corto circuito fra essere e *dispositio*, sostanza e *oikonomia* che Agostino introduce in Dio è esplicitamente teorizzata dalla scolastica, in particolare da Alberto e da Tommaso, e proprio rispetto al problema dell'ordine in Dio (*ordo in divinis*). Essi distinguono a questo proposito fra ordine locale e

ordine temporale, che non possono aver luogo in Dio, e *ordo originis* o *ordo naturae*, che corrispondono alla processione trinitaria delle persone divine (cfr. KRINGS I, pp. 65-67) La solidarietà fra il problema dell'*ordo* e quello dell'*oikonomia* è qui chiara. Dio non è ordine soltanto in quanto dispone e ordina il mondo creato, ma anche e innanzitutto in quanto questa *dispositio* ha il suo archetipo nella processione del Figlio dal Padre e dello spirito da entrambi. *Oikonomia* divina e governo del mondo si corrispondono puntualmente. «L'ordine della natura nel flusso reciproco delle persone divine», scrive Alberto, «è la causa del flusso delle creature dal primo e universale intelletto agente» (*S. theol.*, I, 46). E Tommaso:

L'ordine di natura è quello attraverso cui qualcuno è da altro [*quo aliquis est ex alio*]; e in questo modo si pone una differenza di origine, e non una priorità temporale, e la distinzione di genere viene esclusa. Perciò non si può ammettere che vi sia in Dio un semplice ordine, ma solo un ordine di natura. [*Super Sent.*, lib. I, d. 20, q. 1, a. 3, qc. 1.]

Oikonomia trinitaria, *ordo* e *gubernatio* costituiscono una triade inseparabile, i cui termini trapassano l'uno nell'altro, in quanto nominano la nuova figura dell'ontologia che la teologia cristiana consegna alla modernità.

¶ Quando Marx, a partire dai Manoscritti parigini del 1844, pensa l'essere dell'uomo come prassi, e la prassi come autoproduzione dell'uomo, egli non fa in fondo che secolarizzare la concezione teologica dell'essere delle creature come operazione divina. Una volta concepito l'essere come prassi, se si toglie Dio e si mette al suo posto l'uomo, si avrà come conseguenza che l'essenza dell'uomo non è che la prassi attraverso la quale egli produce incessantemente se stesso.

¶ Nel De ordine, I, 5, 14, Agostino esprime questa onnipervasività del concetto di ordine, includendo in esso anche gli episodi più trascurabili e contingenti. Il fatto che il rumore di un topo ha svegliato durante la notte uno dei protagonisti del dialogo, Licenzio, e che così Agostino si è messo a parlare con lui, appartiene allo stesso ordine delle lettere che comporranno il libro che un giorno risulterà dalla loro conversazione (quello che Agostino sta appunto scrivendo), ed entrambi sono contenuti nello stesso ordine del governo divino del mondo:

Chi negherà, o Dio grande, che tu amministri con ordine tutte le cose? [...] Il topolino è sbucato fuori, perché io mi destassi [...] E se un giorno ciò che ci siamo detti fosse trascritto in lettere e pervenisse alla fama degli uomini [...] certamente lo svolazzare delle foglie nei campi e il muoversi delle vilissime bestiole nelle case sarebbero altrettanto necessari di quelle lettere nell'ordine delle cose.

4.10. Il paradigma teologico della distinzione fra Regno e Governo è nella doppia articolazione dell'azione divina in creazione (*creatio*) e conservazione (*conservatio*). «Si deve considerare», scrive Tommaso nel suo commento al *Liber de causis*, «che l'azione della causa prima è duplice: una secondo la quale istituisce le cose, che si chiama creazione, e un'altra secondo cui governa le cose già istituite [*res iam institutas regit*]» (*Super de causis*, p. 122). Le due operazioni della causa prima sono correlate, nel senso che, attraverso la creazione, Dio è causa dell'essere delle creature e non soltanto del loro divenire, ed esse hanno, per questo, bisogno del governo divino per potersi conservare nell'essere. Riprendendo il tema agostiniano del governo incessante del mondo, Tommaso scrive che «in quanto l'essere di ogni creatura dipende da Dio, essa non potrebbe sussistere nemmeno per un istante e si ridurrebbe in nulla se non fosse conservata nell'essere dall'operazione della divina virtù» (*S. Th.*, I, q. 104, a. 1.). Questa duplice struttura dell'operazione divina costituisce il modello dell'attività della regalità profana:

Vi sono in generale due operazioni di Dio nel mondo: una che istituisce il mondo e l'altra che governa [*gubernat*] il mondo istituito. Queste stesse operazioni l'anima esercita nel corpo: in primo luogo, infatti, il corpo viene formato dalla virtù dell'anima e poi, attraverso di essa, viene mosso e governato. Questa seconda operazione appartiene in proprio all'ufficio del re, per cui a ogni re compete il governo [*gubernatio*] e il re trae anzi il suo nome dal regime del governo [*a gubernationis regimine regis nomen accipitur*]. La prima operazione non appartiene sempre a ogni re, dal momento che non ogni re istituisce la città in cui regna, ma riceve la cura di un regno o di una città già istituiti. Si deve considerare, tuttavia, che se l'istituzione della città o del regno non fosse venuta prima, non si potrebbe dare governo del regno [*gubernatio regni*]. Pertanto fa parte dell'ufficio del re anche l'istituzione della città o del regno; molti, infatti, istituirono le città in cui hanno regnato, come Nino Ninive

e Romolo Roma. Allo stesso modo appartiene all'ufficio del governo la conservazione delle cose governate e il loro uso secondo lo scopo in cui sono state costituite. Non si può conoscere, pertanto, l'ufficio del governo se non si conosce la razionalità dell'istituzione. La razionalità dell'istituzione della città deve essere derivata dall'esempio dell'istituzione del mondo: in questa si considera in primo luogo la produzione delle cose nell'essere e quindi l'ordinata disposizione delle parti. [*De regno*, lib. 1, cap. 14.]

Regno e governo, creazione e conservazione, *ordo ad deum* e *ordo ad invicem* sono correlati funzionalmente, nel senso che la prima operazione implica e determina la seconda, che, d'altra parte, si distingue da quella e, almeno nel caso del governo profano, può esserne separata.

✠ Schmitt, nel *Nomos della terra* (p. 78) mette in relazione la distinzione fra potere costituente e potere costituito, che nella *Verfassungslehre* del 1928 accostava a quella spinoziana fra natura naturans e natura naturata, con quella fra *ordo ordinans* e *ordo ordinatus*. Tommaso, che parla piuttosto di *ordinatio* e *ordinis executio*, concepisce effettivamente la creazione come un processo di «ordinamento» («*sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando*», *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 24, n. 4), in cui vengono correlate insieme le due figure dell'ordine («*ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem*», *ibid.*). Sarebbe interessante indagare in questa prospettiva le possibili fonti teologiche della distinzione fra *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué* in Sieyès, in cui il popolo prende il posto di Dio come soggetto costituente.

4.II. Il trattato latino noto come *Liber de causis* o *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* ha svolto una funzione strategica nella costruzione del paradigma Regno-Governo. Non si comprende, infatti, il rango e l'importanza decisiva che questa oscura epitome araba di Proclo, tradotta in latino nel dodicesimo secolo, ha avuto nella teologia fra il dodicesimo e il quattordicesimo secolo, se non si comprende insieme che essa contiene qualcosa come il modello ontologico della macchina provvidenziale del governo divino del mondo. Il primo ostacolo epistemologico che questa incontrava era quello del modo in cui un principio trascendente poteva esercitare il suo influsso e rendere effettivo il suo «regime» sul mondo creato – cioè esattamente il problema che il cap. x del libro L della

teofisica aveva lasciato in eredità alla cultura medievale. Ora proprio tale questione il trattato pseudoepigrafo affrontava nella forma di una gerarchia neoplatonica delle cause. Il problema aristotelico del rapporto fra bene trascendente e ordine immanente – così decisivo per la teologia medievale – si risolveva, cioè, attraverso una dottrina delle cause: il *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* è veramente un *Liber de causis*.

Seguiamo, attraverso il commento di Tommaso, la strategia implicita nella ricezione teologica del libro. Si tratta, fin dall'inizio, di costruire, come l'anonimo compilatore aveva fatto su base neoplatonica, una gerarchia e, insieme, un'articolazione delle cause prime e seconde. «Ogni causa prima», esordisce il trattato, «influisce sul suo causato più [*plus est influens super suum causatum*] della causa seconda universale» (1, 1). Ma mentre, nella ripartizione delle cause operata dal testo, l'accento cade ogni volta sulla sublimità e sulla separatezza della causa prima, che non soltanto precede e domina le cause seconde, ma compie anche tutto ciò che esse operano «per modum alium et altiozem et sublimiozem» (*ibid.*, 14), la preoccupazione costante del commento di Tommaso è di sottolineare la coordinazione e l'articolazione fra i due livelli. Egli interpreta l'affermazione secondo cui «la causa prima sostiene e integra l'operazione della causa seconda, perché ogni operazione della causa seconda è stata già prima compiuta dalla causa prima» (*ibid.*) in un senso puramente funzionale, che mostra come le due cause si integrino a vicenda per rendere efficace la loro azione:

L'operazione attraverso la quale la causa seconda causa l'effetto è causata dalla causa prima, poiché la causa prima aiuta la causa seconda facendola operare; pertanto dell'operazione secondo cui l'effetto viene prodotto dalla causa seconda, è più causa la causa prima della causa seconda [...] la causa seconda è causa dell'effetto attraverso la sua potenza o virtù operativa, ma ciò stesso per cui la causa seconda è causa dell'effetto, lo riceve dalla prima causa. L'essere causa di un effetto inerisce in primo luogo alla causa prima, ma in secondo luogo anche alla causa seconda... [TOMMASO, *Super De causis*, p. 7.]

Nuova è anche, nel commento di Tommaso, la specificazione delle cause seconde come cause particolari, che contiene un implicito riferimento strategico alla distinzione fra provvidenza generale e

provvidenza speciale (che, come vedremo, definisce la struttura del governo divino del mondo):

È evidente che, quanto più una causa efficiente è primaria, tanto più grande è il numero delle cose a cui la sua virtù si estende [...] L'effetto delle cause seconde, invece, si restringe a un piccolo numero di cose, per cui esso è anche più particolare [*unde et particularior est*]. [*Ibid.*, p. 8.]

L'interesse di Tommaso per l'articolazione funzionale fra i due ordini di cause è evidente nell'attenzione con cui descrive il concatenarsi delle cause nella produzione di un effetto (sostanziale o accidentale):

L'intenzione della causa prima è per sé quando si rivolge, attraverso le cause intermedie, fino all'ultimo effetto, come quando l'arte del fabbro muove la mano e la mano muove il martello per percuotere il ferro, a cui si rivolgeva l'intenzione dell'arte; è accidentale, quando l'intenzione della causa non procede al di là dell'effetto prossimo; tutto ciò che viene effettuato dall'effetto stesso va oltre l'intenzione [*praeter intentionem*] del primo agente, come, se uno accende una candela, è oltre la sua intenzione che la candela accesa accenda un'altra candela e così via... [*Ibid.*, p. 10.]

Ma è nel commento alle proposizioni 20-24 che il nesso strategico fra la gerarchia delle cause del trattato e il paradigma del governo provvidenziale del mondo si fa più evidente. In questione è qui il modo in cui la causa prima governa (*regit*) le cose create restando trascendente rispetto a esse («*praeter quod commisceatur cum eis*»: 20, 155). La proposizione 20 precisa così che il fatto che la causa prima governi il mondo non pregiudica la sua unità né la sua trascendenza («*regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem*»: 20, 156) e nemmeno impedisce l'efficacia del suo governo («*neque prohibet eam essentia unitatis seiuncta a rebus quin regat eas*»: *ibid.*). Si tratta, cioè, in qualche modo di una soluzione neoplatonica dell'aporia aristotelica del bene trascendente. Che il commento di Tommaso orienti, invece, la lettura del testo verso una teoria della provvidenza è provato dalla connessione immediata che egli stabilisce fra le formulazioni del testo e il paradigma economico-provvidenziale del governo divino del mondo. Non

«tanta una citazione da Proclo introduce esplicitamente il tema «ogni essere divino provvede agli esseri secondi», *Super De causis*, p. 110), ma il passo dell'anonimo è usato contro gli argomenti tradizionali di coloro che negavano la provvidenza:

Nel governo umano vediamo che colui che deve governare una molteplicità viene necessariamente distratto dal governo di sé, mentre colui che è libero dalla cura del governo degli altri può conservare meglio la propria uniformità: per questo i filosofi epicurei, per assicurare la quiete e l'uniformità divina, affermarono che gli dei non si occupano di governare alcunché, ma se ne stanno oziosi e incuranti e, per questo, felici. Contro costoro questa proposizione argomenta che il governo delle cose e la somma unità non si contraddicono a vicenda... [*Ibid.*]

Nello stesso senso, la proposizione 23, che distingue e coordina scienza e governo, è interpretata come una tesi «*de regimine secundae causae*», cioè sul duplice modo in cui la causa seconda svolge la sua azione nel governo del mondo, una volta secondo la sua natura (è il modello dell'*ordo ad invicem*) e un'altra secondo la sua partecipazione alla causa prima (*ordo ad deum*). L'azione della causa seconda è così paragonata a un coltello infuocato, che, secondo la sua natura, taglia, ma secondo la sua partecipazione al fuoco, brucia («*sicut cultellus ignitus, secundum propria formam incidit, in quantum vero est ignitus urit*», *ibid.*, p. 118). Ancora una volta, l'aporia aristotelica del bene trascendente è risolta attraverso l'articolazione di trascendenza e immanenza:

In questo modo ogni intelligenza suprema che si dice divina esercita una duplice azione, una in quanto partecipa della bontà divina, e un'altra secondo la sua natura propria. [*Ibid.*]

Ma ciò significa anche, secondo la partizione fra generale e particolare in cui si articola l'azione provvidenziale, che il governo del mondo si sdoppia in un *regimen Dei* o *causae primae*, che si estende a tutte le cose create, e in un *regimen intelligentiae* o *causae secundae*, che riguarda solo alcune di esse:

Per questo il governo della causa prima, che è secondo l'essenza del bene, si estende a tutte le cose [...] Il governo dell'intelligenza,

invece, che è proprio a essa, non si estende a tutte le cose... [*Ibid.*, p. 119.]

Se apriamo ora il trattato *De gubernatione mundi* (*S. Th.*, I, qq. 103-113), vediamo che è precisamente la connessione gerarchica di cause prime e seconde a fornire il modello dell'articolazione fra provvidenza generale e provvidenza speciale attraverso cui si attua il governo divino del mondo.

Dio governa il mondo come causa prima («ad modum primi agentis», *ibid.*, I, q. 105, a. 5, ad 1), conferendo alle cose create la loro forma e natura propria e conservandole in essere; ma questo non impedisce che la sua operazione implichi anche quella delle cause seconde («nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente», *ibid.*, I, q. 105, a. 5, ad 2). Il governo del mondo risulta così dall'articolazione di una gerarchia di cause e ordini, di Regno e governi particolari:

Da ogni causa, in quanto essa costituisce un principio, deriva nei suoi effetti un qualche ordine. Secondo la moltiplicazione delle cause, si moltiplicano quindi anche gli ordini, ognuno dei quali è contenuto sotto l'altro, così come una causa è contenuta sotto l'altra. La causa superiore non è contenuta sotto l'ordine della causa inferiore, ma questa sotto quello della causa superiore. Un esempio di ciò appare nelle cose umane: dal capofamiglia dipende, infatti, l'ordine della casa [*ordo domus*], che è contenuto a sua volta sotto l'ordine della città [*sub ordine civitatis*], che procede dal reggitore della città, il quale a sua volta è contenuto sotto l'ordine del re, dal quale tutto il regno è ordinato. [*Ibid.*, I, q. 105, a. 6.]

E mentre, in quanto lo si considera nella sua connessione con la causa prima, l'ordine del mondo è immutabile e coincide con la prescienza e bontà divina, in quanto implica una articolazione di cause seconde, esso lascia, invece, spazio a un intervento divino «praeter ordinem rerum».

Il *Liber de causis* è così importante per la teologia medievale perché nella distinzione di cause prime e cause seconde esso ha trovato quell'articolazione fra trascendenza e immanenza, fra generale e particolare su cui poteva fondarsi la macchina del governo divino del mondo.

4.12. Il luogo in cui la distinzione fra Regno e Governo trova per la prima volta la sua formulazione tecnica in ambito giuridico è nelle discussioni che portano all'elaborazione del «tipo politico» del *rex inutilis* da parte dei canonisti fra il dodicesimo e il tredicesimo secolo. Alla base di queste discussioni era la dottrina del potere del pontefice di deporre i sovrani temporali, che era stata formulata in una lettera di Gregorio VII a Ermanno di Metz. Gregorio si riferisce qui alla deposizione per inadeguatezza dell'ultimo re merovingio, Hilderico III, da parte di papa Zaccaria, che aveva insediato sul trono al suo posto Pipino, padre di Carlo Magno. Il testo è importante, perché fu inserito da Graziano nel suo Decreto e fornì così lo spunto alle elaborazioni dei canonisti successivi. «Un altro pontefice romano», scrive Gregorio, rivendicando la superiorità del *sacerdotium* sull'*imperium*, «depose dal regno un re dei Franchi, non tanto per le sue iniquità, ma perché non era adeguato a una così alta potestà [*tantae potestati non erat utilis*] e lo sostituì con Pipino, padre dell'imperatore Carlo Magno, sollevando tutti i Franchi dal giuramento di fedeltà che avevano prestato» (*Decretum*, c. 15, q. 6, c. 3; cfr. PETERS, p. 281). Già i cronisti del secolo dodicesimo avevano trasformato Hilderico nel prototipo del *rex ignavus et inutilis*, che incarna la frattura fra la regalità nominale e il suo esercizio reale («Stabat enim in rege sola nominis umbra; in Pippino vero potestas et dignitas efficaciter apparebat. Erat tunc Hildericus rex ignavus et inutilis...», GOFFREDO DA VITERBO, *Pantheon*, PL, 198, 924 d - 925 a); ma è merito dei canonisti, in particolare di Uguccione da Pisa, aver fatto del *rex inutilis* il paradigma della distinzione fra *dignitas* e *administratio*, fra la funzione e l'attività in cui si esplicita. Secondo questa dottrina, la malattia, la vecchiaia, la follia o l'ignavia di un principe o di un prelado non implicano necessariamente la sua deposizione, ma piuttosto la separazione fra la *dignitas*, che resta inamovibile dalla sua persona, e l'esercizio, che viene affidato a un *coadiutor* o *curator*. Che la posta in gioco non fosse soltanto pratica, ma implicasse una vera e propria dottrina della intima separabilità del potere sovrano, è provato dall'acribia con cui la *Glossa ordinaria* al passo del *Decretum* che si riferiva al caso di due imperatori romani che regnavano simultaneamente assegna a uno di essi la *dignitas* e all'altro l'*administratio*, sancendo insieme l'unità e la divisibilità del potere («Dic quod erant duae personae, sed tamen erant loco unius [...] Sed forte unus habuit dignitatem, alter administrationem», cit. in PETERS, p. 295).

È sulla base di queste elaborazioni canonistiche che, nel 1245, Innocenzo IV, su richiesta del clero e della nobiltà portoghese, emanò la decretale *Grandi*, con cui assegnò ad Alfonso di Boulogne, fratello del re Sancho II, che si era mostrato incapace di governare, la *cura et administratio generalis et libera* del regno, lasciando però al sovrano la sua *dignitas* regale.

Il caso estremo del *rex inutilis* mette, cioè, a nudo la duplice struttura che definisce la macchina governamentale dell'Occidente. Il potere sovrano si articola costitutivamente secondo due piani o aspetti o polarità: è, insieme, *dignitas* e *administratio*, Regno e Governo. Il sovrano è costitutivamente *mehaignié*, nel senso che la sua dignità si misura alla possibilità della sua inutilità e inefficacia, in una correlazione in cui il *rex inutilis* legittima l'amministrazione effettiva che ha sempre già separato da sé e che, tuttavia, continua formalmente ad appartenergli.

La risposta alla domanda di Von Seydel «che cosa rimane del regnare se si toglie il governare?» è, allora, che il Regno è il resto che si pone come il tutto che si sottrae infinitamente a se stesso. Come, nella *gubernatio* divina del mondo, trascendenza e immanenza, *ordo ad deum* e *ordo ad invicem* devono essere incessantemente distinti perché l'azione provvidenziale possa altrettanto incessantemente ricongiungerli, così Regno e Governo costituiscono una macchina doppia, luogo di una separazione e di un'articolazione ininterrotte. La *potestas* è *plena* soltanto nella misura in cui può essere divisa.

§ I giuristi medievali, pur con notevoli esitazioni, avevano elaborato la distinzione fra *merum imperium* e *mistum imperium*. Seguendo una glossa irneriana, essi chiamavano *imperium* ciò senza di cui non può esservi giurisdizione (*sine quo nulla esset iurisdictio*), ma distinguevano poi come «puro» l'*imperium* considerato in sé e chiamavano invece «misto» quello a cui inerte una *iurisdictio* effettiva (COSTA, pp. 112-113). Nella *Summa* di Stefano di Tournai questa distinzione evolve nell'idea di una chiara separazione fra *iurisdictio* e *administratio*, fra una *potestas* e il suo esercizio:

Se l'imperatore concede a qualcuno la giurisdizione o il potere di giudicare [*potestas iudicandi*], ma non gli assegna una provincia o un popolo da giudicare, costui avrà allora il titolo, cioè il nome, ma non l'esercizio [*habet quidem titulum, idest nomen, sed non administrationem*]. [STEFANO DI TOURNAI, p. 222.]

4.13. Un'analisi della nozione canonistica di *plenitudo potestatis* può dar luogo a considerazioni istruttive. Secondo la teoria della superiorità del potere spirituale del pontefice su quello temporale del sovrano, che ha trovato nella bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII la sua espressione polemica e nel *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano la sua sistemazione dottrinale, la pienezza del potere risiede nel Sommo Pontefice, a cui appartengono entrambe le spade di cui è questione in *Luc.*, 22, 38 («Domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: Satis est»), interpretate come simbolo del potere spirituale e di quello materiale. Il dibattito sulla superiorità di un potere sull'altro fu così accanito e gli scontri fra i partigiani dell'impero e quelli del potere ecclesiastico così violenti e ostinati che storici e studiosi hanno finito per lasciare nell'ombra proprio quella che avrebbe dovuto essere la domanda preliminare: perché il potere è originariamente diviso, perché esso si presenta già sempre articolato in due spade? Anche i sostenitori della *plenitudo potestatis* pontificia ammettono, infatti, che il potere è costitutivamente diviso e che il governo degli uomini (*gubernacio hominum* è il termine tecnico che torna costantemente in Egidio) si articola necessariamente in due (e due soltanto) potestà o spade:

Nel governo degli uomini e nel regime del genere umano o in quello dei fedeli vi sono soltanto due poteri e due spade [*due potestates et duo gladii*]: il potere sacerdotale e il potere regale o imperiale, cioè la spada spirituale e quella materiale. [EGIDIO, pp. 212-214.]

Nel suo trattato, Egidio non può non porsi la domanda su «perché vi siano nella Chiesa due spade, né di più, né di meno [*nec plures nec pauciores*]» (*ibid.*, p. 212). Se il potere spirituale è superiore a ogni altro e estende naturalmente il suo governo alle cose materiali come l'anima governa il corpo, «perché fu necessario istituire un altro potere e un'altra spada [*aliam potestatem et alium gladium*]?» (*ibid.*, p. 214). La consustanzialità e la cooriginarietà della scissione dei due poteri nella Chiesa è provata dall'interpretazione del passo di *Luc.*, 22, 38.

E se si considera con attenzione il Vangelo, il modo in cui la Chiesa ha le due spade è perfettamente figurato; come dice Beda, infatti, una delle due spade fu estratta, l'altra rimase nel fodero. Benché ci fossero due spade, leggiamo che una sola fu estratta, quella con cui

Pietro percosse il servo del Sommo Sacerdote e gli tagliò l'orecchio destro. Che cosa significa che, pur essendoci due spade, una solo fu estratta e l'altra rimase nel fodero, se non che la Chiesa ha due spade: una spirituale per l'uso [*quantum ad usum*] e una materiale non per l'uso, ma per il comando [*quantum ad nutum*]? [EGIDIO, p. 104.]

Le due spade, del resto,

esistono ora nella legge della grazia, sono esistite nella legge scritta, e esistevano nella legge della natura [...] esse furono sempre e sono cose diverse, e l'una non è l'altra [*hi duo gladii semper fuerunt et sunt res differentes, ita quod unus non est alius*]. [*Ibid.*, p. 42.]

Se la divisione del potere è a tal punto costitutiva, qual è la sua razionalità? La molteplicità delle risposte che Egidio fornisce è funzione della loro spesso palese insufficienza ed è possibile che la risposta decisiva vada letta per così dire fra le righe di quelle allegate. Una prima ragione della dualità è nella stessa « eccessiva eccellenza e perfezione [*nimia excellencia et nimia perfectio*] delle cose spirituali » (*ibid.*, p. 214). La nobiltà delle cose spirituali è, infatti, tale che, per evitare che vi fossero delle carenze e delle inadempienze rispetto a esse, fu opportuno istituire un secondo potere, che si occupasse specialmente delle cose corporali, in modo che il potere spirituale potesse dedicarsi interamente alle spirituali. Ma la ragione della loro distinzione è, insieme, il fondamento della loro stretta articolazione:

Se i due poteri sono in relazione in modo che uno è generale ed esteso [*generalis et extensa*] e l'altro particolare e contratto [*particularis et contracta*], è necessario allora che l'uno sia sotto l'altro, che sia istituito dall'altro e agisca su commissione dell'altro. [*Ibid.*]

Il rapporto dell'uno all'altro è paragonato da Egidio alla relazione che, secondo la dottrina medievale della generazione, corre fra la virtù celeste (come causa prima) e il seme che è nell'animale quando si accoppia (come causa seconda). « Non vi sarebbe, infatti, nessun potere generativo nel seme del cavallo se esso non l'avesse ricevuto dalla virtù del cielo » (*ibid.*, p. 216). Ma proprio qui il carattere aporetico della relazione fra i due poteri emerge alla luce. Le due spade sono chiaramente divise, e, tuttavia, la seconda, la

materiale, è inclusa nella prima. La *plenitudo potestatis* che compete al pontefice è definita, infatti, da Egidio come « quel potere che si trova in un agente quando questi può senza una causa seconda tutto ciò che può con una causa seconda » (*ibid.*, p. 362). Per questo, in quanto, cioè, il Pontefice ha un potere in cui è contenuto ogni potere (« posse in quo reservatur omne posse », *ibid.*), la sua *potestas* si dice piena.

E, per passare dal governo del mondo al governo degli uomini, diciamo che nel cielo o in un qualsiasi agente non vi è la pienezza del potere, poiché il cielo non può, senza una causa seconda, fare quello che fa con una causa seconda. Così se il cielo e il leone producono insieme la generazione del leone, il cielo non può produrre il leone senza un leone, né un cavallo senza un cavallo. [*Ibid.*]

Il potere spirituale può, invece, produrre i suoi effetti senza l'ausilio di cause seconde e, tuttavia, esso deve dividere da sé la spada materiale. Vi è qualcosa che manca al potere spirituale, malgrado la sua perfezione, e questo qualcosa è l'effettività dell'esecuzione. Ricorrendo alla dottrina della distinzione fra la titolarità di un ufficio e il suo esercizio, Egidio afferma che

la Chiesa, in quanto Chiesa, secondo il suo potere e il suo dominio, ha nelle cose temporali un potere e un dominio superiore e primario; ma non ha una giurisdizione e una esecuzione immediata [...] Cesare, invece, e il signore temporale hanno questa giurisdizione ed esecuzione. Per questo vediamo due poteri distinti, diritti distinti e spade distinte. Ma questa distinzione non fa sì che un potere non sia sotto l'altro, un diritto sotto l'altro e una spada sotto l'altra. [*Ibid.*, p. 384.]

La vera ragione della distinzione fra potere primario e secondario, titolarità ed esecuzione è che essa è condizione necessaria del buon funzionamento della macchina governamentale:

Se vi fosse soltanto una spada nella Chiesa, cioè quella spirituale, ciò che deve essere compiuto per il governo degli uomini non si svolgerebbe altrettanto bene, perché la spada spirituale ometterebbe i suoi compiti nell'ambito spirituale per potersi occupare delle cose materiali [...] Pertanto la seconda spada non è stata istituita a causa

dell'impotenza della spada spirituale, ma per il buon ordine e per la convenienza [ex bona ordinacione et ex decencia] [...] L'istituzione della seconda spada non si è prodotta per l'impotenza della prima, ma per il corretto svolgimento dell'esecuzione [propter beneficium executionis], poiché la spada spirituale non potrebbe eseguire altrettanto bene e vantaggiosamente i suoi compiti, se non avesse l'ausilio della spada materiale... [Ibid., p. 220.]

Al di là della contesa sulla superiorità di una spada sull'altra, che ha occupato in modo esclusivo l'attenzione degli studiosi, la posta in gioco della divisione fra i due poteri si rivela essere innanzitutto quella di assicurare la possibilità del governo degli uomini. Questa possibilità esige che venga presupposta una plenitudo potestatis, che deve, però, separare immediatamente da sé il suo esercizio effettivo (la executio), che va a costituire la spada secolare. Dal punto di vista teorico, il dibattito non è tanto fra sostenitori del primato del sacerdozio o dell'impero, ma fra « governamentalisti » (che concepiscono il potere come sempre già articolato secondo una doppia struttura: potestà ed esecuzione, Regno e Governo) e fautori di una sovranità in cui non è possibile separare la potenza e l'atto, ordinatio ed executio. Il celebre dictum di Gelasio I rivolto all'imperatore Anastasio nel 494, cioè molto prima che cominciasse il conflitto fra le due spade, secondo cui « duo quippe sunt [...] quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas » (Ep., 8, PL, 59, 42 a), deve essere tradotto — del resto in modo assolutamente letterale —: il mondo è governato attraverso la coordinazione di due principi, l'auctoritas (cioè un potere senza esecuzione effettiva) e la potestas (cioè un potere di esercizio) — il Regno e il Governo.

✠ In questa prospettiva si chiarisce la posizione di coloro che, come Giovanni Quidort, rifiutano la teoria della plenitudo potestatis del pontefice, perché essa implica una innaturale separazione della potenza e dell'atto, del potere e dell'esecuzione. « Alcuni sostengono », scrive Giovanni nel suo De potestate regia et papali, riferendosi con ogni probabilità proprio a Egidio,

che il potere secolare appartiene al papa immediatamente e secondo l'autorità primaria, ma che il papa non ne ha l'esecuzione immediata, che delega al principe [...] Può certo avvenire che qualcuno abbia il potere di fare qualcosa, ma non l'atto a causa di qualche impedi-

mento, come per esempio se uno ha la potenza di fabbricare, ma non l'atto perché gli manca la materia, o per un difetto corporale, come nel caso di un muto che non può proferire le parole. Questi sono impedimenti che sopravvengono al conferimento del potere. Ma nessuno che non sia stolto conferirebbe a qualcuno l'ordine sacerdotale, se sapesse che egli ha un impedimento di questo genere. Non ha senso, perciò, dire che il papa ha immediatamente da Dio il potere della spada secolare, il cui esercizio non gli compete, però, in modo regolare. Se così fosse, Dio agirebbe in modo contrario alla natura, che non dà a nessuno una virtù separata dall'atto, poiché chi ha la potenza ha anche l'atto [cuius potentia, eius est actus]. [QUIDORT, p. 120.]

Il conflitto qui concerne non solo e non tanto la superiorità di un potere sull'altro, ma la separazione di titolarità ed esercizio, di Regno e Governo.

✠ Peters ha seguito la discendenza della figura del rex inutilis medievale nella nozione di roi fainéant fra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo. Il termine appare nel quattordicesimo secolo nelle Grandes chroniques de France per tradurre il rex nihil faciens delle cronache medievali ed è più tardi applicato, nel duplice senso di ignavo (« qui fit nule chose ») e di vizioso (« adonné à la paillardise, oisiveté et vices »), agli ultimi monarchi carolingi. Mezeray, nella sua Histoire de France (1643), lo applica sdegnosamente agli ultimi re merovingi, « tous fainéants, hébétés, et plongés dans les ordures du vice » (PETERS, p. 543). Lo si trova poi applicato, di volta in volta, a Luigi VI, Carlo VI, e Enrico III in Francia, e, in Inghilterra, fra gli altri, a Enrico III, a Enrico VI e perfino alla figura del re Arturo in alcuni romanzi cortesi (PETERS, p. 547).

4.14. Il modello teologico della separazione fra il potere e il suo esercizio è nella distinzione, in Dio, fra potenza assoluta e potenza ordinata — cioè nella dottrina dell'impotenza divina, di quello che Dio, pur nella sua onnipotenza, non può fare (o non può non fare). Secondo questo complesso dottrinale (che si fondeva, fra l'altro, su un passo del *De natura et gratia* — I, 7, 8 — in cui Agostino, alla domanda se Cristo avrebbe potuto impedire il tradimento di Giuda, aveva risposto che certamente avrebbe potuto, ma non aveva voluto farlo: « Potuit ergo, sed noluit »), Dio, quanto alla sua potenza in sé considerata (*de potentia absoluta*), potrebbe fare qualunque cosa non implichi contraddizione (per esempio, incarnarsi, per salvare gli uomini, non in Gesù, ma in una donna,

oppure dannare Pietro e salvare Giuda e, al limite, semplicemente distruggere tutta la sua creazione); ma *de potentia ordinata*, cioè quanto alla sua volontà e alla sua sapienza, egli può fare soltanto ciò che ha deciso di fare. La volontà costituisce, cioè, il dispositivo che, dividendo la potenza in assoluta e ordinata, permette di arginare le conseguenze inaccettabili dell'onnipotenza divina (e, più in generale, di ogni dottrina della potenza), senza però negarla in quanto tale. Scrive Tommaso che

nulla può essere nella potenza divina che non possa essere anche nella sua giusta volontà e nel suo saggio intelletto. [...] Tuttavia, poiché la volontà e l'intelletto non vengono determinati a questo o a quello per necessità [...] nulla impedisce che vi sia nella potenza di Dio qualcosa che egli non vuole e che non è contenuto nell'ordine che ha deciso per il mondo. E poiché la potenza è esecutrice, la volontà è ciò che comanda e intelletto e sapienza ciò che dirige, quanto si attribuisce alla potenza considerata in se stessa, si dice che Dio lo può secondo la potenza assoluta [...] Ciò che, invece, si attribuisce alla potenza divina in quanto esegue il comando della sua giusta volontà, si dice che Dio lo fa secondo la potenza ordinata. In questo senso si dice che Dio può fare secondo la potenza assoluta altro da ciò che nella sua prescienza preordinò che avrebbe fatto; non è possibile, tuttavia, che faccia effettivamente qualcosa che non ha presaputo e preordinato di fare. [S. Th., I, q. 25, a. 5, ad 1.]

L'interesse di questo dispositivo teologico è che esso permettesse (contro coloro che negavano ogni distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata) di conciliare l'onnipotenza di Dio con l'idea di un governo ordinato e non arbitrario e caotico del mondo. Ma ciò equivaleva, di fatto, a distinguere, in Dio, fra la potenza assoluta e il suo esercizio effettivo, fra una sovranità formale e la sua esecuzione. Limitando la potenza assoluta, la potenza ordinata la costituisce in fondamento del governo divino del mondo. Il nesso fra questo problema teologico e il problema giuridico-politico della separazione fra la sovranità e il suo esercizio è evidente e fu subito percepito dai canonisti. A proposito di una decretale di Innocenzo IV, che negava a un abate il potere di sospendere il voto di povertà di un monaco, la distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata venne così applicata da Hostiensis e da altri canonisti al problema della *plenitudo potestatis* papale, per mostrare che il pontefice, benché *de potentia*

absoluta non sia obbligato dalla legge, tuttavia, *de potentia ordinata*, non può che conformarsi a essa (COURTENAY, pp. 107-108).

Ancora una volta, la *plenitudo potestatis* mostra al suo interno un'articolazione che la divide costitutivamente, e la dottrina di ciò che Dio non può fare diventa il paradigma della distinzione fra il potere e il suo esercizio, fra Regno e Governo.

Nelle questioni sulla provvidenza di Matteo di Acquasparta, l'impotenza di Dio mostra con chiarezza il suo significato governamentale. Rispondendo negativamente alla domanda se Dio avrebbe potuto creare una creatura razionale che non potesse peccare, egli spiega che ciò è impossibile non per una impotenza da parte di Dio, ma perché avrebbe reso superfluo il governo provvidenziale del mondo. Creare una creatura razionale affatto incapace di peccato significherebbe, infatti, da una parte negare il suo libero arbitrio e, dall'altra, rendere inutile la grazia attraverso la quale Dio conserva e governa le creature.

Ogni creatura razionale, in quanto è creatura, deve essere conservata da Dio e ha bisogno della continua manutenzione [*manutenentia*] del creatore, perché se questi cessasse dal governo delle cose che ha prodotto, esse andrebbero in rovina [...] Ma alla conservazione del bene morale delle creature non basta l'infusso generale della divina manutenzione, ma occorre anche quella della grazia. Per questo come Dio non può fare che una creatura si conservi da se stessa, così non può fare che per natura e per se stessa non possa peccare. [MATTEO DI ACQUASPARTA, p. 292.]

L'impotenza di Dio è funzionale alla possibilità di un retto governo del mondo.

Soglia

Possiamo ora intendere meglio il mitologema arturiano del *roi mehaignié*. Esso è il riflesso in ambito letterario di una trasformazione e di una scissione del concetto di sovranità che deve aver turbato profondamente le menti dei contemporanei. Benché, come abbiamo visto, essa avesse dei precedenti nella dottrina gnostica del dio ozioso e delle corrispondenze nella tradizione del diritto romano, questa trasformazione si compie essenzialmente, dal punto di vista tecnico, in ambito canonistico. Il modello teologico di questa separazione è nella dottrina dell'impotenza divina, cioè nella distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Ugucione e la decretale *Grandi* – con cui Innocenzo IV separò, nel caso del *rex inutilis* Sancho II, la regalità dal suo esercizio – diedero a questa distinzione una forma giuridica del cui significato generale e delle cui implicazioni politiche essi non erano forse pienamente coscienti. È certo, tuttavia che, come è stato osservato, « *Grandi* costituiva il risultato della tradizione giuridica più articolata che l'Europa avesse conosciuto dall'epoca di Giustiniano, anche se poche monarchie territoriali furono capaci, nel 1245, di sfruttare pienamente di questa tradizione » (PETERS, p. 304). Il conflitto che era qui in questione non è, però, tanto, come sembra ritenere Peters, quello fra « autorità legale » (che spettava, per effetto della decretale, al conte di Boulogne) e « fedeltà personale » (che era ancora dovuta al sovrano Sancho II), quanto quello fra una sovranità indivisibile dal suo esercizio e una regalità costitutivamente divisa e separabile dal governo (o, nei termini di Foucault, fra sovranità territoriale e potere governamentale).

È in questa prospettiva che si può leggere il dibattito che oppone, nei primi decenni, del quattordicesimo secolo, Giovanni XXII e Ockham. Secondo Giovanni, le leggi che Dio ha stabilito si identificano con la sua essenza e sono, pertanto, eterne e immutabili. Dio non può, quindi, agire altrimenti da come ha scelto di agire. Potenza assoluta e potenza ordinata sono la stessa cosa e la loro distinzione è puramente nominale.

È impossibile che Dio salvi secondo la potenza assoluta un uomo privo del sacramento del battesimo, perché così è stato stabilito dall'eternità secondo la potenza ordinata, che s'identifica con Dio e non può essere mutata [...] Alcuni affermano che Dio può secondo la potenza assoluta molte cose che non può né fa secondo la potenza ordinata, ma ciò è falso ed errato, poiché la potenza assoluta e la potenza ordinata in Dio sono la stessa cosa e si distinguono soltanto per il nome, come Simone e Pietro, che nominano una stessa persona. Come è impossibile che qualcuno percuota Simone senza colpire anche Pietro, o che Pietro faccia qualcosa che Simone non fa, dal momento che sono lo stesso uomo, così è impossibile che Dio possa fare secondo la potenza assoluta altro da ciò che fa secondo la potenza ordinata, poiché esse sono una sola cosa e differiscono e si distinguono solo per nome. [Cit. in COURTENAY, p. 162.]

A questa tesi, Ockham obietta l'irriducibilità della potenza assoluta a quella ordinata, che non costituiscono due potenze, ma due modi diversi in cui si dice che Dio può o non può qualcosa, o due articolazioni interne dell'unica potenza divina rispetto all'atto.

Dire che Dio può secondo la potenza assoluta cose che non può secondo la potenza ordinata non significa altro, se ben si intende, che dire che Dio può cose che non aveva deciso di fare [*quae tamen minime ordinaret se facturum*]; ma se facesse queste cose, le farebbe secondo la potenza ordinata, perché se le facesse, avrebbe deciso di farle. [Cit. in COURTENAY, p. 164.]

Essenziale, per il più moderno Ockham, è salvare la contingenza della decisione contro una concezione dell'agire, professata da maomettani e da « vecchiette » (*vetulae*), che lo riduce a pura necessità (« Da ciò seguirebbe che nessuna creatura può fare qualcosa che non fa di fatto, cosicché tutto avverrebbe per necessità e nulla

in modo contingente, come sostengono gli infedeli e gli antichi eretici e, ancora, gli eretici occulti, i laici e le vecchiette», cit. *ibid.*).

La posta in gioco nel conflitto è, in ultima analisi, il funzionamento del dispositivo governamentale. Mentre, per il pontefice, la differenza fra i due livelli o momenti del dispositivo è puramente nominale, in modo che l'atto di governo effettivo determina già sempre la potenza e il Regno s'identifica senza residui col Governo, per Ockham il Regno (la potenza assoluta) eccede e precede sempre in qualche modo il Governo (la potenza ordinata), che lo raggiunge e determina solo nel momento dell'*executio*, senza però mai esaurirlo integralmente. A fronteggiarsi sono cioè due diverse concezioni del governo degli uomini, la prima, ancora dominata dal vecchio modello della sovranità territoriale, che riduce la doppia articolazione della macchina governamentale a un momento puramente formale; la seconda, più vicina al nuovo paradigma economico-provvidenziale, in cui i due elementi mantengono, pur nella loro correlazione, la loro identità e alla contingenza degli atti di governo corrisponde la libertà della decisione sovrana. Ma, per una singolare inversione, proprio questo paradigma per così dire più «democratico» si avvicina alla posizione di quei canonisti e di quei teologi (come Duns Scoto) che, negli stessi anni, elaborano la dottrina della *potentia absoluta* come modello dei poteri eccezionali. In quanto eccede costitutivamente la potenza ordinata, la potenza assoluta è – non solo in Dio, ma in ogni agente (e, in particolare, nel pontefice) – ciò che permette di agire legittimamente «al di là della legge e contro di essa»:

Potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae) et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. [DUNS SCOTO, cit. in COURTENAY, p. 112.]

5. La macchina provvidenziale

5.1. Il corso di Michel Foucault al Collège de France nel 1977-1978, intitolato *Sécurité, territoire, population*, è dedicato a una genealogia della «governamentalità» moderna. Foucault comincia col distinguere, nella storia delle relazioni di potere, tre diverse modalità: il sistema legale, che corrisponde al modello istituzionale dello Stato territoriale di sovranità e si definisce attraverso un codice normativo che oppone ciò che è permesso e ciò che è proibito e stabilisce in conseguenza un sistema di pene; i meccanismi disciplinari, che corrispondono alle moderne società di disciplina e mettono in atto, accanto alla legge, una serie di tecniche poliziesche, mediche e penitenziarie per ordinare, correggere e modulare i corpi dei sudditi; i dispositivi di sicurezza, infine, che corrispondono allo stato di popolazione contemporaneo e alla nuova pratica che lo definisce, che egli chiama il «governo degli uomini». Foucault ha cura di precisare che queste tre modalità non si succedono cronologicamente né si escludono a vicenda, ma convivono e si articolano l'una con l'altra, in modo, però, che una di esse costituisce di volta in volta la tecnologia politica dominante. La nascita dello stato di popolazione e il primato dei dispositivi di sicurezza coincidono così col relativo declino della funzione sovrana e con l'emergere in primo piano di quella governamentalità che definisce il problema politico essenziale del nostro tempo e per caratterizzare la quale Foucault si serve della formula che abbiamo già incontrato in Schmitt e in Peterson:

Man mano che andavo parlando della popolazione, un termine tornava di continuo [...] il termine «governo». Quanto più parlavo

di popolazione, tanto più cessavo di dire: «sovrano». Ero portato a designare o ad aver di mira qualcosa di relativamente nuovo, non terminologicamente né a un certo livello della realtà, ma in quanto nuova tecnologia. O, piuttosto, in quanto privilegio che il governo comincia ad acquisire rispetto alle regole, al punto che un giorno si potrà dire, per limitare il potere del re: «il re regna, ma non governa», questa inversione del governo rispetto al regno e il fatto che il governo sia, in fondo, molto più che il regno, molto più dell'*imperium*, il problema politico della modernità... [FOUCAULT, p. 78.]

Foucault identifica l'origine delle tecniche governamentali nel pastorato cristiano, quel «governo delle anime» (*regimen animarum*), che, come «tecnica delle tecniche», definisce l'attività della Chiesa fino al diciottesimo secolo, quando esso diventa il «modello» e la «matrice» (*ibid.*, p. 151) del governo politico. Uno dei caratteri essenziali del pastorato è il suo riferirsi tanto ai singoli che alla totalità, il suo prendersi cura degli uomini *omnes et singulatim*, ed è questa doppia articolazione che si trasmette all'attività di governo dello Stato moderno, che è, per questo, insieme individualizzante e totalizzante. Un altro tratto essenziale che pastorato e governo degli uomini condividono è, secondo Foucault, l'idea di una «economia», cioè di una gestione ordinata sul modello familiare degli individui, delle cose e delle ricchezze. Se il pastorato si presenta come una *oikonomia psychōn*, una «economia delle anime», «l'introduzione dell'economia all'interno della pratica politica sarà [...] lo scopo essenziale del governo» (*ibid.*, p. 98). Il governo non è, anzi, altro che «l'arte di esercitare il potere nella forma di un'economia» (*ibid.*, p. 99) e pastorato ecclesiastico e governo politico si situano entrambi all'interno di un paradigma sostanzialmente economico.

Benché Foucault, per la sua definizione «economica» del pastorato, citi proprio Gregorio di Nazianzo (*ibid.*, p. 196) – un autore che, come abbiamo visto, svolge un ruolo importante nell'elaborazione dell'economia trinitaria – egli sembra ignorare del tutto le implicazioni teologiche del termine *oikonomia*, cui è dedicata la presente ricerca. Ma che la genealogia foucauldiana della governamentalità possa essere, in questa prospettiva, proseguita e arretrata fino a identificare in Dio stesso, attraverso l'elaborazione del paradigma trinitario, l'origine della nozione di un governo economico degli uomini e del mondo, ciò non toglie valore alle sue ipotesi, ma ne conferma piuttosto il nucleo teorico nella misura stessa in cui ne

circostanza e corregge l'esposizione storico-cronologica. La lezione dell'8 marzo 1978 è, così, dedicata, fra l'altro, a un'analisi del *De regno* di Tommaso, volta a mostrare che, nel pensiero medievale e, segnatamente, nella Scolastica, vi è ancora una sostanziale continuità fra sovranità e governo. «Se, nell'ininterrotta continuità dell'esercizio della sua sovranità, il sovrano può e deve governare, ciò è perché egli fa parte del grande *continuum* che va da Dio al padre di famiglia, passando attraverso la natura e i pastori. Questo grande *continuum* dalla sovranità al governo non è altro che la traduzione, nell'ordine fra virgolette "politico", del *continuum* che va da Dio agli uomini» (*ibid.*, pp. 239-240). È questa continuità che, secondo Foucault, si spezza a partire dal sedicesimo secolo, quando una serie di nuovi paradigmi, dall'astronomia di Copernico e Keplero alla fisica di Galileo, dalla storia naturale di John Ray alla Grammatica di Port-Royal mostreranno che Dio «regge il mondo soltanto attraverso leggi generali, immutabili e universali, semplici, intelleggibili – vale a dire, cioè, che Dio non lo governa sul modo pastorale, ma regna sovraneamente attraverso dei principi» (*ibid.*, p. 240).

Noi abbiamo mostrato, al contrario, che il primo germe della divisione fra Regno e Governo è nella *oikonomia* trinitaria, che introduce nella stessa divinità una frattura fra essere e prassi. La nozione di *ordo* nel pensiero medievale – e, segnatamente, in Tommaso – non riesce a suturare questa scissione se non riproducendola al suo interno come frattura fra un ordine trascendente e un ordine immanente (e fra *ordinatio* ed *executio*). Ma ancora più singolare è che Foucault, nella sua genealogia della governamentalità, menzioni l'opuscolo tommasiano *De regno* e lasci da parte proprio il trattato *De gubernatione mundi*, in cui avrebbe potuto trovare gli elementi essenziali di una teoria del governo, in quanto distinto dal regno. D'altra parte, il termine *gubernatio* – a partire da un certo momento e già nel libro di Salviano *De gubernatione Dei* – è sinonimo di provvidenza e i trattati sul governo divino del mondo non sono altro che trattati sul modo in cui Dio articola e svolge la sua azione provvidenziale. *Provvidenza è il nome dell'«oikonomia», in quanto questa si presenta come governo del mondo.* Se la dottrina dell'*oikonomia* – e quella della provvidenza che da essa dipende – possono essere viste, in questo senso, come macchine per fondare e spiegare il governo del mondo e solo in questo modo diventano pienamente intelleggibili, è altrettanto vero, per converso, che la nascita del paradigma governamentale diventa comprensibile solo se

lo si situa sullo sfondo «economico-teologico» della provvidenza di cui è solidale.

Tanto più singolare è, nel corso del 1977-1978, l'assenza di ogni riferimento alla nozione di provvidenza. Eppure le teorie di Keplero, di Galileo, di Ray, della cerchia di Port-Royal cui Foucault si riferisce, non fanno, come vedremo, che radicalizzare quella distinzione fra provvidenza generale e provvidenza speciale, in cui i teologi avevano trasposto a loro modo l'opposizione fra Regno e Governo. E il passaggio dal pastorato ecclesiastico al governo politico, che Foucault cerca di spiegare, a dire il vero in modo non troppo convincente, attraverso il sorgere di tutta una serie di controcondotte che resistono al pastorato, è assai più comprensibile se lo si vede come una secolarizzazione di quella minuziosa fenomenologia di cause prime e seconde, prossime e remote, occasionali ed efficienti, volontà generali e volontà particolari, concorsi mediati e immediati, *ordinatio* ed *executio*, attraverso i quali i teorici della provvidenza avevano cercato di rendere intellegibile il governo divino del mondo.

✠ *Quando si intraprende una ricerca archeologica occorre mettere in conto che la genealogia di un concetto o di un istituto politico possa trovarsi in un ambito diverso da quello scontato in anticipo (per esempio, non nella scienza politica, ma nella teologia). Se ci si limita all'esame della trattatistica medievale in senso stretto «politica», come il De regno di Tommaso o il De regimine civitatum di Giovanni da Viterbo, ci si trova di fronte a quella che, a un occhio moderno, appare come una incoerenza e a una confusione terminologica che rende a volte impossibile stabilire una credibile connessione fra le categorie politiche moderne e la concettualità medievale. Se si prende, però, in considerazione l'ipotesi, che abbiamo qui seguito, che la genealogia dei concetti politici moderni vada cercata piuttosto nei trattati De gubernatione Dei e negli scritti sulla provvidenza, allora quella connessione si chiarisce. Ancora una volta, l'archeologia è una scienza delle segnature, e occorre essere in grado di seguire le segnature che spostano i concetti o ne orientano l'interpretazione verso ambiti diversi.*

È aver disatteso questa avvertenza metodologica che non soltanto ha impedito a Foucault di articolare fino in fondo in modo convincente la sua genealogia della governamentalità, ma ha anche compromesso le pregevoli ricerche di Michel Senellart sugli Arts de gouverner. Du «regimen» médiéval au concept de gouvernement. Il concetto moderno di governo non continua la storia del regimen medievale, che rappresenta, per così dire, una sorta di

binario morto nella storia del pensiero occidentale, ma quella, del resto assai più ampia e articolata, della trattatistica provvidenziale, la quale ha, a sua volta, origine nell'oikonomia trinitaria.

5.2. Una ricostruzione esaustiva dello sterminato dibattito sulla provvidenza che, in ambito pagano, cristiano e giudaico, dalla Stoa giunge quasi senza soluzioni di continuità fino alle soglie dell'età moderna è fuori questione; esso ci interessa, piuttosto, soltanto nella misura in cui costituisce il luogo in cui il paradigma teologico-economico e la frattura fra essere e prassi che esso implica prendono la forma di un governo del mondo e, viceversa, il governo si presenta come quell'attività che può essere pensata solo se ontologia e prassi sono «economicamente» divise e coordinate. Si può dire, in questo senso, che la dottrina della provvidenza sia l'ambito teoretico privilegiato in cui la visione classica del mondo, col suo primato dell'essere sulla prassi, comincia a incrinarsi e il *deus otiosus* lascia il posto a un *deus actuosus*. Sono il senso e le implicazioni di quest'attività divina di governo che occorre qui analizzare.

È stato spesso osservato che uno dei punti nodali della disputa sulla provvidenza è fin dall'inizio la distinzione fra provvidenza generale e provvidenza particolare (o speciale). Alla sua base sta la distinzione stoica fra ciò che si trova in modo primario (*proëgoumenōs*) nei piani della provvidenza e ciò che si produce invece come effetto concomitante o secondario (*kat' epakolouthēsīn* o *parakolouthēsīn*) di questa.

La storia del concetto di provvidenza coincide con il lungo e acceso dibattito fra coloro che sostengono che Dio provvede al mondo solo attraverso principi generali o universali (*providentia generalis*) e coloro che affermano che la provvidenza divina si estende nei particolari – secondo l'immagine di *Mat.*, 10, 29 fino al più infimo passerotto (*providentia specialis* e *specialissima*). Se si afferma la provvidenza generale e si nega, in tutto o in parte, la provvidenza particolare si ha la posizione della filosofia aristotelica e tardoantica, e, in ultimo, il deismo (che, nelle parole di Wolff, «concede che Dio esista, ma nega che si occupi delle cose umane», WOLFF, *Natürliche Gottesgelahrtheit*, II, 2, p. 191). Se, invece, si affermano insieme le due forme di provvidenza, si ha la posizione della Stoa, del teismo e della corrente dominante della teologia cristiana, all'interno delle quali sorge il problema di come conciliare la provvidenza speciale con il libero arbitrio dell'uomo.

La vera posta in gioco del dibattito non è, però, tanto la libertà dell'uomo (che i sostenitori della seconda tesi si studiano appunto di salvare attraverso la distinzione di cause remote e cause prossime), quanto la possibilità di un governo divino del mondo. Se Regno e Governo sono separati in Dio da un'opposizione secca, allora nessun governo del mondo è, in realtà, possibile: si avranno da una parte una sovranità impotente e dall'altra la serie infinita e caotica degli atti (violenti) di provvidenza particolari. Il governo è possibile solo se Regno e Governo sono correlati in una macchina bipolare: esso è propriamente ciò che risulta dalla coordinazione e dall'articolazione della provvidenza generale e della provvidenza speciale – o, nelle parole di Foucault, dell'*omnes* e del *singulatim*.

5.3. La prima apparizione della macchina provvidenziale è in un passo del *Peri pronoiias* (*Sulla provvidenza*) di Crisippo (SVF, II, 336), dove essa presenta già il carattere essenziale che ne definirà il funzionamento fino alle soglie dell'età moderna, cioè la congiunzione strategica di due problemi in apparenza distinti: quello dell'origine e della giustificazione del male e quello del governo del mondo. La connessione che Crisippo stabilisce fra questi due problemi è così tenace, che essa si trova ancora al centro del puntiglioso dibattito *post mortem* con Bayle che Leibniz mette in scena nella sua *Teodicea*. Per provare la sua tesi che il mondo esistente è *la meilleure des républiques*, Leibniz sostiene che il male che in esso si trova non deriva da una volontà immediata di Dio, ma è l'inevitabile conseguenza concomitante della scelta che Dio ha fatto del migliore dei mondi possibili:

Ne consegue che il male che si trova nelle creature razionali non accade che per concomitanza, non per una volontà antecedente, ma per una volontà conseguente, in quanto è implicato nel migliore fra i possibili piani; e il bene metafisico, che tutto comprende, è la causa del fatto che a volte è necessario far posto al male fisico e al male morale, come ho più volte sostenuto. Ora gli stoici antichi non erano lontani da un simile sistema. [LEIBNIZ, 2, 209, pp. 253-254.]

A questo punto, tanto per portare sostegno alla sua tesi che per cercare di mettere il suo avversario in contraddizione con se stesso, egli riprende la parafrasi – in verità abbastanza fedele – che Bayle aveva fatto del passo di Crisippo:

Crisippo, nel libro quarto del *Peri pronoiias*, esamina il problema, che gli pare degno di considerazione, *ei ai tòn anthrōpōn nosoi kata physin gignontai* [se le malattie degli uomini avvengano secondo natura]. La stessa natura delle cose, ovvero la provvidenza che ha fatto il genere umano e il mondo, ha prodotto anche i mali e le infermità del corpo cui gli uomini sono soggetti? Egli ritiene che il disegno principale della natura non era quello di renderli soggetti ai mali, perché ciò non sarebbe conveniente a colei che ha generato tutte le cose buone; ma, mentre produceva e preparava molte cose utilissime e convenienti, se ne produssero altre nocive che derivavano dalle precedenti. Crisippo dice che esse non furono generate dalla natura, ma come conseguenze in qualche modo necessarie, che egli definisce *kata parakolouthēsīn* [secondo concomitanza]. Così, per esempio, quando la natura plasmava il corpo degli uomini, la ragione e l'utilità dell'opera esigevano che la testa fosse composta di ossa piccole e tenui; ma da questa utilità principale derivò come conseguenza estrinseca che la testa fosse fragile e soggetta ai colpi. Mentre la natura preparava la salute, si sono prodotti insieme i morbi e le infermità. [*Ibid.*]

È questa connessione, per nulla scontata, fra il problema del male e quello della provvidenza che Crisippo lascia in eredità alla filosofia e alla teologia cristiana.

5.4 Il trattato e le questioni sulla provvidenza, attribuiti ad Alessandro di Afrodisia, commentatore di Aristotele attivo intorno al secondo secolo d. C., costituiscono un esempio perfetto di come, proprio in questo contesto problematico, le diverse scuole filosofiche tendano insieme a convergere e a differenziarsi secondo orientamenti costanti. Alessandro aveva di fronte degli avversari – gli stoici – che affermavano che « nulla di quanto avviene nel mondo avviene senza l'intervento della provvidenza » e che gli dei, simili, in questo, a padroni assennati che controllano tutto ciò che avviene nella loro casa, si prendono cura tanto del mondo in generale che delle cose particolari (ALEX. I, pp. 102-103). Contro questa idea della provvidenza, Alessandro non si stanca di ripetere che un dio che fosse costantemente occupato a prestare attenzione a ogni singolo individuo e a ogni particolare mostrerebbe di essere di rango inferiore alle cose alle quali provvede. Egli oppone così il paradigma del regno a quello del pastorato (cioè, ancora una volta, Regno e Governo):

mentre il pastore è inferiore agli esseri di cui si prende cura, perché la sua perfezione è legata al loro benessere, al contrario

la provvidenza esercitata da un re sulle cose che governa non procede in questo modo: egli non si occupa di tutto, universali e particolari, ininterrottamente, senza che nessuna delle cose a lui sottoposte sfugga al suo pensiero e dedicando a esse tutta la sua vita. La mente del re preferisce esercitare la sua provvidenza in modo universale e generale: i suoi compiti sono, infatti, troppo nobili ed elevati perché egli si preoccupi di queste piccolezze. [*Ibid.*, p. 117.]

Certo, Dio è la sorgente prima di tutta la provvidenza, ma questo non significa che egli osservi e conosca ciascuno degli esseri inferiori:

Nemmeno un uomo può provvedere a tutto ciò che si trova nella sua casa, al punto di occuparsi dei topi, delle formiche e di tutte le altre cose che vi si trovano. Si deve perciò dire che il fatto che un uomo nobile metta in ordine tutte le cose che si trovano in casa sua al loro posto e che le amministri secondo ciò che conviene non è il più bello dei suoi atti né è degno di lui. Egli deve invece prendere in considerazione le cose più importanti, mentre questo genere di azioni e di preoccupazioni deve rimanergli estraneo. Se dunque questo comportamento non è degno di un uomo assennato, a maggior ragione non è degno di Dio: egli è, infatti, troppo in alto perché si possa dire di lui che si cura degli uomini, dei topi e delle formiche [...] e che la sua provvidenza comprende tutte le cose di quaggiù. [p. 119.]

Vediamo qui già costituita quella duplice articolazione della provvidenza che più tardi, nella teologia cristiana, prenderà il nome di *providentia generalis* e *providentia specialis* e che qui si presenta come provvidenza per se stessa (*kat' hautō*) e provvidenza per accidente (*kata symbebēkos*). Ma decisivo, in Alessandro, è il modo in cui egli cerca di pensare un terzo modello intermedio, che neutralizza queste opposizioni e sembra costituire per lui il vero paradigma dell'azione provvidenziale.

La provvidenza degli dei per le cose che si trovano nel mondo sublunare, scrive Alessandro (p. 143), non può essere un'attività primaria, intenzionalmente svolta in vista di quelle cose, perché in tal caso, dal momento che tutto ciò che è in vista di qualcosa è

inferiore a esso, egli sarebbe inferiore agli enti del mondo sublunare. Ma altrettanto assurdo sarebbe affermare che la provvidenza si produce in modo puramente accidentale, perché ciò equivarrebbe a sostenere che egli non ne è in alcun modo consapevole, mentre Dio non può che essere il più sapiente degli esseri. Si disegna qui il paradigma di un'azione divina che sfugge tanto al modello dell'attività volontaria che a quello dell'accidente inconsapevole, e si presenta, per così dire, nella forma paradossale di un accidente consapevole o di una consapevolezza priva di scopo. Alessandro chiama « natura » ciò che corrisponde a questo canone provvidenziale e definisce coerentemente questa natura come una « tecnica divina » (p. 149):

La potenza divina che chiamiamo anche « natura » fa sussistere le cose nelle quali si trova e dà loro una forma secondo una certa ordinata connessione, senza che questo avvenga in virtù di una qualche deliberazione. La natura non esercita la deliberazione e la riflessione razionale nei confronti di ognuna delle cose che fa, perché la natura è una potenza irrazionale. [p. 151.]

Proprio per questo, Alessandro può assimilare i movimenti naturali a quelli che si producono negli automi meccanici, che « sembrano danzare, lottare e muoversi con movimenti dotati di ordine e ritmo, perché così li ha disposti l'artefice » (*ibid.*); ma mentre, nei prodotti dell'arte, gli artigiani si pongono un fine determinato, quella tecnica divina che è la natura arriva a compimento in modo involontario, ma non accidentale, « solo grazie a una successione continua di esseri generati » (p. 153).

5.5. Come intendere questa particolare natura intermedia – involontaria, ma non accidentale – dell'azione provvidenziale? È nella questione 2, 21 che Alessandro precisa e affina il suo modello. Se fosse possibile, egli scrive, trovare un termine intermedio fra il « per sé » e il « per accidente », allora verrebbe meno l'alternativa che rende inintelligibile l'azione provvidenziale. Questa né prende come fine delle sue attività il giovare all'essere cui provvede (provvidenza per sé), né è semplicemente accidentale.

Si dice che provvede di per sé a qualche cosa colui che si è posto come scopo il giovare all'oggetto in questione e in vista di questo giovamento agisce e compie le azioni mediante le quali giudica di

poter raggiungere lo scopo che si è proposto, prendendo come fine della sua attività il giovare all'essere cui provvede.

Si dice che un essere provvede a un altro per accidente [*kata symbebēkos*], quando colui che si dice provvedere non fa nulla per giovare a quello a cui provvede, ma accade che quest'ultimo tragga qualche giovamento dalle cose che l'altro fa; e però colui che provvede in questo modo è del tutto ignaro di questa accidentale conseguenza. Sembra infatti che abbia trovato accidentalmente un tesoro colui che all'inizio scavava per qualche altro fine e non prevedeva di trovarlo. E qualcuno è stato ucciso per accidente da un fulmine, perché il fulmine non è caduto per quel fine, né c'è stata consapevolezza alcuna da parte del demiurgo artefice del fulmine. [p. 236.]

Il carattere dell'azione provvidenziale secondo Alessandro – e qui sta il suo particolare interesse – non è né il « per sé », né il « per accidente », né il primario né il collaterale, ma quello che si potrebbe definire un « effetto collaterale calcolato ».

La conoscenza di alcune delle conseguenze di ciò che avviene per qualche altro fine elimina il carattere accidentale di queste – poiché accidentale è ciò che sembra avvenire contro le aspettative, mentre la previsione sembra indizio di una connessione razionale dei fatti [...] L'essere che non agisce in vista di qualcosa, ma sa di giovargli e lo vuole, provvede sì a esso, e però né di per sé né per accidente. [pp. 236-240.]

In Alessandro la teoria della provvidenza, coerentemente alla teologia aristotelica da cui egli muove, non è intesa a fondare un Governo del mondo, ma questo – cioè la correlazione fra il generale e il particolare – risulta in modo contingente, ma consapevole, dalla provvidenza universale. Il dio che regna, ma non governa, rende possibile in questo modo il governo. Il governo è, cioè, un epifenomeno della provvidenza (o del regno).

Definendo in questo modo la natura dell'atto provvidenziale, Alessandro ha trasmesso alla teologia cristiana il canone possibile di una *gubernatio* divina del mondo. Che la provvidenza si manifesti soltanto nei principi universali o discenda a occuparsi dei più infimi particolari, in ogni caso essa dovrà passare attraverso la natura stessa delle cose e seguirne l'« economia » immanente. Il governo del mondo non avviene né attraverso l'imposizione tirannica di una

volontà generale esterna né per accidente, ma attraverso la consapevole previsione degli effetti collaterali che scaturiscono dalla natura stessa delle cose e restano nella loro singolarità assolutamente contingenti. Quello che sembrava un fenomeno marginale o un effetto secondario diventa così il paradigma stesso dell'atto di governo.

Non stupisce, allora, che un autore arabo del nono secolo, Jabir ibn Hayyan, possa interpretare il pensiero di Alessandro sulla provvidenza in un senso che ne fa una sorta di paradigma originale del liberalismo, come se il padrone, provvedendo ai suoi interessi e a quelli della sua casa, giovi – non importa quanto consapevolmente – anche alle bestiole che vi si annidano:

Ciò che caratterizza il libro di Alessandro di Afrodisia è che, secondo lui, la nona sfera non esercita la sua provvidenza su questo mondo deliberatamente: non vi è cosa in questo mondo che sfugga alla sua provvidenza, ma solo accidentalmente. Per dimostrarlo, egli porta il seguente esempio: il padrone di una casa o di un palazzo non si occupa di cibare i topi, le lucertole, gli scarafaggi e le formiche che vi si trovano, provvedendo alla loro sussistenza, come fa invece per sé e per i suoi familiari. Tuttavia, provvedendo alla sua casa, egli provvede accidentalmente anche a queste bestiole. [p. 167.]

✠ *La teoria, di origine stoica, degli effetti collaterali negativi della provvidenza è compiutamente articolata in Filone. Gli elementi irriducibilmente dannosi o « malvagi » del creato (dai fulmini alla grandine, dai serpenti velenosi agli scorpioni) sono concepiti come effetti concomitanti o bavures della struttura provvidenziale del cosmo:*

Le nevi, la grandine e tutti i fenomeni di questo genere sono effetti collaterali [*epakolouthēi*] del raffreddamento dell'aria e dalla collisione e dallo sfregamento delle nuvole risultano i lampi e i tuoni [...] I terremoti, le epidemie di peste, i fulmini e i fenomeni di questo genere [...] non sono opere primarie della natura, ma conseguono dalle cose necessarie come effetti concomitanti [...] Quanto ai serpenti, la loro specie velenosa non deriva da un disegno della provvidenza, ma da un effetto collaterale, come ho già detto: essi vengono all'esistenza ogni volta che l'umidità si riscalda. [PHIL., *Prov.*, pp. 328-338.]

La razionalità governamentale moderna riproduce esattamente la doppia struttura della provvidenza. Ogni atto di governo tende a uno scopo

primario, ma, proprio per questo, può implicare degli effetti collaterali (collateral damages), previsti o imprevisi nei dettagli, ma comunque scontati. Il calcolo degli effetti collaterali, che possono essere anche considerevoli (nel caso di una guerra, essi implicano la morte di esseri umani e la distruzione di città), fa, in questo senso, parte integrante della logica del governo.

✠ L'idea che la provvidenza particolare, spinta all'estremo, implicasse delle conseguenze assurde, si trova anche nei teologi cristiani. Significativo è questo passo di Gerolamo (Hab., I, I; PL, 25, 1286 a-b):

È assurdo estendere la maestà di Dio fino al punto che egli sappia in ogni istante quante zanzare nascono e quante muoiono, e conosca il numero delle pulci e la massa sterminata delle mosche, o quanti pesci nascono nel mare e simili questioni. Non dobbiamo essere così fatui adulatori di Dio, da sminuire la provvidenza fino a tali questioni.

5.6. Nel pensiero stoico, in cui il concetto di provvidenza ha la sua origine, esso è strettamente intrecciato al problema del fato. Il trattato *Sul fato* di Plutarco, costituisce, in questo senso, un esempio istruttivo di come un filosofo pagano attivo fra il primo e il secondo secolo dell'era cristiana possa contribuire, senza averne minimamente l'intenzione, all'elaborazione del paradigma governamentale.

Plutarco comincia col definire il concetto di fato (*heimarmenē*), distinguendo, secondo un modulo stoico che mostra con chiarezza come l'ontologia si sia ormai sdoppiata in una prammatica, fra il fato come sostanza (*ousia*) e il fato come attività (*energeia*, «effettività»). Come sostanza, il fato corrisponde all'anima del mondo, che si divide localmente in tre parti: il cielo delle stelle fisse, la parte dei pianeti «erranti», e quella situata al di sotto dei cieli nella regione terrestre. Come attività – e questo è l'aspetto che sembra soprattutto interessare Plutarco – il fato è assimilato a una legge (*nomos*) «secondo la quale si svolge tutto ciò che accade» (PLUT., *De fat.*, 568 d, p. 18).

Decisivo è, però, il modo in cui Plutarco si serve del paradigma della legge per articolare la connessione fra il fato in generale e quello particolare (*kata meros* o *kath' ekastha*, *ibid.*, 566 d, p. 21). Come la legge civile (*politikos nomos*, *ibid.*) non si rivolge a questo o a quell'individuo, ma dispone secondo una condizione (*hypothesis*,

«presupposizione») universale tutto ciò che avviene nella città, così il fato fissa le condizioni generali secondo le quali si svolgerà poi la connessione dei fatti particolari (*ibid.*, pp. 21-22). Nella prospettiva del fato, tutto ciò che accade è considerato, cioè, come effetto di un antecedente. Plutarco identifica così il destinale con l'effettuale o condizionale (*to ex hypotheseōs*):

Si deve conoscere che cos'è il condizionale e mostrare che il destino ha questo carattere. Chiamiamo condizionale ciò che non è posto per sé, ma, essendo supposto in qualche modo a una condizione reale, significa un effetto consequenziale [*akolouthian*]. [*Ibid.*, 570 a, p. 22.]

Il principio secondo cui «tutto avviene secondo il destino [*panta kath' heimarmenēn*]» (*ibid.*, 570 c, p. 23) ha senso soltanto se si precisa che l'espressione «secondo il destino» non si riferisce agli antecedenti, ma solo all'ordine degli effetti e delle conseguenze. «Solo devono essere considerate come destinali o secondo il destino le cose che sono effetti di ciò che è stato stabilito primariamente [*proēgēsamenōis*] nella disposizione divina del mondo» (*ibid.*, 570 e, p. 24). Il destino divide, cioè, il reale in due piani distinti: il piano degli antecedenti generali (*proēgoumena*) e quello degli effetti particolari. I primi sono in qualche modo *nel* destino, ma non avvengono *secondo* il destino e il destino è ciò che risulta effettivamente dalla correlazione fra i due piani.

È a questo punto che Plutarco introduce la sua dottrina della provvidenza, che non è che una formulazione più rigorosa della sua teoria del fato. Anche la provvidenza, come il fato-sostanza, ha una triplice figura, che ricalca lo schema dei tre ordini divini della seconda lettera pseudoplatonica. La prima e suprema provvidenza è l'intelligenza o la volontà del primo dio, «operatrice di bene per tutte le cose», conformemente alla quale ciascun essere è stato ordinato nel modo «migliore e più bello» (*ibid.*, 572 f, p. 30). Essa «ha creato il destino e lo comprende dentro di sé» (*ibid.*, 574 b, p. 33). La seconda provvidenza, che è stata creata insieme al destino ed è come esso, compreso nella prima, è quella degli dei secondi che percorrono il cielo; ed è in conformità a essa che le cose mortali sono disposte e conservate. La terza provvidenza, che è stata creata «dopo il destino» ed è contenuta in esso, spetta ai demoni che sono incaricati di sorvegliare e di ordinare le singole azioni

degli uomini. Solo la prima provvidenza merita, secondo Plutarco, il suo nome. Essa è « il più antico degli esseri », come tale superiore al destino, poiché « tutto ciò che è secondo il destino è anche secondo la provvidenza, ma non viceversa » (*ibid.*, 573 b, p. 30). E se il destino era paragonato a una legge, la prima provvidenza è simile a « una legislazione politica appropriata alle anime degli uomini » (*ibid.*, 573 d, p. 32).

Provvidenza e fato sono, in Plutarco, insieme distinti e strettamente intrecciati. Se la prima provvidenza corrisponde al piano del primario e dell'universale, il fato, che è contenuto nella provvidenza e in parte identico a essa, corrisponde al piano degli effetti particolari che ne derivano. Ma nulla è più ambiguo della relazione di « collateralità » o di « effettualità » (*akolouthia*). Occorre misurare la novità che questa concezione introduce nell'ontologia classica. Rovesciando la definizione aristotelica della causa finale e il suo primato, essa trasforma in « effetto » ciò che in Aristotele appariva come fine. Plutarco sembra rendersene conto quando osserva che « coloro che esaminano queste cose con eccessiva sottigliezza diranno che il carattere primario appartiene al particolare, poiché è in vista di questo che esiste l'universale e il fine precede ciò che si produce in vista di esso » (*ibid.*, 569 f, p. 22). Il proprio della macchina provvidenza-fato è, cioè, di funzionare come un sistema a due poli che finisce col produrre una sorta di zona di indifferenza tra il primario e il secondario, il generale e il particolare, la causa finale e gli effetti. E benché Plutarco, come Alessandro, non avesse in alcun modo di mira un paradigma governamentale, l'ontologia « effettuale » che ne risulta contiene, in qualche modo, la condizione di possibilità del governo, inteso come un'attività che non è diretta, in ultima analisi, né al generale né al particolare, né al primario né al conseguente, né al fine né ai mezzi, ma alla loro correlazione funzionale.

✱ Si è spesso contrapposta l'immagine del mondo della scienza moderna alla concezione teologica di un governo provvidenziale del mondo. Nella loro struttura concettuale, esse sono, tuttavia, più simili di quanto si soglia pensare. Innanzitutto il modello della provvidenza generale riposa su leggi eterne del tutto analoghe a quelle della scienza moderna. Ma è soprattutto la relazione fra cause prime e cause seconde che presenta analogie evidenti con l'immagine del mondo della scienza moderna. Didier Deleule ha mostrato che, nel pensiero moderno, da Hume a Adam Smith, si afferma una concezione che, in perfetta analogia con la teoria della provvidenza, rompe con il prima-

to delle cause finali e sostituisce a esse un ordine prodotto dal gioco contingente degli effetti immanenti. L'ordine del mondo non rimanda a un progetto iniziale, ma risulta dalla serie continua delle cause prossime e funziona perciò non come un cervello, ma come un ventre (DELEULE, pp. 259-267). Malgrado l'idea di un'ordinatio divina, la duplice struttura dell'ordine provvidenziale di fatto si concilia perfettamente con la contingenza delle cause seconde e dei loro effetti. Il governo del mondo non risulta dall'imposizione di una legge generale indefettibile, ma dalla correlazione fra la legge generale e il piano contingente delle cause seconde.

5.7. Non stupisce che, nel suo trattato sul destino, Alessandro prenda nettamente posizione contro il dispositivo stoico provvidenza-fato.

Egli comincia subito col mostrare che, data la classificazione aristotelica delle quattro cause (efficiente, materiale, formale, finale), il fato non può trovar posto senza contraddizioni in nessuna di esse né includere in sé la totalità degli eventi. Per questa via, egli è condotto a prestare attenzione a un ordine di eventi, di *tics* e di gesti insensati che l'uomo antico sembra ignorare, come il « fatto di tenere fra le dita e intrecciare senza ragione dei fili d'erba, o di tirarsi e lasciarsi i capelli, e tutti gli altri atti del genere » (ALEX. 2, p. 6), o a quei resti, scarti e anomalie che non è possibile iscrivere in alcun finalismo e in alcuna connessione destinale.

Di che cosa sono causa gli escrementi che fluiscono da certe parti del nostro corpo? E i mostri e ciò che si produce contro natura, che sono fin dall'inizio incapaci di conservarsi? [...] E a che cosa servono i frutti marciti o disseccati al suolo e lo sdoppiamento di certe foglie? [...] Ciò che si è prodotto, per il fatto di essere, non è per questo causa di eventi futuri. [*Ibid.*, pp. 45-46.]

Alessandro si rende conto perfettamente del fatto che i suoi avversari pretendono di conciliare il fato con la capacità di azione degli uomini e di fondare attraverso il fato la stessa possibilità di un governo del mondo. Egli cita il passo di un trattato in cui il nesso fato-governo è esplicitamente affermato: « Se tutte le cose non avvenissero secondo il destino, il governo [*διοικησις*, l'amministrazione] del mondo non sarebbe privo di ostacoli e di impedimenti. Ma senza governo, non ci sarebbe un mondo ordinato [*kosmos*] e senza un mondo ordinato non ci sarebbero gli dei » (p. 72). Se si introducesse

nel mondo un movimento senza causa, recita un altro sostenitore del fato, «il mondo di dividerebbe e dislocherebbe [...] e non sarebbe più governato da un solo ordine e da una sola *oikonomia*», (p. 43). Contro queste idee, Alessandro afferma risolutamente il carattere contingente (cioè aperto alla possibilità di non prodursi) delle azioni umane. «Si è padroni», si legge nella conclusione del suo trattato, «soltanto di ciò rispetto a cui abbiamo il potere [*exousian*, le traduzioni correnti con "libertà" sono inesatte] di non farlo» (p. 76). E tuttavia, come, nel trattato sulla provvidenza, egli era stato condotto dalla volontà di contenere la provvidenza nella sfera del generale a elaborare una ontologia degli effetti collaterali che non è più aristotelica, ma sembra precorrere le teorie governamentali moderne, così ora il rifiuto del fato lo conduce a rivendicare in ogni ambito una teoria della contingenza che si concilia perfettamente con le moderne tecniche di governo. Per queste, infatti, essenziale non è tanto l'idea di un ordine predeterminato, quanto la possibilità di gestire il disordine; non la necessità inderogabile del fato, ma la costanza e la calcolabilità di un disordine; non l'ininterrotta catena delle connessioni causali, ma le condizioni del mantenimento e dell'orientamento di effetti in sé puramente contingenti.

5.8. Nelle *Questioni sulla provvidenza*, conservate in una traduzione latina medievale e attribuite a Proclo, un problema del governo del mondo non sembra esistere. La provvidenza è un problema schiettamente ontologico-gnoseologico, che coincide con quello della natura e dell'oggetto della conoscenza divina, e la prestazione di Proclo consiste appunto nel radicare saldamente la *pronoia* nell'uno e nell'essere. La prima questione chiede così se l'oggetto del sapere divino siano le realtà universali o, piuttosto, i singoli enti. La risposta è che la provvidenza, come grado supremo della conoscenza divina, coglie, secondo un paradigma che ci è ormai familiare, tanto il tutto che i singoli, *omnes et singulatim*; ma il problema resta essenzialmente un problema di conoscenza e non di prassi e di governo. Nello stesso senso, la seconda questione esamina il problema del modo in cui la provvidenza conosce le cose contingenti. Benché queste siano, in sé, indeterminate e molteplici, la provvidenza le conosce come se fossero necessarie. La natura della conoscenza è determinata, infatti, dalla natura del conoscente e non dall'oggetto conosciuto; pertanto «la provvidenza non diviene, nel conoscere i diversi oggetti conoscibili, anch'essa divisibile,

generata nel tempo, corporea e instabile, ma continua a essere un unico termine incorporeo, intemporale, indivisibile e superiore ai contrari» (PROCLO, p. 148).

La terza questione approfondisce il problema della relazione essenziale che lega la provvidenza, la cui natura è identica a quella dell'uno, alle cose contingenti ed è in questo contesto che un problema di governo comincia a delinarsi. Se non vi fosse, infatti, una qualche connessione (*colligatio*) fra le cose mondane contingenti e le realtà superiori, non potrebbero esservi né l'unità né un governo dell'intelligenza (*gubernatio secundum intelligentiam*). Questa connessione è affidata da Proclo ai demoni e agli dei.

Da un lato gli dei, abbracciando con la loro provvidenza tutte le cose, dall'altro i demoni, compartendo la pienezza dell'essere della divinità, i primi si fecero carico di alcuni esseri, i secondi di altri, spingendo, come dice Platone, fino all'estremo la divisione dei compiti, affinché alcuni proteggano gli uomini, altri i leoni, altri ancora altri tipi di animali e piante e, in particolare, alcuni si occupino degli occhi e del cuore, altri del fegato, affinché tutto sia pieno di dei... [*Ibid.*, p. 178.]

Ma qui, come anche nella questione successiva, che tratta del modo in cui gli dei partecipano al mondo, la provvidenza rimane una categoria essenzialmente ontologica, che rimanda a una sorta di effusione graduale e costante dell'essere divino, di cui i singoli esseri partecipano in misura diversa secondo la potenza specifica della loro natura.

Si prenda ora la lettera a Teodoro, trasmessa insieme alle questioni, in cui Proclo esamina il problema del fato e del suo rapporto con la provvidenza. Teodoro, che è un «mechanicus», cioè qualcosa come un ingegnere, concepisce il mondo come un immenso meccanismo dominato da una necessità ineluttabile, dove le sfere s'incastano l'una nell'altra attraverso ingranaggi che determinano, a partire da un unico principio motore, il movimento di tutti gli esseri viventi e non viventi. Il principio che, secondo Teodoro, muove e unisce questa macchina-mondo (*mundiale opus*) come una sorta di super-ingegnere (*mechanicus quidam*) è il fato o la provvidenza.

Contro questo modello unitario della macchina-mondo, che esclude ogni libertà (in esso *l'autexusion, id est liberi arbitrii*, come glossa il traduttore latino, diverrebbe un vuoto nome, *ibid.*,

p. 334) e ogni possibilità di un governo divino del mondo, Proclo afferma che provvidenza e fato costituiscono invece un sistema gerarchicamente articolato su due piani, che non esclude la libertà e implica, fra i due elementi o piani, una distinzione sostanziale. In ogni punto dell'universo le cause efficienti primarie sono distinte dagli effetti (« ubique autem factivae causae ab effectibus distinctae sunt », p. 344) e il principio che agisce non può essere posto sullo stesso piano dei suoi effetti (« faciens non est tale, quale factum », p. 346). L'ontologia presupposta a questa dottrina è, cioè, un'ontologia binaria, che scompone la realtà in due livelli, uno trascendente e uno immanente: la provvidenza corrisponde all'ordine delle cause primarie trascendenti, il fato a quello degli effetti o delle cause seconde immanenti. La provvidenza o causa primaria è la fonte del bene, il fato, come causa seconda, produce la connessione immanente degli effetti (« providentiam quidem causam esse bonorum hiis quibus providetur, fatum autem causam quidem esse et ipsum, sed connexionis cuiusdam et consequentiae hiis quae generantur », p. 342). Insieme, essi funzionano come una macchina a due tempi, in cui la connessione destinale degli effetti (il fato come *causa connexionis*) esegue e realizza l'effusione provvidenziale del bene trascendente.

Benché l'idea di una *gubernatio* divina del mondo non sia ancora enunciata come tale, la scissione dell'essere in due piani distinti e coordinati è la condizione che renderà possibile alla teologia cristiana la costruzione della sua macchina governamentale.

✠ Non è questo il luogo per porre il problema dell'attribuzione a Proclo degli opuscoli tradotti da Guglielmo di Moerbeke, che riposa soltanto sulla concordanza parziale fra il testo latino e quello di tre trattati composti dall'erudito bizantino Isacco Sebastocratore nell'undicesimo secolo, supposti plagi dall'originale procliano. È certo, tuttavia, che l'ontologia che qui è descritta non sembra neoplatonica, ma piuttosto stoica o cristiana. L'idea di un creatore del mondo è affacciata a più riprese. È possibile che l'autore degli opuscoli non sia Proclo, ma un rappresentante di quella visione giudaico-cristiana (in ogni caso, non classica) del mondo che abbiamo già incontrato più volte.

5.9. Il testo che ha trasmesso alla teologia cristiana il dispositivo provvidenza-fato è il *De consolatione philosophiae* di Boezio. L'intera conversazione fra lo sconcolato Boezio e madonna Filosofia, che ha scacciato dal suo fianco come « meretrici teatrali » le

muse della poesia, verte sul modo in cui il mondo è governato da Dio (« quibus... gubernaculis regatur », I, 6) e sulle ragioni dell'apparente trionfo del male sul bene e della fortuna sulla giustizia. Il solo autentico rimedio per lo stato di confusione e di oblio in cui è caduto Boezio è la « vera dottrina del governo del mondo [veram de mundi gubernatione sententia] » (*ibid.*). Per questo, dopo aver fugato i primi dubbi, la dolce e severa maestra che un tempo gli aveva insegnato a « trasferire nell'ambito pubblico dell'amministrazione ciò che aveva appreso negli ozi segreti dello studio » (I, 4), acconsente ora sorridendo a spiegargli quell'ardua dottrina della provvidenza e del fato, le cui aporie essa stessa paragona alle teste di un idra, che, una volta recise, ricrescono più numerose (4, 6).

Provvidenza e fato, trascendenza e immanenza, che già in Plutarco e in Proclo formavano un sistema a due facce, sono ora chiaramente articolati fra loro per costituire una perfetta macchina di governo del mondo. La generazione e il movimento dell'universo, spiega al suo discepolo la Filosofia, riceve cause, ordine e forma dalla mente divina. Ma questa ha stabilito un duplice modo di governare le cose (« rebus gerendis », *ibid.*):

Quando questo modo viene visto nella purezza dell'intelligenza divina, si chiama provvidenza; quando invece lo si riferisce alle cose che muove e dispone, gli antichi lo chiamarono fato. Che si tratti di due cose diverse risulterà evidente se si esamina la potenza di ciascuna. La provvidenza è, infatti, la stessa ragione divina, costituita nel principio supremo di ogni cosa, che tutto dispone; il fato, invece, è la disposizione [*dispositio*: è il vocabolario latino dell'*oikonomia*] immanente alle cose nel loro movimento, in virtù della quale la provvidenza lega ogni cosa ai suoi ordini. La provvidenza abbraccia tutte le cose, per quanto diverse e infinite, allo stesso modo; il fato dispone in movimento le singole cose, distribuite in luoghi, forme e tempi diversi, in modo che questa esplicitazione dell'ordine temporale riunita nella prospettiva della mente divina è la provvidenza, mentre la stessa unità disposta ed esplicitata nel tempo si chiama fato.

Benché siano diversi, essi dipendono, però, l'uno dall'altro. L'ordine del fato procede infatti dalla semplicità della provvidenza. [*Ibid.*]

Forse mai come in questo passo il duplice carattere del governo del mondo – e, insieme, il nesso unitario che ne stringe insieme i due aspetti – è affermato con tanta perentoria chiarezza. Il potere

che regge il mondo risulta dall'interazione di un principio trascendente, semplice ed eterno e di un *oikonomia* immanente («inhaerens rebus»), articolata nel tempo («explicata temporibus») e nello spazio («locis [...] distributa»). I due principi sono eterogenei, ma interdipendenti («alterum [...] pendet ex altero»), non solo perché il fato procede dalla provvidenza, ma anche perché, come viene spiegato nel carme che conclude il capitolo, se il fato non costringesse le cose nel loro movimento, «tutto ciò che ora uno stabile ordine contiene | andrebbe in pezzi allontanandosi dalla sua origine».

Che si tratti di un vero e proprio paradigma di governo è detto esplicitamente da madonna Filosofia nel passo successivo, in cui l'economia dell'universo è descritta con immagini e con un vocabolario che evoca quello della complicata amministrazione di un regno o di un impero:

Dio dispone attraverso la provvidenza ciò che è da fare con un atto singolare e stabile e poi, attraverso il fato, amministra [*amministrat*] temporalmente e moltepliciemente ciò che ha disposto. Se poi il fato sia esercitato da spiriti divini che agiscono come servi e famuli della provvidenza o se la connessione destinale [*fatalis series*] sia tessuta dall'anima o da tutta la natura che agisce come esecutrice o dai movimenti degli astri o dalle angeliche virtù o dalla variegata solerzia dei demoni, o da alcuni di questi o da tutti, è, però, certo ed evidente che la provvidenza è la forma semplice e immobile delle cose da gestire [*gerendarum... rerum*], mentre il fato è la connessione mobile e l'ordinamento temporale di ciò che la divina semplicità affidò in gestione.

In questo modo tutte le cose che sottostanno al fato sono anche soggette alla provvidenza, alla quale lo stesso fato soggiace, mentre alcune cose che sono in potere della provvidenza eccedono il corso del fato. Si tratta di quelle cose che, essendo stabili e più vicine alla prima divinità, superano l'ordine del movimento destinale. [*Ibid.*]

Provvidenza e fato appaiono qui come due poteri gerarchicamente coordinati, in cui una decisione sovrana determina i principi generali dell'ordinamento del cosmo, e ne affida poi l'amministrazione e l'esecuzione a un potere subordinato, ma autonomo (*gestio* è il termine giuridico che indica il carattere discrezionale degli atti compiuti da un soggetto per conto di un altro). Il fatto che vi siano questioni che la provvidenza sovrana decide direttamente e

che restano pertanto sottratte alla gestione destinale non infirma la divisione dei poteri su cui il sistema riposa. Il governo del mondo è tanto migliore («res optime reguntur», *ibid.*), spiega all'attonito discepolo la *magistra*, se la semplicità, rimanendo nella mente divina, lascia agire la connessione destinale delle cause, se, cioè, la provvidenza sovrana (il Regno – Boezio parla esplicitamente di un «regnum providentiae», *ibid.*) lascia che sia il fato (il Governo) ad amministrare e costringere le azioni degli uomini («il fato stringe insieme in un'indissolubile connessione di cause le azioni e le fortune degli uomini», *ibid.*).

Di qui il carattere fatale e, insieme, miracoloso che sembra rivestire le azioni di governo. Poiché il sovrano trascendente conosce e decide ciò che il fato costringe poi nella connessione immanente delle cause, a colui che è preso in queste, il fato – cioè il governo – appare come un miracolo maestoso e impenetrabile («Hic iam fit illud fatalis ordinis insigne miraculum, cum ab sciente geritur quod stupeant ignorantes», *ibid.*). E per quanto le cose possano apparire ingiuste e confuse e i malvagi sembrino trionfare e i buoni soffrire, tutto ciò che accade si iscrive tuttavia puntualmente nell'ordine provvidenziale. Anche i malvagi, infatti, desiderano in realtà il bene, ma sono pervertiti nel loro desiderio dall'errore: nulla avviene a causa del male e il governo provvidenziale non può mai deflettere dal suo inizio («Nihil est quod mali causa ne ab ipsis quidem improbis fiat; quos [...] bonum quaerentes pravus error avertit, nedum ordo de summi boni cardine proficiens a suo quoquam deflectat exordio», *ibid.*).

Proviamo ora ad analizzare la curiosa relazione che nella macchina governamentale lega provvidenza e fato. Benché chiaramente distinti, essi sono tuttavia soltanto i due aspetti di un'unica azione divina, il *duplex modus* di un'unica attività di governo del mondo, che, con una consapevole ambiguità terminologica, si presenta ora come provvidenza, ora come fato, ora come intelligenza, ora come *dispositio*, ora trascendente, ora immanente, ora contratta nella mente divina, ora esplicita nel tempo e nello spazio. L'attività di governo è, insieme, provvidenza, che pensa e ordina il bene di tutti, e destino, che distribuisce ai singoli il bene, obbligandoli nella catena delle cause e degli effetti. In questo modo, ciò che su un piano, quello del fato e degli individui, appare incomprensibile e ingiusto, riceve sull'altro la sua intellegibilità e la sua giustificazione. La macchina governamentale funziona, cioè, come una

incessante teodicea, in cui il Regno della provvidenza legittima e fonda il Governo del fato e questo assicura e rende efficace l'ordine che la prima ha stabilito.

§ *Salviano, vescovo di Marsiglia nel quinto secolo, comincia il suo trattato De gubernatione dei evocando corsivamente le fonti pagane di una dottrina della provvidenza. Innanzitutto Pitagora, poi Platone «e tutti i platonici», che «ritengono che Dio sia il moderatore di tutte le cose», gli stoici, che «attendono che Dio, in funzione di governatore [gubernatoris vice] permane sempre dentro ciò che regge»; infine Virgilio e Cicerone, citati, come i precedenti, di seconda mano. Salviano conosce, infatti, gli autori classici solo attraverso le citazioni degli apologeti e la formazione della sua dottrina della provvidenza è affatto indipendente dal paradigma governamentale che abbiamo fin qui ricostruito nella filosofia tardoantica (manca, in particolare ogni accenno alla bipartizione provvidenza generale/provvidenza speciale). L'ambito delle sue esemplificazioni è tratto quasi esclusivamente dalla Bibbia, dove la provvidenza divina si esplica soprattutto in forma di giudizio e di punizione.*

È significativo, tuttavia, che anche in questo contesto il paradigma provvidenziale tenda a costituirsi in forma di governo. La metafora del gubernator resta del tutto aderente alla sua origine navale, ma si amplia a comprendere quelli che sono per Salviano i tre aspetti di ogni attività di governo:

Che cosa avrebbero potuto dire di più giusto e pio, che paragonandolo a un pilota [gubernatoris]? Come il pilota che guida una nave non stacca mai la sua mano dal timone [gubernaculo], così Dio non distoglie mai dal mondo la sua cura; e come quello, badando a sentire i venti, a evitare gli scogli e a scrutare le stelle, dedica tutto se stesso, anima e corpo, alla sua opera, così il nostro Dio non distoglie dall'universo mai l'ufficio [munus] della sua visione né il governo [regimen] della sua provvidenza né l'indulgenza [indulgentiam] della sua misericordia. [SALVIANO, I, I, p. 4.]

Il secondo libro del trattato è dedicato alla definizione, attraverso esemplificazioni bibliche (per testimonia sacra), delle tre figure della provvidenza, che Salviano definisce praesentia, gubernatio e iudicium e che costituiscono una straordinaria prefigurazione della moderna tripartizione dei poteri, riuniti, però, in un unico titolare. La presenza, che corrisponde alla sovranità, è simboleggiata dall'occhio che vigila e vede; il governo, dalla mano che guida e corregge; il giudizio (il potere giudiziario) dalla parola che

giudica e condanna. I tre poteri sono, però, strettamente intrecciati e implicati l'uno nell'altro:

La presenza, perché colui che dovrà governare e giudicare deve senza dubbio essere presente per poter poi governare e giudicare. Per questo la parola divina dice nei suoi libri: in ogni luogo gli occhi di Dio contemplano i buoni e i malvagi. Ed ecco Dio presente, eccolo contemplante, eccolo vigilare col suo sguardo in ogni luogo [...] I buoni sono guardati per essere conservati, i malvagi per essere perduti [...] Vediamo ora come colui che guarda governi, perché la ragione dello sguardo [ratio aspiciendi] ha in sé anche la causa del governo [causam... gubernandi]. Colui che guarda, infatti, non guarda per, dopo aver veduto, trascurare; ma, per il fatto stesso di essersi degnato di guardare, si comprende che non trascurerà. Per questo la sacra scrittura dice che i malvagi sono guardati da Dio per la perdizione e i buoni per la salvezza. Qui si mostra l'economia del governo divino [dispensatio divini gubernaculi], questo significa dirigere attraverso un giusto governo e trattare ciascun uomo secondo la diversità dei suoi meriti... [Ibid., I, 1-2.]

5.10. Il paradigma teologico del governo è contenuto nel trattato di Tommaso *De gubernatione mundi* (S. Th., I, qq. 103-113). Qui il governo non è definito tematicamente, ma attraverso l'articolazione di una serie di *quaestiones*, che ne determinano progressivamente i caratteri specifici. Innanzitutto, il governo si oppone al caso, come l'ordine a ciò che avviene fortuitamente:

Alcuni filosofi antichi negarono il governo del mondo, dicendo che tutto avviene per caso. Ma questa posizione è insostenibile per due ragioni. La prima è quella che le cose stesse manifestano. Vediamo, infatti, che negli esseri naturali avviene, sempre o nella maggior parte dei casi, ciò che è meglio; e questo non potrebbe avvenire se gli esseri naturali non fossero diretti a buon fine da una qualche provvidenza: e questo è appunto governare. Lo stesso stabile ordine delle cose dimostra il governo del mondo: così chi entra in una casa bene ordinata comprende dallo stesso ordine della casa l'idea di colui che l'ha ordinata... [Ibid., I, q. 103, a. 1.]

La seconda ragione sembra avvicinarsi maggiormente a una definizione del governo e riguarda l'opportunità che le cose create

da Dio raggiungano il loro fine: «L'ultima perfezione di ciascuna cosa consiste nel raggiungimento del suo fine. Spetta perciò alla divina bontà, che ha prodotto le cose, di condurle al loro fine, e questo significa governare» (*ibid.*). Il significato generico di governare è, dunque, «condurre le creature al loro fine». Tommaso precisa che le cose create hanno bisogno di essere governate, perché, se non fossero conservate dalla *manus gubernatoris*, ricadrebbero nel nulla da cui provengono. Ma in che modo si realizza il governo divino del mondo? Non si tratta in alcun modo, secondo la rappresentazione comune, di una forza che, intervenendo dall'esterno, dirige le creature, come la mano del pastore guida le sue pecore. Ciò che definisce il governo divino è (con una ripresa dell'identità aristotelica fra *archè* e *physis*) che esso coincide integralmente con la natura stessa delle cose che dirige. Secondo un paradosso che corrisponde perfettamente alla struttura dell'ordine, il governo divino delle creature non ha altro contenuto che la necessità naturale insita nelle cose:

La necessità naturale che inerisce alle cose che sono determinate in vista di un fine è una qualche impressione operata da Dio che le dirige a quel fine, come la necessità, attraverso la quale la freccia tende a un certo bersaglio, è un impulso dell'arciere e non della freccia. La necessità naturale differisce, però, da questa, in quanto ciò che la natura riceve da Dio è la sua stessa natura, mentre ciò che viene impresso dall'uomo alle cose naturali è una violenza che va al di là della loro natura. E come la necessità che la violenza imprime al movimento della freccia dimostra la direzione dell'arciere, così la necessità naturale delle creature dimostra il governo della divina provvidenza. [*Ibid.*, q. 103, a. 1, ad 3.]

Il governo si definisce dunque come una forma molto particolare di attività, necessariamente non violenta (nel senso di «contro natura» che questo termine ha nel pensiero medievale, in cui si oppone a *spontaneus, qui sponte fit*), che si articola attraverso la natura stessa delle cose governate. Governo divino e autogoverno della creatura coincidono e governare non può che significare – secondo un paradigma che i fisiocratici e i teorici della «science de l'ordre», da Le Trosne a Mercier de la Rivière, dovevano riscoprire cinque secoli dopo – conoscere e lasciar agire la natura delle cose.

Se questa identità fra ordine naturale e governo fosse, però, tanto assoluta quanto indifferenziata, il governo sarebbe allora

un'attività nulla, che, data l'impressione originale della natura al momento della creazione, coinciderebbe semplicemente con passività e *laissez-faire*. Ma non è così. È in risposta alle domande «Se Dio agisca in ogni agente» e «Se Dio possa fare qualcosa al di fuori dell'ordine insito nelle cose» che il concetto di governo riceve le sue determinazioni specifiche. Tommaso aveva (o finge retoricamente di avere) di fronte a sé due tesi opposte: quella del «fato maomettano», secondo cui Dio agisce immediatamente in ogni azione naturale con un continuo miracolo («solus Deus immediate omnia operatur», *ibid.*, 1, q. 105, a. 5.) e quella secondo cui, invece, l'intervento di Dio si limita al dono originale della natura e della *virtus operandi* al momento della creazione.

La tesi maomettana è impossibile, argomenta Tommaso, perché essa equivale a cancellare l'ordine delle cause e degli effetti nella creazione. Se, infatti, il fuoco non scaldasse per la disposizione della sua natura propria, ma perché Dio interviene a produrre il calore ogni volta che si accende un fuoco, allora tutta la creazione, privata della sua virtù operativa, diverrebbe inutile: «Tutte le cose create apparirebbero in qualche modo vane [*frustra*], se fossero destituite dalla loro operazione propria, poiché ogni cosa è in vista della sua operazione» (*ibid.*). D'altra parte, la tesi opposta, che intende salvaguardare la libertà delle creature, le separa drasticamente da Dio e minaccia di farle ricadere nel nulla da cui provengono. Come conciliare, allora, governo divino e autogoverno delle creature? Come può il governo coincidere con la natura delle cose e, tuttavia, intervenire in essa?

La soluzione di questa aporia passa, come abbiamo visto, attraverso la distinzione strategica fra causa prime e cause seconde, *primum agens* e *secundi agentes*. Se si considera il mondo e l'ordine delle cose in quanto dipendono dalla prima causa, allora Dio non può intervenire nel mondo né fare nulla al di fuori o contro di esso, «perché, se lo facesse, agirebbe contro la sua prescienza e contro la sua volontà e bontà» (*ibid.*, 1, q. 105, a. 6). Lo spazio proprio di un'azione del governo del mondo non è, pertanto, quello, necessario, dell'*ordo ad Deum* e delle cause prime, ma quello, contingente, dell'*ordo ad invicem* e delle cause seconde.

Se si considera l'ordine delle cose in quanto dipende da una qualche causa seconda, Dio può agire al di fuori [*praeter*] dell'ordine delle cose. Egli non è, infatti, soggetto all'ordine delle cause seconde, ma

quest'ordine gli è, invece, soggetto, in quanto procede da lui non per una necessità naturale, ma per l'arbitrio della sua volontà, poiché egli avrebbe potuto istituire anche un diverso ordine delle cose. Per questo, se vuole, egli può agire al di fuori di questo ordine costituito [*praeter hunc ordinem institutum*], per esempio realizzando gli effetti delle cause secondarie senza di queste, oppure producendo degli effetti ai quali le cause secondarie non si estendono. [*Ibid.*]

Nella sua forma eminente, la sfera dell'azione divina *praeter ordinem rerum* è il miracolo («Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur», *ibid.*, I, q. 105, a. 7).

Questa azione di governo è, tuttavia, possibile (come abbiamo già visto in Agostino), solo in quanto Dio, come causa prima, dà alle creature la loro forma e le conserva nell'essere («dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse», *ibid.*, I, q. 105, a. 5) ed è, pertanto, intimamente agente nelle cose («ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur», *ibid.*).

Il senso della scissione costitutiva dell'*ordo* e il suo nesso col sistema bipartito Regno/Governo, ontologia/*oikonomia* comincia a questo punto a diventare perspicuo. Il Regno concerne l'*ordo ad deum*, la relazione delle creature alla causa prima. In questa sfera, Dio è impotente, o, piuttosto, non può agire se non nella misura in cui la sua azione coincide già sempre con la natura delle cose. Il Governo concerne, invece, l'*ordo ad invicem*, la relazione contingente delle cose fra di loro. In questa sfera Dio può intervenire sospendendo, sostituendo o estendendo l'azione delle cause seconde. I due ordini sono, però, funzionalmente collegati, nel senso che è la relazione ontologica di Dio con le creature – in cui egli è, insieme, assolutamente intimo e assolutamente impotente – a fondare e legittimare la relazione pratica di governo con esse, all'interno della quale (cioè nell'ambito delle cause seconde) i suoi poteri sono illimitati. La scissione fra essere e prassi che l'*oikonomia* introduce in Dio funziona, in realtà, come una macchina di governo.

5.11. Da questa fondamentale articolazione bipolare del potere di Dio sul mondo, deriva anche l'altro carattere essenziale dell'attività divina di governo, cioè il suo essere scissa in un potere di deliberazione razionale e in un potere di esecuzione, che implica

necessariamente una pluralità di mediatori e di «ministri». Rispondendo al quesito «se tutte le cose siano governate immediatamente da Dio», Tommaso esordisce affermando che «due cose devono essere considerate nel governo, e cioè la sua razionalità [*ratio gubernationis*], che è la stessa provvidenza, e l'esecuzione [*executio*]. Per quanto concerne la razionalità, Dio governa immediatamente tutte le cose, per quanto concerne, invece, l'esecuzione del governo, Dio governa alcune cose mediante altre» (*ibid.*, I, q. 103, a. 6). La razionalità governamentale è, infatti, una «conoscenza pratica, che consiste nel conoscere i particolari, in cui si agisce» (*ibid.*) e, come tale, essa compete certamente a Dio; ma, poiché «il governo è tanto migliore, quanto maggiore è la perfezione che il governante comunica ai governati [...] Dio governa le creature in modo da costituirle a loro volta causa del governo di altre» (*ibid.*), cioè esecutori della sua *ratio gubernationis*. Che il governo divino del mondo e il governo profano delle città della terra siano in stretta correlazione analogica è provato dal fatto che Tommaso illustra la sua tesi attraverso un paradigma genuinamente politico: come il potere di un *rex terrenus*, che si serve di ministri per il suo governo, non è per questo diminuito nella sua dignità, che viene anzi resa più illustre per questo («ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur», *ibid.*, I, q. 103, a. 6, ad 3), così Dio, lasciando ad altri l'esecuzione della sua *ratio governamentale*, rende più perfetto il suo governo.

Nella *Summa contra Gentiles* (lib. 3, cap. 77), la distinzione fra i due aspetti del governo divino del mondo è ribadita con forza. Alla correlazione *ratio gubernandi* ed *executio* corrisponde quella fra *ordinatio* e *ordinis executio*, la prima delle quali si compie attraverso una *virtus cognoscitiva*, la seconda attraverso una *virtus operativa*. Ma mentre, sul piano della teoria, è opportuno che l'*ordinatio* si estenda direttamente ai minimi particolari, sul piano della prassi esecutiva, il governo divino deve servirsi di agenti subalterni (*agentes inferiores*), che sono gli esecutori della divina provvidenza. «È conforme alla dignità di colui che governa che egli abbia molti ministri e diversi esecutori del suo governo, poiché il suo dominio si mostra tanto più grande e alto, quanto più numerosi e gerarchicamente ordinati sono coloro che gli sono sottoposti. Ma nessuna dignità è comparabile a quella del governo divino. È dunque opportuno che l'esecuzione della divina provvidenza avvenga attraverso diversi ordini e gradi di agenti» (*ibid.*, n. 4).

§ La distinzione concettuale fra un potere di ordinamento generale (ratio gubernandi, ordinatio) e un potere esecutivo appare in ambito teologico, prima che in ambito politico. La dottrina moderna della divisione dei poteri ha in questa articolazione della macchina provvidenziale il suo paradigma. Ma anche la distinzione moderna fra legittimità e legalità, che appare nella Francia monarchica del periodo della restaurazione, ha il suo archetipo nella doppia struttura della provvidenza. Quello che Schmitt chiama «Stato legislativo», cioè il moderno Stato di diritto, in cui ogni attività di governo si presenta come applicazione ed esecuzione di una legge impersonalmente vigente, è, in questa prospettiva, l'esito estremo del paradigma provvidenziale, in cui Regno e Governo, legittimità e legalità coincidono.

5.12. Nella questione 116 del trattato sul governo del mondo, Tommaso analizza la macchina provvidenza-fato quasi negli stessi termini in cui l'aveva descritta Boezio. Alla domanda «se il fato sia nelle cose create», egli risponde che la provvidenza divina porta a compimento i suoi effetti servendosi di cause intermedie («per causas medias suos effectus exequitur», *S. Th.*, I, q. 116, a. 2). Secondo la doppia struttura della provvidenza che ci è ormai familiare,

l'ordinamento [ordinatio] degli effetti può essere considerato in due modi. In primo luogo, in quanto è in Dio stesso, e allora l'ordinamento degli effetti si chiama provvidenza. In secondo luogo, in quanto lo stesso ordinamento è considerato nelle cause intermedie ordinate da Dio per produrre certi effetti, e allora esso assume la razionalità del fato [rationem fati]. [*Ibid.*]

In questo senso, il fato dipende da Dio, e non è altro che «la stessa economia [dispositio] o serie, cioè l'ordine delle cause seconde» (*ibid.*, I, q. 116 a. 2 ad 1). *Dispositio*, precisa Tommaso, non significa qui qualcosa come una qualità o una proprietà dell'ente, ma va inteso nel senso «economico» di ordine, che non concerne la sostanza, ma la relazione («secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio», *ibid.*, I, q. 116, a. 2, ad 3). Se considerato in rapporto al suo principio divino, quest'ordine, che è molteplice e mutevole nelle cause seconde, è pertanto unico e immutabile. E, tuttavia, non tutte le creature sottostanno al governo del fato nella stessa misura. Qui il problema della provvidenza mostra il suo nesso essenziale con quello della grazia.

La provvidenza, scrive Tommaso (*Contra Gent.*, lib. 3, cap. 147) non dispone le creature razionali nello stesso modo delle altre creature. Alle creature razionali sono stati, infatti, concessi intelletto e ragione, che le rendono capaci di ricercare la verità. Attraverso il linguaggio, inoltre, esse possono comunicare fra loro e unirsi in società coi loro simili. Il fine ultimo delle creature razionali, tuttavia, eccede la loro facoltà naturale ed esige quindi un diverso modo di governo («diversus gubernationis modus», *ibid.*) rispetto alle creature inferiori. Questo speciale e più alto modo di governo («altior gubernationis modus», *ibid.*) è la grazia. «Poiché l'uomo è stato ordinato a un fine che eccede la sua facoltà naturale, è necessario che sia usato per lui un qualche ausilio divino soprannaturale attraverso il quale può dirigersi al suo fine» (*ibid.*).

Il governo divino degli uomini ha dunque due modi eminenti: la natura e la grazia. Per questo, a partire dalla fine del secolo sedicesimo, il problema del governo del mondo coinciderà sempre più strettamente con quello dei modi e dell'efficacia della grazia, e i trattati e i dibattiti sulla provvidenza prenderanno la forma di analisi e definizioni delle figure della grazia: preveniente, concomitante, gratuita, abituale, sufficiente, efficace ecc. E non soltanto alle forme del governo corrispondono puntualmente le figure della grazia, ma alla necessità del gratuito ausilio divino, senza il quale l'uomo non può raggiungere il suo fine, corrisponde la necessità del governo, senza il quale la natura non si conserverebbe nel suo essere. In ogni caso, come per la natura, anche per la grazia vale il principio che il governo provvidenziale non può in alcun modo costringere la libera volontà degli uomini. Per questo la grazia, in quanto figura del governo, non può essere vista come una «coazione divina al bene» («coactio homini... ad bene agendum», *ibid.*, cap. 148).

L'ausilio divino ad agir bene si deve intendere nel senso che esso opera in noi le nostre opere come la causa prima opera le operazioni delle cause seconde, e l'agente principale opera l'azione dello strumento. Per questo è scritto (*Is.*, 26, 12): «Signore, tu hai operato in noi tutte le opere nostre». Ma la causa prima causa l'operazione della causa seconda conformemente al modo proprio di questa. Pertanto anche Dio causa in noi le nostre opere secondo il nostro modo di essere, che è che noi agiamo in modo volontario e non per costrizione. Pertanto nessuno viene costretto dalla grazia divina a fare il bene. [*Ibid.*]

Il governo del mondo è il luogo di un concorso della grazia con la nostra libertà, cosicché, come Suárez ribadirà contro «l'errore luterano», «la necessità della grazia si coniuga col vero uso della libertà e l'uso della libertà [...] non può essere separato dall'operazione e dalla cooperazione della grazia» (SUÁREZ, p. 384). Il paradigma provvidenziale del governo degli uomini non è tirannico, ma democratico.

5.13. Non si comprende il funzionamento della macchina governamentale, se non s'intende che la relazione fra i suoi due poli – il Regno e il Governo – è essenzialmente vicaria. Tanto l'imperatore che il papa si definiscono *vicarius Christi* o *vicarius Dei* ed è noto che la rivendicazione esclusiva di questo titolo ha dato origine a una lunga serie di conflitti fra potere spirituale e potere profano. Maccarrone e Kantorowicz hanno ricostruito la storia di queste rivendicazioni, attraverso le quali quello che era in origine, soprattutto in Oriente, il titolo esclusivo dell'imperatore, diviene, a partire dal secolo quinto, almeno in Occidente, il titolo per eccellenza del vescovo di Roma. Ma, nella prospettiva dell'economia trinitaria, la vicarietà del potere – di ogni potere – appare in una luce particolare, che ne fa, per così dire, la struttura essenziale del potere supremo, l'intima articolazione vicissitudinale dell'*archè*.

La vicarietà del potere pontificale rispetto a Cristo si fondava teologicamente nel ritardo della parusia.

Poiché Cristo doveva sottrarre la sua presenza carnale alla Chiesa [*praesentiam suam carnalem erat Ecclesiae subtracturus*], fu necessario istituire dei ministri che amministrassero i sacramenti agli uomini. Questi sono detti sacerdoti [...] E dopo la sottrazione della presenza corporea di Cristo, poiché dovevano nascere questioni circa la fede, che avrebbe diviso la Chiesa, che per la sua unità richiede l'unità della fede [...] colui che ha questo potere è Pietro, lui e i suoi successori. [QUIDORT, p. III.]

Ma, a sua volta, secondo un principio che ha in Paolo il suo inequivocabile paradigma, il potere di Cristo è vicario rispetto a quello del Padre. In *1 Cor.*, 24-28, Paolo afferma, infatti, con chiarezza che, al momento della fine, Cristo, dopo aver assoggettato a sé ogni potere (tranne quello del Padre, dal quale il suo potere deriva), riconsegnerà il Regno a Dio, che aveva assoggettato a lui ogni cosa.

Il potere di Cristo è, cioè, nella sua relazione col Padre, un potere essenzialmente vicario, nel quale egli agisce e governa, per così dire, in nome del Padre. E, più in generale, la relazione intratrinitaria fra Padre e Figlio può essere considerata come il paradigma teologico di ogni *potestas vicaria*, in cui ogni atto del vicario si considera come manifestazione della volontà del rappresentato. E, tuttavia, essenziale all'economia trinitaria è, come abbiamo visto, il carattere an-archico del Figlio, che non è ontologicamente fondato nel Padre. *L'economia trinitaria è, cioè, l'espressione di un potere e di un essere anarchico, che circola fra le tre persone secondo un paradigma essenzialmente vicario.*

Non sorprende che questa stessa struttura vicaria si ritrovi nel potere profano. Tommaso, nel *De regimine principum* (lib. 3, cap. 13), scrive che Augusto esercitava un potere vicario rispetto a Cristo, che era il vero monarca e signore del mondo («verus erat mundi Dominus et Monarcha, cuius vices gerebat Augustus»). L'intera durata del principato di Augusto è presentata così come un «fare le veci della monarchia di Cristo» («quas quidem vices monarchiae post Christi veri domini nativitatem gessit Augusto», *ibid.*). L'Anonimo normanno scrive nello stesso senso che «il re è Dio e Cristo, ma per grazia [...] Anche colui che per natura è Dio e Cristo agisce attraverso il suo vicario, attraverso il quale vengono eseguite le sue veci [*per quem vices suas exequitur*]». Ma anche Cristo, che è Dio per natura, agisce in un certo qual modo per grazia, «perché, secondo la sua natura umana è deificato e santificato dal Padre» (KANTOROWICZ I, pp. 101-102). E già l'Ambrosiaste (secolo quarto) affermava che il re possiede come vicario l'*imperium* di Dio, perché ne porta l'immagine (*ibid.*, p. 114).

Il potere ha cioè la struttura di un *gerere vices*, esso è, nella sua stessa essenza, *vices*, vicarietà. Il termine *vices* nomina, cioè, l'originaria vicarietà del potere sovrano, o, se si vuole, il suo carattere assolutamente insostanziale ed «economico». La duplice (o triplice) struttura della macchina governamentale (Regno e Governo, *auctoritas* e *potestas*, *ordinatio* ed *executio*, ma anche la distinzione dei poteri nelle democrazie moderne) acquista in questa prospettiva il suo senso proprio. Il Governo agisce certo vicariamente rispetto al Regno; ma questo ha senso solo all'interno di un'economia delle veci, in cui nessun potere può fare a meno dell'altro.

La vicarietà implica, cioè, un'ontologia – o, meglio, la sostituzione all'ontologia classica di un paradigma «economico», in cui

nessuna figura dell'essere è, come tale, in posizione di *archè*, non originaria è la stessa relazione trinitaria, dove ciascuna delle figure *gerit vices*, fa le veci dell'altra. Il mistero dell'essere e della divinità coincide senza residui col suo mistero «economico». Non vi è una sostanza del potere, ma solo un'«economia», soltanto «governo».

Soglia

Possiamo ora provare a elencare in forma di tesi i caratteri essenziali che la nostra analisi del paradigma provvidenziale ha messo in luce. Essi definiscono qualcosa come una *ontologia degli atti di governo*:

1. La provvidenza (il governo) è ciò attraverso cui la teologia e la filosofia cercano di far fronte alla scissione dell'ontologia classica in due realtà separate: essere e prassi, bene trascendente e bene immanente, teologia e *oikonomia*. Essa si presenta come una macchina volta a riarticolare insieme i due frammenti nella *gubernatio dei*, nel governo divino del mondo.

2. Essa rappresenta, nello stesso senso e nella stessa misura, il tentativo di conciliare la scissione gnostica fra un Dio estraneo al mondo e un Dio che governa, che la teologia cristiana aveva ereditato attraverso l'articolazione «economica» del Padre e del Figlio. Nell'*oikonomia* cristiana, il dio creatore ha di fronte una natura corrotta ed estranea, che il dio salvatore, a cui è stato dato il governo del mondo, deve redimere e salvare, per un regno che non è, però, «di questo mondo». Il prezzo, che il superamento trinitario della scissione gnostica fra due divinità deve pagare, è la sostanziale estraneità del mondo. Il governo cristiano del mondo ha, per conseguenza, la figura paradossale del governo immanente di un mondo che è e deve restare estraneo.

✠ Questa struttura «gnostica», che l'*oikonomia teologica* ha trasmesso alla governamentalità moderna, raggiunge il suo punto estremo nel paradigma

di governo del mondo che le grandi potenze occidentali (in particolare gli Stati Uniti) cercano oggi di realizzare su scala insieme locale e globale. Che si tratti della disgregazione di forme costituzionali preesistenti o dell'imposizione, attraverso l'occupazione militare, di modelli costituzionali cosiddetti democratici a popoli a cui quei modelli risultano impraticabili, in ogni caso l'essenziale è che si governa un paese — e, al limite, la terra intera — restando a esso del tutto estranei.

Il turista, cioè l'estrema reincarnazione del peregrinus in terra cristiana, è la figura planetaria di questa irriducibile estraneità al mondo. Esso è, in questo senso, una figura il cui significato «politico» è consustanziale al paradigma governamentale dominante, così come il peregrinus era la figura corrispondente al paradigma provvidenziale. Il pellegrino e il turista sono, cioè, l'effetto collaterale di una stessa «economia» (nella sua versione teologica e in quella secolarizzata).

3. La macchina provvidenziale, pur essendo unitaria, si articola, per questo, su due piani o livelli distinti: trascendenza/immanenza, provvidenza generale/provvidenza speciale (o fato), cause prime/cause seconde, eternità/temporalità, conoscenza intellettuale/prassi. I due livelli sono strettamente correlati, in modo che il primo fonda, legittima e rende possibile il secondo e il secondo realizza concretamente nella catena delle cause e degli effetti le decisioni generali della mente divina. Il governo del mondo è ciò che risulta da questa correlazione funzionale.

4. Il paradigma dell'atto di governo, nella sua forma pura, è, conseguentemente, l'effetto collaterale. In quanto non è diretto a un fine particolare, ma deriva, come effetto concomitante, da una legge e da un'economia generale, l'atto di governo rappresenta una zona di indecidibilità fra il generale e il particolare, fra il calcolato e il non-voluto. Questa è la sua «economia».

5. Nella macchina provvidenziale la trascendenza non si dà mai da sola e separata dal mondo, come nella gnosi, ma è sempre in relazione all'immanenza; quest'ultima, d'altra parte, non è mai veramente tale, perché è pensata sempre come un'immagine o un riflesso dell'ordine trascendente. Corrispondentemente, il secondo livello si presenta come esecuzione (*executio*) di ciò che sul primo è stato disposto e ordinato (*ordinatio*). La divisione dei poteri è consustanziale alla macchina.

6. L'ontologia degli atti di governo è un'ontologia vicaria, nel senso che, all'interno del paradigma economico, ogni potere ha carattere vicariale, fa le veci di un altro. Ciò significa che non vi è una «sostanza», ma solo un'«economia» del potere.

7. Proprio la distinzione e la correlazione dei due livelli, delle cause prime e delle cause seconde, dell'economia generale e dell'economia particolare, garantisce che il governo non sia un potere despotico, che fa violenza alla libertà delle creature; esso presuppone, al contrario, la libertà dei governati, che si manifesta attraverso l'operare delle cause seconde.

Dovrebbe ormai essere chiaro in che senso si possa dire che il dispositivo provvidenziale (che non è esso stesso che una riformulazione e uno svolgimento dell'*oikonomia* teologica) contenga qualcosa come il paradigma epistemologico del governo moderno. È noto che, nella storia del diritto, una dottrina del governo e della pubblica amministrazione (per non parlare del diritto amministrativo che, come tale, è una creazione squisitamente moderna) tarda a formarsi. Ma ben prima che i giuristi cominciassero a svilupparne i primi elementi, i filosofi e i teologi ne avevano già elaborato il canone nella dottrina della *gubernatio* provvidenziale del mondo. Provvidenza e fato, con il corteggio di nozioni e concetti in cui essi si articolano (*ordinatio/executio*; Regno e Governo; governo immediato e mediato; *primi agentes/agentes inferiores*; atto primario/effetti collaterali ecc.) non sono soltanto, in questo senso, concetti teologico-filosofici, ma categorie del diritto e della politica.

Lo Stato moderno eredita, infatti, entrambi gli aspetti della macchina teologica del governo del mondo, e si presenta tanto come Stato-provvidenza che come Stato-destino. Attraverso la distinzione fra potere legislativo o sovrano e potere esecutivo o di governo, lo Stato moderno assume su di sé la doppia struttura della macchina governamentale. Esso indossa di volta in volta le vesti regali della provvidenza, che legifera in modo trascendente e universale, ma lascia libere le creature di cui si prende cura, e quelle losche e ministeriali del fato, che esegue nei dettagli i dettami provvidenziali e costringe gli individui riluttanti nella connessione implacabile delle cause immanenti e degli effetti che la loro stessa natura ha contribuito a determinare. Il paradigma economico-provvidenziale è, in questo senso, il paradigma del governo

democratico, così come quello teologico-politico è il paradigma dell'assolutismo.

Non stupisce, in questo senso, che l'effetto collaterale si presenti sempre più spesso come consustanziale a ogni atto di governo. Ciò che il governo ha di mira può essere, per la sua stessa natura, raggiunto solo come effetto collaterale, in una zona in cui generale e particolare, positivo e negativo, calcolo e impreveduto tendono a sovrapporsi. Governare significa lasciare che si producano gli effetti concomitanti particolari di un'«economia» generale che resterebbe in se stessa del tutto ineffettiva, ma senza la quale nessun governo sarebbe possibile. Non sono tanto gli effetti (il Governo) a dipendere dall'essere (dal Regno), ma l'essere consiste piuttosto nei suoi effetti: tale è l'ontologia vicariale ed effettuale che definisce gli atti di governo. E quando il paradigma provvidenziale, almeno nel suo aspetto trascendente, comincia a declinare, Stato-providenza e Stato-destino tendono progressivamente a identificarsi nella figura dello Stato di diritto moderno, in cui la legge regola l'amministrazione e l'apparato amministrativo applica ed esegue la legge. Ma, anche in questo caso, l'elemento decisivo rimane quello a cui fin dall'inizio la macchina nel suo complesso era destinata: l'*oikonomia*, cioè il governo degli uomini e delle cose. La vocazione economico-governamentale delle democrazie contemporanee non è un incidente di percorso, ma è parte integrante dell'eredità teologica di cui sono depositarie.

6. Angelologia e burocrazia

6.1. Nel 1935, nello stesso anno in cui, nella sua monografia sul *Monoteismo come problema politico*, nega risolutamente la possibilità di una teologia politica cristiana, Peterson afferma il carattere «politico» e «pubblico» tanto della città celeste che – attraverso la sua partecipazione liturgica a questa – della Chiesa. E lo fa, inaspettatamente, in forma di un breve trattato sugli angeli (*Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, del 1935), rimasto appartato nella bibliografia del teologo, ma che deve invece essere letto insieme al libro più noto, di cui costituisce, in qualche modo, una integrazione essenziale.

«Il cammino della Chiesa», esordisce Peterson, «conduce dalla Gerusalemme terrena a quella celeste, dalla città degli ebrei a quella degli angeli e dei santi» (PETERSON I, p. 197). In questa prospettiva, la Chiesa è costantemente descritta nel trattato attraverso immagini «politiche»: al pari delle assemblee politiche profane, anche l'*ekklesia* cristiana può essere definita come «l'assemblea dei cittadini con pieno diritto [*Vollbürger*] della città celeste, che si radunano per eseguire atti di culto» (*ibid.*, p. 198). Anche il testo paolino è così letto, non senza forzature, in senso politico: il termine *politeuma* in *Fil.*, 3, 20, che la Vulgata rende con *conversatio* (modo di vita, condotta) è tradotto con «cittadinanza», e una nota suggerisce, sia pure dubitativamente, che il verbo *apographesthai* in *Hebr.*, 12, 23 (che ha, con ogni probabilità, il significato escatologico di «essere scritti nel libro della vita») significhi invece «l'iscrizione negli elenchi dei cittadini della città celeste» (*ibid.*, p. 231). In ogni caso la tesi di Peterson è che, proprio in quanto si mantiene in cam-

mino verso la sua meta celeste, la Chiesa «entra necessariamente in relazione, mediante il culto, con gli abitanti della città celeste», cioè con gli angeli, «cittadini del cielo», e con i beati (*ibid.*). Si tratta, cioè, di dimostrare che tutte le manifestazioni cultuali della Chiesa devono essere intese «o come una partecipazione degli angeli al culto terreno o, viceversa [...] come una partecipazione al culto che gli angeli offrono a Dio in cielo» (p. 199).

Il significato strategico del legame culturale che in questo modo si istituisce fra la Chiesa e la città celeste si chiarisce poche pagine dopo. Analizzando i cosiddetti «intermezzi» liturgici dell'*Apocalisse*, dove figurano acclamazioni che provengono, secondo Peterson, dalle cerimonie del culto imperiale, egli enuncia la tesi, a prima vista sorprendente, secondo cui «il culto della Chiesa celeste e, perciò, naturalmente anche la liturgia della Chiesa terrena che con la celeste è congiunta hanno una relazione originaria [*ursprüngliche Beziehung*] con il mondo politico» (*ibid.*, p. 202).

Il vecchio tema agostiniano, secondo cui la città celeste sarà costituita dagli angeli e dai beati, i quali occuperanno il posto degli angeli caduti per restaurare il numero perfetto del Regno, acquista in Peterson una colorazione fortemente politica. Le immagini, che Agostino prende in prestito dal vocabolario politico del suo tempo per descrivere la Gerusalemme celeste («... adiunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege, et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute...», AUG., *Psalm.*, in 36, 3, 4) sono interpretate in senso letterale da Peterson come fondamento del carattere «politico-religioso [*religiös-politische*]» della città celeste e, quindi, della Chiesa, che attraverso il culto, comunica con quella: «Si tratta del concetto politico-religioso o, detto altrimenti, del concetto di ordine [*Ordnungsbegriff*] di una gerarchia celeste, nella quale sfocia il culto della Chiesa. Questa è un'altra conferma della nostra tesi che il culto cristiano abbia un rapporto originario alla sfera politica» (PETERSON I, p. 214).

Nello stesso momento in cui, nel libro sul *Monoteismo come problema politico*, nega risolutamente, contro Schmitt, la legittimità di una interpretazione teologico-politica della fede cristiana, Peterson afferma così con altrettanta decisione il carattere politico-religioso della Chiesa. E ciò è tanto più singolare, in quanto egli continua a servirsi di paragoni tratti dalla sfera politica profana: «Come l'imperatore, comparendo accompagnato dalla sua guardia del corpo,

esprime la pubblicità [*Öffentlichkeit*] del proprio dominio politico, così Cristo, presente nella messa con la guardia del corpo dei suoi angeli, esprime la pubblicità della propria signoria politico-religiosa» (*ibid.*, p. 223). Ma questo carattere «pubblico» non «è stato conferito alla Chiesa dallo Stato, ma le appartiene originariamente in proprio, in quanto essa ha un Signore che, così come ha un regno celeste, possiede anche una pubblicità celeste» (*ibid.*). La politicità di cui parla Peterson consiste, cioè, interamente nella relazione che il culto, attraverso la partecipazione degli angeli, istaura con questa «pubblicità celeste»: «la relazione fra la *Ekklesia* e la *polis* celeste è [...] una relazione politica, e per questa ragione gli angeli devono sempre entrare negli atti cultuali della Chiesa» (*ibid.*).

Il senso dell'esclusione della teologia-politica comincia a questo punto a chiarirsi: se politica, dal punto di vista cristiano, è unicamente la relazione angelologico-culturale fra la Chiesa e il regno celeste, ogni estrapolazione di questo carattere «politico-religioso» nella sfera mondana è del tutto illegittimo.

Nella escatologia cristiana si è consumato una volta per tutte ogni possibile significato teologico della politica mondana: «Che il culto celeste abbia nell'*Apocalisse* una relazione originaria col mondo politico si spiega col fatto che gli apostoli hanno abbandonato la Gerusalemme terrena, centro politico e culturale, per rivolgersi alla Gerusalemme celeste, città e corte regale, ma anche tempio e luogo di culto. A questo si collega l'altro fatto, che l'inno della Chiesa trascende gli inni nazionali, come la lingua della Chiesa trascende tutte le altre. In conclusione va osservato che tale trascendenza escatologica ha come ultima conseguenza che tutto l'universo viene trascinato nel canto di lode» (p. 206).

6.2. Gli angeli – questa è la tesi che compendia la strategia teologica del trattato – sono i garanti della relazione originaria fra la Chiesa e la sfera politica, del carattere «pubblico» e «politico-religioso» del culto che si celebra tanto nell'*ekklēsia* che nella città celeste. Ma se chiediamo ora in che cosa consiste questa «politicità», vediamo con sorpresa che la «pubblicità», che ha negli angeli insieme il suo emblema araldico e la sua realtà originaria, si definisce unicamente attraverso il canto di lode. Il culto cristiano ha un rapporto genuino con la sfera politica solo nella misura un cui tende «a trasformare il culto della Chiesa in un servizio simile al culto degli angeli; ma questo è possibile soltanto facendo entrare nel culto un canto di lode

[*Lobgesang*] simile nella sua essenza al canto di lode degli angeli» (p. 214). Per questo, secondo Peterson, la liturgia culmina nel « trisagio », nell'inno che glorifica Dio attraverso la triplice acclamazione *Sanctus, sanctus, sanctus*; e come si dice degli angeli che « essi cantano con instancabili labbra e incessanti lodi l'inno del trisagio, per lo stesso motivo si può dare una partecipazione continua alla liturgia angelica in forma di un ufficio diurno e notturno » (p. 215).

Che il canto di lode e di gloria non sia un carattere degli angeli accanto ad altri, ma definisca la loro essenza e, quindi, la loro « politicità », è affermato da Peterson senza riserve nella conclusione del trattato.

In questo effondersi e fluire [*Verströmen und Ausströmen*] in parola e canto, in questo fenomeno consiste l'essenza propria di questi angeli [...] Non si tratta di angeli che siano anzitutto e astrattamente « angeli in generale », e che poi per sopraplù cantano, bensì di angeli che in tanto sono tali, in quanto si effondono, nel modo che abbiamo descritto, nella glorificazione del *Santo, santo, santo*. È questo grido [*Ruf*] che costituisce propriamente il loro essere, in questo effondersi essi sono ciò che sono, cioè Cherubini e Serafini. [p. 226.]

E se la politicità e la verità dell'*ekklesia* è definita dalla sua partecipazione agli angeli, allora anche gli uomini possono raggiungere la loro piena cittadinanza celeste solo imitando gli angeli e partecipando con essi al canto di lode e di glorificazione. La vocazione politica dell'uomo è una vocazione angelica e la vocazione angelica è una vocazione al canto di gloria. Qui il cerchio si chiude:

Ai canti della Chiesa corrispondono i canti celesti, e la vita intima della Chiesa si articola a seconda della partecipazione al canto celeste. Gli angeli sono l'espressione del carattere pubblico del culto che la Chiesa offre a Dio: e poiché gli angeli sono in relazione col mondo politico-religioso nel cielo, ne segue che, per mezzo loro, anche il culto della Chiesa entra necessariamente in relazione con la sfera politica. Se gli angeli, infine, col loro canto distinguono nella Chiesa i « simili-agli-angeli » [*Engel-Ähnliche*] e il « popolo » [*Volk*], essi sono anche coloro che destano la vita mistica nella Chiesa, la quale giunge a compimento quando l'uomo, incorporato nei cori angelici, comincia a lodare Dio dal profondo del suo essere creatura. Perciò cantiamo anche noi nel *Te Deum*:

*Te deum laudamus, te Dominum confitemur,
Te aeternum Patrem omnis terra veneratur,
Tibi omnes Angeli, tibi caeli et universae Potestates
Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant:
Sanctus, sanctus, sanctus Dominus deus Sabaoth,
Pleni sunt caeli et terra majestatis gloriae tuae.*
[p. 230.]

La breve nota al testo del *Te Deum* che a questo punto conclude come un sigillo il trattato sottolinea per l'ultima volta la politicità che è in questione nel culto:

È da notare che il *Te Deum* designa Dio come *Pater immensae majestatis* e il Figlio come *Rex gloriae*. Anche il *Te Deum* conferma il carattere politico-religioso della lingua del culto cristiano. [p. 243.]

6.3. Peterson non poteva certo ignorare che l'attributo del canto di lode, attraverso cui egli definisce gli angeli, costituisce, nella tradizione dell'angelologia cristiana, soltanto un aspetto del loro essere. Gregorio Magno — alla cui *Homelia in Evangelium*, uno degli incunaboli dell'angelologia cristiana, Peterson si riferisce più volte — esprime con chiarezza la doppia funzione degli angeli. Commentando il versetto di Daniele (7, 10) « *Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei* », egli scrive che « altro è amministrare [*ministrare*] e altro assistere [*assistere* nel senso di « stare davanti, al cospetto di qualcuno »], poiché servono da ministri a Dio quegli angeli che escono per portar a noi gli annunci, assistono invece quegli angeli che godono della sua intima contemplazione e non vengono perciò mandati a compiere opere all'esterno » (*Evang.*, 34, 12, *PL*, 76, 1254c). E poiché coloro che amministrano sono più numerosi di coloro che principalmente assistono, il numero degli assistenti viene definito, mentre quello dei ministri resta indefinito (*millia millium* era percepito come espressione di una numerosità generica). Alessandro di Hales e Filippo il Cancelliere definiscono questo duplice carattere della condizione angelica come una dualità di « virtù » (« Gli spiriti, che chiamiamo angeli, hanno due virtù: la virtù di amministrare [*virtus administrandi*] e quella di assistere Dio [*virtus assistendi Deo*], cioè di contemplare », HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, II, d. 10, p. 98) o di « forze » (« Gli angeli hanno due

forze [*duplicem vim*], cioè quella contemplativa, che assiste Dio, e quella amministrativa, che si rivolge a noi: la forza contemplativa o assistentiva è più nobile di quella che si rivolge a noi», FILIPPO, *Summa de bono, pars prior*, q. 2, p. 384). E Bonaventura compendia la partizione fondamentale della natura angelica nell'immagine della scala di Giacobbe:

Le operazioni angeliche si riducono a due: l'operazione contemplativa e quella ministrativa [...] Ed è attraverso queste due che si distinguono gli spiriti angelici e le loro operazioni. La contemplativa consiste in una ascensione alle cose supreme, l'amministrativa nella discesa alle cose umane. Entrambe si toccano nella scala, dove gli angeli salgono e scendono... [*De div. II, De sanctis angelis I, coll. 2.*]

Nel *Convivio* (II, IV, 10-12), Dante distingue nello stesso senso nella natura angelica due «beatitudini», la beatitudine contemplativa, con la quale gli angeli vedono e glorificano il volto di Dio, e la «beatitudine del governare», che corrisponde negli uomini alla «vita attiva, cioè civile».

Delle due funzioni, è la seconda – quella amministrativa, in cui gli angeli collaborano al governo divino del mondo (Bonaventura lo definisce per questo *opus gubernationis*) – che attira maggiormente l'attenzione dei teologi medievali. Essa definisce a tal punto la vocazione dell'angelo, che Ambrogio poteva scrivere che, mentre gli uomini sono creati «a immagine» (di Dio), gli angeli sono creati «ad ministerium» (*Exp. super Psalm., 17, 13*).

Coerentemente a queste premesse, il trattato di Tommaso *De gubernatione mundi* a partire dalla *quaestio* 106 si trasforma in un trattato di angelologia, che occupa più di metà dell'intero libro e costituisce la trattazione più ampia che il «dottore angelico» abbia dedicato a questo tema. Dopo aver risposto positivamente alle questioni se il mondo, in generale, sia governato e se sia governato da Dio, Tommaso affronta il problema, decisivo per la funzione ministeriale degli angeli, «Se tutte le cose siano governate da Dio immediatamente». Contro coloro che affermano che Dio può governare tutte le cose da solo, senza bisogno di intermediari, e che non è possibile che Egli abbia bisogno, come un *rex terrenus*, di ministri, Tommaso sostiene, invece, che un governo è tanto più perfetto se, per la sua esecuzione particolare, si serve di intermediari.

Poiché l'atto di governo ha il compito di condurre alla perfezione gli esseri governati, il governo sarà tanto migliore, quanto maggiore perfezione sarà comunicata dal governante alle cose governate. Ma la perfezione è maggiore se qualcosa, che è buono in sé, è anche causa di bene nelle altre creature, e non soltanto per sé. Dio governa, perciò, le cose in modo da rendere alcune di esse causa rispetto al governo di altre [...] Pertanto avere degli esecutori del suo governo non denota per un re un'imperfezione, ma una dignità: il potere regio diventa più illustre attraverso la gerarchia dei suoi ministri. [*S. Th., I, q. 103, a. 6-ad 3.*]

Ancora più esplicito è, in questo senso, Bonaventura: se è vero che Dio, come ogni sovrano, potrebbe fare da sé ciò che fa compiere agli angeli, egli ha, in verità, bisogno degli angeli « affinché nel ministero e nelle operazioni sia conservato un ordine congruo e conveniente [*ut salvetur in ministerio et actionibus decens et congruus ordo*] » (*In Sent., 2, 10, 1, 1, ad 1*).

Dopo aver fondato in questo modo la necessità e la ministerialità degli angeli, Tommaso analizza e descrive puntigliosamente nelle successive sette questioni i modi della loro illuminazione reciproca, i loro complicati rapporti gerarchici, la natura della loro lingua, l'ordine e le gerarchie degli angeli caduti, il dominio degli angeli sugli esseri corporei e i modi della loro azione sugli uomini, il ministero e le missioni degli angeli e, infine, la natura degli angeli custodi.

Centrali in tutte queste analisi sono i concetti di gerarchia, di ministero e di ordine. Ancor prima di affrontarli tematicamente in un serrato confronto con *La gerarchia celeste* di Dionigi l'Areopagita, Tommaso li discute indirettamente e li lascia affiorare in ogni questione, testimoniando di una vera e propria ossessione gerarchica, che investe tanto i ministeri angelici che quelli umani. Così, a proposito dell'illuminazione, egli esclude che un angelo inferiore possa illuminarne uno che gli è gerarchicamente superiore (mentre, con un'eccezione al generale parallelismo che Tommaso stabilisce fra le gerarchie celesti e quelle terrene, nel caso della gerarchia ecclesiastica è possibile che chi sta più in basso ammaestri un superiore). Con estrema serietà è trattata, nella sezione sulla lingua degli angeli (*S. Th., I, q. 107, art. 2*), il problema se un angelo inferiore possa rivolgere la parola a uno gerarchicamente superiore (la risposta è positiva, ma non senza riserve). Discutendo del governo degli angeli sulle creature corporee,

il principio gerarchico proprio agli uffici e ministeri angelici è elevato a una legge universale, che coinvolge anche le gerarchie civili:

Tanto nella sfera umana che nella natura, si riscontra la regola secondo cui un potere più ristretto è governato da un potere più universale, come il potere del baglivo è governato dal potere del re. Nello stesso modo gli angeli superiori presiedono a quelli inferiori... [*Ibid.*, I, q. 110, a. 1.]

La ripartizione generale degli angeli in due grandi classi o categorie è ribadita da Tommaso comparando il paradiso a una corte regale, che sembra piuttosto un castello kafkiano, i cui funzionari si ordinano di grado in grado secondo la loro maggiore o minore distanza dal sovrano:

Si suole distinguere fra angeli assistenti e angeli amministranti, a somiglianza di coloro che stanno al servizio [*famulantur*] di un re. Alcuni di questi stanno sempre al suo cospetto e ascoltano immediatamente quello che egli comanda. Ad altri, invece, gli ordini regi vengono trasmessi attraverso gli assistenti, come avviene per quelli che amministrano le città lontane, e questi sono detti governanti e non assistenti. [*Ibid.*, I, q. 112, a. 3.]

La cesura assistenti/amministranti (ovvero contemplazione/governo) passa però all'interno di ciascun angelo, che divide secondo una dipolarità costitutiva della funzione angelica, che è insieme ministeriale e misterica:

Bisogna ricordare che tutti gli angeli vedono immediatamente la divina essenza: sotto questo aspetto sono assistenti anche coloro che amministrano, come dice Gregorio (*Mor.*, 2): «Gli angeli inviati per un ministero esterno per la nostra salvezza possono sempre assistere, cioè vedere la faccia del Padre». Non tutti gli angeli, però, sono in grado di percepire i segreti dei divini misteri nello splendore della divina essenza, ma solo quelli di grado superiore, per mezzo dei quali essi sono portati a conoscenza degli angeli inferiori. [*Ibid.*]

✠ *Il problema se gli angeli ministranti fossero più o meno numerosi di quelli assistenti e, più in generale, il problema del numero degli angeli dava luogo a opinioni diverse, che Tommaso riassume in questo modo:*

San Gregorio sostiene che sono più gli angeli ministranti che quelli assistenti. Egli interpreta le parole della scrittura «migliaia di migliaia lo servivano» non in senso moltiplicativo, ma in senso partitivo, come se dicesse «alcune migliaia del numero di quelle migliaia». In questo senso, il numero degli angeli ministranti è indefinito, per significare il loro eccesso; mentre rimane definito il numero degli assistenti, poiché sta scritto «diecimila volte centomila lo assistevano» [...] Questa opinione corrisponde del resto al numero degli ordini, poiché vi sono sei ordini di ministranti e solo tre di assistenti. Dionigi invece sostiene (*C. H.*, 14) che il numero degli angeli sorpassa ogni moltitudine materiale, in modo che, come i corpi celesti superano infinitamente per grandezza i corpi materiali, così le nature incorporee superano per numero tutte le nature corporee [...] E poiché, secondo Dionigi, gli angeli assistenti sono superiori ai ministranti, essi saranno più numerosi di questi. Quindi, secondo tale opinione, la formula «migliaia di migliaia» va intesa in senso moltiplicativo, come se dicesse «mille per mille» [...] e la Scrittura dice «diecimila volte centomila» per significare che gli assistenti sono molto di più dei ministranti. Tali cifre non vanno, però, prese alla lettera, come se gli angeli fossero tanti e non più; il loro numero è molto maggiore, in quanto eccede ogni moltitudine materiale. [*Ibid.*, I, q. 112, a. 4, ad 2.]

La prevalenza dell'aspetto glorioso-contemplativo su quello amministrativo (o viceversa) si traduce qui immediatamente in eccesso numerico. In ogni caso, è interessante notare che la prima volta che vediamo affacciarsi l'idea di una multitudino o di una massa infinita di esseri razionali viventi, essa non si riferisce agli uomini, ma ai cittadini della città celeste; e, tuttavia, non si tratta di una massa informe, ma di una moltitudine perfettamente e gerarchicamente ordinata.

6.4. L'introduzione di un tema gerarchico nell'angelologia – anzi l'invenzione dello stesso termine «gerarchia» – è opera di un apocrifo, il cui gesto è una delle mistificazioni più tenaci nella storia della letteratura cristiana, che aspetta ancora il suo svelamento. L'equivoco, che ha segnato la sua ricezione soprattutto nell'Occidente latino a partire dal nono secolo, ha condotto a scambiare per una teologia mistica quella che è in realtà una sacralizzazione della gerarchia ecclesiastica (e, forse, di ogni gerarchia). Eppure una lettura che si sia liberata dello schermo dell'interpretazione tralazia

non lascia dubbio quanto alla strategia dell'apocrifo, che fa puntualmente seguire alla sua *Gerarchia celeste* una *Gerarchia ecclesiastica*: si tratta, da una parte, di gerarchizzare gli angeli, disponendone le schiere secondo un ordine rigidamente burocratico e, dall'altra, di angelificare le gerarchie ecclesiastiche, distribuendole secondo un gradiente essenzialmente sacrale. Ovvero, secondo una contiguità sul cui significato nella cultura cristiana medievale già Kantorowicz aveva richiamato l'attenzione (KANTOROWICZ I, p. 195), di trasformare il *mysterium* in *ministerium* e il *ministerium* in *mysterium*.

La stessa invenzione del termine *hierarchia* (che costituisce la prestazione specifica dell'autore, il cui vocabolario è per il resto fortemente dipendente da Proclo) è perspicua: come Tommaso osserva opportunamente, esso non significa «ordine sacro», bensì «sacro potere» («sacer principatus, qui dicitur hierarchia», *S. Th.*, I, q. 108, a. 1, arg. 3). L'idea centrale che percorre il *corpus* dionisiano è, infatti, che sacro e divino è ciò che è gerarchicamente ordinato e la sua appena dissimulata strategia mira – attraverso la ripetizione ossessiva di uno schema triadico, che dalla Trinità discende, passando per le triarchie angeliche, alla gerarchia terrena – alla sacralizzazione del potere.

Il parallelismo fra gerarchia celeste e gerarchia terrena è, del resto, enunciato già in apertura del trattato sugli angeli e, ripetuto più volte nel testo, è ripreso poi quasi negli stessi termini nella *Gerarchia ecclesiastica*. «Il Potere, che ama gli uomini e inizia al mistero», scrive lo pseudo Dionigi, «ci rivela le gerarchie celesti e istituisce la nostra gerarchia in modo che sia associata al ministero [*syllleitourgon*] di quelle per la somiglianza col loro ministero deiforme» (*C. H.*, 124 a). «La nostra gerarchia», ripete il trattato sulla gerarchia terrena, «formata santamente da ordini tramandati da Dio, è conforme alle gerarchie celesti, in quanto ne salvaguarda i caratteri deiformi e capaci di imitare il divino, per quanto possibile agli uomini» (*E. H.*, 536 d).

In entrambi i trattati, tuttavia, la gerarchia è in se stessa il principio che opera la salvezza e la deificazione: «La Divinità [...] ha donato la gerarchia per la salvezza e la deificazione di tutte le sostanze razionali e intellettuali» (*E. H.*, 376 b). Essa è, essenzialmente, attività di governo, che, come tale, implica una «operazione» (*energeia*), un «sapere» (*epistēmē*) e un «ordine» (*taxis*) (*C. H.*, 164 d; cfr. *E. H.*, 372 a: la gerarchia come *theourgikē epistēmē*). E la sua origine e il suo archetipo è l'economia trinitaria: «L'origine di una simile

gerarchia è la fonte della vita, l'essenza della bontà, cioè la Trinità, unica causa del creato, dalla quale deriva a tutte le cose l'essere e il bene [...] [essa] ha concepito il disegno di salvare razionalmente il nostro essere» (*E. H.*, 373 c). Per questo – in quanto, cioè, è «imitazione di Dio» (*ibid.*, 164 d) e «assimilazione a Dio» (*C. H.*, 165 a) la gerarchia (terrena o celeste che sia) è essenzialmente triadica. Essa ritma e scandisce nella sua articolazione interna quel governo divino del mondo che, con due termini caratteristici (il primo inventato e il secondo mutuato da Proclo), l'apocrifo definisce *thearchia* (potere o governo divino, un concetto più forte del più moderno «teocrazia») e *diakosmēsis* (disposizione ordinata, *oikonomia*).

✠ La gerarchia (il «sacro potere») dello pseudo Dionigi è, in questo senso, uno svolgimento del concetto di *diakosmēsis* in Proclo (cfr. *El. theol. propp.* 144 e 151). *Diakosmēō* significa «governare ordinando» (o «ordinare governando»); nello stesso senso, nel concetto di «gerarchia» è impossibile distinguere fra «disposizione ordinata» e «governo».

6.5. La strategia dell'apocrifo comincia a questo punto a chiarirsi. Il faticoso apparato mistagogico e il vocabolario iniziatico mutuati dal neoplatonismo trovano il loro senso e la loro funzione reale in un dispositivo in ultima analisi governamentale. Ineffabile, innominabile e soprasostanziale è, cioè, il principio invisibile del potere, la *thearchia*, la cui manifestazione triadica è il governo gerarchico del mondo. L'*oikonomia* provvidenziale si è integralmente tradotta in una gerarchia, in un «potere sacro» che compenetra e attraversa tanto il mondo divino che quello umano, dai principati celesti alle nazioni e ai popoli della terra:

Infatti gli angeli terminano e completano tutte le disposizioni delle intelligenze celesti, poiché fra le sostanze celesti sono quelle che posseggono nel grado più basso la proprietà angelica e sono da noi chiamati angeli molto più propriamente che non quelli a loro superiori, in quanto hanno una posizione gerarchica più manifesta e più vicina al nostro mondo. Bisogna credere, infatti, che l'ordinamento più alto, in quanto più vicino all'occulto, nella sua prima gerarchia governi la seconda in maniera occulta; la seconda, che è formata dalle sante Dominazioni, dalle Potenze e dalle Potestà, guida la gerarchia dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli in modo più evidente della prima gerarchia, ma più occulto della terza. Inoltre,

l'ordinamento manifestativo dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli governa le gerarchie umane secondo rapporti reciproci, affinché avvengano secondo un ordine l'elevazione, la conversione, la comunione e l'unione con Dio e il movimento processivo, che Dio, secondo la sua bontà, dona a tutte le gerarchie in modo comunicativo e secondo un ordine santissimo. Perciò la sacra scrittura ha attribuito agli angeli la direzione della nostra gerarchia, chiamando Michele arconte del popolo giudaico e così gli altri capi delle altre nazioni; infatti, l'Altissimo ha stabilito i limiti delle nazioni secondo il numero degli angeli di Dio. [C. H., 260 a-b.]

Ciò appare con assoluta evidenza nel trattato teologicamente più denso, quello sui *Nomi divini*. Verso la fine del libro, analizzando i nomi che esprimono la sovranità di Dio (Santo dei santi, Re dei re, Regnante ancora ed eternamente, Signore dei signori, Dio degli dei), l'apocrifo definisce la regalità (*basileia*) come «la distribuzione [*dianemēsis*] di ogni termine [*horos*], ordinamento [*kosmos*], legge [*thesmos*] e ordine [*taxis*]» (D. N., 969 b). Si tratta di una definizione inedita, che, in contrasto con quelle tradizionali (tanto aristoteliche che giudaico-cristiane e neopitagoriche), intende la regalità essenzialmente come principio gerarchico. Se altri nomi (per esempio «Santità» e «Signoria») esprimono la superiorità e la perfezione del potere, tuttavia è la regalità come elemento ordinante, distribuyente e gerarchizzante quello che esprime nel modo più conveniente l'essenza della «Causa al di là di tutte le cause» (*ibid.*, 969 c):

Da essa [...] viene distribuito [*dianenemētai*] ogni rigore [*akribeia*] non mescolato di ogni purità genuina, ogni disposizione [*diataxis*] e ogni governo ordinato [*diakosmēsis*] degli esseri che abolisce la disproporzione, l'ineguaglianza e l'asimmetria ed esulta per l'identità perfettamente ordinata e per la conformità alla regola che tiene insieme tutti gli esseri degni di partecipare a essa [...] La Scrittura chiama santi, re, signori e dei i principali ordini in ciascuna cosa, quelli mediante i quali gli inferiori, partecipando dei doni che vengono da Dio, moltiplicano la semplicità delle cose distribuite, la cui diversità i primi raccolgono nella propria unità provvidenziale e divina. [*Ibid.*, 969 d-972 b.]

Secondo il postulato della macchina governamentale che ci è ormai familiare, una tearchia assolutamente trascendente e al di là

di ogni causa funge, in verità, da principio di ordine e di governo immanente. E che la teologia apofatica abbia qui una funzione per così dire di copertura e serva di fatto a fondare una gerarchia governamentale è evidente nella vocazione acclamativa e liturgica dei nomi divini, che sono ciò con cui il dio ineffabile deve essere, in apparente contrasto alla sua indicibilità, incessantemente celebrato e cantato: «Dobbiamo celebrare [*hymnein*, cantare con inni di lode] Dio dagli infiniti nomi come Santo dei santi, Re dei re, Regnante ancora ed eternamente, Signore dei signori, Dio degli dei [...] queste cose devono essere celebrate assolutamente...» (*ibid.*, 969 a-969 c). La sovranità ineffabile è l'aspetto innologico e glorioso del potere, che, secondo un paradigma che abbiamo già incontrato in Peterson, Cherubini, Serafini e Troni celebrano intonando il trisagio:

Alcuni angeli, infatti, per parlare in modo comprensibile ai nostri sensi, gridano, simili al fragore di molte acque: *Benedetta sia la gloria del Signore dal suo luogo*; altri, invece, acclamano cantando l'inno teologico molto lodato e venerabilissimo: *Santo, Santo, Santo il Signore Sabaoth, tutta la terra è piena della sua gloria* [C. H., 212 b.]

Per questo l'apocrifo può rimandare a questo punto l'esposizione ultima della dottrina angelologica a un trattato, perduto o fittizio, da lui composto, che porta il titolo: *Sugli inni divini (Peri tōn theiōn hymnōn)* (*ibid.*). L'angelo, che grida l'inno di lode, è, però, secondo la sua doppia natura, insieme contemplativa e ministeriale, parte essenziale della macchina provvidenziale del governo divino del mondo:

La tearchia è monade e unità triipostatica, che estende dalle sostanze sovracelesti fino alle ultime parti della terra la sua benefica provvidenza su tutti gli esseri in quanto principio al di là del principio e causa di ogni sostanza, che contiene in modo soprasustanziale tutte le cose con un abbraccio infrenabile. [C. H., 212 c.]

La gerarchia è un'innologia.

✠ Hugo Ball è stato il primo a rendersi conto del vero carattere dell'angelologia dello pseudo Dionigi. Anche se l'affermazione di Schmitt, secondo cui Ball vede Dionigi come «un monaco che si subordina al sacerdote, che dà quindi la precedenza all'ufficio gerarchico-ecclesiastico su ogni impresa ascetica del

monaco, per quanto grandiosa sia, e anche su ogni martirio» (SCHMITT 7, p. 51) non è del tutto esatta, essa riflette l'idea della superiorità della gerarchia ecclesiastica che è al centro del libro di Ball *Byzantinisches Christentum* (1923), in cui la figura dello pseudo Dionigi è lungamente analizzata.

6.6. Il parallelismo fra burocrazia celeste e burocrazia terrena non è un'invenzione dello pseudo Dionigi. Se già in Atenagora gli angeli sono definiti con termini e immagini tratti dal linguaggio amministrativo (cfr. *supra*, 2.8), l'analogia è chiaramente affermata nel passo dell'*Adversus Praxean* di Tertulliano che abbiamo già analizzato (cfr. *supra*, 2.II: «Se quindi anche la monarchia divina è amministrata attraverso tante legioni e schiere di angeli...») e in Clemente di Alessandria: «Anche i gradi della Chiesa di quaggiù, vescovi, presbiteri, diaconi, sono in qualche modo un riflesso della gerarchia angelica e di quella *oikonomia* che, secondo la Scrittura, attende quanti, sulle orme degli apostoli, sono vissuti in perfetta giustizia» (CLEM., *Str.*, II, pp. 485-486).

Il parallelismo che viene così enunciato diventa, dopo lo pseudo Dionigi, un luogo comune e, come già in Tertulliano, viene esteso al potere profano. «Il sacro potere, chiamato gerarchia», scrive Tommaso (*S. Th.*, q. 108, a. 1, arg. 3), «si trova sia negli uomini che negli angeli». Ed esattamente come negli angeli, gli ordini dei funzionari ecclesiastici si distinguono secondo le tre funzioni del purificare (*purgare*), illuminare (*illuminare*) e perfezionare (*perficere*) (*ibid.*, q. 108, a. 2, arg. 3). Ma anche le gerarchie civili devono articolarsi secondo ordini e gradi:

Poiché lo stesso concetto di gerarchia richiede una diversità di ordini, che si fonda sulla diversità degli uffici e delle attività, così avviene anche nella città, dove vi sono ordini diversi secondo le diverse funzioni: l'ordine dei magistrati è diverso da quello dei militari, da quello degli agricoltori e via dicendo. Sebbene gli ordini civili siano molteplici, essi possono nondimeno ridursi a tre, considerando che ogni comunità perfetta possiede principio, mezzo e fine. Per questo in qualsiasi Stato o città si trova un triplice ordine di uomini: quelli di grado più elevato, che sono i patrizi; quelli di grado infimo, come il popolo vile; altri di grado intermedio, come il popolo onorevole [*populus honorabilis*]. Allo stesso modo in ogni gerarchia angelica gli ordini si distinguono secondo gli uffici... [*Ibid.*, q. 108, a. 2.]

Una volta stabilita la centralità della nozione di gerarchia, angeli e burocrati, esattamente come nell'universo kafkiano, tendono a confondersi: non soltanto i messaggeri celesti si dispongono secondo uffici e ministeri, ma anche i funzionari terreni acquistano a loro volta fattezze angeliche e, come gli angeli, diventano capaci di purificare, illuminare, perfezionare. E, secondo un'ambiguità che caratterizza profondamente la storia del rapporto fra il potere spirituale e il potere secolare, la relazione paradigmatica fra angelologia e burocrazia corre ora in un senso ora nell'altro: a volte, come in Tertulliano, l'amministrazione della monarchia terrena è il modello dei ministeri angelici, altre volte è la burocrazia celeste a fornire l'archetipo di quella terrena.

Decisivo è, però, in ogni caso, che assai prima che la terminologia dell'amministrazione e del governo civile cominciasse a essere elaborata e fissata, essa si era già saldamente costituita in ambito angelologico. Non soltanto il concetto di gerarchia, ma anche quelli di ministero e di missione trovano, come abbiamo visto, la loro prima e articolatissima sistemazione proprio a proposito delle attività angeliche.

✠ In un breve articolo, pubblicato nel 1928, che non era sfuggito all'attenzione di Kantorowicz, Franz Blatt aveva già osservato come, nei manoscritti dei testi patristici, i due termini *mysterium* e *ministerium* tendano ostinatamente a confondersi. Esempio, fra i molti casi citati, è un passo dell'Epistola 18 di Gerolamo, in cui (a proposito dei Serafini) alcuni codici presentano la lectio difficilior: «in diversa mysteria mittantur» e altri (senza che si possa pensare a un errore dello scriba) la più ovvia «in diversa ministeria mittantur». Il suggerimento di Blatt, secondo cui l'evoluzione da «ministerium» a «mistero» si spiega col fatto che, in particolare nel caso del sacerdote che officia la messa (che è insieme sacramento e ufficio), i due termini coincidevano perfettamente, coglie certamente nel segno (BLATT, p. 81); ma l'origine della confusione è più antica e riposa nella stessa espressione paolina «economia del mistero» e nella sua inversione in un «mistero dell'economia», di cui abbiamo già parlato a proposito di Ippolito e Tertulliano. Non stupisce quindi che il primo consapevole gioco — insieme allitterante e concettuale — fra i due termini sia nella *Vulgata* di 1 Cor., 4, 1, dove *hypēretas Christou kai oikonomos mystērion theou* è reso «*ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*». L'amministrazione (l'«economia») ha essenzialmente a che fare con un arcano e, d'altra parte, il mistero può essere dispensato solo amministrativamente ed «economicamente». È questo nesso — per l'economia

trinitaria assolutamente costitutivo — che spiega il frequente e consapevole uso promiscuo dei termini *mysterium* e *ministerium* dai primi Padri fino alla tarda Scolastica (un esempio istruttivo in MAR. VICT., Eph., 2, 4, 12, PL, 8, 1275c: « *dono Christi instituta sunt hujusmodi et mysteria et ministeria*»; cfr. le osservazioni di BENZ, p. 153).

Nella stessa lettera di Gerolamo appena citata, si può notare una prima testimonianza dell'evoluzione metonimica che porterà il termine *ministerium* (che significa «servizio, incarico») ad assumere il significato amministrativo moderno di «insieme dei funzionari e degli uffici»: «Quando», chiede Gerolamo, «[Deus] *Thronos, Dominationes, Potestates, Angelos, totumque ministerium coeleste condiderit?*» (Ep., I, 18, 7, PL, 22, 365). Come la burocrazia angelica anticipa nella sua perfezione gerarchica quella umana, così il «ministero celeste» precede quello terreno, che eredita dal suo modello teologico il proprio carattere arcano.

6.7. Verso la fine della questione 108, poco prima di passare a trattare degli ordini dei demoni, Tommaso si chiede, in una brusca digressione, se le gerarchie e gli ordini degli angeli rimarranno anche dopo il Giorno del Giudizio. La domanda non è scontata e, tuttavia, nemmeno evitabile. Una volta, infatti, che la storia del mondo e delle creature sarà giunta alla sua fine e tanto gli eletti che i dannati avranno ormai ottenuto la beatitudine eterna o l'eterno castigo, che scopo potrebbe avere la sussistenza degli ordini angelici? Come immaginare degli angeli inoperosi?

Il problema era complicato dal fatto che, in un passo della prima lettera ai Corinzi (15, 24), Paolo sembrava evocare esplicitamente una eliminazione o una disattivazione delle schiere angeliche al momento della *parusia*: «E poi la fine, quando [Cristo] consegnerà il Regno a Dio e al Padre, quando renderà inoperosi [*katargēsēi*, lat. *evacuaverit*] ogni principato, ogni potestà e ogni virtù». La riconsegna del Regno messianico nelle mani del Padre implica la consumazione del compito storico della redenzione. Nel suo commento alle Epistole paoline, Tommaso aveva già posto in questa prospettiva il problema di una fine del governo e della funzione degli angeli, distinguendo fra «gloria» ed «esecuzione», fra angeli che dirigono e angeli che eseguono:

Quando avrà disattivato ogni principato, ogni potestà e ogni virtù, cioè quando sarà cessato ogni potere tanto umano che angelico, allora saremo immediatamente sotto Dio [immediate erimus sub Deo] [...]

Si può chiedere allora se rimarrà la distinzione degli ordini degli angeli. Rispondo che sì, quanto all'eminenza della gloria [*ad eminentiam gloriae*], secondo la quale uno è superiore all'altro, ma non quanto all'efficacia del governo esecutivo rispetto a noi [*ad efficaciam executionis ad nos*]: per questo dice che saranno resi inoperosi quegli angeli i cui nomi riguardano l'esecuzione, cioè i principati, le potestà e le virtù. Non nomina, invece, gli angeli che appartengono alla gerarchia superiore, che non sono esecutori [...] e nemmeno dice che saranno disattivate le dominazioni, poiché queste, pur appartenendo all'esecutivo, non eseguono esse stesse, ma dirigono e comandano. [*Super I Cor.*, cap. 15, l. 3, p. 394.]

Ancora nell'ultimo giorno una funzione degli angeli è, in qualche modo, pensabile: non soltanto, secondo *Mat.*, 25, 31, essi assisteranno al Giudizio universale, ma anche «saranno inviati in ogni luogo per raccogliere i risorti» (DANIÉLOU, p. 131) e anzi questi, secondo Origene, avanzeranno «sostenuti dagli angeli» e «portati sulle loro spalle» (*ibid.*, 133-134); ma quando l'ultimo beato sarà salito in paradiso e l'ultimo dannato respinto nell'inferno, che cosa sarà dei celesti ministri?

Nel trattato *De gubernatione mundi* il problema affiora in tutta la sua aporeticità. L'*oikonomia*, il governo provvidenziale del mondo non è eterno, ma giunge a compimento nel Giorno del Giudizio. «Gli uffici angelici sono ordinati a condurre gli uomini alla salvezza. Ma nel Giorno del Giudizio tutti gli eletti avranno conseguito la salvezza. Perciò, dopo quel giorno, non vi saranno più né gli uffici né gli ordini degli angeli» (*S. Th.*, I, q. 108, a. 7, arg. 3). Il Regno che seguirà è, per così dire, radicalmente privo di governo. Ma come pensare un Regno senza più alcun possibile Governo?

È per far fronte a questa aporia che Tommaso moltiplica i suoi distinguo. Si tratta di nulla di meno che di separare la gerarchia dalla sua funzione, nel tentativo di pensare la sopravvivenza del potere al suo esercizio. Come la funzione del condottiero di un esercito è diversa in battaglia o durante il trionfo che segue a questa, così la gerarchia e la sua gloria possono permanere anche al di là del governo a cui erano destinate:

Negli ordini angelici si possono distinguere due aspetti: la differenza dei gradi e l'esecuzione degli uffici. La prima si fonda sulle distinzioni di grazia e di natura, e queste resteranno per sempre. La differenza

di natura e di grazia negli angeli potrebbe, infatti, essere eliminata solo con la loro distruzione. E anche la differenza nella gloria rimarrà in essi per sempre, secondo le diversità dei meriti. L'esecuzione dei loro uffici, invece, in un certo senso resterà, ma in un altro cesserà dopo il Giorno del Giudizio. Cesserà, nella misura in cui il loro ufficio è ordinato a condurre alcuni uomini al loro fine; rimarrà, nella misura in cui può conciliarsi con la consecuzione ultima di questo fine. Allo stesso modo, i compiti dei militari sono diversi nel momento della battaglia e in quello del trionfo. [*Ibid.*, I, q. 108, a. 7.]

La gerarchia, che sembrava strettamente legata all'esplicazione di un ufficio e di un ministero, sopravvive nella gloria al suo esercizio.

6.8. Il problema a cui Tommaso cerca qui di far fronte è dunque, in ultima analisi, quello della fine dell'*oikonomia*. La storia della salvezza, cui era rivolta la macchina del governo provvidenziale del mondo, è interamente consumata. Che cosa avviene ora della macchina? Che cosa ne è dei miliardi di angeli che, perfettamente ordinati in nove schiere nella gerarchia celeste, hanno adempiuto in ogni istante, dalla creazione al Giudizio, il loro instancabile ministero? Per alcuni di essi, il verdetto di Tommaso è inesorabile: «Nella consumazione finale, i Principati e le Potestà saranno evacuati quanto al loro ufficio di condurre altre creature al loro fine, perché, una volta conseguito quel fine, non è più in alcun modo necessario tendere a esso» (*ibid.*, I, q. 108, a. 7, ad 1). Ancora più categorico il dettato delle *Questioni sulla provvidenza* di Matteo di Acquasparta:

La consumazione finale non ammette né la cooperazione delle creature né alcun possibile ministero. Come Dio è principio immediato di ogni creatura, così immediatamente è la sua fine, *alpha* e *omega* [...] Cesserà pertanto ogni amministrazione. Cesserà ogni angelico ministero, poiché esso era ordinato a condurre gli uomini al loro fine, e una volta che questo fine è stato raggiunto, dovrà cessare. Cesserà ogni operazione gerarchica, ogni subordinazione e ogni superiorità, come dice l'Apostolo (*1 Cor.*, 15, 24)... [MATTEO DI ACQUASPARTA, p. 316.]

La cessazione della macchina governamentale retroagisce, però, sulla stessa economia trinitaria. Se questa era costitutivamente

legata all'azione di Dio e alla sua prassi di governo provvidenziale del mondo, come pensare un Dio inoperoso? Se l'economia trinitaria era riuscita a conciliare in un unico Dio la scissione gnostica fra il *deus otiosus* e il *deus actuosus*, la cessazione di ogni attività sembra revocare in questione il senso stesso di quell'economia. Per questo Gerolamo, nell'epistola a Damaso, commentando il passo di Isaia (6, 2-3), in cui si dice che i Serafini coprivano con le loro ali la testa e i piedi del Signore, vi scorge il simbolo dell'impossibilità di pensare ciò che precede la creazione del mondo o segue la sua fine:

Che cosa avverrà dopo la consumazione del secolo? Dopo che il genere umano sarà stato giudicato, che vita potrà esservi? Vi sarà ancora un'altra terra, saranno creati nuovi elementi e un mondo nuovo? [...] Isaia vuol dire che ciò che è stato prima del mondo o sarà dopo di esso è propriamente inenarrabile. [...] Noi conosciamo soltanto ciò che sta nel mezzo e ci è stato svelato dalle Scritture: quando il mondo fu creato e quando fu formato l'uomo, il diluvio, la legge e come a partire da un solo uomo tutta la terra fu riempita, finché nell'ultima età il Figlio di Dio s'incarnò per la nostra salvezza. Tutto il resto, i due Serafini lo hanno nascosto, coprendosi la testa e i piedi. [*Ep.*, I, 18, 7, PL, 22, 365.]

Come dire che di Dio noi possiamo conoscere e pensare solo l'economia e il Governo, non il Regno e l'inoperosità: e tuttavia il Governo non è che il breve intervallo che corre fra le due figure eterne e gloriose del Regno.

Diventa a questo punto comprensibile perché, nella tradizione teologica che ha in Peterson il suo esito estremo, la cifra perfetta della cittadinanza cristiana sia il canto di lode e ad angeli divenuti inoperosi sia affidata la figura pleromatica del politico. La dottrina della Gloria come ultimo fine dell'uomo e come figura del divino che sopravvive al governo del mondo è la risposta che i teologi danno al problema della fine dell'economia. I ministeri angelici sopravvivono al giudizio universale solo come gerarchia innologica, come contemplazione e lode della gloria divina. Consumata ogni operazione provvidenziale e cessata ogni amministrazione salvifica, non resta che il canto. La liturgia sopravvive solo come dossologia.

✠ *Che il problema di come pensare la figura inoperosa della divinità rap-presenti, nella teologia cristiana, una vera e propria crux, è provato dalla*

difficoltà cui si urtano, fin da Ireneo e Agostino, i tentativi di rispondere alla domanda per eccellenza blasfema: « Che cosa faceva Dio prima di creare i cieli e la terra? E se non faceva nulla, perché non ha continuato a fare nulla come prima? ». Già Agostino — che, in Conf., II, 10, 12, riferisce la domanda in questa forma, attribuendola a uomini pleni vetustatis suae — menziona anche la risposta ironica — che tradisce, in realtà, un invincibile imbarazzo: « Preparava l'inferno per coloro che fanno domande troppo profonde [alta... scrutantibus gehennas parabat] » (ibid., II, 12, 14). Undici secoli dopo, a testimonianza del perdurare del problema, Lutero la riprende nella forma: « Sedeva in un bosco, tagliando verghe per bastonare chi fa domande impertinenti ».

La domanda — che proviene non a caso da pagani e da gnostici, ai quali non poneva alcuna difficoltà — era particolarmente imbarazzante per i cristiani, proprio perché l'economia trinitaria era essenzialmente una figura dell'azione e del governo. Essa corrisponde perfettamente, a parte ante, alla domanda sullo stato non solo di Dio, ma anche degli angeli e dei beati dopo la fine del mondo.

La gloria è, allora, ciò che deve coprire con il suo splendore la figura inenarrabile dell'inoperosità divina. Anche se può riempire (come nel caso di Balthasar) dei volumi, la theologia gloriae è, per così dire, una pagina bianca nel discorso dei teologi. Per questo la sua forma più propria è la mistica, che, di fronte alla figura gloriosa del potere, non può che tacere. In ogni altro caso, secondo l'incisiva formula di Lutero scrutator maiestatis obtunditur a gloria.

In ambito giudaico, dove Dio non ha assunto nella sua stessa figura l'oikonomia, la domanda sull'inoperosità di Dio è assai meno imbarazzante. Così, secondo il Midrash (Tehillim, 90, 391), duemila anni prima di creare i cieli e la terra, Dio ha creato sette cose (la Torah, il trono, il paradiso, l'inferno, il santuario celeste, il nome del messia e la voce che grida: « Tornate, figli dell'uomo »). Nei successivi duemila anni — sempre secondo questo Midrash, che risponde così in anticipo alla domanda — Egli si è consultato con la Torah, ha creato altri mondi e ha discusso con le lettere dell'alfabeto su quale di esse doveva essere l'agente della creazione.

6.9. L'evacuazione dei ministeri angelici dopo il Giudizio mostra che il governo divino del mondo è costitutivamente a termine, che l'economia teologica è essenzialmente finita. Il paradigma cristiano del governo, così come la visione della storia che di esso è solidale, dura dalla creazione alla fine del mondo. La concezione moderna della storia, che raccoglie per molti aspetti senza bene-

ficio di inventario il modello teologico, si trova per questo in una situazione contraddittoria. Da una parte essa abolisce l'escatologia e prolunga all'infinito la storia e il governo del mondo, dall'altra vede incessantemente riaffiorare il carattere finito del proprio paradigma (ciò è evidente tanto nell'interpretazione kojéviana di Hegel che nel problema della fine della storia dell'essere nell'ultimo Heidegger).

Il principio secondo cui il governo del mondo cesserà con il Giudizio universale conosce, nella teologia cristiana, un'unica, importante eccezione. Si tratta dell'inferno. Nella questione 89, Tommaso si chiede, infatti, se i demoni eseguiranno la sentenza dei dannati (« Utrum daemones exequantur sententiam iudicis in damnatos »). Contro l'opinione di coloro che ritenevano che, con il Giudizio, cessi ogni funzione di governo e ogni ministero, Tommaso afferma invece che i demoni svolgeranno in eterno la loro funzione giudiziaria di esecutori delle pene infernali. Come aveva sostenuto che gli angeli deporranno i loro ministeri, ma manterranno per sempre il loro ordine e le loro gerarchie, così ora scrive che « sarà conservato un ordine nelle pene e gli uomini saranno puniti dai demoni, affinché non sia annientato integralmente l'ordine divino, che ha istituito gli angeli come intermediari fra la natura umana e quella divina [...] i demoni sono gli esecutori della giustizia divina ripetto ai malvagi » (S. Th., Suppl., q. 89, a. 4). L'inferno, è, cioè, il luogo in cui il governo divino del mondo sopravvive in eterno, anche se in una forma puramente penitenziaria. E mentre gli angeli in paradiso, pur conservando la forma vuota delle loro gerarchie, abbandoneranno ogni funzione di governo e non saranno più ministri, ma solo assistenti, i demoni sono invece i ministri indefettibili e i carnefici eterni della giustizia divina.

Ciò significa, però, che, nella prospettiva della teologia cristiana, l'idea di un governo eterno (che è il paradigma della politica moderna) è propriamente infernale. E, curiosamente, questo eterno governo penitenziario, questa colonia penale che non conosce espiazione, ha un imprevisto risvolto teatrale. Fra le domande che Tommaso si pone a proposito della condizione dei beati, è se essi possano vedere le pene dei dannati (« Utrum beati qui erunt in patria, videant poenas damnatorum »). Egli si rende conto che l'orrore e la turpitudine di un simile spettacolo non sembrano convenire ai santi; tuttavia, con un candore psicologico di fronte alle implicazioni sadiche del suo discorso, che per noi moderni non è facile accettare, afferma senza riserve che « affinché i beati possano compiacersi

maggiormente della loro beatitudine [...] è concesso loro di vedere perfettamente le pene degli empi» (*S. Th., Suppl.*, q. 94, a. 1). E non solo. Di questo atroce spettacolo, i beati, e gli angeli che con essi lo contemplano, non possono provare compassione, ma soltanto godimento, in quanto la punizione dei dannati è espressione dell'ordine eterno della giustizia divina («et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt, considerando in eis ordinem divinae justitiae, et suam liberationem, de qua gaudebunt», *ibid.*, a. 3).

Lo «splendore dei supplizi», di cui Foucault ha mostrato la solidarietà col potere dell'*Ancien régime*, ha qui la sua eterna radice.

Soglia

Che l'angelologia coincida immediatamente con una teoria del potere, che l'angelo sia la figura per eccellenza del governo del mondo risulta già dal semplice fatto che i nomi angelici si identificano con quelli dei poteri terreni: *arkai*, *exousiai*, *kyriotētes* (nella traduzione latina, *principatus*, *potestates*, *dominationes*). Ciò è evidente in Paolo, nelle cui lettere non sempre è facile distinguere i nomi degli angeli da quelli delle autorità mondane. Del resto, l'endiadi *arkai kai exousiai* è comune, nel greco dell'epoca, per indicare in modo generico i poteri umani (così in *Luc.*, 12, 11, i seguaci di Gesù sono trascinati nelle sinagoghe «davanti ai magistrati e alle autorità [*epi... tas arkas kai tas exousias*]» e in *Ti.*, 3, 1 Paolo raccomanda ai membri della comunità di «essere sottomessi alle *arkais exousiais*»). Anche nella lettera ai Colossesi, in cui è certamente in questione un culto degli angeli, non è chiaro se «i principati e le potestà» su cui il messia ha trionfato attraverso la croce (2, 15) siano potenze angeliche o umane; e perfino nel celebre passo di *1 Cor.*, 15, 24, l'evacuazione di «ogni principato, ogni dominazione e ogni potenza» che il messia opera quando riconsegna il regno a Dio può riferirsi altrettanto bene ai poteri terreni che agli angeli. In altri passi, in cui i termini designano inequivocabilmente i poteri angelici, questi sono però visti come ambigue potenze demoniche. Così la lettera agli Efesini, che si apre con l'immagine luminosa del messia risorto, che Dio fa sedere alla sua destra «al di sopra di ogni principato e potestà, virtù e signoria» (1, 21), si chiude con l'evocazione degli stessi angeli come «dominatori mondani di questa tenebra» (*kosmokratores tou skotou toutou*): «La nostra lotta non è contro sangue e

carne, ma contro i principati, contro le potestà, contro i dominatori mondani di questa tenebra, contro gli spiriti del male che sono nei cieli aerei» (6, 12).

La promiscuità fra angeli e potenze terrene è, infatti, più intima ed essenziale e deriva innanzitutto dal fatto che gli angeli, in quanto figura del governo divino del mondo, sono immediatamente anche «gli arconti di questo secolo» (1 Cor., 2, 6). I poteri terreni e quelli angelici si indeterminano in Paolo perché essi derivano entrambi da Dio. Il celebre passo di Rom., 13, 1-5 sull'origine divina di ogni *exousia* («non vi è autorità se non da Dio») va letta in questa prospettiva e, in essa, trova anche il suo correttivo. L'angelologia paolina è, infatti, solidale con la sua critica della legge e dell'autorità che su questa si fonda. Poiché l'autorità, come la legge (che «fu promulgata per mezzo degli angeli», Gal., 3, 19; cfr. Heb., 2, 2), fu data «in vista del peccato» e il suo potere cessa con la venuta del messia. Nessun «angelo» né «potere» (*arkē*) può separarci da «Cristo nostro signore» (Rom., 8, 38-39), perché «noi giudicheremo anche gli angeli» (1 Cor., 6, 3). George B. Caird ha osservato che l'ambiguità dei poteri angelici, come quella della legge e di ogni potere, risiede nel fatto che ciò che era stato dato provvisoriamente e per il peccato pretende di valere in modo assoluto.

Quando la legge viene isolata ed esaltata in un sistema religioso indipendente, essa diventa demonica. La corruzione della legge è opera del peccato, in particolare del peccato di autogiustificazione [...]. Ogni legalismo è un'autoaffermazione, la nostra pretesa di stabilire la nostra propria giustizia, come se potessimo salvarci da soli, attraverso le nostre opere morali e spirituali. [CAIRD, p. 41.]

Ma questa estremizzazione demonica della legge e delle schiere angeliche costituisce anche, in qualche modo, un'ipostasi della collera e della giustizia divina, che i cabalisti chiameranno *Din*, rigore, e che in Paolo si presenta come «ira e furore» (*orgē kai thymos*, Rom., 2, 5-8). Gli angeli, in quanto cifra del potere divino di governo del mondo, rappresentano anche l'aspetto oscuro e demonico di Dio, che, come tale, non può essere semplicemente cancellato.

Il messianismo paolino va visto in questa prospettiva. Esso agisce come un correttivo rispetto all'ipertrofia demonica dei poteri angelici e umani. Il messia disattiva e rende inoperosi (*katargeō* – rendo *argos*, inoperoso, e non semplicemente «distruggo» – è il

termine tecnico di cui Paolo si serve per esprimere la relazione fra il messia e i poteri degli angeli e degli uomini) tanto la legge che gli angeli e, in questo modo, li riconcilia con Dio (tutte le cose, si legge in Col., 1, 15-20, «anche i troni, le dominazioni, i principati e le potenze», sono state create attraverso il messia, e attraverso di lui alla fine saranno riconciliate con Dio).

Il tema della legge non più applicata, ma studiata, che nei romanzi di Kafka va di pari passo a quello dei funzionari-angeli costantemente inoperosi, mostra qui la sua pertinenza messianica. Il *telos* ultimo e glorioso della legge e delle potenze angeliche, come quello dei poteri profani, è di essere disattivato e reso inoperoso.

7. Il potere e la gloria

7.1. La cesura che divide la natura degli angeli e articola i loro ordini in assistenti e amministranti, in cantori della gloria e ministri del governo corrisponde a una doppia figura del potere, che è venuto ora il momento di interrogare. Forse soltanto nella tensione fra *gloria* e *gubernatio*, l'articolazione di Regno e Governo – che abbiamo cercato pazientemente di ricostruire attraverso la storia del paradigma teologico-economico – raggiunge a un tempo la sua piena intellegibilità e la sua massima opacità. Intellegibilità, perché mai come nell'opposizione assistenti / ministranti la differenza fra Regno e Governo diventa tanto effettiva; opacità, perché che cosa può essere una politica non del governo, ma della liturgia, non dell'azione, ma dell'inno, non del potere, ma della gloria?

Per rispondere a questa domanda, occorre innanzitutto individuare il filo segreto che unisce il saggio petersoniano sugli angeli del 1935 alla dissertazione che il giovane teologo, ancora non convertito al cattolicesimo, pubblica nel 1926 col titolo *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Anni dopo, affrontando temi affini, Kantorowicz doveva definire «fondamentale» la dissertazione di Peterson. Il sottotitolo, che unisce una categoria filologica a concetti che provengono dalle scienze teologiche, è, da questo punto di vista, fuorviante. Non si tratta, in realtà, né di uno studio propriamente teologico né, malgrado l'imponente apparato critico e la straordinaria erudizione, di una ricerca soltanto storico-filologica. Oscuro è, cioè, innanzitutto l'ambito disciplinare in cui la dissertazione si iscrive, che esige pertanto delle considerazioni preliminari.

Nel 1934, introducendo il suo saggio sulla formazione del cerimoniale imperiale romano, Andreas Alföldi lamentava che, mentre lo studio degli aspetti giuridico-razionali dello Stato imperiale poteva vantare a suo credito opere come lo *Staatsrecht* di Mommsen, l'esame dei suoi aspetti cerimoniali e religiosi era lasciato a lavori di dubbia scientificità come il *Culte impérial* dell'abate Beurlier (ALFÖLDI, p. 5). Nello stesso senso, nell'introduzione al suo libro sulle *Laudes regiae* (1946), Ernst Kantorowicz osservava che lo studio della fonti liturgiche della storia politica era rimasto fino agli inizi del ventesimo secolo appannaggio esclusivo dei teologi e degli storici della Chiesa, che, in quanto parte in causa, non erano necessariamente la fonte più attendibile (KANTOROWICZ 2, p. VII).

La dissertazione di Peterson, interamente dedicata, attraverso l'esame dell'acclamazione *Heis theos*, alle relazioni fra cerimoniale politico e liturgia ecclesiastica, pur provenendo da un teologo (che poteva, però, annoverare fra i suoi maestri Franz Boll, Eduard Norden e Richard Reitzenstein) rompeva con questa tradizione. Come ancora molti anni dopo poteva costatare Carl Schmitt, «un materiale sterminato di fonti letterarie e di testimonianze epigrafiche era dispiegato in perfetta obiettività, senza che si potesse rintracciare alcuna presa di posizione pro o contro una determinata corrente teologica o un qualche presupposto dogmatico» (SCHMITT 2, pp. 36-37). Si trattava, cioè, di un primo passo in direzione di una scienza che tuttora manca, dedicata alla storia degli aspetti cerimoniali del potere e del diritto, una sorta di archeologia politica della liturgia e del protocollo, che potremmo qui iscrivere, almeno in via provvisoria, sotto la rubrica «archeologia della gloria». Sarà bene, pertanto, seguire attentamente il percorso della dissertazione di Peterson, per registrarne i risultati e le strategie.

7.2. La ricerca si apre con la paziente catalogazione di un'imponente massa di reperti soprattutto epigrafici in cui compare la formula *heis theos* (a volte ampliata in senso binario e trinitario nella forma *Heis theos kai Christos* o *Heis theos kai Christos autou kai to hagion pneuma*). Di fronte alle interpretazioni dominanti, che collegavano questo materiale a formule liturgiche, da intendere in ultima analisi come professioni di fede, la strategia di Peterson è duplice. Da una parte, egli nega decisamente che le formule in questione contengano qualcosa come una professione di fede, dall'altra le iscrive altrettanto risolutamente nell'ambito delle acclamazioni:

«La formula *Heis theos* è un'acclamazione, ma non una professione di fede» (PETERSON 3, p. 302). Ciò significa, però, arretrare l'origine di queste espressioni essenzialmente cristiane su uno sfondo più oscuro, in cui esse si confondono con le acclamazioni degli imperatori pagani e con le grida che salutavano l'epifania di Dioniso nei rituali orfici, con gli esorcismi dei papiri magici e con le formule dei culti misterici mitriaci, gnostici e manichei. E, insieme, porre il problema dell'origine e del significato delle acclamazioni e della loro relazione con la liturgia cristiana.

Che cos'è un'acclamazione? Una esclamazione di plauso, di trionfo («Io triumphe!»), di lode o di disapprovazione (*acclamatio adversa*) gridata da una folla in determinate circostanze. L'acclamazione era accompagnata dal gesto di alzare la mano destra (di cui abbiamo testimonianze tanto nell'arte pagana che cristiana) o, nei teatri e nei circhi, da applausi e dallo sventolio di fazzoletti. Qui, l'acclamazione poteva essere rivolta, come testimonia Cicerone (*Att.*, I, 16), oltre che agli atleti o agli attori, anche ai magistrati della repubblica e, più tardi, all'imperatore. L'arrivo del sovrano in una città dava luogo a una parata cerimoniale (*l'adventus*) in genere accompagnata da acclamazioni solenni. L'acclamazione poteva avere varie forme, che Peterson esamina dettagliatamente: augurio di vittoria (*nika, vincas*), di vita e fecondità (*vivas, floreas, zēs, felicissime*), di lunga vita (*polla ta etē, eis aiōnas, de nostris annis augeat tibi Iuppiter annos*), di forza e salvezza (*valeas, dii te nobis praestent, te salvo salvi et securi sumus*), invocazione e preghiera (*kyrie, kyrie sōzōn, kyrie eleēson*), approvazione e plauso (*axios, dignum et iustum est, fiat, amen*). Le acclamazioni erano spesso ritualmente ripetute e, a volte, modulate. Una testimonianza cristiana ci riferisce nei particolari una *acclamatio adversa* nel Circo Massimo:

Pars maior populi clamabant, dicentes: Christiani tollantur! Dicitum est duodecim. Per caput Augusti, christiani non sint! Spectantes vero Hermogenianum, praefectum urbis, item clamaverunt decies: Sic, Auguste, vincas! [...] Et statim discesserunt omnes una voce dicentes: Auguste, tu vincas et cum diis floreas!

E Agostino, descrivendo in una lettera la cerimonia per la designazione del suo successore Eraclio come vescovo di Ippona, ci informa sull'uso in ambito cristiano di formule di acclamazione del tipo *axios, dignum est*:

A populo acclamatum est: Deo gratias, Christo laudes; dictum est vicies terties. Exaudi Christe, Augustino vita; dictum est sexies decies [...] Bene meritus, bene dignus; dictum est quinquies. Dignus et iustus est; dictum est sexies [...] Fiat, fiat; dictum est duodecies... [Ep., 213, 5-8.]

Essenziale per comprendere l'importanza delle acclamazioni è che, come Peterson non manca di osservare, «esse non erano in alcun modo irrilevanti, ma potevano in determinate circostanze acquisire un significato giuridico» (PETERSON 3, p. 141). Peterson rimanda corsivamente all'articolo *Acclamatio* nel Pauly-Wissowa; ma Mommsen, nel suo *Staatsrecht*, aveva puntualmente registrato il decisivo valore giuridico delle acclamazioni nel diritto pubblico romano. Innanzitutto l'acclamazione con la quale in epoca repubblicana le truppe accordavano al comandante vittorioso il titolo di *imperator* (MOMMSEN, vol. 1, p. 124) e, in epoca imperiale, lo investivano dello stesso titolo di Cesare (*ibid.*, vol. 2, p. 841). L'acclamazione dei senatori, soprattutto in epoca imperiale, poteva, inoltre, essere usata per dar valore di decisione a una comunicazione dell'imperatore (*ibid.*, vol. 3, pp. 949-950) e, nei comizi elettorali, poteva sostituirsi alla votazione dei singoli (*ibid.*, p. 350).

È questo valore giuridico dell'acclamazione che, in un punto cruciale, Peterson raccoglie ed enfatizza, enunciando, accanto alla tesi dell'origine pagana di molte acclamazioni cristiane, quella di un nesso essenziale che unisce diritto e liturgia. A proposito della formula *dignum et iustum est* (che compare, oltre che nei rituali di elezione e di deposizione degli ecclesiastici, anche all'inizio dell'anafora della messa), dopo aver criticato l'incapacità della scienza giuridica moderna di arrivare a una giusta comprensione del significato delle acclamazioni, egli suggerisce che la formula non sia da considerare (com'era stato suggerito) come una sorta di procedura elettorale abbreviata, ma che, secondo una consuetudine che la Chiesa riprende dall'*ecclesia* profana, essa «esprima piuttosto in forma di acclamazione il *consensus* del popolo» (PETERSON 3, p. 177). Questo consenso ha, però, un significato giuridico, che getta una luce nuova sulla connessione fra diritto e liturgia. Riferendosi ai lavori di P. Cagin sulla tradizione delle acclamazioni dossologiche, di cui lo studioso aveva già registrato l'analogia con le acclamazioni per l'elezione dell'imperatore Gordiano (*Aequum est, iustum est! Gordiane Auguste, dii te servant feliciter!*), Peterson scrive:

Cagin ha certamente ragione quando, in un penetrante capitolo del suo libro, conclude le sue analisi osservando che la prima parola dell'anafora *vere dignum* non è che la risposta all'acclamazione del popolo: *Dignum et iustum est*. Ma né Cagin né altri hanno sufficientemente chiarito il fatto che, attraverso l'acclamazione *axion kai dikaion*, tanto la liturgia che l'inno (*Te deum, Gloria ecc.*) ricevono una fondazione giuridica. Detto in altre parole: *l'assunzione della cerimonia pubblica («leitourgia») dell'«Eucharistia» nell'anafora o nell'inno può accadere soltanto nella forma giuridica di un'acclamazione da parte del popolo («laos») e del sacerdote*. [*Ibid.*, p. 178.]

73. Nel 1927, in un articolo su *Referendum e proposta di legge a iniziativa popolare* (ma in tedesco i due termini tecnici corrispondenti – *Volksentscheid* e *Volksbegehren* – significano letteralmente «decisione popolare» e «richiesta popolare»), Schmitt si era riferito al libro di Peterson, uscito appena un anno prima, proprio a proposito del significato politico delle acclamazioni. Schmitt oppone qui la votazione individuale a scrutinio segreto, propria delle democrazie contemporanee, all'espressione immediata del popolo riunito propria della democrazia «pura» o diretta e, insieme, lega costitutivamente popolo e acclamazione.

La votazione individuale segreta, che non è preceduta da alcun dibattito pubblico regolato tramite procedura, annienta proprio le possibilità specifiche del popolo riunito. Infatti la vera attività, capacità e funzione del popolo, il nucleo di ogni espressione popolare, il fenomeno democratico originario, ciò che anche Rousseau ha prospettato come vera democrazia, è l'acclamazione, il grido di approvazione o di rifiuto della massa riunita. Il popolo acclama una guida, l'esercito (qui identico al popolo) il generale o l'imperatore, i cittadini oppure i comuni rurali una proposta (dove rimane aperta la questione se davvero venga acclamata la guida o la proposta nel suo contenuto); il popolo grida viva o abbasso, esulta o brontola, brucia giù qualcuno e proclama capo qualcun altro, acconsente a una deliberazione con una parola qualsiasi o nega la sua acclamazione col silenzio. Una ricerca fondamentale di Erik Peterson, che supera di gran lunga nel suo significato scientifico l'ambito specifico della sua materia, ha descritto per i primi secoli cristiani l'*acclamatio* e le sue forme. [SCHMITT 6, p. 62.]

Come, per Peterson, le acclamazioni e le dossologie liturgiche esprimono il carattere giuridico e pubblico del popolo (*laos*) cristiano, così, per Schmitt, l'acclamazione è l'espressione pura e immediata del popolo come potere democratico costituente. «Questo popolo», aveva scritto poche righe prima, «è il detentore del potere costituente, il soggetto del *pouvoir constituant*, e perciò essenzialmente qualcosa di diverso rispetto al popolo che [...] esercita certe facoltà nelle forme prescritte dalla costituzione, cioè elegge il *Reichstag* oppure il presidente del Reich oppure si attiva nel caso di un referendum» (*ibid.*, p. 60). Per questo, trasferendo alla sfera profana la tesi di Peterson, egli può ora spingerla all'estremo affermando che «l'acclamazione è un fenomeno eterno di ogni comunità politica. Nessuno Stato senza popolo, nessun popolo senza acclamazioni» (*ibid.*, pp. 62-63).

La strategia di Schmitt è chiara: mutuando da Peterson la funzione costitutiva dell'acclamazione liturgica, egli indossa le vesti del teorico della democrazia pura o diretta per giocarla contro la liberal-democrazia weimariana. Come i fedeli che pronunciano le formule dossologiche sono presenti insieme agli angeli nella liturgia, così l'acclamazione del popolo nella sua immediata presenza è il contrario della pratica liberale del voto segreto, che spoglia il soggetto sovrano del suo potere costituente.

Questa scoperta scientifica dell'acclamazione è il punto di partenza per una descrizione delle procedure della democrazia diretta o pura. Non si può trascurare il fatto che, dovunque ci sia un'opinione pubblica come realtà sociale e non solo come pretesto politico, in tutti i momenti decisivi in cui il senso politico può affermarsi, compaiono in primo luogo acclamazioni di approvazione o di rifiuto indipendenti da una procedura di votazione, poiché tramite una simile procedura esse potrebbero venire minacciate nella loro genuinità, in quanto l'immediatezza del popolo riunito che definisce queste acclamazioni viene annullata dall'isolamento del singolo votante e dal segreto elettorale. [*Ibid.*, p. 63.]

7.4. Gli storici della liturgia sanno che la liturgia cristiana primitiva risulta dall'unione di elementi salmodici e dossologici con la celebrazione eucaristica. Ancora oggi i manuali di liturgia distinguono in questo senso la *liturgia epaenetica* o lodatoria dalla liturgia eucaristica. Un esame attento della liturgia euca-

ristica mostra, però, che, in essa, acclamazioni, dossologie e sacrificio eucaristico sono così strettamente intrecciati da risultare propriamente indiscernibili. Nel trattato sulla liturgia divina, in cui Nicolas Cabasilas compendì nel quattordicesimo secolo il pensiero della Chiesa orientale sull'«ordine dei divini misteri», egli distingue la consacrazione eucaristica dai canti di lode, dalle preghiere, dalle letture della sacra scrittura e da «tutto ciò che viene detto e fatto prima e dopo la consacrazione» (CABASILAS, *Comm.*, p. 57). E, tuttavia, entrambi questi aspetti della liturgia formano in realtà un «unico corpo» e contribuiscono allo stesso scopo, che è la santificazione dei fedeli. «La mistagogia tutta intera», scrive Cabasilas, «è un unico corpo di narrazione [*sōma hen historias*], che conserva dall'inizio alla fine la sua armonia e la sua integrità, in modo che ciascuno dei gesti e delle formule apporta il suo contributo comune al tutto» (*ibid.*, p. 129). Liturgia e *oikonomia* sono, in questo senso, strettamente congiunte, poiché tanto nei canti e nelle acclamazioni di lode che negli atti compiuti dal sacerdote, è sempre e soltanto «l'economia del Salvatore [*oikonomia tou Sōtēros*] che viene significata» (*ibid.*, p. 61). Come l'offerta del pane e del vino, così anche le dossologie e i canti sono un «sacrificio di lode», secondo le parole del salmista: «Offri a Dio un sacrificio di lode, io ti libererò e tu mi glorificherai» (*Sal.*, 50, 14-15, *ibid.*, p. 58).

Si prenda la liturgia della messa gallicana come era celebrata dal sesto all'ottavo secolo (ma qualunque altra forma dell'antica liturgia, dalla *Traditio apostolica* alla descrizione dell'anafora nelle *Catechesi* di Cirillo d'Alessandria, potrebbe servire allo scopo). La messa si apriva con un preambolo cantato, nel quale il vescovo si avvicinava all'altare, accompagnato da un'antifona salmodica e dalla dossologia *Gloria Patri*. Si tratta, dal nostro punto di vista, di una serie di acclamazioni:

Alleluja! Benedictus qui venit, alleluja,
in nomine Domini: Alleluja! Alleluja!

Deus Dominus, et illuxit nobis.

In nomine Domini.

Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto
in saecula saeculorum. Amen.

In nomine Domini.

Subito dopo si eseguiva il *Trisagion*, il solenne canto di lode, in greco e in latino, e i fedeli rispondevano con l'acclamazione: *Amen*. Tre fanciulli cantavano poi all'unisono l'acclamazione *Kyrie eleison*, seguita dal canto a due cori alterni *Benedictus*.

Ma anche la liturgia eucaristica era, allora come nel rito odierno, così fittamente inframmezzata di dossologie e acclamazioni che una separazione dei diversi elementi non è in alcun modo pensabile. La formula detta *immolatio* che apriva la consacrazione era un tessuto di acclamazioni: *Vere aequum et iustum est: nos tibi gratias agere, teque benedicere, in omni tempore, omnipotens aeternae Deus... exaudi per Christum Dominum nostrum. Per quem majestatem tuam laudant angeli...* All'*immolatio* seguivano l'intonazione del triplice *Sanctus* e la formula *Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Christus Filius tuus*.

Esaminiamo ora questa massiccia presenza delle acclamazioni nella liturgia dal punto di vista della dissertazione di Peterson. Se la tesi di Peterson è corretta, noi dobbiamo guardare all'elemento dossologico-acclamatorio non solo come a ciò che collega la liturgia cristiana col mondo pagano e col diritto pubblico romano, ma come al vero e proprio fondamento giuridico del carattere «liturgico», cioè pubblico e «politico», delle celebrazioni cristiane. Il termine *leitourgia* (da *laos*, «popolo») significa etimologicamente «prestazione pubblica», e la Chiesa ha sempre tenuto a sottolineare il carattere pubblico del culto liturgico, in opposizione alle devozioni private. Solo la Chiesa cattolica – non mancano di sottolineare tradizionalmente gli *Enchiridia liturgica* – può assolvere il culto legittimo a Dio (*cultum legitimum aeterno patri persolvere*, RADÓ, p. 7). La tesi di Peterson fonda in questo senso il carattere pubblico della liturgia attraverso le acclamazioni del popolo riunito in una *ekklēsia*. I due termini (*laos* e *ochlos*) che, nei *Settanta* e nel Nuovo Testamento, designano il popolo, vengono contrapposti e articolati come *populus* e *multitudo* nella tradizione del diritto pubblico:

Il *laos* che prende parte all'*eucharistia* è *laos* solo nella misura in cui ha una capacità giuridica. Si pensi a Cic., *Rep.*, I, 25, dove si legge: «*Populus autem non omnis hominum coetus quoquo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communi sociatus*» [...] Se gli atti giuridici del *laos* nei tempi più tardi si limitavano solo al diritto di acclamazione, ciò non cambia nulla al

fatto che si può parlare in senso originario di un *populus* (*laos*) o di una *ekklēsia* solo là dove esiste per un popolo la possibilità di esercitare un'attività giuridica. Se un giorno qualcuno vorrà scrivere una storia della parola «laicato» [*Laie*] (*laos*), dovrà allora prestare attenzione a tutti i contesti qui evocati e, insieme, anche comprendere che il *laos* è appunto l'*ochlos*, in quanto deve pronunciare le acclamazioni liturgiche. Si intenderà così che, quando il *laos* proferisce le acclamazioni liturgiche, si vincola al suo statuto di diritto ecclesiastico allo stesso modo in cui nel diritto pubblico il *laos* riceve il suo statuto proprio attraverso il diritto di proferire nell'*ekklēsia* profana la sua *ekboēsis* (acclamazione) al *despotēs*. [PETERSON 3, p. 179.]

Secondo un suo gesto caratteristico, è in una nota a piè pagina che Peterson interpreta a questo punto l'*amen* che scandisce la celebrazione liturgica come un'acclamazione in senso tecnico, attraverso la quale la moltitudine dei fedeli si costituisce come «popolo» (*laos*) (*ibid.*, n. 2). Quando Giustino (*Apol.*, 65, 3) ci informa che, alla fine della preghiera e dell'eucaristia, «tutto il popolo presente acclama dicendo: *Amen* [*pas ho parōn laos euphēmei legōn: Amēn*]», in questione è appunto questo significato tecnico-giuridico dell'acclamazione, che costituisce la «pubblicità» della liturgia – o, più precisamente, il carattere «liturgico» della messa cristiana.

✠ *Un'analisi dei termini che nel Nuovo Testamento – e, in particolare, nelle lettere di Paolo – designano il popolo può essere illuminante per la comprensione della strategia antimessianica di Peterson. Il termine dēmos, così importante per la nostra comprensione della polis, non compare quasi mai. Il popolo è designato con ochlos (ben 175 volte nel Nuovo Testamento; tradotto per lo più in latino con turba; nella Vulgata, oltre a turba e populus, si trovano i termini plebs e multitudo; massa, che sarebbe una buona traduzione per ochlos, ha, già a partire da Agostino, il significato negativo di traduce del peccato originale: «ea damnatione, quae per universam massam currit», AUG., De nat. et grat., 8, 9) o con plēthos (particolarmente frequente in Luca) e, in un senso che corrisponde all'uso frequentissimo nei Settanta per il popolo eletto, laos (142 occorrenze). Peterson mette in relazione l'impolitico ochlos con il significato teologico di laos: l'ochlos diventa laos, si «politizza» attraverso la liturgia. Per far questo, egli deve ignorare il peculiare uso paolino. È significativo che Paolo scelga, infatti, di non servirsi mai del termine ochlos e usi solo 12 volte laos, sempre in riferimento a citazioni bibliche (per esempio, Osea in Rom., 9, 25: «non-popolo mio»). Hēmeis,*

«noi», è il termine attraverso cui Paolo si riferisce in senso tecnico alla comunità messianica, spesso in contrapposizione a laos (come in Rom., 9, 24) o a giudei e greci (come in I Cor., 1, 22-24: «Mentre i giudei chiedono segni e i greci cercano sapienza, noi [hēmeis de] annunciamo il messia crocifisso»). Nel passo citato della prima lettera ai Corinzi, il pronome «noi» si precisa subito in «i chiamati» (autois de tois klētois). La comunità messianica come tale è, in Paolo, anonima e sembra situarsi in una soglia di indifferenza fra pubblico e privato.

75. Nel 1934 e nel 1935, Andreas Alföldi pubblica nelle «Römische Mitteilungen» i risultati delle sue ricerche sulla forme e le insegne del cerimoniale imperiale romano. Abbandonando lo stereotipo già presente nelle fonti classiche secondo cui il cerimoniale imperiale, estraneo alla sobria tradizione politica romana, sarebbe stato introdotto da Diocleziano secondo il modello dei rituali cortigiani persiani, Alföldi mostra invece come esso si sia andato elaborando progressivamente già a partire dalla fine della repubblica e dai primi anni del principato, secondo un paradigma in cui confluiscono certamente tradizioni diverse, ma che è sostanzialmente teologico. Per intendere il carattere «teologico-sacrale» che va assumendo a Roma la relazione fra il sovrano e i sudditi non è affatto necessario scomodare e trasferire più o meno arbitrariamente nell'urbe il modello della monarchia divina orientale. «Il principato aveva innalzato il capo dello Stato infinitamente al di sopra dei senatori, che pregano e celebrano sacrifici per il suo benessere, giurano sul suo nome, lo invocano come figlio di Dio e ne festeggiano il compleanno e le altre feste private come una cerimonia pubblica. L'auctoritas, che, secondo la loro stessa dichiarazione, innalza i principes sopra tutti gli altri, aveva assunto una coloratura religiosa, così come sacrale era anche il titolo di Augustus che essi portavano» (ALFÖLDI, p. 29).

Alföldi ricostruisce minuziosamente in questa prospettiva l'introduzione della *proskynēsis* (adorazione), che appare già in epoca repubblicana come gesto del supplice che cade in ginocchio davanti al potente e si diffonde a poco a poco come parte integrante del rituale imperiale. I senatori e i cavalieri di rango più alto baciavano l'imperatore sulle guance (*salutatio*); ma, col tempo, essi furono ammessi al bacio soltanto dopo essersi inginocchiati davanti a lui, finché, a Bisanzio, la *salutatio* finì con l'implicare sempre l'*adoratio*, il bacio delle ginocchia e delle mani.

Di particolare interesse è l'ampia trattazione dei costumi e delle insegne del potere, che significativamente Alföldi dedica alla memoria di Theodor Mommsen, quasi stesse completando con la sua analisi del cerimoniale la parte mancante dello *Staatsrecht*. Si apre qui un ambito la cui definizione costituisce la vera posta in gioco nella ricerca, anche se l'autore non sembra sempre rendersene pienamente conto. Alföldi mostra come il costume imperiale, che all'inizio del principato coincide con la semplice toga del cittadino romano, assuma man mano i caratteri della veste che il magistrato vittorioso indossava nel corteo trionfale e, più tardi, in modo costante già a partire da Commodus, quelli dell'uniforme militare, con *paludamentum* e corazza (*lorica*). Contemporaneamente, la corona di alloro del *vir triumphalis* diventa, come mostrano innumerevoli testimonianze plastiche, un attributo tecnico della sovranità, più tardi sostituita, soprattutto nelle monete, dalla corona radiata (che, a differenza della corona di alloro, non sembra sia stata mai indossata realmente). In modo analogo, la *sella curulis*, su cui sedevano i consoli, diventa una prerogativa del principe e, isolandosi, almeno a partire da Caligola, su un *podium*, si trasforma progressivamente in un trono (*basileios thronos, hedra basilike*).

Decisivo, però, è il significato tecnico-giuridico di queste trasformazioni. Non si tratta, infatti, semplicemente di una passione per il lusso o per la pompa, o semplicemente di un desiderio di distinguersi dai comuni cittadini, ma di una vera e propria sfera costitutiva della sovranità, che gli studiosi hanno difficoltà a definire, ricorrendo di volta in volta a termini necessariamente vaghi come «cerimoniale», «insegne o segni del dominio» (*Herrschaftszeichen*) o «simboli del potere o dello Stato» (*Machtsymbole, Staatssymbolik*). Così già Mommsen osservava che, a partire dal terzo secolo, «il costume di guerra purpureo diventa il simbolo della monarchia» (MOMMSEN I, p. 433). Ma che cosa significa qui «simbolo»? Il significato tecnico di oggetti come i fasci littori nel diritto pubblico romano o della corona nel diritto medievale sono noti da un pezzo, e tuttavia una teoria giuridica in grado di definirne con precisione ambito e valore è tuttora mancante.

Si prenda il problema della *mutatio vestis* che porta l'imperatore a sostituire la toga del cittadino con il *paludamentum insigne* del comandante militare. Comprendere questo processo (come fa Alföldi) semplicemente come la conseguenza del primato crescente dell'esercito rispetto all'autorità del senato o parlare, a proposito del

«noi», è il
munità mes-
a giudei e g-
i greci cerca
Nel passo ci
subito in «i
tale è, in Pa
pubblico e p

75. N
mische Mi
insegne de
reotipo già
imperiale,
be stato in
cortigiani
elaborando
blica e dai
cui conflu
zialmente
che va ass-
non è affat-
riamente n
principato
sopra dei s-
nessere, gi-
festeggian-
nia pubbli-
innalza i p-
religiosa, c
portavano

Alföldi
roduzione
repubblica
al potente
rituale im-
no l'imper
ammessi a
finché, a B
il bacio de

cerimoniale, di un'opposizione fra diritto e potere, non dice an-
nulla sul suo significato specifico. Noi sappiamo, infatti, che già
epoca repubblicana, la relazione oppositiva fra toga e *paludam-*
tum corrispondeva alla distinzione fra il *pomerium* e il resto del
ritorio e aveva quindi immediate implicazioni di diritto pubbl-
Il magistrato non poteva in nessun caso entrare nell'urbe in ve-
militare, ma doveva *sumere togam* prima di attraversarne il conf-
Che l'imperatore vesta il suo *paludamentum* purpureo in città
significa quindi tanto un prevalere fattizio del potere dell'eserc-
ma innanzitutto un indeterminarsi della differenza formale fra
tere consolare e potere proconsolare, *pomerium* e territorio, dir-
di pace e diritto di guerra. La *mutatio vestis* ha dunque un immed-
to effetto performativo nel diritto pubblico. Solo in questa prosp-
tiva si può comprendere come a Bisanzio il cerimoniale concerne-
la vesti dell'imperatore fosse affidato a un ufficio particolare, de-
mētatorion, in cui funzionari di alto rango vegliavano scrupolo-
mente a che a ogni funzione e a ogni situazione corrispondesse
veste appropriata. E solo se si comprende il significato giuridico
colore purpureo come insegna della sovranità è possibile compr-
dere come, a partire dal quarto secolo, la produzione della porp-
venisse nazionalizzata e il suo possesso da parte di un privato pot-
se inverare un delitto di lesa maestà (ALFÖLDI, p. 169).

Considerazioni analoghe possono farsi per il complicato p-
tocollo che regola, oltre alla *proskynēsis*, la relazione fra la posizio-
eretta o seduta durante le apparizioni pubbliche dell'imperato-
Anche in questo caso, piuttosto che vedere nella postura semp-
cemente un'espressione simbolica del rango, occorre comprend-
che è piuttosto la postura a effettuare immediatamente la gerarch-
Come nello pseudo Dionigi la divinità non si manifesta nella
rarchia, ma è essa stessa *ousia* e *dynamis*, gloria, sostanza e poter-
delle gerarchie celesti e terrene (E. H., 378 a), così la sovranità imp-
riale è, nel suo stesso atteggiarsi, nei suoi gesti come nelle sue ves-
cerimoniale gerarchico e insegna.

76. Alle insegne e ai simboli del potere, ha dedicato una ric-
ca monumentale Ernst Percy Schramm, uno storico che si è fa-
conoscere anche al di fuori dell'ambito strettamente accadem-
grazie all'edizione delle *Tischrede* di Adolf Hitler. Nella preme-
e nell'introduzione ai tre volumi di *Herrschaftszeichen und Staat-*
symbolik, egli insiste sulla necessità di sottrarre l'ambito della s-

«a a quei «romantici – per non dir peggio – che cercano nei
della sovranità ciò che essi immaginano essere lo “spirito del
«vevo»» (SCHRAMM, vol. I, p. IX) e di abbandonare, a causa
loro ambiguità, termini come «insegne» e «simboli», ai quali
«e quelli – in verità non necessariamente più precisi – «se-
del dominio» (*Herrschaftszeichen*) e «simbologia dello Stato»
«symbolik» (*ibid.*).

Benché Schramm si soffermi più volte sulle cautele termi-
che e di metodo, e parli, sulla scorta delle *Pathosformeln*
bunghiane, di «formule di maestà» (*Majestätsformeln*) e di
«magioni-modello» (*Bildmodel*), il libro è, di fatto, un immenso
ma dedicato ai segni del potere. Nelle quasi 1200 pagine in cui
ticola la ricerca, nulla o quasi sfugge alla minuziosa passione
istica dell'autore e all'acribia catalogante dei suoi collaboratori:
a *trabea* trionfale dell'imperatore romano alla mitra e alla tiara
pontefici e dei sovrani, dalla santa lancia dei re germanici e
obardi fino ai campanelli (*tintinnabula*) che adornano le vesti
li ecclesiastici e dei re, dalle infinite fogge delle corone regali
imperiali fino alla ricca fenomenologia del trono in tutte le sue
ranti, dalla *cathedra Petri* ai troni dei re inglesi, aragonesi, polac-
li, svedesi, siciliani.

Particolarmente interessante è la sezione sui monogrammi e sui
tulli, come quello di Teodorico, a proposito del quale Schramm,
on un'osservazione che avrebbe meritato di essere sviluppata, scri-
«Il *nomen regium* monogrammatico [...] rappresenta la forza e
diritto altrettanto bene di un'effigie: il monogramma non si limita
apiccare l'immagine, esso rende presente piuttosto anche da solo
re [stellt... den König dar]» (*ibid.*, vol. I, p. 226). Nel secondo
lume, la sezione sulle bandiere (*bandum, vandum, banière*) e su-
standardi merita un'attenzione particolare. Qui il carattere e la
eciale forza performativa delle insegne appaiono con un'evidenza,
cui purtroppo l'autore non sembra rendersi pienamente conto.
gli riferisce i lavori di uno storico del diritto, Carl Erdmann, che
eva mostrato che il potere specifico della bandiera non sta nei
ontrassegni o nei colori che essa contiene, ma scaturisce dalla cosa
essa. Per questo «come la corona, anche la bandiera del re non
ve andare perduta; esattamente come nella corona l'onore del re
dò essere ferito, così anche nella bandiera [...] la bandiera può
stituirsi al sovrano, essa mostra dove regna la sua pace e fin dove
triva il suo potere» (*ibid.*, vol. 2, p. 653).

cerimoniale, di un'opposizione fra diritto e potere, non dice ancora nulla sul suo significato specifico. Noi sappiamo, infatti, che già in epoca repubblicana, la relazione oppositiva fra toga e *paludamentum* corrispondeva alla distinzione fra il *pomerium* e il resto del territorio e aveva quindi immediate implicazioni di diritto pubblico. Il magistrato non poteva in nessun caso entrare nell'urbe in veste militare, ma doveva *sumere togam* prima di attraversarne il confine. Che l'imperatore vesta il suo *paludamentum* purpureo in città non significa quindi tanto un prevalere fattizio del potere dell'esercito, ma innanzitutto un indeterminarsi della differenza formale fra potere consolare e potere proconsolare, *pomerium* e territorio, diritto di pace e diritto di guerra. La *mutatio vestis* ha dunque un immediato effetto performativo nel diritto pubblico. Solo in questa prospettiva si può comprendere come a Bisanzio il cerimoniale concernente la vesti dell'imperatore fosse affidato a un ufficio particolare, detto *mētatorion*, in cui funzionari di alto rango vegliavano scrupolosamente a che a ogni funzione e a ogni situazione corrispondesse la veste appropriata. E solo se si comprende il significato giuridico del colore purpureo come insegna della sovranità è possibile comprendere come, a partire dal quarto secolo, la produzione della porpora venisse nazionalizzata e il suo possesso da parte di un privato potesse invero un delitto di lesa maestà (ALFÖLDI, p. 169).

Considerazioni analoghe possono farsi per il complicato protocollo che regola, oltre alla *proskynēsis*, la relazione fra la posizione eretta o seduta durante le apparizioni pubbliche dell'imperatore. Anche in questo caso, piuttosto che vedere nella postura semplicemente un'espressione simbolica del rango, occorre comprendere che è piuttosto la postura a effettuare immediatamente la gerarchia. Come nello pseudo Dionigi la divinità non si manifesta nella gerarchia, ma è essa stessa *ousia* e *dynamis*, gloria, sostanza e potenza delle gerarchie celesti e terrene (E. H., 378a), così la sovranità imperiale è, nel suo stesso atteggiarsi, nei suoi gesti come nelle sue vesti, cerimoniale gerarchico e insegna.

7.6. Alle insegne e ai simboli del potere, ha dedicato una ricerca monumentale Ernst Percy Schramm, uno storico che si è fatto conoscere anche al di fuori dell'ambito strettamente accademico grazie all'edizione delle *Tischrede* di Adolf Hitler. Nella premessa e nell'introduzione ai tre volumi di *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, egli insiste sulla necessità di sottrarre l'ambito della sua

ricerca a quei «romantici – per non dir peggio – che cercano nei segni della sovranità ciò che essi immaginano essere lo “spirito del Medioevo”» (SCHRAMM, vol. I, p. IX) e di abbandonare, a causa della loro ambiguità, termini come «insegne» e «simboli», ai quali preferisce quelli – in verità non necessariamente più precisi – «segni del dominio» (*Herrschaftszeichen*) e «simbologia dello Stato» (*Staatssymbolik*) (*ibid.*).

Benché Schramm si soffermi più volte sulle cautele terminologiche e di metodo, e parli, sulla scorta delle *Pathosformeln* warburghiane, di «formule di maestà» (*Majestätsformeln*) e di «immagini-modello» (*Bildmodel*), il libro è, di fatto, un immenso poema dedicato ai segni del potere. Nelle quasi 1200 pagine in cui si articola la ricerca, nulla o quasi sfugge alla minuziosa passione ecfrastica dell'autore e all'acribia catalogante dei suoi collaboratori: dalla *trabea* trionfale dell'imperatore romano alla mitra e alla tiara dei pontefici e dei sovrani, dalla santa lancia dei re germanici e longobardi fino ai campanelli (*tintinnabula*) che adornano le vesti degli ecclesiastici e dei re, dalle infinite fogge delle corone regali e imperiali fino alla ricca fenomenologia del trono in tutte le sue varianti, dalla *cathedra Petri* ai troni dei re inglesi, aragonesi, polacchi, svedesi, siciliani.

Particolarmente interessante è la sezione sui monogrammi e sui sigilli, come quello di Teodorico, a proposito del quale Schramm, con un'osservazione che avrebbe meritato di essere sviluppata, scrive: «Il *nomen regium* monogrammatico [...] rappresenta la forza e il diritto altrettanto bene di un'effigie: il monogramma non si limita a spiegare l'immagine, esso rende presente piuttosto anche da solo il re [*stellt... den König dar*]» (*ibid.*, vol. I, p. 226). Nel secondo volume, la sezione sulle bandiere (*bandum, vandum, banière*) e sugli stendardi merita un'attenzione particolare. Qui il carattere e la speciale forza performativa delle insegne appaiono con un'evidenza, di cui purtroppo l'autore non sembra rendersi pienamente conto. Egli riferisce i lavori di uno storico del diritto, Carl Erdmann, che aveva mostrato che il potere specifico della bandiera non sta nei contrassegni o nei colori che essa contiene, ma scaturisce dalla cosa stessa. Per questo «come la corona, anche la bandiera del re non deve andare perduta; esattamente come nella corona l'onore del re può essere ferito, così anche nella bandiera [...] la bandiera può sostituirsi al sovrano, essa mostra dove regna la sua pace e fin dove arriva il suo potere» (*ibid.*, vol. 2, p. 653).

All'inizio della sua ricerca, l'autore aveva enunciato l'auspicio che «dalla trattazione finora arbitraria e soggettivistica dei segni del potere» potesse nascere una scienza altrettanto esatta e rigorosa di quelle a cui ci ha abituati l'investigazione storica. Alla fine del libro, la conclusione in cui Schramm cerca di precisare i *Grundbegriffe* (*ibid.*, vol. 3, p. 1068) che hanno guidato il suo lavoro, resta senz'altro al di qua di questo programma. Come, nel frontespizio del primo volume, egli aveva posto la sua ricerca sotto il segno della definizione goethiana del simbolo («Il simbolo è la cosa, senza essere la cosa, e tuttavia è la cosa, un'immagine contratta nello specchio spirituale e tuttavia identica con il suo oggetto»), così ora evoca un passo di Hegel, che definisce la simbolica come «una cosa oscura, che diventa sempre più oscura quante più forme impariamo a conoscere» (*ibid.*, vol. 3, p. 1065). Delle oscurità e delle ambiguità di questi concetti Schramm non riesce quasi mai a venire a capo. La scienza dei segni del potere attende ancora la sua fondazione.

7.7. Una scienza denominata «archeologia del diritto» è stata proposta da Karl von Amira, uno storico che doveva comprometersi col nazismo, il cui nome Schramm evoca nella sua ricerca. Un esempio perspicuo del metodo archeologico di Amira è il saggio sui gesti delle mani nelle miniature del codice medievale noto come *Sachsenspiegel*, la cui mimica esuberante era stata paragonata alla gesticolazione del popolo napoletano descritta da de Jorio. Nella disputa fra coloro che, come Jacob Grimm, consideravano le piccole figure miniate esclusivamente nella prospettiva della storia dell'arte, come una «simbolica dell'artista» (*Symbolik des Künstlers*) e coloro che vedevano invece in esse l'espressione di una mimica genuinamente giuridica, Amira imbocca risolutamente la via mediana, mobilitando le risorse di entrambe le discipline. Egli distingue così gesti autentici (*echte Handgebärden*), in cui la mano è immediatamente simbolo di un processo spirituale, e gesti inautentici, dove la mano è soltanto «strumento di un simbolo», destinato non all'espressione efficace di una volontà, ma a rendere visibile un qualche attributo sociale della persona (AMIRA, p. 168). È solo sui primi che si concentra l'attenzione dello studioso, per verificare in che misura ogni volta i gesti delle miniature possano essere ascritti con certezza alla simbolica giuridica.

La distinzione fra gesti autentici (o puri) e gesti inautentici suggerisce una direzione di ricerca concettuale, che Amira, unica-

mente preoccupato dall'identificazione degli usi giuridici che in essi si esprimono, non approfondisce. Una delle categorie mimiche più interessanti fra quelle repertorate nel saggio è il gesto che accompagna il discorso, il gesto linguistico (*Redegestus*). Qui un gesto, che deriva dall'*ingens manus* che esprimeva la speciale efficacia del potere imperiale (la mano distesa e sollevata insieme all'avambraccio, in modo da formare col braccio un angolo più o meno retto), si fonde coi gesti, che, secondo la retorica antica, dovevano accompagnare l'*actio* dell'oratore, per poi alla fine fissarsi in quel gesto del *Logos* benedicente, che doveva assumere una funzione così importante nella liturgia e nell'iconografia cristiana (la *benedictio latina*, con pollice, indice e medio distesi e le altre due dita ripiegate sul palmo, o la variante nota come *benedictio graeca*, con anche il mignolo sollevato). Quintiliano, che, nelle sue *Institutiones oratoriae* descrive minuziosamente il gesto linguistico in tutte le sue possibili varianti, scrive, a proposito della sua indubbia efficacia, che qui a parlare sono le mani stesse («ipsae loquuntur», II, 3, 85). Non si potrebbe definire con più precisione la potenza del gesto linguistico, che non si esaurisce né in una scansione né in una semplice enfaticizzazione del discorso: dove i gesti diventano parole, le parole diventano fatti. Siamo qui in presenza di un fenomeno che corrisponde, anche se attraverso un processo in apparenza inverso, a quell'insolubile intreccio di parole e fatti, di realtà e significato che definisce la sfera del linguaggio che i linguisti chiamano performativa e che ha ottenuto cittadinanza filosofica attraverso il libro di Austin *How to do things with words* (1962). Il performativo è, infatti, un enunciato linguistico che è, in se stesso, immediatamente anche un fatto reale, in quanto il suo significato coincide con una realtà che è esso stesso a produrre.

In che modo, tuttavia, il performativo realizza la sua speciale efficacia? Che cosa permette a un certo sintagma (per esempio, «io giuro») di acquistare il valore di un fatto, smentendo l'antica massima che vuole che la parola e il fare siano separati da un abisso? I linguisti non lo dicono, quasi si trovassero qui di fronte a un ultimo strato, propriamente magico, della lingua. Per rispondere a queste domande, occorre innanzitutto ricordare che il performativo si costituisce sempre attraverso una sospensione del normale carattere denotativo del linguaggio. Il verbo performativo si costruisce, infatti, necessariamente con un *dictum*, che, considerato in se stesso, ha natura puramente costativa e senza il quale esso resta vuoto e

inefficace («io giuro» ha valore solo se è seguito, o preceduto, da un *dictum* – per esempio: «che ieri mi trovavo a Roma»). È questo normale carattere denotativo del *dictum* che viene sospeso e, in qualche modo, trasformato nel momento stesso in cui diventa oggetto di un sintagma performativo.

Ciò significa, a ben vedere, che l'enunciato performativo non è un segno, ma una segnatura, che segna il *dictum* per sospenderne il valore e dislocarlo in una nuova sfera non denotativa, che vale in luogo della prima. È in questo modo che dobbiamo intendere i gesti e i segni del potere di cui qui ci occupiamo. Essi sono segnature, che ineriscono ad altri segni o a oggetti per conferire a essi un'efficacia particolare. Non è un caso, pertanto, se la sfera del diritto e quella del performativo siano da sempre strettamente congiunte e che gli atti del sovrano siano quelli in cui il gesto e la parola sono immediatamente efficaci.

7.8. Insegne del potere non sono esistite soltanto in età imperiale. La repubblica romana conosceva anzi un oggetto, in cui la particolare natura dell'insegna emerge con forza alla luce. Si tratta dei fasci littori, di cui curiosamente né Alföldi né Schramm fanno cenno. La loro storia, che comincia con la monarchia, ha il suo apogeo in età repubblicana e sopravvive ancora, anche se in ombra, in età imperiale. E, com'è noto, essi hanno conosciuto, proprio come le *laudes regiae*, una provvisoria resurrezione nel ventesimo secolo. I fasci erano delle verghe di olmo o di betulla lunghe circa un metro e trenta, legate insieme da una correggia di colore rosso, su cui era inserita lateralmente una scure. Essi erano affidati a una corporazione speciale, metà apparitori e metà carnefici, detti *lictors*, che portavano i fasci sulla spalla sinistra. Nella repubblica, periodo su cui siamo meglio informati, i fasci erano prerogativa del console e del magistrato munito di *imperium*. I littori, in numero di dodici, dovevano accompagnare il magistrato in ogni circostanza, non solo nelle occasioni pubbliche. Quando il console si trovava nella sua casa, i littori sostavano nel vestibolo; se usciva, anche per recarsi alle terme o a teatro, immancabilmente lo accompagnavano.

Definire i fasci, come talora si è fatto, come «simbolo dell'*imperium*» non dice nulla quanto alla loro natura e alla loro funzione specifica. Essi erano tanto poco un simbolo, che servivano anzi per infliggere materialmente la pena capitale, nelle sue due forme, la fustigazione (le verghe) e la decapitazione (la scure). Cominciamo a

renderci conto della natura dei fasci solo quando esaminiamo come si articolava, nei dettagli, il nesso che li legava all'*imperium*. Esso definisce immediatamente la natura e l'effettività dell'*imperium*. Se, per ragioni di turno, un console non esercitava il suo *imperium*, egli non aveva diritto ai fasci. (Quando, nel 19 a. C., il senato conferì ad Augusto, che era privo in quel momento dell'*imperium* consolare, il diritto ai fasci, proprio questo fatto segna l'inizio di una involuzione, che si compirà solo in età imperiale.) Particolarmente significativa è la circostanza che dai fasci del magistrato doveva essere tolta la scure quando egli si trovava all'interno del pomerio, perché qui lo *ius necis* inerente all'*imperium* era limitato dal diritto che spettava a ogni cittadino romano di appellarsi al popolo contro la pena di morte. Per la stessa ragione, il magistrato doveva fare abbassare i fasci davanti alle assemblee popolari.

I fasci non simboleggiano l'*imperium*: essi lo effettuano e determinano in modo tale che a ogni sua articolazione giuridica corrisponde una loro articolazione materiale, e viceversa. Per questo *fascis attollere* significa l'entrata in funzione del magistrato così come la rottura dei fasci corrisponde alla sua destituzione. Questa connessione fra il fascio e l'*imperium* era tanto immediata e assoluta, che fra il magistrato e il suo littore nessuno poteva interporre (tranne il figlio impubere, che, secondo il diritto romano, era già sottoposto allo *ius necisque potestas* del padre). Per la stessa ragione, il littore in un certo senso non ha una esistenza propria: non solo il suo costume si regola su quello del magistrato che accompagna (*sagum* militare fuori del pomerio, toga all'interno delle mura), ma lo stesso termine *lictors* è sinonimo di *fascis*.

Particolarmente istruttiva è la relazione dei fasci con un fenomeno che ha avuto un significato decisivo nella formazione del potere imperiale. Si tratta del trionfo, la cui connessione con le acclamazioni abbiamo già avuto modo di rilevare. Il divieto per il magistrato di esibire i fasci con la scure all'interno dei confini dell'urbe conosce, infatti, due importanti eccezioni: il dittatore e il generale trionfante. Ciò significa che il trionfo implica un indeterminarsi della differenza *domi-militiae*, che distingue dal punto di vista del diritto pubblico il territorio della città da quello dell'Italia e delle province. Sappiamo che il magistrato che aveva chiesto che gli fosse accordato il trionfo, doveva aspettare la decisione del senato fuori del pomerio, nel Campomarzio, altrimenti avrebbe perduto irrevocabilmente il diritto al trionfo, che competeva soltanto al generale

vittorioso effettivamente munito di *imperium*, cioè accompagnato dai fasci. Fasci e *imperium* mostrano qui ancora una volta la loro consustanzialità. E, insieme, il trionfo si rivela come il germe da cui si svilupperà il potere imperiale. Se il trionfo può essere definito tecnicamente come l'estensione all'interno del pomerio di prerogative che competono all'*imperator* solo al di fuori di esso, il nuovo potere imperiale si definirà proprio come l'estensione e la fissazione del diritto trionfale in una nuova figura. E se, secondo la penetrante formula di Mommsen, la centralizzazione dell'*imperium* nelle mani del principe trasforma il trionfo in un diritto riservato dell'imperatore (*kaiserliches Reservatrecht*, MOMMSEN, vol. I, p. 135), per converso si potrà definire l'imperatore come colui che ha il monopolio del trionfo e ne possiede in modo permanente insegne e prerogative. Un fenomeno — lo *ius triumphi* — che viene solitamente analizzato come se riguardasse unicamente l'apparato formale e la pompa del potere, si rivela invece come il nucleo giuridico originale di una trasformazione essenziale del diritto pubblico romano. Quella che sembrava soltanto una questione di abbigliamento e di fasto (la veste purpurea del generale trionfante, la corona di alloro che gli cinge la fronte, la scure come simbolo del potere di vita e di morte) diventa la chiave per intendere mutamenti decisivi nella costituzione. Con ciò la strada è aperta a una più esatta comprensione del significato e della natura delle insegne e delle acclamazioni e, più in generale, della sfera che abbiamo definito col termine « gloria ».

79. Nella prima metà del decimo secolo, l'imperatore Costantino VII Porfirogenito raccolse in un ampio trattato le tradizioni e le prescrizioni relative al cerimoniale (*basileios taxis*) imperiale. Nell'introduzione, Costantino presenta la sua impresa come « la più intima e desiderabile, perché, attraverso un encomiabile cerimoniale, il potere imperiale appare più ordinato e maestoso » (CONST. PORPH., *Cer.*, I, p. 1). È chiaro fin dall'inizio, tuttavia, che il fine di questa gigantesca coreografia del potere non è semplicemente estetico. Si tratta, scrive l'imperatore, di porre al centro della reggia una sorta di dispositivo ottico, « uno specchio limpido e ben polito, in modo che, contemplandovi attentamente l'immagine del potere imperiale [...] sia possibile reggerne le redini con ordine e dignità » (*ibid.*, I, p. 2). Mai, come in queste pagine, la follia cerimoniale del potere ha raggiunto una così ossessiva e liturgica cavillosità. Non vi è gesto, né veste, né ornamento, né

parola, né silenzio, né luogo che non sia ritualmente cristallizzato e minuziosamente catalogato. L'*incipit* dei capitoli enuncia di volta in volta « che cosa si deve osservare » (*hosa dei paraphylattein*) in questa o quella occasione, che cosa si deve « sapere » (*isteon*) e quali acclamazioni (*aktologia*) pronunciare in ogni festa, in ogni processione, in ogni assemblea. Una gerarchia infinita di funzionari e di addetti, divisi nelle due grandi classi dei « barbuti » e degli « eunuchi », veglia a che il protocollo sia in ogni istante osservato e scandito. Gli ostiarii chiamano le entrate dei dignitarii e i silenziarii ne regolano i silenzi e le eufemie in presenza del sovrano; manglaviti e eteriotti lo scortano durante le processioni solenni; dietariii e vestitori (*bestetores*) curano il servizio personale; cartularii e protonotari ne seguono le segnature e la cancelleria.

Quando tutto è pronto — esordisce la descrizione del cerimoniale per l'incoronazione imperiale (*ibid.*, I, 47) — l'imperatore muove dall'Augusteo, indossando il suo *skaramangion* e il *sagion* purpureo, scortato dai domestici addetti alla sua persona, e giunge fino al vestibolo detto *Onopodion*; qui riceve i primi omaggi dei patrizi. Il maestro delle cerimonie dice: « Acclamate [*Keleusate*]! » ed essi acclamano: « Molti anni felici [*Eis pollous kai agathous chronous*]! ». Poi tutti scendono fino al grande Consistoro, dove i consoli e gli altri senatori si riuniscono in assemblea. I sovrani restano in piedi sotto il ciborio, mentre tutti i senatori e i patrizi si prostrano a terra. Quando si sono rialzati, i sovrani rivolgono un cenno al preposito al Sacro Cubicolo e il silenziario dice: « Acclamate! », ed essi augurano: « Molti anni felici! ». Poi il gruppo dei reali si dirige verso la cattedrale, passando fra le Scholae, mentre le fazioni stanno in piedi al loro posto, in abiti da cerimonia, segnandosi col segno della croce. Quando l'imperatore è giunto all'Orologio, si solleva la cortina ed egli entra nel *metatorion*; indossa il *divitision* e il *tzitzakion* e, sopra questo, il *sagion*, quindi fa il suo ingresso con il patriarca. Accende i ceri alle porte d'argento, percorre la navata centrale, avanza lungo la *sôlea*; prega davanti alle sacre porte e, dopo aver acceso altri ceri, sale sull'ambone col patriarca. Il patriarca recita allora la preghiera sulla clamide e, quando l'ha terminata, i domestici della camera sollevano la clamide e ne vestono il sovrano. Il patriarca recita la preghiera sulla corona del sovrano e, dopo averla ultimata, prende nelle sue mani la corona [*stemma*] e la pone sul capo dell'imperatore. Nello stesso istante il popolo [*laos*] lancia tre volte l'acclamazione

[*anakrazei*]: «Santo, Santo, Santo [*Hagios, Hagios, Hagios*]! Gloria nell'alto dei cieli [*Doxa en hypsistois*] a Dio e pace in terra!». E poi ancora: «Molti anni all'imperatore [*autokratoros*] e al gran re!» e quel che segue. Cinto della corona, il sovrano scende allora verso il *mētatorion*, siede sul seggio regale [*sellion*] mentre fanno il loro ingresso le dignità [*ta axiōmata*], che si prostrano a terra e gli baciano le ginocchia. Per primi entrano i magistri. Secondi i patrizi e gli strateghi. Terzi i protospathari; quarti il logotheto, il *domestikos* degli escubiti, quello degli hikanatoi e quello dei numeri, gli spathari membri del senato e i consoli. Quinti gli spathari; sestì gli scudieri; settimi i conti [*komētes*] delle Scholae; ottavi i Candidati della cavalleria; noni gli scriboni e i domestici; decimi i segretari, i vestitori e i silenziai; undicesimi i mandatarì imperiali e i candidati della fanteria; dodicesimi i conti del ritmo, degli hikanatoi, i tribuni e i conti della flotta.

A tutti il preposito dice: «Acclamate!», ed essi acclamano: «Molti anni felici!»...

7.10. Il ruolo centrale che le acclamazioni svolgono nei cerimoniali imperiali e nella liturgia non ha bisogno di essere sottolineato. Nel trattato di Costantino VII, in quanto costituiscono parte essenziale di ogni cerimonia, esse, quando non sono di competenza del cerimoniere o del silenziario, sono affidate a dei funzionari speciali detti *kraktai* (lett. «strilloni») che, agendo come una sorta di capi *claque* (o, piuttosto, come i presbiteri che intonano la salmodia nella celebrazione liturgica), le articolano col popolo in forma di responsori. Così nella processione per il Natale di Cristo, al momento in cui i sovrani giungono nei Lychni,

i *kraktai* gridano: «*Polla, polla, polla* [Molti, molti, molti (sottinteso: anni)]», e il popolo [*laos*] risponde: «*Polla etē, eis polla* [Molti anni, per molti anni]». E di nuovo i *kraktai*: «Molti anni [*chronoi*] a voi, o divina sovranità»; e il popolo grida tre volte: «Molti anni a voi». I *kraktai* allora: «Molti anni a voi, servitori del Signore», e il popolo per tre volte: «Molti anni a voi». I *kraktai* allora: «Molti anni a voi, un tale e un tale, autocrati dei romani»; e per tre volte il popolo grida: «Molti anni a voi». I *kraktai*: «Molti anni a voi, un tale e un tale, augusti dei romani», e per tre volte il popolo: «Molti anni a voi»... [*Ibid.*, I, 2, p. 30.]

Significativo, anche se a prima vista sconcertante, è che la stessa ritualizzazione delle acclamazioni ha luogo per le corse dei cavalli nell'ippodromo. Anche qui gli strilloni gridano: «Molti molti molti» e il popolo risponde, esattamente come nella cerimonia natalizia: «Molti anni per molti anni», sostituendo poi al nome dell'imperatore quello del vincitore della corsa. Il fatto è che a Bisanzio, già a partire dall'età di Giustiniano, le due fazioni in cui sono divisi gli spettatori all'ippodromo, gli Azzurri e i Verdi, hanno una forte caratterizzazione politica e costituiscono anzi per così dire la sola forma di espressione politica rimasta al popolo. Non stupisce, pertanto, che le acclamazioni sportive siano investite dallo stesso processo di ritualizzazione che definisce le acclamazioni degli imperatori e che anzi, proprio sotto il regno di Giustiniano, una sommossa che sconvolse la città per quasi una settimana avesse come parola d'ordine un'acclamazione sportiva (*nika*, «vinci!»; esattamente come oggi, in Italia, una fazione politica importante trae il suo nome da un'acclamazione negli stadi).

Alföldi mostra che a queste acclamazioni negli ippodromi bizantini corrispondono a Roma già in epoca anteriore analoghe acclamazioni, che le fonti ci descrivono nei particolari. Dione Cassio ci riferisce che esse, pur coinvolgendo all'improvviso migliaia di uomini applaudenti, non si producevano a caso, ma assomigliavano piuttosto, secondo le parole di un testimone attento come Dione Cassio, «a un coro accuratamente preparato [*hōsper tis akribōs choros dedidagmenos*]» (ALFÖLDI, p. 81). Ed è con acclamazioni dello stesso genere che la folla negli stadi si rivolgerà più tardi all'imperatore e all'imperatrice, in un'impressionante coreografia che sembra percorrere e animare come un'onda colorata la massa degli spettatori:

Improvvisamente risuona un fragore di giubilo: con mille voci la plebe augura tempi aurei ai principi. «Vita a Giustino e all'augusta Sofia», acclamano da ogni parte. Risuonano gli applausi e gli urli di gioia e le schiere rispondono l'una all'altra con voci alterne. Tutti insieme alzano il braccio destro e tutti insieme lo abbassano. In tutto lo stadio il popolo *certatim micat* (lampeggia, palpita) e si producono dense onde di candide maniche (*manicis albertibus*). Intonano i canti e i canti si agguingono al movimento... [*Ibid.*, p. 82.]

Alföldi, che dedica ampio spazio all'analisi del significato politico delle acclamazioni, non riesce tuttavia a definirne la natura

specifica. In generale egli vede all'opera, nell'emergere dell'aspetto acclamatorio e cerimoniale del potere e nel contemporaneo innalzarsi del sovrano al di sopra della comunità dei cittadini, un elemento in qualche modo antagonista al diritto:

Accanto alla formulazione giuridica del potere del principe vediamo agire un altro principio formativo dell'onnipotenza imperiale, che non è oggettivo e razionale, ma soggettivo e immaginario. In esso non è la ragione, ma il sentimento a venire alla parola. [*Ibid.*, pp. 186-187.]

E, tuttavia, egli deve ammettere poco dopo che non si comprendono correttamente fenomeni come le acclamazioni finché si vede in esse soltanto una forma di adulazione puramente soggettiva:

È del tutto fuorviante scorgere qui qualcosa come una effimera adulazione individuale, dal momento che la lode è al contrario da cima a fondo oggettivamente vincolata. I discorsi ufficiali del principe come le acclamazioni a lui dirette tradiscono la stessa costrizione formale delle opere di poesia o di arte. [*Ibid.*, p. 188.]

Alla fine dello studio del 1935, egli sembra contrapporre, nel processo che porta alla costituzione dello Stato imperiale, diritto (*Recht*) e potere (*Macht*), «incorporati rispettivamente nell'esercito e nel senato, che conferiscono all'impero il potere [*Gewalt*] fattizio e la sanzione formale» (p. 272). Ma la semplice opposizione di violenza e sanzione formale lascia nell'ombra proprio il fatto decisivo, e cioè che abbiamo qui a che fare con due procedure di legittimazione che in ultima istanza si presentano entrambe nella forma di un'acclamazione. Altrettanto insufficiente è la contrapposizione fra un elemento giuridico e uno religioso (p. 186), perché l'acclamazione è appunto il luogo in cui essi sembrano coincidere senza residui. Più pertinente è, a proposito della veste purpurea dell'imperatore, l'osservazione, che Alföldi lascia però senza seguito, secondo cui «a fondare giuridicamente la sovranità non è più l'*auctoritas* degli ottimati né il *consensus* del popolo, bensì questo simbolo consacrato del potere [*dieses geheiligte Machtsymbol*]» (p. 169).

L'acclamazione fa, cioè, segno verso una sfera più arcaica che ricorda quella che Gernet chiamava, con un termine non certo felice, pre-diritto, in cui fenomeni che siamo abituati a considerare

giuridici sembrano agire in forme magico-religiose. Più che a uno stadio cronologicamente più antico, dobbiamo pensare qui a qualcosa come una soglia di indistinzione sempre operante in cui il giuridico e il religioso diventano propriamente indiscernibili. Una soglia di questo genere è quella che abbiamo altrove definito *sacertas*, in cui una doppia eccezione, tanto dal diritto umano che da quello divino, lasciava apparire una figura, l'*homo sacer*, la cui rilevanza per il diritto e la politica occidentale abbiamo cercato di ricostruire. Se chiamiamo ora «gloria» la zona incerta in cui si muovono acclamazioni, cerimonie, liturgia e insegne, vedremo dischiudersi davanti a noi un campo di indagine altrettanto rilevante e, almeno in parte, ancora inesplorato.

7.II. Alla storia di un'acclamazione liturgica Kantorowicz ha dedicato uno studio esemplare: le *Laudes regiae*, pubblicate nel 1946, ma scritte in gran parte fra il 1934 e il 1940, quando lo studioso, che si era battuto ventenne contro i consigli rivoluzionari operai a Monaco, figurava ormai fra i *displaced foreign scholars* (è a questo titolo che a Berkeley, per finire la ricerca, egli riceve uno speciale sussidio). Il libro ricostruisce la storia di un'acclamazione – in particolare una laude o *laetania*, che comincia con la formula «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat» – in uso nella Chiesa gallo-franca a partire del secolo ottavo e diffusasi da lì in Europa in varie recensioni e varianti. La particolarità di questa lunga acclamazione, che si rivolge a Cristo vincitore, re e imperatore, è di unire alla figura divina non soltanto i nomi dei santi, ma anche quelli del pontefice e dell'imperatore. Dopo aver invocato per tre volte Cristo vincitore, la lode passa alla ripetuta formula acclamatoria *exaudi* e acclama prima il pontefice e poi l'imperatore con una formula del tipo *vita* («Leoni summo pontifici et universali pape vita / Carolo excellentissimo et a deo coronato atque magno et pacifico regi Francorum et Longobardorum ac Patricio Romanorum vita et victoria»). Dopo un lungo elenco di nomi di angeli e santi (acclamati con una formula del tipo «Sancte Gabrihel, Sancte Silvestre tu illum adiuva»), l'acclamazione menziona inaspettatamente i funzionari e l'esercito imperiale («omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum vita et victoria»). A questo punto, il *tricolon*: *Christus vincit... regnat... imperat* è di nuovo scandito tre volte e poi seguito da una serie di acclamazioni cristologiche di tipo «militare» (*Rex regum, gloria nostra, fortitudo nostra, victoria*

nostra, arma nostra invictissima, murus noster inexpugnabilis ecc.), di cui Kantorowicz mostra l'origine in acclamazioni imperiali pagane attestate nella *Historia Augusta*. Seguono una serie di dossologie e di elogi innici alla seconda persona della trinità, seguiti infine dall'invocazione *Christe eleison* e dalle acclamazioni in chiusura *Feliciter feliciter feliciter, tempora bona habeas, multos annos* che, come sappiamo, facevano parte delle acclamazioni presentate agli imperatori romani.

L'acclamazione, che unisce in sé promiscuamente cielo e terra, angeli e funzionari, imperatore e pontefice, era destinata a svolgere un ruolo importante all'incrocio fra potere profano e potere spirituale, protocollo cortigiano e liturgia. È particolarmente istruttivo seguire, con Kantorowicz, l'incessante via-vai dell'acclamazione fra le due sfere. Essa nasce innanzitutto ed è pienamente comprensibile solo nel contesto di quella che Kantorowicz chiama la «teologia politica carolingia» (KANTOROWICZ 2, p. 59). Questa si sviluppa, a partire da Pipino, come una restaurazione della regalità biblica (*Regnum Davidicum*) contro l'impero romano e culmina nell'introduzione del rito biblico dell'unzione reale. In questo modo, i sovrani carolingi operano una sorta di liturgizzazione del potere secolare, nel cui contesto va situata l'apparizione delle *Laudes regiae*. Esse «rappresentano uno dei primi e più notevoli esempi della nuova tendenza verso una teocrazia gerarchica. In questo canto, la cui composizione è frutto di una tecnica artistica raffinata, l'ordine delle autorità mondane, tanto secolari che ecclesiastiche, e quello degli intercessori celesti si riflettono e si fondono l'uno nell'altro» (*ibid.*, pp. 61-62).

Nel seguire il successivo sviluppo delle *Laudes* nella liturgia romana, Kantorowicz mostra come esse contengano elementi che provengono indubbiamente dalle acclamazioni pagane. Il cerimoniale imperiale della Roma pagana era stato, infatti, progressivamente «litanizzato» e trasformato in una specie di servizio divino, di cui le acclamazioni erano parte integrante. Nel fitto scambio fra il religioso e il profano, le acclamazioni, che mantenevano ancora all'inizio elementi di improvvisazione, andarono progressivamente formalizzandosi, in un processo in cui liturgia ecclesiastica e protocollo profano si rafforzavano a vicenda.

Quali che fossero i prestiti dal linguaggio della corte a quello liturgico, l'espressione del cerimoniale imperiale andò cristallizzandosi

man mano che la sua terminologia s'impregnava dello spirito ecclesiastico. La formula utilizzata a corte per congedare i dignitari (*Ite missa est*) acquistò una coloratura tanto più solenne in quanto corrispondeva ormai alle parole che annunciavano la fine della messa. Allo stesso modo, la trasposizione della formula invocatoria *Exaudi Caesar* in quella *Exaudi Christe* corrispondeva allo spostarsi dell'*hic et nunc* in un ordine trascendente, al di fuori del tempo e del movimento. [*Ibid.*, p. 66.]

È in questo contesto che le laudi divennero parte del rituale di incoronazione imperiale in Occidente. A Bisanzio già Marciano nel 450 si era fatto incoronare con una cerimonia in cui, oltre alla acclamazione del senato e dell'esercito, una parte essenziale era riservata alla Chiesa; ma in Occidente l'incoronazione del sovrano passò nelle mani del clero soltanto con Pipino e Carlo Magno. «In questo modo il riconoscimento da parte della Chiesa acquistò tanta importanza e autorità, che il consenso degli altri poteri costitutivi, fra i quali innanzitutto quello del popolo attraverso le sue acclamazioni, passò in secondo piano rispetto alla funzione sacerdotale» (*ibid.*, pp. 78-79). Nella solenne cerimonia per l'incoronazione di Carlo Magno a Roma nel Natale dell'anno 800, le laudi svolsero un ruolo essenziale, di cui Kantorowicz cerca, pur con qualche esitazione, di definire il significato tecnico-giuridico. Certo

nella grande messa che seguiva all'incoronazione, il canto di lode evocava immancabilmente l'idea che la Chiesa non solo acclamava, confermava e riconosceva il nuovo sovrano, ma che inoltre, attraverso la sua intercessione, i cieli esprimevano il loro assenso al nuovo *a Deo coronatus*. Il canto implicava che il nuovo re era insieme acclamato dal coro degli angeli e dei santi e da Cristo stesso, che, nella sua qualità di vincitore, re e imperatore, riconosceva nel nuovo *christus*, nell'unto dalla Chiesa, il suo pari nella sovranità. [*Ibid.*, pp. 81-82.]

Secondo Kantorowicz, non si tratta in alcun modo di una semplice allegoria, ma, nella misura in cui si può parlare di «realismo» nella cultura medievale, di una concezione perfettamente «realistica». Nulla meglio della miniatura in un manoscritto delle *Laudes* mostra in che modo si debba intendere la loro mirabile efficacia: l'artista ha rappresentato il re, con corona, scettro e

globo, seduto su un trono formato dalla grande X che costituisce l'iniziale del *tricolon* *Xristus vincit*: il *regale carmen* è il trono stesso della maestà.

Per quanto grande sia l'importanza dell'acclamazione, essa non ha tuttavia, per Kantorowicz, un valore costitutivo, ma soltanto di riconoscimento.

L'acclamazione delle *laudes* esprimeva il riconoscimento della legittimità del re. Ma si trattava di un'espressione accessoria, impressionante per il suo carattere solenne e festiva, ma non indispensabile: dal punto di vista giuridico, l'acclamazione liturgica non apportava alcun elemento e alcun potere sostanziale che il re non avesse già ricevuto attraverso la sua elezione e la sua consacrazione [...] Attraverso questo canto, la Chiesa acclamava e confermava in modo solenne il sovrano. Ma non è possibile misurare secondo criteri giuridici il peso di questa conferma. [*Ibid.*, p. 83.]

E, con un tacito ma inequivocabile riferimento polemico a Peterson, Kantorowicz esclude che a pronunciare questo riconoscimento fosse il popolo:

Non bisogna confondere «popolo» e «Cristo». Le laudi rappresentano il riconoscimento del sovrano da parte della Chiesa visibile e invisibile, e non possono pertanto essere assimilate a una «acclamazione da parte del popolo», e ancor meno a un «consenso del popolo» [...] Del resto, le laudi erano cantate dal clero, non dal popolo. [*Ibid.*, p. 82.]

Vi è, tuttavia, a questa restrizione del valore giuridico delle *laudes*, una eccezione importante: l'incoronazione di Carlo Magno a Roma. Nella descrizione di questa cerimonia, Kantorowicz si avvicina, per quanto gli è possibile, all'elaborazione di una vera e propria teoria del significato giuridico-costituzionale delle acclamazioni.

Si trattava di un evento sotto ogni aspetto eccezionale, e straordinario fu pertanto anche il suo cerimoniale [...] Malgrado l'imprecisione delle fonti, sembra che vi si possano distinguere due acclamazioni distinte, la prima che emanava dal popolo e la seconda dalla Chiesa. Il problema è di stabilire, a partire dalle due fonti princi-

pali, se sia o no possibile distinguere da una parte le acclamazioni dei «fedeli romani», che, appena il pontefice ebbe posto la corona sul capo di Carlo Magno, gridarono: *Karolo piissimo Augusto a Deo coronato magno et pacifico imperatori vita et victoria*, e, dall'altra, il canto di lode propriamente detto, nel quale il clero reiterò l'acclamazione [...] il grido dei romani e le lodi che lo seguirono immediatamente sembrano essersi confusi in una sola esplosione vocale, e sarebbe vano pretendere di distinguere in questo fragore quale delle due acclamazioni abbia avuto un effetto giuridico costitutivo. [*Ibid.*, p. 84.]

7.12. La posta in gioco nell'interpretazione kantorowicziana delle *laudes regiae* è la teologia politica. Essa unisce il libro del 1946 a quello successivo del 1957 sui *Due corpi del re*, che il sottotitolo presenta come uno «studio sulla teologia politica medievale». Come in questo si trattava di ricostruire, attraverso la storia dell'idea di un corpo mistico del re, la formazione di un vero e proprio «mito dello Stato», così, in quello, in questione era la ricostruzione, seguendo la storia di una acclamazione, in cui elementi liturgici ed elementi profani erano indissolubilmente intrecciati, dell'ideologia imperiale.

Coerentemente a queste premesse, l'analisi del significato teologico-politico delle *laudes* domina su quella del loro valore propriamente giuridico. Ciò è evidente nel capitolo conclusivo del libro, dedicato alle «lodi nell'epoca contemporanea». Fra il secolo tredicesimo e il sedicesimo, l'uso delle laudi nella liturgia e nelle cerimonie di incoronazione comincia ovunque a decadere. Ma esse risorgono inaspettatamente nel corso degli anni '20 del ventesimo secolo, resuscitate da teologi e musicologi proprio nel momento in cui «per una di quelle ironie che la storia sembra amare» (KANTOROWICZ 2, p. 184), la scena politica europea è dominata dal sorgere dei regimi totalitari. Esse svolgono un ruolo importante nella tensione convergente fra Pio XI, eletto pontefice nel febbraio 1922, e Benito Mussolini, che sale al potere nell'ottobre di quello stesso anno. «Alla sfida del fascismo, il papa, senza rompere i rapporti, replicò con una controsfida istituendo, nel 1925, alla fine dell'anno santo, la nuova festività del «Cristo-Re». Nella messa solenne per questa festa, il canto *Christus vincit... regnat... imperat* fu resuscitato in una nuova versione e diventò subito popolare. A partire da quel momento,

secondo la costante oscillazione fra il sacro e il profano che caratterizza la storia dell'acclamazione, la lode passò dai fedeli ai militanti fascisti, che se ne servirono, fra l'altro, durante la guerra civile spagnola. Ancor prima, nel 1929, il ministero fascista dell'educazione incluse le *laudes regiae* in una raccolta ufficiale di «canti patriottici», in cui l'acclamazione *vita* del testo originale assumeva la forma *Regi nostro Victorio Dei gratia feliciter regnante pax, vita et salus perpetua; Duci Benito Mussolini italicae gentis gloriae pax, vita et salus perpetua*.

Riproducendo questa nuova ed estrema versione della lode alla fine del suo libro, Kantorowicz osserva che «le acclamazioni sono indispensabili alla strategia emotiva [*emotionalism*] propria dei regimi fascisti» (*ibid.*, p. 185). E in una nota a piè di pagina, che concerne le acclamazioni naziste, lancia un'ultima, ironica frecciata a Peterson, scrivendo che l'acclamazione *Ein Reich, ein Volk, ein Führer*, scandita a Vienna nel 1938 in occasione dell'annessione dell'Austria, «risale via Barbarossa [...] all'acclamazione *Heis theos* così brillantemente analizzata da Peterson» (*ibid.*). Il tentativo di escludere la stessa possibilità di una «teologia politica» cristiana, per fondare nella gloria la sola dimensione politica legittima della cristianità, confina pericolosamente con la liturgia totalitaria.

7.13. Tanto le ricerche Kantorowicz che quelle di Alföldi e di Schramm mostrano che la relazione fra il teologico e il politico non è univoca, ma corre sempre nei due sensi. Jan Assmann, un egittologo che, dopo aver lavorato sulle dossologie egizie, ha svolto, su suggestione di Jacob Taubes, indagini sulla teologia politica in Egitto e nel giudaismo, ha riformulato il teorema schmittiano, secondo cui «tutti i concetti pregnanti della moderna scienza politica [Schmitt aveva scritto per la precisione *Staatslehre*, «scienza dello Stato»] sono concetti teologici secolarizzati», capovolgendolo nell'assioma secondo cui «i concetti pregnanti della teologia sono concetti politici teologizzati» (ASSMANN, p. 20). Ogni inversione di una tesi resta, però, in qualche modo, segretamente solidale con la tesi capovolta. Più interessante che prendere partito per l'una o per l'altra è, pertanto, cercare di comprendere la relazione funzionale che, in entrambe, stringe insieme i due principi. La gloria è appunto il luogo in cui questo carattere bilaterale (o biunivoco) della relazione fra teologia e politica emerge con evidenza alla luce.

Louis Bréhier, uno dei primi studiosi a interessarsi allo scambio fra culto imperiale e liturgia ecclesiastica, osserva non senza ironia che «quando il papa, nel corso dei secoli sesto e settimo, si reca a Costantinopoli, l'imperatore lo adora, ma egli adora a sua volta l'imperatore. Allo stesso modo, nel secolo decimo, l'imperatore e il patriarca si adorano a vicenda quando si incontrano a Santa Sofia» (BRÉHIER-BATIFFOL, p. 59).

Più originale – o, meglio, più decisiva – della contrapposizione fra teologia e politica, potere spirituale e potere profano, è la gloria in cui essi coincidono. Quanto, nella prospettiva della teologia politica schmittiana (o del suo rovesciamento in Assmann), appariva come una chiara distinzione fra due principi, che trovavano poi nella secolarizzazione (o nella sacralizzazione) il loro punto di contatto, nella prospettiva della gloria – e della teologia economica di cui essa fa parte – entra in una soglia di indeterminazione, in cui non è sempre agevole distinguere fra i due elementi. La teologia della gloria costituisce, in questo senso, il segreto punto di contatto attraverso cui teologia e politica incessantemente comunicano e si scambiano le parti.

Nel romanzo *Giuseppe e i suoi fratelli*, che ha dato tanto da fare agli studiosi del mito, Thomas Mann osserva a un certo punto – con una formulazione che costituisce il punto di partenza di Assmann – che religione e politica non sono due cose fondamentalmente distinte, ma che, anzi, esse «in verità si scambiano la veste». È possibile, però, che questo scambio possa avvenire proprio perché dietro la veste non vi è alcun corpo e alcuna sostanza. Teologia e politica sono, in questo senso, ciò che risulta dallo scambio e dal movimento di qualcosa come una veste assoluta, che, come tale, ha, però, implicazioni giuridico-politiche decisive. Come molti dei concetti con cui abbiamo avuto a che fare nella nostra ricerca, questa veste di gloria è una segnatura, che segna politicamente e teologicamente i corpi e le sostanze e le orienta e disloca secondo un'economia che cominciamo appena a intravedere.

✠ In due studi esemplari, Albrecht Dieterich (*Eine Mithrasliturgie*, 1903) e Eduard Norden (*Agnostos theos*, 1913), hanno elaborato una dottrina delle forme della dossologia e della preghiera (cfr. NORDEN, p. 261). Il lavoro di Norden mostra comunque che nelle formule dossologiche cristiane convergono elementi e forme letterarie che provengono da tradizioni diver-

se, tanto profane che religiose (stoiche, giudaiche, mistico-ermetiche ecc.). Ciò concorda, sul piano formale, coi risultati delle ricerche che Alföldi, Schramm e Kantorowicz hanno condotto sul piano materiale. Le dossologie, tanto profane che religiose, hanno la stessa struttura morfologica; ma ciò non dice ancora nulla sulle strategie che esse perseguono e sulla funzione che devono svolgere.

Soglia

Gli studiosi che si sono occupati degli aspetti cerimoniali del potere – e Kantorowicz è fra questi certamente il più lucido – sembrano esitare a porre la domanda, pur difficilmente evitabile: Qual è la relazione che lega così intimamente il potere alla gloria? Se il potere è essenzialmente forza e azione efficace, perché ha bisogno di ricevere acclamazioni rituali e canti di lode, di indossare corone e tiare ingombranti, di sottoporsi a un impervio cerimoniale e a un protocollo immutabile – in una parola, di immobilizzarsi, lui che è essenzialmente operatività e *oikonomia*, ieraticamente nella gloria? Già Ammiano osservava stupito la fissità dell'imperatore Costanzo II durante il suo solenne *adventus* a Roma e lo comparava non a una creatura viva né a un dio, ma a un *figmentum*, a una specie di statua « col collo rigido, che teneva lo sguardo fisso davanti a sé nel vuoto, senza guardare né a destra né a sinistra, come un figmento in forma umana » (ALFÖLDI, p. 274). La facile spiegazione strumentale, secondo cui si tratterebbe di uno stratagemma dei potenti per giustificare la loro ambizione o di una messa in scena per produrre nei sudditi timore reverenziale e obbedienza, per quanto possa occasionalmente cogliere nel vero, non è certamente in grado di dar ragione di una connessione così profonda e originale, che coinvolge non soltanto la sfera politica, ma anche quella religiosa. Se si tiene conto della complicazione coreografica, del dispendio economico e dell'imponente apparato simbolico che è stato necessario mobilitare tanto a Bisanzio nel nono secolo che a Berlino nel ventesimo, la semplice esibizione delle armi sarebbe certamente stata più funzionale allo scopo. E la gloria cerimoniale è spesso vissuta da chi la

riceve come una penosa obbligazione, a cui anche il sovrano, che pure è al di sopra delle leggi, deve sottomettersi come a una vera e propria *lex ceremoniarum*, secondo le parole del pontefice a Carlo V, nel momento in cui gli porge i piedi da baciare: «Patisco contro voglia di farmi baciare i piedi, ma la legge del cerimoniale mi costringe (*invitus passus sum osculari pedes meos, sed lex ceremoniarum ita cogit*)», KANTOROWICZ 2, p. 180).

Le spiegazioni strumentali – come quelle sociologiche, che vedono nelle cerimonie una sorta di messa in scena simbolica dell'intera società (SCHENK, pp. 506-507) – non vanno, in realtà, molto più in là di quelle degli antiquari tardo-barocchi, che vedevano in esse una conseguenza del peccato originale, che aveva prodotto la disuguaglianza fra gli uomini e la creazione di una sorta di *theatrum ceremoniale*, in cui i potenti mettevano in scena i segni della loro malvagità (LÜNIG, pp. 1-70).

Nelle pagine che seguono noi cercheremo di afferrare la connessione fra il potere e la gloria nel caso esemplare delle acclamazioni e delle dossologie liturgiche. Mettendo a frutto strategicamente il monito di Lutero, secondo cui la gloria è ciò che abbaglia lo sguardo di chi vuole penetrare la maestà, il nostro scopo non sarà rispondere alle domande: Che cos'è la gloria? Che cos'è il potere? ma quello, soltanto in apparenza più dimesso, di indagare i modi delle loro relazioni e delle loro operazioni. Interrogheremo, cioè, non la gloria, ma la glorificazione, non la *doxa*, ma il *doxazein* e il *doxazestai*.

8. Archeologia della gloria

8.1. Gli studi sulla gloria in ambito teologico sono stati duramente messi fuori strada dall'opera, almeno in apparenza imponente, di Hans Urs von Balthasar, che porta il titolo: *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik* («Gloria. Una estetica teologica»). Malgrado la perspicua connessione etimologica del termine tedesco *Herrlichkeit* con la sfera del dominio e del potere (*Herrschaft, herrschen*), Balthasar ha scelto di declinare la sua trattazione della gloria nei termini di un'estetica. «Quest'opera», egli scrive nella premessa al primo volume, «costituisce il tentativo di sviluppare la teologia cristiana alla luce del terzo trascendentale, di completare così la considerazione del *verum* e del *bonum* mediante quella del *pulchrum*» (BALTHASAR I, p. 3). Contro il protestantesimo, che aveva deestetizzato la teologia, egli si propone così di restituirla al rango estetico che le compete. Naturalmente egli non può non riconoscere che il *kabod*, la gloria nel suo significato biblico originario conteneva piuttosto l'idea di una «signoria» e di una «sovrantà»; tuttavia si tratta per lui appunto di trasferire tali concetti nella sfera della bellezza – o, piuttosto di un'estetica fortemente segnata da riferimenti kantiani:

Si tratta di prendere visione della rivelazione di Dio e Dio può essere veramente riconosciuto unicamente nella sua signoria e sovranità, in ciò che Israele chiama *kabod* e il Nuovo Testamento gloria, pur sotto tutte le incognite della natura umana e della croce. Ciò significa: Dio viene primariamente per noi non come maestro («vero»), non come redentore con molti fini per noi («buono»), ma per mostrare e

irradiare se stesso, la gloria del suo eterno amore trinitario, in quella «assenza di interesse» che il vero amore ha in comune con la bellezza. [BALTHASAR 2, p. 27.]

Balthasar si rende conto del rischio, insito in un tale progetto, di «estetizzare la teologia»; ma ritiene di potersene sufficientemente cautelare spostando l'enfasi dall'aggettivo al sostantivo e distinguendo in questo senso una «estetica teologica» da una «teologia estetica», in cui «è inevitabile che l'attributo venga inteso in un senso mondano, limitato e, quindi, peggiorativo» (BALTHASAR I, p. 68).

È lecito dubitare che una tale cautela, puramente verbale, sia stata sufficiente. Negli anni '30, Walter Benjamin, riconoscendo nel fascismo il progetto di una «estetizzazione della politica», contrapponeva a questa il progetto di una «politicizzazione dell'arte» (non dell'estetica). Rispetto al tentativo di Balthasar di «estetizzare la gloria» e di trasferire un concetto genuinamente «politico» (nella prospettiva di Peterson, esso definiva appunto il carattere «pubblico» della liturgia) nella sfera della bellezza, noi ci atterremo a una lettura della gloria che non dimentica mai il contesto cui essa fin dall'inizio appartiene. Né *kabod* né *doxa* sono mai declinati nella Bibbia in senso estetico: essi hanno a che fare con l'apparizione terribile di YHWH, col Regno, col Giudizio, col trono – tutte cose che possono essere definite «belle» solo in una prospettiva che è difficile non definire estetizzante.

8.2. Il sintagma «gloria di Dio» (*kabod YHWH*) è un concetto tecnico fondamentale del giudaismo. Nella *Guida dei perplessi*, subito dopo la trattazione dei nomi di Dio, Maimonide ne definisce il significato e, insieme, il contesto problematico, attraverso una triplice articolazione:

A volte *kabod* designa una luce creata che Dio fa miracolosamente discendere su un luogo per glorificarlo, come per esempio: «E la gloria dell'Eterno dimorò sul monte Sinai e una nube lo coprì» [Ex., 24, 16]; o: «E la gloria dell'Eterno riempiva la casa» [ibid., 40, 34]. Altre volte esso designa l'essenza di Dio e il suo vero essere, per esempio: «Fammi vedere la tua gloria», a cui fu risposto «l'uomo non può vedermi e restare in vita» [ibid., 33, 18], il che significa che la gloria di cui qui si parla è la sua essenza [...] Infine il termine *kabod* designa

la glorificazione di cui Dio è oggetto da parte di tutti gli uomini, anzi da parte di tutto ciò che esiste, perché tutto serve a glorificarlo. La sua vera glorificazione consiste infatti nella conoscenza della sua grandezza, e chiunque conosca la sua grandezza e la sua perfezione lo glorifica secondo la misura della sua comprensione [...] In questo ultimo senso è stato detto: «Tutta la terra è piena della sua gloria» [Is., 6, 3] e parimenti: «E la terra fu piena della sua lode» [Hab., 3, 3], poiché la lode è chiamata gloria, secondo è scritto: «Date gloria all'Eterno, Dio vostro» [Jer., 13, 16]. È necessario, per sfuggire alle difficoltà, comprendere questa omonimia del termine e interpretarlo ogni volta nel modo giusto secondo il contesto. [MAIMONIDE, I, 64, pp. 231-232.]

Dei tre punti in cui Maimonide articola il significato di *kabod*, il primo si riferisce all'episodio dell'*Esodo* in cui «la gloria di YHWH» appare agli ebrei come un fuoco che consuma, circondato da una nube, in cui soltanto Mosè può penetrare. Il secondo, in cui il termine designerebbe l'essenza di Dio, è in realtà derivato dallo stesso contesto. YHWH, mentre parla con lui, copre con la mano Mosè, per impedirgli di vedere il suo *kabod* abbagliante, ma la pelle del viso di Mosè ne riceve malgrado questo un tale splendore, che gli ebrei non possono guardarlo ed egli deve porsi un velo sul volto. Maimonide, con un gesto caratteristico, ricava il secondo significato del termine – che il passo biblico non suggerisce in alcun modo – dal fatto che il *kabod*, nel primo significato di «luce creata», non rivela semplicemente YHWH, ma, esattamente nella stessa misura, lo nasconde. Questa impossibilità di vedere fonda la presupposizione del secondo significato, cioè di un *kabod* «vero essere di Dio» nascosto dietro il *kabod* «luce creata».

Il terzo significato – quello di lode da parte delle creature – in quanto designa una certa prassi umana (anche se Maimonide estende la glorificazione alle creature inanimate, che «dicono» a loro modo il *kabod* di Dio) è il solo significato concreto; ma anche questa volta Maimonide lo usa per ricavarne il secondo significato, in quanto la lode presuppone la grandezza e la perfezione dell'essere divino. La *glorificazione* deriva, cioè, in qualche modo, dalla *gloria* che, in verità, è essa stessa a fondare.

È curioso osservare come la strategia di Maimonide si ritrovi senza variazioni significative negli studiosi moderni, sia ebrei che cristiani. Tanto i lavori lessicografici che le monografie finiscono

col distinguere più o meno i tre significati di Maimonide, precisando a volte il secondo nel senso di «potenza», «grandezza», «peso» (quest'ultimo è il significato etimologico della radice semitica *kbd*). La relazione, istituita da Maimonide, fra il *kabod*-«luce creata» e il *kabod*-essere di Dio viene svolta dai teologi moderni, tanto cristiani che ebrei, nel senso di legare la gloria alla «manifestazione» di Dio, all'essenza divina in quanto si rende visibile e percepibile.

Questo significato del *kabod*, che si identifica in ultimo con YHWH stesso, viene poi opposto al significato «oggettivo» di «glorificazione»: «Vi è però anche un *kabod*, che le creature offrono a Dio. Lo si può chiamare *kabod* di YHWH «oggettivo» (STEIN, p. 318 – i teologi medievali con più precisione chiamavano invece questa gloria «soggettiva»). Questo *kabod*, che si esprime in acclamazioni e inni di lode, a volte è presentato come la naturale e gioiosa risposta degli uomini alla gloria manifesta di Dio; altre volte, invece, assomiglia piuttosto all'onore che si tributa ai poteri profani e non si lascia ricondurre facilmente, come avveniva per Maimonide, al *kabod*-essere di Dio. In questo caso, per i moderni, si tratta precisamente di lasciar fuori campo questo significato oggettivo (*ibid.*, p. 323).

Resta che, tanto per gli antichi che per i moderni, il problema è appunto quello di giustificare – o, a volte, dissimulare – il doppio significato, l'omonimia e l'ambiguità del *kabod*: insieme gloria e glorificazione, *kabod* soggettivo e oggettivo, realtà divina e prassi umana.

⌘ Nella tradizione rabbinica, il *kabod* YHWH è messo in relazione con la Shekinah (lett. «abitazione, dimora») che esprime la presenza di Dio fra gli uomini. Così dove il testo biblico recita: «Dio è in questo luogo» (Gen., 28, 16), il targum traduce: «La gloria della Shekinah è in questo luogo». E nell'Alfabeto di rabbi Akiba si legge: «In quell'ora Dio guardò e vide il suo trono e il suo *kabod* e la sua Shekinah» (cit. in SCHOLEM I, p. 151). Anche Maimonide mette in relazione la gloria con il verbo *shakan* (dimorare) e con la Shekinah, che non significa per lui la manifestazione, ma soltanto «la dimora di Dio in un certo luogo» (MAIMONIDE, I, 25, p. 126).

Nello stesso senso, Sa'adiah Ga'on – e con lui Yehudah Halewi e gli altri filosofi medievali – identifica Shekinah e *kabod*: «L'apparizione luminosa che prova al profeta l'autenticità della rivelazione che gli è stata fatta da Dio è una luce creata: essa si chiama *kabod* nella Bibbia e Shekinah nella tradizione rabbinica» (cit. in SCHOLEM 2, p. 207). La Shekinah non è identica a

Dio, ma, come il *kabod* nel primo significato del termine secondo Maimonide, è una sua libera creazione, che precede la creazione del mondo.

⌘ Tanto nell'Antico Testamento che nel giudaismo rabbinico, il *kabod* assume un significato particolare nell'escatologia. Questa coinciderà con la piena rivelazione della gloria di Dio, che apparirà su Sion come una nube e come un baldacchino (Is., 4, 5). Nel Deuterocanone, essa apparirà non solo agli ebrei, ma a «tutta la carne» («Allora si rivelerà la gloria del Signore e tutta la carne insieme la vedrà», *ibid.*, 40, 5). Secondo Hab., 2, 14: «Come le acque colmano il mare, così la terra si empirà della conoscenza della gloria di YHWH». La visione terribile di Ezechiele, che, con i suoi «viventi» alati e il suo trono di zaffiro, influenzerà così profondamente l'apocalittica cristiana, è presentata dal profeta come una visione della gloria: «Tale mi apparve l'aspetto del *kabod* del Signore. Quando lo vidi, caddi con la faccia a terra...» (Ez., I, 28).

8.3. I Settanta traducono *kabod* con *doxa* e questo termine greco (che la *Vulgata* renderà con *gloria*) diventa così l'espressione tecnica della gloria nel Nuovo Testamento. Ma, come sempre avviene in ogni traduzione, in questo passaggio il *kabod* biblico subisce una trasformazione profonda. Quello che era innanzitutto un elemento esterno a Dio, che ne significava la presenza, è ora, conformemente al nuovo contesto teologico in cui si situa, l'espressione delle relazioni interne all'economia trinitaria. Ciò significa che vi è, fra *oikonomia* e *doxa*, un nesso costitutivo e che non è possibile intendere la teologia economica se non si dà insieme conto di questa connessione. Come la teologia cristiana aveva trasformato dinamicamente il monoteismo biblico, opponendo dialetticamente al suo interno l'unità della sostanza e dell'ontologia (la *theologia*) alla pluralità delle persone e delle prassi (l'*oikonomia*), così la *doxa theou* definisce ora l'operazione di glorificazione reciproca fra il Padre e il Figlio (e, più in generale, fra le tre persone). L'economia trinitaria è costitutivamente una economia della gloria.

Forse in nessun luogo questa economia gloriosa appare con tanta evidenza come nel Vangelo di Giovanni. Essa – che risuona melodicamente da un capo all'altro del testo, come, con un timbro assai diverso, risuonerà nelle lettere di Paolo – giunge alla sua formulazione più vibrante nella preghiera di Gesù prima dell'arresto: «Padre, l'ora è venuta. Glorifica [*doxason*] il figlio tuo affinché il figlio glorifichi [*doxasēi*] te [...] Io ti ho glorificato sulla terra, compiendo l'opera che mi hai dato da fare. Ora, padre, glorificami

presso di te con la gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse presso di te» (17, 1-5). Poco prima, al momento della predizione del tradimento, lo stesso tema è enunciato nelle parole di Gesù ai discepoli che siedono a tavola con lui: «Ora il figlio dell'uomo è stato glorificato [edoxasthē] e Dio è stato glorificato [edoxasthē] in lui. Se Dio è stato glorificato in lui, anche Dio lo glorificherà in sé» (13, 31-32).

Colpisce, in questi passi, la perfetta circolarità dell'economia che essi descrivono. L'opera – l'economia della salvezza – che Gesù ha compiuto sulla terra è, in verità, la glorificazione del padre – è, cioè, un'economia della gloria. Ma essa è, esattamente nella stessa misura, glorificazione del figlio a opera del padre. E non soltanto questo circolo dossologico è scandito dalla ripetizione insistente delle forme dello stesso verbo, ma esso sembra compiersi perfettamente nell'idea che la gloria preceda la stessa creazione del mondo e definisca pertanto fin dall'inizio la relazione trinitaria («Glorificami con la gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse presso di te»). Nel messianismo ebraico, il nome (*chem*, un concetto intimamente legato all'idea della gloria) fa parte delle cinque (o sette) cose create prima del mondo; ma Giovanni, riprendendo questo motivo ebraico, ne fa il nucleo dossologico della relazione intradivina. E mentre l'economia della salvezza che è stata affidata al figlio giunge a compimento nel tempo, l'economia della gloria non ha né inizio né fine.

L'economia della gloria include, tuttavia, in Giovanni, anche gli uomini. Riferendosi a coloro a cui ha rivelato il nome (cioè la gloria) del padre, Gesù aggiunge: «Tutto ciò che è tuo è mio e tutto ciò che è mio è tuo, e io sono stato glorificato [dedoxasmai] in essi» (17, 10). E subito dopo precisa: «Io ho dato loro la gloria» (17, 22). All'economia gloriosa della trinità corrisponde puntualmente la glorificazione reciproca fra gli uomini e Dio.

¶ Il termine che nel greco omerico corrisponde alla sfera semantica della gloria non è doxa, ma kleos. Il kleos, che è etimologicamente connesso con la sfera della parola e di «ciò che viene udito» (klyō), non soltanto non è una proprietà degli dei, ma risulta dall'attività di una speciale categoria di uomini: i poeti. Certo questi hanno bisogno della collaborazione di esseri divini, le Muse, che li spingono «a cantare il kleos degli uomini» (HOM., Od., 8, 73); ma la gloria che conferiscono e che può «raggiungere i cieli» (ibid., 74) è loro gelosa ed esclusiva competenza. Proprio per questo, non si tratta tanto di un

sapere, quanto piuttosto di qualcosa che si consuma interamente nella sfera della parola. «Noi poeti», dice Omero, «udiamo il kleos e non sappiamo nulla» (Il., 2, 486).

Gregory Nagy ha mostrato come l'Iliade e l'Odissea siano, innanzitutto, i poemi del kleos di Achille e di Odisseo e che proprio il tema della gloria sia ciò che unisce i due poemi. Se Achille, il migliore degli achei, è colui che ha scambiato il ritorno e la vita con la gloria («Io ho perduto il nostos, ma avrò un kleos inconsumabile», HOM., Il., 9, 413), Odisseo ha avuto tanto il ritorno che la gloria (NAGY, p. 29). Ma a dare la gloria sono, ancora una volta, i poeti. Non soltanto il cantore dei feaci nell'Odissea (8, 72-82), ma anche il poeta della Teogonia si presenta come il maestro della gloria, che si rivolge tanto al passato che al futuro («così che io possa celebrare [kleioimi] il passato e il futuro», HES., Theog., 32).

Il mondo omerico conosce dunque una figura della gloria che è soltanto opera umana, soltanto glorificazione. Per questo, molti secoli dopo, un poeta romano poteva spingere all'estremo questo carattere «glorificante» della poesia, scrivendo che non soltanto gli eroi, «ma anche gli dei, se è lecito dirlo, sono fatti con i poemi, anche una così grande maestà ha bisogno della bocca di un cantore («Di quoque carminibus, si fas est dicere, fiunt | tantaque maiestas ore canentis eget», Ov., Pont., 4, 8, 55-56).

8.4. Nella seconda lettera ai Corinzi, Paolo riprende il *kabod* di Ex., 29 sqq. per fondare su di esso, attraverso un meticoloso crescendo di immagini ottiche, la sua teoria della gloria. La gloria – provvisoria – che illumina il viso di Mosè dopo che ha ricevuto da Dio le tavole della legge (definite, coerentemente all'implacabile critica paolina della legge, «servizio della morte», *diakonia tou thanatou*, 2 Cor., 3, 7) è incomparabilmente minore di quella che risulta dal «servizio della redenzione» che il messia ha portato agli uomini. Tuttavia i membri della comunità messianica (Paolo non conosce il termine «cristiano») non hanno bisogno, come Mosè, di mettersi un velo (*kalyμμα*) sul viso – quel velo «che pesa ancor oggi sul cuore degli ebrei quando leggono Mosè» (ibid., 3, 15). Il messia significa, infatti, la disattivazione del velo (*hoti en Christōi katargeitai*, ibid., 3, 14). Quando gli ebrei si convertiranno, allora anche per loro il velo sarà tolto. «Noi tutti, infatti, a viso scoperto [*anakekalymmenōi prosōpōi*], guardando come in uno specchio [*katoptrizomenoi*] la gloria del Signore, siamo trasformati nella stessa immagine, di gloria in gloria [*apo doxēs eis doxan*], dallo spirito del Signore» (ibid., 3, 18).

L'economia della gloria è qui espressa unicamente in termini ottici. Ed è la stessa immagine che *Heb.*, 1, 3 precisa ulteriormente. Il figlio è *apaugasma*, cioè, insieme, riflesso e irradiazione (il verbo *apaugazein* significa tanto « irradiare, emettere raggi luminosi », che « riflettere i raggi irradiati ») della gloria di Dio. Per questo in *2 Cor.* 4, 6, Dio fa risplendere sul volto di Cristo (*en prosōpōi Christou*) « la luce della conoscenza della sua gloria ».

La fenomenologia ottica della gloria si svolge, cioè, in questo modo: Dio, « il padre della gloria » (*Eph.*, 1, 17), irradia la sua gloria sul volto del Cristo, che la riflette e irradia a sua volta come uno specchio sui membri della comunità messianica. Il celebre passo escatologico di *1 Cor.*, 13, 12 va letto in questa prospettiva: la gloria che ora vediamo enigmaticamente in uno specchio (*di' esoprou en ainigmati*), allora la vedremo faccia a faccia (*prosōpon pros prosōpon*). Nel tempo presente, noi siamo in attesa « dell'epifania della gloria » (*Ti.*, 2, 13), così come tutto il creato attende impazientemente di essere « liberato dalla schiavitù della corruzione per la libertà della gloria dei figli di Dio » (*Rom.*, 8, 21).

A differenza che in Giovanni, qui l'accento non insiste sulla glorificazione reciproca fra Padre e Figlio, ma sull'irradiarsi della gloria dal Padre al Figlio fino ai membri della comunità messianica. Al centro del vangelo di Paolo, non sta l'economia trinitaria, ma la redenzione messianica.

8.5. Occorre sfatare il luogo comune, spesso ripetuto nei lessici, secondo cui una teoria della gloria manca nei Padri dei primi secoli. È vero precisamente il contrario, e cioè che, com'era prevedibile, proprio gli autori che elaborano la teologia dell'economia producono contestualmente gli elementi di una teologia della gloria. Ciò è vero innanzitutto per Ireneo. Nel quarto libro del *Contra haereses*, egli riprende, attraverso la citazione canonica di *Ex.*, 33, 20 (« nessuno vedrà Dio e vivrà »), il tema biblico dell'inconoscibilità del *kabod* (della « gloria inenarrabile », *anexēgētos doxa*, *IR.*, *Haer.*, 4, 20, 5), ma, all'inconoscibilità del Dio biblico, egli oppone la sua rivelazione a opera dello Spirito profetico e, soprattutto, attraverso il figlio, il vero « esegeta », « economo » e cantore della gloria:

Così fin dall'inizio il figlio è l'esegeta [*exēgētēs*] del padre, poiché fin dall'inizio è con lui. È lui che ha cantato armoniosamente per gli uomini, al momento opportuno e per la loro utilità, le visioni

dei profeti, la diversità delle grazie e dei ministeri, la glorificazione [*doxologia*] del padre. Per questo il *logos* si è fatto economo della grazia del padre per il bene degli uomini, per i quali ha compiuto così grandi economie, esibendo Dio agli uomini e presentando l'uomo a Dio, custodendo ciò che è invisibile in Dio affinché gli uomini non lo disprezzassero e avessero sempre di che progredire nella sua conoscenza e, nello stesso tempo, rendendolo visibile per gli uomini attraverso molteplici economie, affinché, privato interamente di Dio, l'uomo non cessasse di esistere. Gloria di Dio è, infatti, l'uomo vivente e la vita dell'uomo è la visione di Dio. [*Ibid.*, 4, 20, 7.]

In questo passo straordinario, la glorificazione operata dal *Logos* è descritta negli stessi termini « economici » con i quali Ireneo aveva descritto l'economia della salvezza. Non soltanto l'economia della salvezza presuppone l'economia della gloria, ma questa è l'« esegesi » di ciò che, tanto nella vita divina che nel mondo degli uomini, rimarrebbe altrimenti « inenarrabile ». La gloria, è, cioè, l'economia delle economie, ciò che, in quanto interpreta le economie (*tas oikonomias exegeito*), svela quanto nel *kabod YHWH* restava inconoscibile:

Se dunque né Mosè, né Elia, né Ezechiele hanno visto Dio, pur avendo visto tante cose celesti, e se ciò che essi vedevano non era che una « somiglianza della gloria del Signore » (*Ex.*, 1, 28) e profezia del futuro, è chiaro, allora, che il padre restava invisibile, come ha detto il Signore: « Nessuno lo ha mai visto ». E tuttavia il suo *Logos*, secondo la sua volontà e per il bene di coloro che lo vedevano, ha interpretato le economie, com'è scritto « Il Dio unigenito, che è nel seno del padre, lo ha interpretato » (*Io.*, 1, 18). [*IR.*, *Haer.*, 4, 20, 11.]

✠ *Spunti coerenti di una teologia della gloria si trovano anche nell'Adversus Praxean di Tertulliano, cioè proprio nell'incunabolo della teologia economica. Non soltanto Tertulliano sa perfettamente che ciò che, nell'economia della salvezza (in ipsa oikonomia, 23, p. 117), era per il figlio un abbassamento e una diminuzione, avrebbe significato un'economia della gloria esattamente inversa (« gloria tamen et honore coronaturus illum in caelos resumendo », *ibid.*, p. 119), ma, attraverso la citazione strategica di Giovanni, egli scorge nella gloria la relazione inscindibile che lega il Padre al Figlio, la dimora*

irrevocabile del Figlio nel Padre: «Gesù dice: "Dio lo glorificherà in se stesso". Ciò significa che il padre, che ha in se stesso il figlio, anche se lo ha proteso fino alla terra, lo glorificherà attraverso la resurrezione» (ibid., p. 121).

8.6. L'esposizione più densa di una teologia della gloria nella patrologia dei primi secoli è nella digressione – quasi un piccolo trattato *peri doxēs* – che Origene inserisce nel libro trentaduesimo del suo commento al Vangelo di Giovanni. Il tema della gloria gli sembra così importante, che, alla fine della digressione, l'autore sente di dover rendere grazie a Dio perché, malgrado l'inadeguatezza della trattazione, ciò che ha scritto gli pare comunque «molto superiore ai propri meriti [*pollōi meizōsin tēs hemeteras axias*]» (ORIG., *Io.*, 32, 29, 367, p. 344). Egli comincia col prendere le distanze dal significato pagano e puramente acclamatorio del termine (la gloria come «lode fatta dalla moltitudine», *ibid.*, 32, 26, 330), a cui contrappone non soltanto il passo canonico dell'*Esodo* sul *kabod* di Dio che si rivela a Mosè, ma anche la lettura che di quel passo Paolo fa nella seconda lettera ai Corinzi (2 *Cor.*, 3, 7-11). L'interpretazione che Origene propone di questi passi è un esempio perfetto del suo metodo esegetico, che distingue fra senso letterale e senso anagogico (o spirituale):

Se, dal punto di vista corporeo, una epifania divina si è prodotta sotto la tenda e nel tempio e sul volto di Mosè dopo che ebbe parlato con Dio, dal punto di vista anagogico, si potrebbe chiamare «visione della gloria di Dio» ciò che si conosce e si contempla di Dio con un intelletto pienamente purificato. L'intelletto che si è purificato e ha superato tutte le cose materiali per contemplare attentamente Dio si deifica in ciò che contempla. E questa è la glorificazione del volto di colui che ha visto Dio. [ORIG., *Io.*, 32, 27, 338, p. 332.]

Origene interpreta, cioè, la gloria in termini di conoscenza e, subito dopo, applica questa esegesi al passo di Giovanni secondo cui «il figlio dell'uomo è stato glorificato e Dio è stato glorificato in lui». La prestazione specifica del genio di Origene è di leggere in questo passo nulla di meno che il processo dell'autoconoscenza divina:

Conoscendo il padre, il figlio è stato glorificato attraverso il suo stesso conoscere, che è il bene più grande e conduce alla conoscenza

perfetta, quella con cui il figlio conosce il padre. Io credo, però, che egli è stato glorificato dalla conoscenza, perché in questo modo conosceva se stesso [...] E tutta questa gloria, attraverso cui il figlio dell'uomo è stato glorificato, è stata glorificata per un dono del padre. E di tutti gli elementi che conducono a pienezza la gloria dell'uomo, il principale è Dio in quanto non è glorificato semplicemente perché è conosciuto *dal* figlio, ma è glorificato *nel* [en] figlio. [*Ibid.*, 32, 28, 345-349, pp. 335-336.]

Il processo della glorificazione reciproca fra padre e figlio coincide con l'autoconoscenza di Dio, intesa come una *autosophia* (*ibid.*), e questo processo è così intimo, che della glorificazione non si può dire che si produca a opera del figlio, ma soltanto *nel* figlio. Si capisce a questo punto perché l'«economia della passione» (*hē oikonomia tou pathos*) possa coincidere perfettamente con l'economia gloriosa, attraverso cui il figlio rivela il padre (*ek tēs oikonomias apokalyptein ton patera ho hyios: ibid.*, 32, 29, 359, pp. 341-342):

Per questo, quando [Gesù] giunse all'economia dopo la quale doveva essere innalzato sul mondo e, una volta riconosciuto, essere glorificato per la gloria di coloro che lo avrebbero glorificato, egli disse queste parole: «Ora il figlio dell'uomo è stato glorificato». E poiché «nessuno conosce il padre, se non il figlio che lo rivela» e il figlio stava per svelare il padre con un'economia, per questo «anche Dio è stato glorificato in lui». [*Ibid.*]

L'economia della passione e l'economia della rivelazione coincidono nella gloria e questa (o, piuttosto, la glorificazione) definisce l'insieme delle relazioni trinitarie. La trinità è una dossologia.

8.7. I teologi moderni distinguono, come abbiamo visto, fra «trinità economica» (o trinità di rivelazione) e «trinità immanente» (o trinità di sostanza). La prima definisce Dio nella sua prassi salvifica, attraverso la quale si rivela agli uomini. La trinità immanente si riferisce invece a Dio così come Egli è in se stesso. Ritroviamo qui, nella contrapposizione fra due trinità, la frattura fra ontologia e prassi, teologia ed economia che abbiamo visto segnare costitutivamente la formazione della teologia economica (*supra*, 3.4). Alla trinità immanente corrispondono ontologia e teologia, a quella economica, prassi e *oikonomia*. La nostra indagine ha cercato

di ricostruire come da queste polarità originali si siano sviluppate, a livelli diversi, quelle fra ordine trascendente e ordine immanente, Regno e Governo, provvidenza generale e provvidenza speciale, che definiscono il funzionamento della macchina del governo divino del mondo. La trinità economica (il Governo) presuppone la trinità immanente (il Regno), che la giustifica e fonda.

Non stupisce, allora, che trinità immanente e trinità economica, distinte all'inizio, siano poi costantemente riunite e articolate insieme dai teologi e che proprio questa articolazione costituisca anzi la posta in gioco nella teologia. «La trinità economica è la trinità immanente, e viceversa», suona il principio che deve orientare ogni tentativo di pensare la loro relazione (MOLTMANN, pp. 176-177). L'opera del sacrificio e della salvezza, che è in questione nella teologia economica, non può essere cancellata nella trinità immanente:

Se il motivo fondamentale della conoscenza della trinità è la croce, alla quale il padre attraverso lo spirito consegna il figlio per noi, nel fondamento trascendente di questo avvenimento non si potrà allora pensare una trinità sostanziale in cui non siano presenti croce e consegna. [*Ibid.*]

Non esistono, cioè, due differenti trinità, ma un'unica trinità, che è, insieme, un'unica storia divina della salvezza, un'unica economia. E, tuttavia, questa identità non va intesa come «un dissolvimento dell'una nell'altra» (*ibid.*). Secondo il complesso meccanismo che abbiamo visto segnare fin dall'inizio le relazioni fra teologia ed economia – e, poi, il funzionamento della macchina governamentale – le due trinità, pur intimamente articolate, restano distinte. In questione è, piuttosto, la reciprocità delle loro relazioni.

Ciò che l'identità deve servire a esprimere è la reciprocità tra l'essenza e la rivelazione, tra l'interno e l'esterno del Dio uno e trino [...] Alle *opera trinitatis ad extra* rispondono fin dalla creazione del mondo le *passiones trinitatis ad intra*. [*Ibid.*]

La gloria è il luogo in cui la teologia cerca di pensare l'imperiva conciliazione fra trinità immanente e trinità economica, *theologia* e *oikonomia*, essere e prassi, Dio in sé e Dio per noi. Per questo la dossologia, malgrado la sua apparente fissità cerimoniale, è la

parte più dialettica della teologia, in cui deve giungere a unità ciò che non può essere pensato che diviso.

La vera teologia, cioè la conoscenza di Dio, trova la sua espressione nel ringraziamento, nella lode e nell'adorazione. E ciò che si esprime nella dossologia, questo è appunto la vera teologia. Non si dà alcuna esperienza di salvezza che non sia accompagnata dall'esperienza che si fa nel ringraziamento, nella lode e nella gioia. Soltanto la dossologia riscatta l'esperienza della salvezza in un'esperienza completa [...] Dio è amato, venerato e riconosciuto non soltanto per la salvezza di cui facciamo esperienza, ma per se stesso. La *lode* trascende il ringraziamento. Dio non viene riconosciuto soltanto per le sue opere buone, ma nella sua bontà. Infine *l'adorazione* trascende il ringraziamento e la lode. [pp. 166-167.]

Nella gloria, trinità economica e trinità immanente, la prassi salvifica di Dio e il suo essere si congiungono e si muovono l'una attraverso l'altro. Di qui l'indissolubile intreccio, nella liturgia, fra elementi dossologici in senso stretto e mimesi eucaristica. La lode e l'adorazione che si rivolge alla trinità immanente presuppone l'economia della salvezza, così come, in Giovanni, il Padre glorifica il Figlio e il Figlio glorifica il Padre. *L'economia glorifica l'essere, come l'essere glorifica l'economia*. E soltanto nello specchio della gloria le due trinità sembrano riflettersi l'una nell'altra, soltanto nel suo splendore essere ed economia, Regno e Governo sembrano per un istante coincidere. Per questo, il concilio di Nicea, per evitare ogni rischio di separare il Figlio dal Padre, l'economia dalla sostanza, sentì il bisogno di inserire nel simbolo della fede la formula *phōs ek phōtos*, «luce dalla luce»; per questo Agostino, quando cerca ossessivamente di eliminare ogni rischio di subordinazione dalla trinità, ricorre all'immagine della luce e della gloria (*Trin.*, 4, 20, 27).

✠ *Poiché la gloria è il luogo in cui il movimento dell'economia trinitaria deve mostrarsi nella sua pienezza, essa è anche il luogo in cui più forte è il rischio di una non coincidenza fra essere e prassi e di una possibile asimmetria nella relazione fra le tre persone divine. Non stupisce, pertanto, che proprio nel suo excursus sulla gloria Origene sembri assumere una posizione subordinazionista che potrebbe farlo apparire come un precursore di Ario. Dopo aver commentato la reciproca glorificazione fra Padre e Figlio in Giovanni, egli*

avanza così con prudenza l'idea di una autoglorificazione del Padre indipendente da quella che egli riceve attraverso il Figlio:

Io mi chiedo se Dio possa essere glorificato in modo indipendente dal suo essere glorificato nel Figlio, essendo maggiormente glorificato in se stesso, quando, giungendo alla contemplazione di sé, gioisce della sua propria conoscenza e visione con una soddisfazione e una gioia indicibile, che sono più grandi di quelle che ha nel Figlio, poiché trova in se stesso la gioia e la soddisfazione – almeno per quanto si possano esprimere simili idee rispetto a Dio. Mi servo infatti di questi termini senza che essi possano veramente applicarsi a Dio, perché mi mancano i nomi indicibili... [ORIG., *Io.*, 32, 28, 350-351, p. 339.]

Se il subordinazionismo venne fin dall'inizio respinto come un'eresia intollerabile, ciò è non tanto o non solo perché implica una superiorità del Padre rispetto al Figlio (nei Vangeli, Gesù attribuisce spesso al Padre una tale superiorità), ma anche e soprattutto perché esso metteva in pericolo il funzionamento del dispositivo trinitario, che si fonda su una perfetta circolazione interpersonale della gloria fra trinità immanente e trinità economica.

È ancora in riferimento al passo giovanneo che Agostino, nel De trinitate, mette in guardia contro ogni tentativo di introdurre una asimmetria nella gloria per fondare in essa la superiorità di una persona sull'altra:

Siano cauti coloro che credono di potersi valere, per dimostrare la superiorità del Padre sul Figlio, anche di queste parole del Figlio: «Padre, glorificami». Si badi bene che anche lo Spirito santo lo glorifica. Significa questo che anch'egli è superiore al Figlio? [...] Tutto ciò che ha il Padre appartiene non solo al Figlio, ma anche allo Spirito santo, poiché lo Spirito santo ha il potere di glorificare il Figlio che anche il Padre glorifica. Se colui che glorifica è più grande di colui che viene da lui glorificato, si conceda almeno che sono uguali quelli che si glorificano a vicenda [*invicem*]. [*Trin.*, 2, 4, 6.]

L'economia della gloria può funzionare soltanto se essa è perfettamente simmetrica e reciproca. Tutta l'economia deve diventare gloria e tutta la gloria economia.

8.8. Della frattura fra trinità immanente e trinità economica, *theologia e oikonomia*, la teologia non riesce tuttavia mai a venire a

capo veramente. Ciò si manifesta proprio nella gloria che dovrebbe celebrare la loro riconciliazione. Questa è segnata da una dissimmetria fondamentale, per cui non la trinità immanente, ma soltanto quella economica giunge a compimento alla fine dei tempi. Dopo il Giudizio finale, quando l'economia della salvezza sarà ultimata e «Dio sarà tutto in tutti» (*1 Cor.*, 15, 28), la trinità economica verrà riassorbita nella trinità immanente e «ciò che rimarrà sarà soltanto il cantico eterno del Dio uno e trino nella sua gloria» (MOLTMANN, p. 173). La liturgia paradisiaca si risolve integralmente in dossologia, non conosce messa, ma soltanto l'inno di lode. In questa asimmetria della gloria, riemerge alla luce quel carattere «anarchico» – e, insieme, generato – del Figlio, che era stato il laborioso guadagno della secolare, acerba disputa sull'arianesimo. L'economia è anarchica e, come tale, non ha alcun fondamento nell'essere di Dio; e, tuttavia, il Padre ha generato il Figlio prima dei tempi eterni. Questo è il «mistero dell'economia», la cui tenebra la gloria non riesce a dissolvere fino in fondo nella sua luce. Al paradosso originale di un'anarchia generata, corrisponde, alla fine dei tempi, quello di un'economia anarchica e, tuttavia, finita. (Proprio il tentativo di pensare, insieme, un essere infinito e la sua storia finita – e, quindi, la figura dell'essere che sopravvive alla sua economia – costituisce l'eredità teologica della filosofia moderna, che ha nell'ultimo Heidegger il suo esito estremo).

Certo, la funzione propria – o, almeno, la pretesa – della gloria è quella di esprimere la figura pleromatica della trinità, in cui trinità economica e trinità immanente sono una volta per tutte saldamente articolate insieme. Ma essa può adempiere a questo compito soltanto dividendo incessantemente ciò che deve congiungere e ricongiungendo ogni volta ciò che deve restare diviso. Per questo, come, nella sfera profana, la gloria era un attributo non del Governo, ma del Regno, non dei ministri, ma del sovrano, così la dossologia si riferisce in ultimo all'essere di Dio, e non alla sua economia. E, tuttavia, come abbiamo visto che il Regno non è che ciò che rimane se si toglie il Governo e il Governo ciò che risulta dall'autosottrazione del Regno, in modo che la macchina governamentale consiste sempre nell'articolazione di queste due polarità, così si direbbe che la macchina teo-dossologica risulta dalla correlazione fra trinità immanente e trinità economica, in cui ciascuno dei due aspetti glorifica l'altro e risulta dall'altro. Il Governo glorifica il Regno e il Regno glorifica il Governo. Ma il centro della macchina è vuoto e la gloria

non è che lo splendore che emana da quel vuoto, il *kabod* inesausto che insieme rivela e vela la vacuità centrale della macchina.

8.9. Le aporie implicite in ogni teologia della gloria sono evidenti nel teologo protestante, che è all'origine del tentativo di Balthasar di estetizzare la dossologia. In uno snodo decisivo della sua *Dogmatica ecclesiastica*, Karl Barth ha inserito un breve trattato sulla gloria, che il teologo cattolico ha ripreso e ampliato nella sua opera monumentale. Benché il gesto dei due autori sia stilisticamente assai diverso, l'intenzione cui esso mira è sostanzialmente la stessa. Barth sa perfettamente che la gloria si riferisce «alla libertà, alla maestà e alla sovranità di Dio» (BARTH, p. 722). Essa definisce anzi per lui il modo in cui Dio «fa uso della sua onnipotenza ed esercita il suo dominio [*Herrschaft*]» (*ibid.*, p. 723). Spostando a un certo punto bruscamente la sua trattazione della gloria nella sfera «immediatamente vicina» (p. 732) della bellezza, egli si serve di questo concetto come di un sussidio (*Hilfsbegriff*, p. 736) per far fronte strategicamente a qualcosa che gli appare come una «macchia nera» (p. 733) nella concezione teologica della gloria. Si tratta, cioè, di nulla di meno che di neutralizzare l'idea che la gloria e la sovranità di Dio siano riducibili al *brutum factum* della sua onnipotenza e della sua forza.

È possibile che sul come della gloria e dell'autoglorificazione di Dio, noi possiamo dire soltanto questo di positivo, e cioè che essa ha dietro di sé tutta l'onnipotenza di Dio, che essa ci obbliga a confessare [*überführt*, lett. «ci sovra-guida»] e persuade [*überzeugt*], che essa domina [*herrscht*], sopraffà [*überwältigt*] e costringe con una forza assolutamente superiore? [...] Con la parola «gloria», con cui la Bibbia esprime la rivelazione e la conoscenza di Dio, non si dice davvero null'altro, che la costatazione di una fattualità brutale? [...] Certo, quando diciamo «gloria» di Dio, noi diciamo anche – e lo diciamo con particolare enfasi – «forza» di Dio. E tuttavia attraverso il concetto di gloria diciamo qualcosa di più, che il concetto di forza non può esaurire. Allo stesso modo il concetto di «Regno», che precede quei due concetti nella dossologia del *Padre nostro*, comprende qualcosa di più ampio di ciò che designiamo col termine «forza». Dio ha luce ed è anche forza, ma non è questa che lo rende luminoso. Non ha e non è Dio qualcosa di più di ciò che si chiama forza, se ha ed è luce, se è glorioso? [p. 733.]

Anche qui, come alla radice nascosta di ogni estetismo, sta l'esigenza di coprire e nobilitare ciò che è, in sé, pura forza e dominio. La bellezza nomina appunto questo «di più», che permette di pensare la gloria al di là del *factum* della sovranità, di «depoliticizzare» il lessico della *Herrlichkeit* (che Barth non a caso ha espresso fin allora con i termini tecnici della sovranità politica e del governo: *herrschen, führen, walten*), trasferendolo nell'ambito dell'estetica.

Se osiamo e dobbiamo dire che Dio è bello, allora con ciò diciamo anche come egli illumina, obbliga a confessare e persuade. Noi designiamo allora non soltanto il nudo fatto della sua rivelazione e del suo potere [*Gewalt*] come tale, ma anche la forma e la figura del suo essere un fatto e del suo aver potere. [*Ibid.*]

Barth è perfettamente consapevole dell'improprietà e dell'ineguatezza del termine «bellezza», che rimanda inevitabilmente alla sfera profana «del piacere, del desiderio e del godimento» (p. 734); e tuttavia il rischio dell'estetismo («drohende Ästhetizismus», p. 735) è precisamente il prezzo da pagare, per staccare la teoria della gloria dalla sfera della *Gewalt*, del potere. E che la bellezza diventi qui la designazione, insieme impropria e assolutamente inevitabile, della gloria, ciò significa che anche il problema della relazione fra trinità immanente e trinità economica, fra ontologia e *oikonomia* dovrà essere ricondotto nella sfera estetica. La gloria e la libertà di Dio non sono un «astratto esser-libero e sovrano» (p. 743). L'essere di Dio non è «un essere che si libra in se stesso nella sua purezza» (p. 744); ciò che lo rende divino e reale è il suo essere nient'altro che l'essere del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. «La sua forma non è una forma in sé, ma la forma concreta dell'essere trinitario di Dio» (*ibid.*). La trinità di Dio è, in questo senso, «il segreto della sua bellezza» (p. 745). Il trasferimento definitivo del *kabod* biblico nella sfera neutrale dell'estetica, che Balthasar registrerà qualche anno dopo come un fatto compiuto, ha qui la sua ora decisiva.

8.10. L'estetizzazione della gloria ha anche un'altra motivazione. Essa permette di affrontare con nuove armi un problema che, nella storia della teologia, è, insieme, incessantemente presente e incessantemente eluso. Si tratta di quella gloria che i teologi definiscono *subiectiva, seu formalis* (o, anche, esterna), cioè della glo-

rificazione che gli uomini (e con essi gli angeli) devono a Dio. In quanto costituisce il nucleo dossologico della liturgia, essa gode di un prestigio e di un'evidenza abbagliante; e tuttavia, malgrado le chiose e le argomentazioni dei teologi, non si può certo dire che le sue ragioni siano altrettanto luminose.

Fin da quando vi è gloria, vi è glorificazione. E non soltanto nella sfera profana. Il *kabod* che YHWH ha in quanto «re della gloria» (*melek ha-kabod*) è anche qualcosa che gli è dovuto dagli uomini. «Da' *kabod* a YHWH, rendigli grazie» è il grido che non cessa di risuonare fra i figli d'Israele. Esso culmina nel *trisagion* di *Is.*, 6, 3, in cui «tutta la terra è piena della gloria di Dio». È questo *kabod* glorificante che la liturgia formalizza nella dossologia in senso proprio, che nella sinagoga prende la forma del *kaddish*, che esalta, benedice e loda il nome di YHWH.

Delle dossologie cristiane, rivolte anche qui a colui che come «signore» o «padre» della gloria ne è, o dovrebbe essere, già saldamente in possesso, testimonianze precoci si incontrano nelle lettere di Paolo (sia in forma della prescrizione «Glorificate!», *doxasate* – *I Cor.*, 6, 20 – che in quella di dossologie rituali del tipo di *Heb.*, 13, 21: «A lui la gloria nei secoli dei secoli, amen») e nella grande dossologia escatologica di *Apoc.*, 4, 3, di cui dovremo occuparci in seguito. Anche qui la chiesa formalizza ritualmente la glorificazione tanto nella liturgia che nell'ufficio quotidiano della preghiera.

Singolare, in ogni caso, è la spiegazione che i teologi danno di questa duplice figura della gloria. La gloria soggettiva non è che la gioiosa risposta dell'uomo alla gloria oggettiva di Dio. Noi non lodiamo Dio perché egli ne abbia bisogno (egli è già pieno di gloria). E nemmeno lo lodiamo perché questo ci sia utile. «La sola ragione per lodare Dio è che egli è degno di lode» (MASCALL, p. 112). Con un'argomentazione perfettamente circolare, la gloria soggettiva è dovuta alla gloria oggettiva, perché questa è degna di gloria. Ovvero: la glorificazione è dovuta alla gloria perché, in qualche modo, deriva da questa.

È questo circolo vizioso che, nel tredicesimo secolo, si cristallizza nella definizione scolastica di Guglielmo di Alvernia:

Secondo un primo significato, la gloria di Dio non è altro che la sua supereminentissima magnificenza o nobiltà, e questa è la gloria di Dio in sé o presso di sé, a causa della quale gli si devono lode, glorificazione e ogni specie di culto. Secondo un altro significato, si

chiama gloria di Dio quella attraverso la quale egli è glorificato, cioè onorato, predicato, lodato e adorato dagli eletti e da tutti gli uomini. [GUGLIELMO, p. 320.]

✠ *Come abbiamo visto per il termine «ordine», che significa tanto una relazione trascendente con Dio (ordo ad Deum), che una proprietà immanente nelle creature (ordo ad invicem), così la gloria è insieme un attributo essenziale di Dio e qualcosa che gli è dovuto dalle creature ed esprime la loro relazione con lui. E come il doppio significato del termine ordine ne fa qualcosa che, in ultimo, sembra convenire all'essenza stessa di Dio, così l'ambiguità del termine gloria ne fa il nome che definisce la sua natura più propria. In questo senso, entrambi i termini sono non concetti, ma segnature.*

8.11. Alla circolarità della gloria nemmeno il trattato di Barth riesce a sfuggire. Anzi, essa trova qui una formulazione estrema, in cui le riserve della tradizione luterana contro la teologia della gloria sono messe da parte. Barth esordisce dalla constatazione che gloria nel Nuovo Testamento significa tanto l'onore che Dio stesso ha, che quello che egli riceve dalle creature. Questa coincidenza di due significati contraddittori nello stesso termine ha, tuttavia, una «suprema necessità» (BARTH, p. 756). La gloria e il canto di lode che le creature tributano a Dio non sono, infatti, che l'«eco» (*Widerhall*, *ibid.*, p. 753) che risponde alla gloria di Dio. Anzi, in quanto ha in questa il suo fondamento, la glorificazione «può essere compresa in senso proprio e decisivo solo come opera della gloria di Dio» (*ibid.*). Di più: l'essere e la libertà della creatura dipendono essenzialmente dall'atto di glorificare e rendere grazie. «La creatura diventa libera per la gloria di Dio, non perché essa da se stessa potesse o volesse diventarlo, ma perché essa è diventata libera solo attraverso la gloria di Dio» (p. 735). Ed essa non ringrazia semplicemente, «è essa stessa ringraziamento [*Dank*]» (*ibid.*). La circolarità della gloria giunge qui alla sua formulazione ontologica: essere liberi per la glorificazione di Dio significa, cioè, riconoscersi costituiti nel proprio essere dalla gloria con cui celebriamo la gloria che ci concede di celebrarla. «La facoltà di glorificare Dio non è un potere che appartenga all'essere della creatura [...] questa facoltà appartiene a Dio [...] Dio si concede alla creatura [...] e la creatura, a cui egli si concede, può lodarlo» (p. 757). La liberazione della creatura dalla sua «impotenza» si manifesta nella glorificazione, «sfocia nella lode di Dio» (p. 758).

Se la creatura è essenzialmente glorificazione della gloria, gloria che la gloria divina tributa a se stessa, diventa allora evidente perché la vita della creatura raggiunga il suo culmine nell'obbedienza (*Lebensgehorsam*, p. 760). «Alla creatura non resta altro che ringraziare e servire Dio. Essa non ha da offrire in questo servizio e in questo ringraziamento null'altro – nulla di meno e nulla di più – che se stessa» (*ibid.*). E il luogo eminente di questo servizio è la Chiesa. Con toni singolarmente elevati, che sembrerebbero convenire piuttosto a un teologo cattolico, Barth, proprio alla fine del suo trattato, celebra la Chiesa come ambito proprio della gloria. Certo, la Chiesa non si identifica, come in Peterson, con la comunità degli angeli e dei beati, che celebrano nei cieli la gloria di Dio (p. 761). Tuttavia la Chiesa è la forma in cui siamo «circondati dalla gloria di Dio e partecipiamo a essa» (*ibid.*).

Dovrebbe ora essere evidente in che senso l'esclusione preliminare dalla teoria della gloria di ogni riferimento alla sfera della politica possa risultare fuorviante. Poiché, come era avvenuto già in Peterson, alla rimozione della politica dalla teologia segue – come avviene dopo ogni rimozione – il suo riaffiorare in forma impropria nella dossologia. Una riduzione così assoluta della creatura alla sua funzione glorificante non può non ricordare il comportamento che i poteri profani, a Bisanzio come nella Germania degli anni '30 che Barth aveva intenzionalmente abbandonato, esigono dai loro sudditi. Anche qui la dignità più alta e la massima libertà consistono nella glorificazione del sovrano. E, anche qui, la glorificazione è dovuta al sovrano non perché egli ne abbia bisogno, ma, come mostrano le sue insegne risplendenti, il suo trono e le sue corone, perché egli è in se stesso glorioso. La circolarità del paradigma è, nei due casi, la stessa.

8.12. Il paradosso della gloria si enuncia in questa forma: la gloria appartiene esclusivamente a Dio dall'eternità e rimarrà in lui identica in eterno, senza che nulla o nessuno possa accrescerla o diminuirla; e, tuttavia, la gloria è glorificazione, cioè qualcosa che tutte le creature incessantemente gli devono e che Dio esige da esse. Da questo paradosso ne segue un altro, che la teologia pretende di presentare come la sua risoluzione: la gloria, il canto di lode che le creature devono a Dio, deriva in realtà dalla stessa gloria di Dio, non è che la necessaria risposta e quasi l'eco che la gloria di Dio desta in esse. Ovvero (ed è la terza formulazione del paradosso):

tutto ciò che Dio compie, le opere della creazione come l'economia della redenzione, egli le compie soltanto per la sua gloria. E tuttavia le creature gli devono per questo gratitudine e gloria.

Il paradosso, nella sua triplice declinazione, raggiunge il suo culmine nella teologia posttridentina e barocca, cioè nel momento in cui la teoria della sovranità profana trova una nuova configurazione. La prima formulazione del paradosso implode, per così dire, nel motto di Ignazio di Loyola, che è diventato qualcosa come l'insegna della Compagnia di Gesù: *Ad maiorem Dei gloriam*. Si è molto discusso sull'origine e sul senso di questo motto, che compendia perfettamente l'intenzione di Ignazio, nel momento in cui decide di abbandonare gli onori del mondo per l'onore di Dio. È certo, in ogni caso, che esso spinge all'estremo il paradosso della gloria, poiché l'attività umana di glorificazione consiste ora in un compito impossibile, cioè nell'incessante accrescimento della gloria di Dio, che non può in alcun modo essere aumentata. Ovvero – ed è questo, forse, il vero senso del motto – l'impossibilità di accrescere la gloria interna di Dio si traduce in un espandersi illimitato dell'attività di glorificazione esterna da parte degli uomini, in particolare dei membri della Compagnia di Gesù. Ciò che non può essere accresciuto – la gloria nel primo senso del termine – esige l'accrescimento infinito della gloria nel senso esteriore e soggettivo. Ciò significa, da una parte, che il nesso fra la gloria e la glorificazione si è spezzato, che l'attività mondana della glorificazione fa ora agio sulla gloria di Dio che dovrebbe giustificarla; dall'altra, che la glorificazione comincia a reagire sulla gloria, che si fa strada l'idea che l'azione degli uomini possa influire sulla gloria divina e aumentarla. Ciò che, mentre la differenza fra gloria e glorificazione comincia a indeterminarsi, l'accento si sposta progressivamente dalla prima alla seconda.

Il primato della glorificazione sulla gloria ha il suo manifesto nell'opuscolo *De perfectionibus moribusque divinis* (1620) di Leonard Lessius, un teologo gesuita che ha durevolmente influenzato la teologia della gloria fra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo. Sotto la rubrica *De ultimo fine*, egli pone qui la semplice domanda: «Che bene poteva ricavare Dio dalla creazione e dal governo del mondo?». La risposta, a prima vista sorprendente, è logicamente del tutto coerente. Dio, «essendo infinitamente perfetto e sotto ogni aspetto beatissimo», non può ricavare per se stesso alcun bene dalla molteplicità, varietà e bellezza delle creature, che sono come «so-

spese sul nulla dal raggio della luce divina» (LESSIUS, p. 513). Il fine che egli si propone con la creazione e il governo del mondo deve essere allora «qualcosa di esterno [*quid extrinsecum*], come potrebbe essere avere figli a sé simili, partecipi della sua gloria e della sua beatitudine» (*ibid.*).

Certo, anche Lessius conosce la distinzione fra la gloria interna, che coincide con lo splendore e l'eccellenza della stessa divinità (è la gloria interna oggettiva) e con la conoscenza, l'amore e il godimento che Dio ha di se stesso (gloria interna formale) e la gloria esterna. Ma proprio nel rovesciamento della relazione fra le due glorie consiste la prestazione specifica del suo manifesto. Dio non può aver creato e governato il mondo per acquisire o accrescere la gloria interna, che possiede già *plenissime*. Il suo scopo non può essere allora che l'acquisizione e l'accrescimento della gloria esterna.

La gloria non è necessariamente un bene intrinseco. La gloria dei re e dei principi, che i mortali tanto valutano e desiderano, consiste in cose esteriori, nello splendore delle corti, nella magnificenza dei palazzi, nella potenza militare e simili. Anche se nessun incremento interno è possibile per la gloria divina, tuttavia può avvenire un incremento estrinseco, attraverso l'addizione di quelle cose, in cui si dice consistere la gloria di una persona: e, cioè, un maggior numero di figli di Dio da cui è riconosciuta, amata e lodata. In questo senso la gloria di Dio è maggiore, in questo senso si può dire che essa viene accresciuta. È questa, pertanto, la gloria che Dio intendeva acquisire per sé attraverso tutte le sue opere esterne. [pp. 516-517.]

Lessius sacrifica senza scrupoli alla coerenza logica di questo Dio vanaglorioso anche l'idea dell'amore di Dio per le creature. Poiché ogni creatura «è come un nulla di fronte a lui», e poiché «la gloria di Dio è più importante di qualsiasi bene delle creature», Dio nel suo agire «deve necessariamente proporsi piuttosto la sua gloria, che la perfezione delle creature» (p. 538). È di questa gloria esterna che, come attesta *Is.*, 48, 11 («Io non darò la mia gloria ad altri»), Dio è geloso; ed è questa gloria che l'uomo deve proporsi come fine di tutte le sue azioni (p. 539).

Senza la comprensione preliminare di questa teoria della gloria, è difficile intendere in tutti i suoi aspetti la politica posttridentina della Chiesa, il fervore degli ordini missionari e l'imponente attività *ad maiorem Dei gloriam* – e, insieme, la cattiva fama – della

Compagnia di Gesù. Ancora una volta, nella dimensione della gloria, la Chiesa e il potere profano entrano in una durevole soglia di indeterminazione, in cui è difficile misurare le reciproche influenze e gli scambi concettuali. Mentre lo Stato territoriale sovrano si appresta ad assumere la figura di un «governo degli uomini», la Chiesa, mettendo da parte le preoccupazioni escatologiche, identifica sempre più la sua missione col governo planetario delle anime non tanto per la loro salvezza, quanto per «la maggior gloria di Dio». Di qui la reazione sdegnata di un filosofo cattolico del Novecento di fronte a questo Dio che non è che egoismo, una sorta di «Cesare eterno», che si serve degli uomini soltanto «come di uno strumento per mostrare a se stesso la sua gloria e la sua potenza».

È solo sullo sfondo della teoria della gloria nell'età barocca che si può comprendere come menti abitualmente sobrie come Malebranche e Leibniz abbiano potuto pensare la gloria di Dio in termini che non sembrano differire dall'autocompiacimento per la propria perfezione. Malebranche chiama gloria «l'amore che Dio ha per se stesso» e spinge a tal punto il principio secondo cui Dio agisce soltanto per la sua gloria, che egli giunge a negare che le ragioni dell'incarnazione siano da cercare soltanto nella volontà di redimere l'umanità dal peccato. Attraverso l'incarnazione del Verbo, Dio riceve una gloria «di infinito splendore» ed è «per questo che io nego che il peccato sia stato la sola causa dell'incarnazione del Figlio di Dio» (MALEBRANCHE I, 9, par. 5, p. 831).

Altrettanto poco edificante è l'idea di gloria che, sulla scorta di Bayle, Leibniz attribuisce a Dio nelle sua Teodicea:

«Dio», dice [Bayle], «essere eterno e necessario, infinitamente buono, saggio e possente, possiede da tutta l'eternità una gloria e una beatitudine che non possono né crescere né diminuire». Questa affermazione di Bayle è altrettanto filosofica che teologica. Dire che Dio possiede una gloria quando è solo, dipende dal significato che si dà al termine. Si può dire, come fanno alcuni, che la gloria è la soddisfazione che si trova nella conoscenza delle proprie perfezioni, e, in questo senso, Dio la possiede da ogni tempo; ma se la gloria significa che altri ne prendono conoscenza, si può dire allora che Dio la consegue solo quando si fa conoscere alle creature intelligenti, anche se è vero che Dio non ottiene con ciò un nuovo bene, ma sono piuttosto le creature ad avvantaggiarsi, quando considerano come si deve la gloria di Dio. [LEIBNIZ, 2, 109, p. 171.]

È sufficiente confrontare queste concezioni della gloria con quanto Spinoza scrive nello scolio alla proposizione 36 del libro quinto dell'Etica per misurare l'abisso che le separa.

8.13. Il titolo del trattatello di Lessius (*De ultimo fine*) si riferisce alla condizione dei beati dopo il Giudizio. Nella beatitudine paradisiaca, quando l'opera della salvezza sarà completata e disattivati «tutti i movimenti e i ministeri» (LESSIUS, p. 549), non resterà altro agli angeli e ai beati che la contemplazione, l'amore e la celebrazione della gloria di Dio, essi non faranno che «contemplare la sua infinita bellezza, esultare con ineffabile gioia della sua gloria, in perpetua lode, benedizione e azione di grazia» (*ibid.*).

Uno dei luoghi eminenti delle discussioni sulla gloria è, infatti, proprio la «gloria degli eletti», cioè, la condizione dei beati in paradiso. Non soltanto questa implica una trasformazione del corpo, che, secondo l'insegnamento paolino (1 Cor., 15, 44) diventa ora un «corpo glorioso», ma tutta la creatura razionale, con la sua intelligenza e la sua volontà, deve partecipare al bene supremo della gloria di Dio. L'accesa discussione, che divide i teologi a partire dalla prima Scolastica, concerne appunto il modo di questa partecipazione. Secondo Tommaso e i domenicani, l'elemento che definisce la beatitudine paradisiaca è l'intelletto, cioè la conoscenza o «visione beatifica» di Dio. Secondo Bonaventura e i francescani, a definire la beatitudine è, invece, un'operazione della volontà, cioè l'amore.

Nel 1951, un giovane teologo dell'università di Oxford, Eric L. Mascall, pubblica su una rivista francese, che riuniva teologi come Jean Daniélou e intellettuali di varia provenienza (fra i quali Maurice de Gandillac e Graham Green) un articolo che riprendeva la questione della beatitudine in una prospettiva che non può qui non interessarci da vicino. Secondo Mascall, né la conoscenza né l'amore possono definire in modo soddisfacente il fine supremo dell'uomo. Non soltanto la conoscenza, infatti, è essenzialmente egoista, perché concerne soprattutto il nostro godimento di Dio, ma essa non è, in fondo – almeno nella condizione postgiudiziale – utile né agli uomini né a Dio. Quanto all'amore, nemmeno esso può essere veramente disinteressato, perché, come ricordava san Bernardo, amare Dio senza pensare, insieme, alla nostra felicità è una impossibilità psicologica (MASCALL, p. 108).

Ciò che soltanto può definire l'elemento primo ed essenziale del nostro stato beatifico non è né l'amore né la conoscenza di Dio, ma la sua lode. L'unica ragione per amare Dio è che egli è degno di lode. Non lo lodiamo perché ci fa bene, anche se vi troviamo il nostro bene. Non lo lodiamo perché gli fa bene, perché di fatto la nostra lode non può giovargli. [*Ibid.*, p. 112.]

La lode, che è qui in questione, è naturalmente innanzitutto dossologia, glorificazione.

La lode è superiore tanto all'amore che alla conoscenza, anche se può includerli e trasformarli entrambi, perché la lode non ha in vista l'interesse, ma soltanto la gloria [...] Anche nel culto che rendiamo a Dio sulla terra, il primo posto spetta alla lode [...] E ciò che la scrittura ci lascia intravedere del culto celeste ci mostra sempre la lode. La visione di Isaia nel tempio, il canto degli angeli a Betlemme, la liturgia celeste del capitolo quarto dell'*Apocalisse* ci ripetono la stessa cosa: *gloria in excelsis deo...* «Signore e Dio nostro, voi siete degno di ricevere gloria, onore e potenza». [p. 114.]

Ritroviamo qui tutti gli elementi della teoria della gloria che dovrebbe ormai esserci familiare. Il valore specifico della gloria, che la costituisce come fine ultimo dell'uomo, risiede curiosamente nel fatto che né Dio né, in fondo, gli uomini ne hanno bisogno o ne ricavano utilità. E tuttavia, a differenza che in Lessius, la lode non è estrinseca rispetto a Dio. «L'archetipo di ogni lode si trova all'interno della stessa trinità, nell'eterna risposta filiale del verbo a Dio Padre suo» (p. 115). Dio è, cioè, letteralmente fatto di lode e, glorificandolo, gli uomini sono ammessi a partecipare alla sua più intima vita. Ma se è così, se la lode che gli uomini gli danno gli è così intima e consustanziale, allora la dossologia è, forse, in qualche modo parte necessaria della vita divina. Basilio usava il termine *homotimos* («della stessa gloria») come sinonimo di *homousios*, il termine tecnico che nel simbolo niceno designava la consustanzialità, suggerendo, in questo modo, una prossimità fra gloria ed essere di Dio. Forse la distinzione fra gloria interna e gloria esterna serve precisamente a coprire questa intimità della glorificazione alla sostanza divina. E ciò che appare in Dio quando la distinzione viene meno è qualcosa che la teologia non vuole assolutamente vedere, una nudità che deve a ogni costo ricoprire con una veste di luce.

8.14. La liturgia cattolica conosce una dossologia che porta il curioso nome di *improperia*, cioè rimproveri. Essa appare per la prima volta in testi liturgici del nono secolo, ma è probabilmente più antica. La particolarità di questa dossologia è che essa è introdotta da un'antifona in cui Dio si rivolge al suo popolo con dei rimproveri: «Popule meus, quid feci tibi aut in quo contristavi te? Responde mihi» («Popolo mio, che cosa ti ho fatto, in che cosa ti sono dispiaciuto? Rispondimi»). In altre versioni, a presentare la sua lagnanza è Cristo stesso: «Quid ultra debui facere tibi, et non feci?» («Che cosa dovevo fare di più, che non ho fatto?»). Solo a questo punto i diaconi rispondono dall'altare intonando il grande canto di lode in forma del *trisagion*: *Agios ho Theos, agios ischyros, agios athanatos, eleēson hēmas*.

Decisivo è qui che sia Dio stesso a esigere la lode. Nella leggenda contenuta nel menologio greco, egli non si limita a pronunciare gli improperi, ma provoca un terremoto, che non cessa finché il popolo e l'imperatore non intonano insieme la dossologia «Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus et immortalis, miserere nobis». La teoria di Lessius, che suggeriva che il fine dell'agire divino non possa essere che la glorificazione, trova qui una puntuale conferma. Non solo, secondo l'anafora della liturgia di Basilio, «è cosa veramente degna e giusta e conveniente alla grandezza della tua santità lodarti, cantarti, benedirti, adorarti, renderti grazie, glorificarti», ma Dio sembra aver bisogno di questa lode e di questa adorazione, al punto di richiedere anche agli uomini l'acclamazione «tre volte santa» (*trisagios phonē*) con cui già in cielo lo cantano i Serafini. Se, come recita la liturgia di Giovanni Crisostomo, la potenza del Signore è incomparabile e irrappresentabile (*aneikastos*) e la sua gloria supera ogni comprensione (*akatalēptos*), perché enunciarla e rappresentarla incessantemente nelle dossologie? Perché chiamarlo «sovrano» (*despotēs*), perché invocare le «schiere e gli eserciti» (*tagmata kai stratias*) degli angeli e degli arcangeli per «il servizio della sua gloria» (*leitourgian tēs doxēs*)? La risposta che, nella forma di un'acclamazione del tipo *axios*, scandisce monotonamente le anafore: *hoti prepei soi pasa doxa*, «perché a te si addice ogni gloria», lascia pensare che quel *prepei* («conviene, si addice») nasconda una più intima necessità, che l'acclamazione abbia anche qui un senso e un valore che ci sfuggono e che vale forse la pena di indagare.

8.15. Nella Chiesa occidentale, il canto di gloria per eccellenza, la *doxologia maxima*, è il *Te Deum*, che la tradizione manoscritta

faceva risalire, sembra senz'alcun fondamento, ad Ambrogio e ad Agostino. Gli storici della liturgia, che ne hanno discusso a lungo l'autore, l'epoca e il luogo di origine, sono più o meno concordi nel riconoscere in esso la presenza di tre parti, che sono state a un certo punto saldate insieme a comporne i ventinove versetti: la prima (vv. 1-13), più antica, che è un inno alla trinità, probabilmente composta in età antenicensa; la seconda (vv. 14-21), interamente cristologica, forse più recente, perché sembra testimoniare delle polemiche antiariane; e l'ultima (vv. 22-29), che conclude la lode con una serie di citazioni dai Salmi.

Ciò che gli studiosi, interamente occupati come sempre in questioni di cronologia e di attribuzione, omettono di osservare, è ciò che pure è evidente al di là di ogni possibile dubbio, e, cioè, che qualunque sia la sua origine, il *Te Deum* è costituito dall'inizio alla fine da una serie di acclamazioni, in cui gli elementi trinitari e cristologici sono inseriti in un contesto dossologico ed epenetico sostanzialmente uniforme. I versi 1-10 non sembrano aver altro scopo che assicurare la divinità della lode e della gloria che lo circonda da ogni parte, in terra come in cielo, in passato come nel presente:

*Te Deum laudamus te Dominum confitemur
Te aeternum patrem omnis terra veneratur
Tibi omnes angeli Tibi caeli et universae potestates
Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant
Sanctus sanctus sanctus Dominus Deus Sabaoth
Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae
Te gloriosum apostolorum chorus
Te prophetarum laudabilis numerus
Te martyrum candidatus laudat exercitus
Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia.*

La menzione delle persone della trinità, che segue questa meticolosa enumerazione dei nomi e delle funzioni dei glorificanti, sembra intesa soprattutto a precisare a chi è diretta la lode, reiterandola in forma di attributi dossologici:

*Patrem immensae maiestatis
Venerandum tuum verum et unicum Filium
Sanctum quoque paraclytum Spiritum.*

Anche nei successivi versi cristologici, che certamente contengono, per esempio nella formula *hominem suscipere*, elementi dottrinali, Cristo è, però, invocato innanzitutto in termini escatologici come « re della gloria » ed è come tale che i fedeli che lo glorificano gli chiedono in cambio di potere partecipare alla sua gloria eterna:

*Tu rex gloriae Christe
Tu patris sempiternus es filius
Tu ad liberandum suscepisti hominem non horruisti virginis uterum
Tu devicto mortis aculeo aperuisti credentibus regna caelorum
Tu ad dexteram Dei sedes in gloria patris
Iudex crederis esse venturus
Te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redimisti
Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria munerari.*

Nelle antifone conclusive, fra le citazioni bibliche spiccano quelle che assicurano che il servizio di gloria sarà eterno e incessante, giorno dopo giorno, era dopo era:

*Per singulos dies benedicimus te
Et laudamus nomen tuum in saeculum et in saeculi saeculum.*

Ancora più evidente è la struttura acclamativa dell'altra grande dossologia, il *Gloria*, che i documenti più antichi, come le *Costituzioni degli apostoli* (380 d. C.), ascrivono alla liturgia mattinata. Qui il testo non è altro che un ininterrotto collage di acclamazioni di ogni tipo, di lode, di benedizione, di ringraziamento, di supplica:

*Gloria in excelsis Deo
et in terra pax
hominibus bonae voluntatis
Laudamus te
benedicimus te
adoramus te
glorificamus te
gratias agimus tibi
propter magnam gloriam tuam
Domine Deus rex caelestis
Deus pater omnipotens*

*Domine Fili unigenite Jesu Christe
Cum Sancto Spiritu
Domine Deus agnus Dei
Filius patris, qui tollis peccata mundi
Miserere nobis...*

Peterson, Alfoldi e Kantorowicz hanno mostrato, come abbiamo visto, che le acclamazioni liturgiche hanno spesso origine profana, che le formule della liturgia della gloria derivano dalle acclamazioni dei cerimoniali imperiali. È probabile, tuttavia, che lo scambio avvenisse nei due sensi. Sappiamo, per esempio, che tanto il *Te Deum* che il *Gloria* hanno conosciuto un uso extraliturgico, il primo sui campi di battaglia (a Las Novas di Tolosa nel 1213, e a Liegi nel 1213) e il secondo al momento del ritrovamento del corpo del martire Mallosus e all'arrivo di papa Leone III alla corte di Carlo Magno. In tutti questi casi, si trattava, come è spesso il caso per le acclamazioni, di una improvvisa esplosione di trionfo o di giubilo. Ma come spiegare, al di là della relazione fra cerimoniali profani e religiosi, la massiccia presenza delle acclamazioni nella liturgia cristiana? Perché Dio deve essere incessantemente lodato, anche se i teologi (almeno fino a un certo momento) non si stancano di assicurarci che egli non ne ha alcun bisogno? La distinzione di gloria interna ed esterna, che si rispondono a vicenda, costituisce davvero una spiegazione sufficiente? O non tradisce, al contrario, il tentativo di spiegare l'inesplicabile, di nascondere qualcosa che sarebbe troppo imbarazzante lasciare inspiegato?

8.16. La tesi di dottorato incompiuta di Marcel Mauss sulla preghiera, pubblicata soltanto nel 1968, è stata definita a ragione « uno dei lavori più importanti » (MAUSS I, p. 356) che il grande antropologo francese ci abbia lasciato. Egli comincia col notare — e la sua osservazione del 1909 ricorda curiosamente le analoghe considerazioni di Kantorowicz rispetto alla situazione degli studi sulla liturgia quasi quarant'anni dopo — la singolare povertà della letteratura scientifica su un fenomeno così importante. I filologi, abituati ad analizzare piuttosto il significato delle parole che la loro efficacia, erano respinti dal carattere indubbiamente rituale della preghiera; gli antropologi, unicamente occupati nello studio delle culture primitive, hanno lasciato da parte quello che appariva loro come un prodotto tardivo dell'evoluzione delle religioni. Ancora una volta la

materia è stata così abbandonata nelle mani dei teologi e dei filosofi della religione, le cui teorie sono per ovvie ragioni « ben lontane dal soddisfare alle esigenze scientifiche » (*ibid.*, p. 371).

La tesi di Mauss si interrompe bruscamente alla pagina 175, proprio quando egli stava presumibilmente per trarre le ultime conseguenze dall'analisi dei riti orali di una popolazione australiana, gli Arunta, che aveva scelto come suo *terrain de recherche*; ma tanto nelle pagine precedenti, che in una serie di articoli più o meno coevi, egli non lascia dubbi quanto alle ipotesi che guidano la sua ricerca. La preghiera – anche quando ha la forma di una lode o di un osanna – è, innanzitutto, un rito orale, e, quindi, come ogni rito, un « atto efficace » che concerne le cose sacre e agisce su di esse. Come tale, essa è

dotata di un'efficacia *sui generis*, poiché le parole della preghiera possono causare i fenomeni più straordinari. I rabbini dei primi tempi potevano, pronunciando al momento opportuno una *berakah*, trasformare l'acqua in fuoco, così come i sovrani indiani potevano, attraverso *mantra* rituali, trasformare i brahmani empi in insetti che divoravano le città. Anche quando ogni efficacia sembra scomparire dalla preghiera divenuta puro atto di adorazione, quando tutto il potere sembra ormai riservato a un dio, come avviene nella preghiera cattolica, ebraica o islamica, essa resta ancora efficace, poiché incita il dio ad agire in questa o quella direzione. [p. 410.]

Non è sempre facile, in questa prospettiva, distinguere fra magia e religione: « Fra gli incantesimi e le preghiere, come, in generale, fra i riti magici e quelli religiosi, vi è ogni sorta di gradazioni » (p. 411). Mauss distingue, tuttavia, i riti magici da quelli religiosi, perché, mentre i primi sembrano dotati di un potere che è loro immanente, i secondi producono i loro effetti solo grazie all'intervento di potenze divine, che esistono al di fuori del rito. « L'indiano compie un rito magico quando, al momento di partire per la caccia, si crede capace di arrestare il sole mettendo una pietra a una certa altezza su un albero; Giosuè compiva invece un rito religioso, quando, per fermare il sole, invocava l'onnipotenza di $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ » (p. 407). E mentre negli incantesimi e nei riti magici lo scopo dell'atto non è l'influenza esercitata sugli esseri sacri, ma l'effetto immediato sulla realtà, la preghiera è « al contrario un modo di agire sugli esseri sacri, sono questi che essa intende influenzare, è su questi che produce

le sue modificazioni » (p. 414). Essa – è questa la definizione che Mauss registra, prima di passare alla ricerca sul campo – « è un rito religioso, orale, che agisce direttamente sugli esseri sacri » (*ibid.*).

Un'opera che aveva esercitato un'influenza non trascurabile sul pensiero di Mauss, in particolare sulla sua concezione dei riti religiosi, era *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (1899), di cui egli scrive una recensione un anno dopo la sua pubblicazione. L'autore, Sylvain Levi, che era stato suo maestro di indologia a Parigi, intende mostrare che la religione brahmanica più antica « non aveva alcun carattere morale », e che il sacrificio è essenzialmente definito dai suoi effetti materiali: « Esso risiede integralmente nell'atto e finisce con esso e consiste interamente nella scrupolosa osservazione dei riti » (MAUSS, p. 353). Il risultato più sorprendente della ricerca di Levi è, però, che il sacrificio indiano non è semplicemente, come ogni rito, un atto efficace: esso non si limita a influenzare gli dei, ma li crea.

Secondo i teologi dell'epoca vedica, gli dei, come i demoni, sono nati dal sacrificio. È grazie a esso che essi sono saliti in cielo, così come ancora vi sale il sacrificante. È intorno al sacrificio che essi si riuniscono, sono i prodotti del sacrificio che si dividono fra loro ed è questa distribuzione che determina il modo in cui essi si dividono il mondo. Di più: il sacrificio non è soltanto l'autore degli dei. È esso stesso un dio, anzi il dio per eccellenza. È il padrone, il dio indeterminato, infinito, lo spirito da cui tutto proviene, che muore incessantemente e incessantemente rinasce. [*Ibid.*]

Tanto il sacrificio che la preghiera ci confrontano così a una dimensione teurgica in cui gli uomini, attraverso il compimento di una serie di rituali – più gestuali nel caso del sacrificio, più orali nel caso della preghiera – agiscono in misura più o meno efficace sugli dei. Se questo è vero, l'ipotesi di un primato della glorificazione sulla gloria va considerata in una nuova luce. Forse la glorificazione non è semplicemente ciò che si addice di più alla gloria di Dio, ma è essa stessa, come rito efficace, a produrre la gloria; e se la gloria è la sostanza stessa della divinità e il vero senso della sua economia, allora questa dipende dalla glorificazione in maniera essenziale e ha, quindi, delle buone ragioni per esigerla con impropri e ingiunzioni.

✠ Avanzando con decisione la sua tesi sul carattere teurgico della preghiera, Mauss riprendeva un'idea che Émile Durkheim – cui egli era legato da stretti rapporti tanto intellettuali che di parentela – aveva enunciato nelle Forme elementari della vita religiosa. Scrive Durkheim:

Occorre evitare di credere, come fa Smith, che il culto sia stato istituito esclusivamente per l'utilità degli uomini e che gli dei non sappiano che cosa farsene: essi non ne hanno meno bisogno dei loro fedeli. Certo, senza gli dei gli uomini non potrebbero vivere. Ma è altrettanto vero che gli dei morirebbero se non ricevessero il loro culto. Il culto non ha dunque il solo scopo di mettere in comunicazione i soggetti profani con gli esseri sacri, ma anche di mantenere in vita questi ultimi, di ricrearli e rigenerarli incessantemente. [DURKHEIM, p. 494.]

8.17. L'idea che, fra i comportamenti umani e, in particolare, i riti orali e la gloria di Dio, vi sia una stretta relazione è presente tanto nella letteratura rabbinica che nella cabala. Charles Mopsik ha dedicato a questo tema uno studio esemplare, il cui sottotitolo recita significativamente: *Les rites qui font Dieu*, «I riti che fanno Dio» (1993). Che la cabala contenesse elementi teurgici era noto; Mopsik, tuttavia, non soltanto mostra, attraverso l'analisi di una quantità impressionante di testi, che si tratta di un motivo in essa assolutamente centrale, ma che temi analoghi sono già solidamente presenti nella letteratura rabbinica dei primi secoli. Qui, accanto a testi che ripetono il principio che ci è ormai familiare attraverso la tradizione cristiana, secondo cui l'osservanza del culto «né giova a Dio né gli nuoce», si trovano numerose testimonianze che vanno in senso decisamente opposto. Già nel *Midrash Lamentazioni Rabbah*, si legge che «quando gli israeliti fanno la volontà del Santo benedetto egli sia, essi aumentano la forza della Potenza in alto, come sta scritto: "Ora dunque, che si accresca la forza di YHWH" (*Num.*, 14, 17). E quando non fanno la volontà del Santo benedetto egli sia, essi indeboliscono la forza in alto e, in questo modo, anch'essi camminano senza forza davanti a colui che li perseguita» (cit. in MOPSİK, p. 53). Secondo altre fonti rabbiniche, le preghiere e le lodi hanno il singolare potere di incoronare YHWH con un diadema regale, che l'arcangelo Sandalfon intreccia per lui invocando il suo nome, in quella che assomiglia a una vera e propria cerimonia di incoronazione, in cui Dio, come recita un *midrash*, «si costringe a

ricevere una corona dai suoi servitori»; ma Mopsik ha buon gioco nel mostrare che la stessa regalità di YHWH sembra qui dipendere in qualche modo dalle preghiere dei giusti (*ibid.*, p. 58).

Nella cabala questa concezione teurgica raggiunge il suo vertice. Una relazione diretta fra il culto e la gloria, identificata con la *sefirah* Malkut (il Regno), è al centro del pensiero tanto di Shem Tov ben Shem Tov che di Me'ir ibn Gabba'i, un cabalista spagnolo che ha dedicato a questo rapporto la sua opera principale, *Il libro del culto sacro* (1531). Shem Tov, riprendendo il testo del Midrash sulle Lamentazioni, lo svolge nel senso che le pratiche rituali provocano un «traboccamento» del mondo celeste su quello terreno:

Le forme del mondo inferiore hanno, infatti, la loro radice nelle realtà superiori, poiché l'uomo è un albero rovesciato, le cui radici stanno in alto; se l'uomo si unisce alla Gloria del Nome e si santifica e si concentra, potrà allora provocare un traboccamento nella gloria superiore, proprio come quando si accende un fuoco o una lampada per illuminare la casa. Ma se l'uomo trascura il culto divino e dispera di esso, questo causa il riassorbimento della luce divina che stava irradiandosi sugli esseri in basso. [MOPSİK, p. 260.]

Ibn Gabba'i, per parte sua, contraffacendo un'espressione rabbinica che significa «per i bisogni del tempio», giunge a enunciare un vero e proprio teorema teurgico nella forma: «Il culto è "un bisogno dell'Altissimo"» (*ibid.*, p. 365). Con un'ardita metafora musicale, la relazione fra il culto e la gloria è paragonata a quella di due strumenti musicali accordati secondo lo stesso diapason, «per cui, facendo vibrare una corda in uno di essi, si provoca una vibrazione corrispondente nell'altro» (p. 367).

Nei grandi testi della cabala medievale, l'affermazione del carattere teurgico del culto ruota intorno all'interpretazione di *Sal.*, 119, 126, in cui un verso che può significare «è tempo di agire per Dio» viene interpretato come se significasse «è tempo di fare Dio» (p. 371). Di fronte alle conseguenze estreme di questa esegesi, gli studiosi si sono chiesti come sia potuto avvenire che proprio all'interno di una religione che non si stancava di denunciare la vanità degli dei pagani, fabbricati dagli uomini, abbia potuto essere enunciata una tesi tanto radicale, che implicava in ultima analisi che l'uomo fosse, per così dire, «il creatore del creatore» – o, almeno, colui che lo mantiene in essere e incessantemente «ripara». E tuttavia, nella

triplice declinazione «fare il Nome», «fare il sabato» e «fare Dio», essa si trova formulata al di là di ogni possibile dubbio tanto nei cabalisti di Gerona e nello *Zohar* che nella cabala posteriore all'espulsione dalla Spagna: «Colui che osserva un comandamento in basso lo afferma e lo fa in alto» (Ezra da Gerona, *ibid.*, p. 558).

Fare non significa qui necessariamente creare *ex novo*: l'idea è piuttosto che, senza le pratiche rituali, il pleroma divino perda la sua forza e decada, che Dio abbia, cioè, bisogno di essere continuamente restaurato e riparato dalla pietà degli uomini, così come viene indebolito dalla loro empietà. Secondo la stretta connessione fra il culto e la gloria che abbiamo già osservato, i cabalisti parlano in questo senso di una «restaurazione della gloria»:

Facendo i comandamenti in basso, li si fa in alto e si desta il loro archetipo in modo da restaurare la Gloria superiore [...] Si tratta della restaurazione della Gloria, segreto del Nome glorioso [...] Il giusto in basso desta il giusto in alto e insieme essi restaurano e fanno la Gloria superiore e aumentano e intensificano la sua energia... [Gabbai, *ibid.*, p. 602.]

Questa concezione è così solida, diffusa e coerente che, alla fine della sua ricerca, Mopsik, evocando la tesi di Durkheim sul bisogno divino di culto, suggerisce discretamente l'ipotesi che egli possa essere stato influenzato dalla cabala: «Durkheim, che era figlio di un rabbino, ha cominciato i suoi studi alla Scuola rabbinica di Parigi. Lasciamo agli storici della sociologia il compito di trarre, se è lecito, delle conclusioni» (p. 648).

8.18. Non era nostra intenzione formulare ipotesi sull'origine teurgica delle dossologie e delle acclamazioni né enunciare mitologemi scientifici sulla genesi della gloria. Sociologi, antropologi e storici delle religioni hanno, come abbiamo visto, già in parte affrontato efficacemente il problema. Per noi si tratta piuttosto – questo era il senso dell'archeologia della gloria che abbiamo qui abbozzato – di provare ancora una volta a comprendere il funzionamento della macchina governamentale, la cui struttura bipolare abbiamo cercato di definire nel corso della nostra ricerca. L'analisi della teologia della gloria è soltanto l'ombra che la nostra interrogazione sulla struttura del potere getta nel passato. Che dossologie e acclamazioni siano rivolte, in ultima istanza, a produrre e accrescere la

gloria non può, naturalmente, non interessarci. Non è necessario condividere la tesi schmittiana sulla secolarizzazione, per affermare che i problemi politici diventano più intellegibili e chiari se vengono posti in relazione con i paradigmi teologici. Abbiamo, anzi, cercato di mostrare, che ciò avviene perché dossologie e acclamazioni costituiscono, in qualche modo, una soglia di indifferenza fra la politica e la teologia. E come le dossologie liturgiche producono e rafforzano la gloria di Dio, così le acclamazioni profane non sono un ornamento del potere politico, ma lo fondano e giustificano. E come trinità immanente e trinità economica, *theologia* e *oikonomia* costituiscono nel paradigma provvidenziale una macchina bipolare, dalla cui distinzione e dalla cui correlazione risulta il governo divino del mondo, così Regno e Governo costituiscono i due elementi o le due facce di una stessa macchina del potere.

Ma più che registrare queste corrispondenze, ci interessa capire la funzione. In che modo la liturgia «fa» il potere? E se la macchina governamentale è doppia (Regno e Governo), quale funzione svolge in essa la gloria? Per i sociologi e gli antropologi resta sempre possibile il ricorso alla magia, come alla sfera che, confinando con la razionalità e immediatamente precedendola, permette di spiegare in ultima analisi come una sopravvivenza magica ciò che non riusciamo a capire delle società in cui viviamo. Noi non crediamo a un potere magico delle acclamazioni e della liturgia e siamo convinti che nemmeno teologi e imperatori ci abbiano mai veramente creduto. Se la gloria è così importante in teologia, ciò è innanzitutto perché essa permette di tenere insieme nella macchina governamentale trinità immanente e trinità economica, l'essere di Dio e la sua prassi, il Regno e il Governo. Definendo il Regno e l'essenza, essa determina anche il senso dell'economia e del Governo. Essa permette, cioè, di colmare quella frattura fra teologia ed economia di cui la dottrina trinitaria non è mai riuscita a venire a capo fino in fondo e che solo nella figura abbagliante della gloria sembra trovare una possibile conciliazione.

8.19. Nella liturgia cristiana, l'acclamazione per eccellenza è l'*amen*. Già nell'uso biblico questo termine, che appartiene alla sfera semantica della stabilità e della fedeltà, è usato come acclamazione di consenso o in risposta a una dossologia (*berakah*) e più tardi, nella sinagoga, come responsorio a una benedizione. Essenziale è questa funzione anaforica dell'*amen*, che deve sempre riferirsi a una

parola che precede e che, di regola, non deve essere pronunciata dalla stessa persona che dice *amen*. La pronuncia di quest'acclamazione era così importante nel giudaismo, che nel *Talmud* (b *Shab.*, 119 b) si legge: «Colui che risponde *amen* con tutta la sua forza apre per sé le porte del paradiso». Il frequente uso paolino alla fine di una dossologia (*Rom.*, 1, 25: «Benedetto nei secoli, *amen*») è perfettamente coerente con questa tradizione, che ritroviamo nella liturgia cristiana più antica, in particolare nell'acclamazione alla fine della preghiera eucaristica (*omnes respondent: amen*). E, dopo quanto abbiamo visto sulla relazione particolare che unisce la gloria all'essenza divina, non stupirà che il *Talmud*, alla domanda: «Che cosa significa *amen*?», possa rispondere: «Dio, il re fedele» (*el melek ne'eman*) (b *Shab.*, 119 b) e che un'analoga identificazione fra divinità e acclamazione si trovi in *Apoc.*, 3, 14, dove Cristo è definito «L'*Amen*, il testimone fedele» (*ho Amēn, ho martyrs ho pistos*).

È interessante seguire la storia della traduzione di questo termine – o, piuttosto della sua non-traduzione in greco e in latino. I Settanta, che lo rendono spesso con *genoito* (così avvenga) e talora con *alēthōs* (veramente), lo lasciano più volte non tradotto (come in *2 Esr.*, 18, 6: «e tutto il popolo rispose e disse *amen*»). Il Nuovo Testamento si limita per lo più a trascriverlo in caratteri greci, anche se, in alcuni passi, *alēthōs* e *nai* sembrano presupporre un *amēn*. Le traduzioni latine dell'Antico Testamento, seguendo il *genoito* dei Settanta, rendono invece *amen* con *fiat*.

Agostino si è posto a più riprese il problema dell'opportunità o meno di tradurre il termine in latino. Egli si rende conto perfettamente del valore quasi giuridico dell'acclamazione, che paragona significativamente a istituti del diritto romano («Fratres mei, amen vestrum subscriptio vestra est, consensus vestra est, adstipulatio vestra est»: la vostra firma, il vostro consenso, la vostra adesione come garanti a un contratto, *AUG.*, *Serm.*, fr. 3) e, nel piccolo trattato sulla traduzione contenuto nel *De doctrina christiana*, distingue i due termini *amen* e *alleluia*, che non vengono tradotti, ma potrebbero esserlo, dalle interiezioni come *osanna* e *racha*, che, in quanto esprimono piuttosto un moto dell'animo che un concetto, «non possono essere trasferiti nell'uso di un'altra lingua» (2, 11, 16). Egli osserva, tuttavia, che il termine *amen* è rimasto non tradotto «propter sanctiorem auctoritatem» (*ibid.*), per rendere più sacra la sua autorità (ancora un termine che deriva dal lessico del diritto). E Isidoro, a proposito delle dossologie, riprende l'osservazione di

Agostino, precisando che «queste due parole *amen* e *alleluia* non è lecito né ai greci né ai latini né ai barbari trasportarle nella propria lingua» (*Is.*, *Or.*, 6, 19, 20).

Una tendenza costante a trasformare le acclamazioni, che in origine potevano anche essere state spontanee, in formulari rituali è, infatti, presente tanto nelle liturgie profane che in quelle religiose. Essa va di pari passo a una desemantizzazione dei termini in cui l'acclamazione si esprime, che, come l'*amen*, vengono spesso intenzionalmente lasciati nella lingua originale. Numerose testimonianze mostrano così che già nel quarto secolo i fedeli sembrano intendere l'*amen* semplicemente come una formula che segna la fine della preghiera, e non come l'acclamazione che risponde a una dossologia.

Come per ogni acclamazione, più importante della comprensione del significato erano, tuttavia, il suo effetto e la sua funzione. Il pubblico che, oggi, in una sala da concerto francese o americana, pronuncia l'acclamazione *bravo*, può non conoscere il significato esatto e la grammatica del termine italiano (che, infatti, lascia invariato anche se si rivolge a una donna o a più persone), ma sa perfettamente l'effetto che l'acclamazione deve produrre. Essa ricompensa l'attore o il virtuoso e, insieme, lo obbliga a riapparire sulla scena. Coloro che conoscono il mondo dello spettacolo sostengono, anzi, che gli attori hanno bisogno degli applausi come di un nutrimento. Ciò significa che, nella sfera delle dossologie e delle acclamazioni, l'aspetto semantico del linguaggio viene disattivato ed esso sembra per un attimo girare a vuoto; e, tuttavia, proprio attraverso questo girare a vuoto esso acquisisce la sua peculiare, quasi magica efficacia: quella di produrre la gloria.

✠ È stato spesso notato che, nei Vangeli, Gesù usa l'*amen* in un modo che non trova paralleli né nell'Antico Testamento né nella letteratura rabbinica, e, cioè, non come responsorio, ma all'inizio delle sue affermazioni, in espressioni del tipo: *Amēn amēn legō ymīn...* (nella *Vulgata*: Amen amen dico vobis). È possibile scorgere in quest'uso particolare qualcosa come un consapevole rovesciamento messianico dell'acclamazione in affermazione, della dossologia che approva e ripete in posizione che, almeno in apparenza, innova e trasgredisce.

8.20. Fra i manoscritti lasciati incompiuti da Mauss al momento della morte, si trova uno studio sulla nozione di nutrimento

(*anna*) nei *Brahmana*, la parte teologica dei *Veda*. Fra le nozioni – insieme «curiosamente astratte e sorprendentemente grossolane» (MAUSS 2, p. 1) – inventate dai brahmani dell'epoca vedica, quella di nutrimento ha, secondo Mauss, un rango primordiale. Già nel *Rig-veda* uno degli scopi del sacrificio è di ottenere il nutrimento, il succo e la forza che gli alimenti contengono; e, fra gli dei, ve ne sono due che hanno come attributo principale proprio quello di nutrirsi: «Agni, il dio del fuoco, che si nutre del combustibile, e Indra, il dio bevitore di *soma*, che si nutre del sacrificio di questa ambrosia (*amrita*), essenza di immortalità» (*ibid.*, pp. 3-4). Ma è nei *Brahmana* che la dottrina del nutrimento raggiunge una consistenza teologica e «quasi filosofica» (p. 18). *L'anna* non è più, ora, il nutrimento di questo o quel dio, è «il nutrimento in generale, *l'anna* in sé, *l'annadya*, il commestibile e il possesso di commestibile» (p. 8). *L'annadya* diventa così una delle qualità che definiscono il *kshatra*, il potere regale. E non soltanto il re, cui sono offerti i sacrifici, diventa «il signore del nutrimento», ma vediamo anche nascere a poco a poco in India un vero e proprio «culto del nutrimento», che ha il carattere di un culto pubblico, nel corso del quale il nutrimento «diventa oggetto di una specie di divinizzazione» (p. 14). *L'anna*, spogliandosi delle sue qualità materiali, diventa il principio della vita, la forza che mantiene e accresce la vita, «quasi si potrebbe dire che il nutrimento è il soffio, lo spirito vitale» (p. 20). In quanto principio vivente e essenza attiva e spirituale, il nutrimento può esser comune tanto agli uomini che agli dei e «il sacrificio stesso non è che il nutrimento degli dei» (p. 24), a cui partecipano e da cui traggono nutrimento anche gli uomini. Ed è proprio sviluppando quest'idea di nutrimento, che Mauss ricostruisce il formarsi, al di sopra del pantheon delle persone divine, dell'idea di Prajapati, di «un'esistenza unica, cosmica, di un Dio, maschio e primogenito, insieme sacrificio e offerta» (p. 28). Nell'ultima pagina, subito prima che il manoscritto bruscamente si interrompa, nel descrivere la funzione culturale di Prajapati Mauss sembra evocare intenzionalmente, senza mai nominarlo, il sacrificio cristiano: il corpo di Prajapati è «la materia del pasto universale [...] l'ostia suprema di cui vive tutto questo mondo», il dio-nutrimento che, dicendo: «non vi è altro nutrimento che me», si offre in sacrificio alla vita delle sue creature (p. 29). «L'essenza divina», conclude Mauss, «era dunque, da questo punto di vista, un alimento, l'alimento stesso. Il Dio era il cibo» (*ibid.*).

Fra le carte che si riferiscono allo studio incompiuto sul nutrimento nei *Brahmana*, si trova un breve articolo, in cui la teoria dell'*anna* subisce uno svolgimento inatteso: *Anna-Viraj*. La *viraj* è una forma metrica vedica composta da tre piedi di dieci sillabe (il titolo si potrebbe rendere, dunque, come «l'inno-nutrimento»). Proprio a questa forma metrica i *Brahmana* riconoscono una essenziale e specifica virtù nutritiva. «L'ideale dei brahmani era comporre con una raccolta di inni e di canti, un essere vivente, uccello, animale o uomo di sesso maschile e offrire questo supremo alimento mistico al dio mangiatore e creatore del mondo» (MAUSS 3, p. 594). Decisivo, qui, è che l'inno, la *viraj*, non produce semplicemente il nutrimento, ma è in se stesso nutrimento. Per questo, per assicurare a ogni costo la presenza del nutrimento, ci si servirà nei riti di *mantra* composti in questo metro e, in mancanza, si trasporranno prosodicamente nella forma della *viraj* versi e formule che non sono tali. «Pause arbitrarie dopo ogni dieci sillabe, interruzioni con gridi musicali ripetuti dieci volte, ogni specie di espedienti barbari o raffinati vengono usati per costringere nel letto di Procuste della *viraj* canti destinati a essere cantati in altre forme» (*ibid.*, p. 595). Il nesso fra la forma metrica e il suo carattere nutritivo è così essenziale, che i teologi brahmani affermano senza riserve che se si canta l'inno nella forma della *viraj*, «ciò è perché la *viraj* ha dieci sillabe, perché la *viraj* è nutrimento» (p. 597). Si tratta di un nesso così intimo, che Mauss, nello scritto incompiuto sulla nozione di nutrimento, sembra suggerire che proprio le speculazioni sull'*anna*-nutrimento potrebbero permettere di comprendere il senso della struttura prosodica dei *Veda*: «Questi inni, canti, metri, queste cose espresse attraverso numeri, questi numeri, questi gesti ritmati, parole eufemiche, gridi che significano il nutrimento e che sono disposti, rispetto ad altri, come l'alimento è disposto nel corpo o vicino a esso, tutto fa parte di un sistema, di cui potremo trovare la spiegazione solo quando avremo fatto la storia delle idee e dei simboli concernenti il nutrimento» (MAUSS 2, pp. 15-16).

Nella teologia dei *Brahmana*, gli dei si nutrono di inni e gli uomini, che intonano ritualmente la *viraj*, provvedono in questo modo al loro nutrimento (e, indirettamente, anche al proprio). Ciò permette, forse, di gettare una luce inattesa sull'essenza della liturgia. Come, nel sacrificio eucaristico, il dio che si offre in nutrimento agli uomini può farlo solo nel contesto di un canone dossologico, così, nei *Brahmana*, la forma metrica dell'inno deve

essere ritualmente fissata perché essa costituisce il nutrimento del dio. E viceversa.

8.21. Che il fine ultimo della parola sia la celebrazione è un tema ricorrente nella tradizione poetica dell'Occidente. E, in questa, la forma specifica della celebrazione è l'inno. Il termine greco *hymnos* deriva dall'acclamazione rituale che veniva gridata nel matrimonio: *hymēn* (spesso seguito da *hymenaios*). Esso non corrisponde a una forma metrica definita, ma, fin dalle più antiche attestazioni nei cosiddetti inni omerici, si riferisce soprattutto al canto in onore degli dei. Tale è, in ogni caso, il suo contenuto nell'innologia cristiana, che conosce un'imponente fioritura almeno a partire dal quarto secolo, con Ephrem in Siria, Ambrogio, Ilario e Prudenzio fra i latini, Gregorio di Nazianzo e Sinesio nella Chiesa orientale. In questo senso, Isidoro ne fissa la definizione attraverso una triplice caratterizzazione, la lode, l'oggetto della lode (Dio) e il canto:

Hymnus est canticus laudantium, quod de Graeco in Latino laus interpretatur, pro eo quod sit carmen laetitiae et laudis. Proprie autem hymni sunt continentis laudem Dei. Si ergo sit laus et non sit Dei, non est hymnus; si sit et laus et Dei laus, et non cantetur, non est hymnus. Si ergo et in laudem Dei dicitur et cantatur, tunc est hymnus.

(«L'inno è il canto di colui che loda, che in greco significa "lode", perché è un carme di letizia e di lode. Ma sono inni in senso proprio quelli che contengono la lode di Dio. Se, pertanto, vi è la lode ma non di Dio, non è un inno; se vi è lode di Dio, ma non viene cantato, non è un inno. Se invece è in lode di Dio e viene anche cantato, allora soltanto è un inno», Is., *Or.*, 6, 19, 17.)

A partire dalla fine del Medioevo, l'innologia sacra entra in un processo di irreversibile decadenza. La *Laude delle creature* francescana, anche se non appartiene a pieno titolo alla tradizione dell'innodia, ne costituisce l'ultimo grande esempio e, insieme, ne suggella la fine. La poesia moderna, anche se con vistose eccezioni, soprattutto nella poesia tedesca (e, in quella italiana, con gli *Inni sacri* di Manzoni) è, in generale, piuttosto elegiaca che innica.

Nella poesia del Novecento, un caso particolare è quello di Rilke. Egli ha, infatti, travestito un'intenzione inconfondibilmente innica nella forma dell'elegia e del lamento. È a questa contami-

nazione, a questo spurio tentativo di afferrare una forma poetica morta, che si deve probabilmente l'aura di sacralità quasi liturgica che circonda da sempre le *Elegie duinesi*. Il loro carattere innologico in senso tecnico è evidente fin dal primo verso, che chiama in questione le gerarchie angeliche («Chi, se io gridassi, mi udrebbe dagli ordini | degli angeli?»), cioè precisamente coloro che devono condividere con gli uomini l'inno («Noi cantiamo la dossologia per condividere l'innodia [*koinōnoi tēs hymnōdias... genōmetha*] con le schiere angeliche», scrive Cirillo di Gerusalemme nelle sue *Catechesi* (CYR., *Cat. m.*, p. 154). Gli angeli restano fino alla fine gli interlocutori privilegiati del poeta, ai quali egli rivolge quel canto di lode («Loda all'angelo il mondo», RILKE, 9, 53, p. 96), che essi cantano insieme con lui («Che io [...] giubilo e gloria canti agli angeli concordi [*zustimmenden Engeln*], che aderiscono al canto», *ibid.*, 10, 1-2, p. 98). E nei *Sonetti a Orfeo*, che Rilke considerava «coesenziali» alle *Elegie* e quasi una sorta di esegesi esoterica di queste, egli enuncia con chiarezza la vocazione innologica (cioè celebrativa) della sua poesia: («Rühmen, das ist!»), «Celebrare, è questo!», 7, 1, p. 116). L'ottavo sonetto fornisce così la chiave della titolazione elegiaca dei suoi inni: la lamentazione (*Klage*) può esistere soltanto nella sfera della celebrazione («Nur im Raum der Rühmung darf die Klage | gehn...», 8, 1-2, p. 118), così come, nella decima elegia, l'inno trapassa con altrettanta necessità nella sfera del lamento.

In un progetto di prefazione per un'edizione delle *Elegie* che non vide mai la luce, Furio Jesi, che ha dedicato alla lettura di Rilke degli studi esemplari, rovesciando l'abituale tendenza della critica a scorgere nelle *Elegie* un contenuto dottrinale eccezionalmente ricco, si chiede se abbia senso parlare in questo caso di un «contenuto». Egli propone di mettere fra parentesi il contenuto dottrinale delle *Elegie* (che è, del resto, una sorta di centone dei luoghi comuni della poesia rilkeana) e di leggerle come una serie di occasioni retoriche per trattenere il poeta al di qua del silenzio. Il poeta vuole parlare, ma ciò che in lui deve parlare è l'inconoscibile. Per questo

l'eloquio che risuona non ha alcun contenuto: è pura volontà di eloquio. Il contenuto della voce del segreto che infine risuona non è altro che il fatto che «il segreto parla». Perché questo accada, è necessario che le modalità di eloquio siano decantate da ogni contenuto, e lo siano in termini totalizzanti, tali da concludere in un punto tutta l'attività trascorsa, tutte le parole pronunciate. Di

qui l'organizzazione nel contesto delle *Elegie* della moltitudine di luoghi comuni rilkiani, anche i più vecchi. Ma di qui, anche, la necessità che esista una qualche sede in cui far confluire i contenuti di questi *topoi*, affinché nelle *Elegie* essi possano echeggiare a vuoto... [JESI, p. 118.]

La definizione jesiana delle *Elegie* come poesia che non ha nulla da dire, come pura « asseverazione del nucleo asemantico della parola » (*ibid.*, p. 120) vale, in realtà, per l'inno in generale, essa definisce, cioè, l'intenzione più propria di ogni dossologia. Nel punto in cui coincide perfettamente con la gloria, la lode è senza contenuto, essa culmina nell'*amen* che non dice nulla, ma soltanto consente e conclude il già detto. E ciò che le *Elegie* lamentano e, insieme, celebrano (secondo il principio per cui solo nella sfera della celebrazione può darsi lamento) è proprio l'immedicabile assenza di contenuto dell'inno, il girare a vuoto della lingua come forma suprema della glorificazione. L'inno è la radicale disattivazione del linguaggio significante, la parola resa assolutamente inoperosa e, tuttavia, mantenuta come tale nella forma della liturgia.

✠ Negli ultimi anni della sua produzione poetica, fra il 1800 e il 1805, Hölderlin compone una serie di poesie, spesso frammentarie e incompiute, che vanno tradizionalmente sotto il nome di « inni ». E inni esse sono in senso tecnico, perché il loro contenuto riguarda essenzialmente gli dei e i semidei (questi ultimi prendono qui in qualche modo il posto degli angeli). Tuttavia, con uno spostamento decisivo, ciò che questi inni celebrano non è la presenza degli dei, ma il loro congedo. Gli inni tardi di Hölderlin sono, cioè, l'inverso simmetrico delle elegie rilkiane: mentre queste sono inni travestiti da elegie, Hölderlin scrive, invece, elegie in forma di inni. Questa sobria inversione, questa irruzione dell'elegia in un contesto estraneo, si segna nella metrica spezzando il ritmo proprio dell'innodia. La particolare, feroce frammentazione prosodica che caratterizza gli inni holderliniani non è sfuggita all'attenzione dei critici. È proprio per sottolineare questa effrazione della struttura sintattica che Adorno ha intitolato Paratassi la sua lettura dell'ultima produzione poetica holderliniana. Norbert von Hellingrath, che nel 1913 aveva procurato la prima filologicamente accurata edizione postuma di Hölderlin, aveva registrato questa spezzatura prosodica in modo più attento. Egli riprende dalla filologia alessandrina — in particolare da Dionigi di Alicarnasso — la distinzione poetologica fra armonia austera e armonia glaphyra (connessione aspra — il cui campione era Pindaro — e connessione elegante — lett. cava, da glaphy,

« grotta ») e la traduce in termini moderni come harte e glatte Fügung, articolazione dura e articolazione piana. « Possiamo rendere », egli scrive nel suo commento alla traduzione holderliniana dei frammenti di Pindaro, « questa terminologia greca con articolazione dura e articolazione piana e costatare che essa si attua attraverso il carattere duro o piano dell'articolazione sintattica fra i singoli elementi nei tre strati paralleli del poema: il ritmo delle parole, il melos e il suono » (HELLINGRATH, pp. 20-21). A definire l'articolazione dura non è, cioè, tanto la paratassi in se stessa, quanto il fatto che, in essa, le singole parole si isolano dal loro contesto semantico fino a costituire una sorta di unità autonoma, mentre, nell'articolazione piana, le immagini e il contesto sintattico subordinano a sé e connettono insieme più parole. « L'articolazione dura fa tutto per esaltare la parola stessa, imprimendola nell'udito di chi ascolta e strappandola nella misura del possibile al contesto associativo delle immagini e dei sentimenti a cui apparteneva » (*ibid.*, p. 23).

Non si potrebbe caratterizzare più efficacemente la prosodia spezzata e quasi l'aprosodia degli ultimi inni holderliniani. Qui le singole parole — talora anche delle semplici congiunzioni, come aber, « ma » — si isolano e si chiudono così gelosamente in se stesse, che la lettura del verso e della strofe non è che un succedersi di scansioni e di cesure in cui ogni discorso e ogni significato sembrano andare in pezzi e contrarsi in una sorta di paralisi a un tempo prosodica e semantica. In questo « staccato » del ritmo e del pensiero, l'inno esibisce l'elegia — cioè il lamento per il congedo degli dei o, piuttosto, per l'impossibilità dell'inno — come proprio unico contenuto. Si può definire « innica » questa tendenza aspra della poesia all'isolamento delle parole, che gli Alessandrini chiamavano anche « stile slegato ». Essa riposa sul fatto che ogni dossologia è volta in ultima istanza alla celebrazione del nome, cioè alla pronuncia e alla ripetizione dei nomi divini. Nell'inno, tutti i nomi tendono, cioè, a isolarsi e a desementizzarsi in nomi propri divini. In questo senso, ogni poesia — per quanto remota sia la distanza che lo separa da esso — presuppone l'inno, è possibile soltanto sullo sfondo o nell'orizzonte dei nomi divini. La poesia è, cioè, un campo di tensioni percorso dalle due correnti dell'armonia austera e dell'armonia glaphyra e ai cui estremi polari stanno, da una parte, l'inno, che celebra il nome, e, dall'altra, l'elegia, cioè il lamento per l'impossibilità di proferire i nomi divini. Spezzando l'inno, Hölderlin frantuma i nomi divini e, insieme, congeda gli dei.

L'isolamento innico della parola ha trovato nella poesia moderna il suo esito estremo in Mallarmé. Mallarmé ha durevolmente sigillato la poesia francese affidando un'intenzione genuinamente innica a un'inaudita esasperazione dell'armonia austera. Questa disarticolazione e spezza a tal punto la struttura metrica del poema, che esso esplode letteralmente in una

manciata di nomi slegati e disseminati sul foglio. Isolate in una «vibratile sospensione» dal loro contesto sintattico, le parole, restituite al loro statuto di nomina sacra, si esibiscono ora, scrive Mallarmé, come «ce qui ne se dit pas du discours», come ciò che nella lingua tenacemente resiste al discorso del senso. Questa esplosione innica del poema è il Coup de dés. In questa irrecitabile dossologia, il poeta, con un gesto insieme iniziatico ed epilogante, ha costituito la lirica moderna come liturgia ateologica (o, piuttosto, teologica), rispetto alla quale l'intenzione celebrativa dell'elegia rilkiana appare decisamente in ritardo.

8.22. La relazione speciale che lega la gloria all'inoperosità è uno dei temi ricorrenti dell'economia teologica che abbiamo cercato di ricostruire. In quanto nomina il fine ultimo dell'uomo e la condizione che segue al Giudizio universale, la gloria coincide con la cessazione di ogni attività e di ogni opera. Essa è ciò che rimane quando la macchina dell'*oikonomia* divina ha raggiunto il suo compimento e le gerarchie e i ministeri angelici sono divenuti completamente inoperosi. Mentre all'inferno qualcosa come un'amministrazione penale è ancora in funzione, il paradiso non soltanto non conosce governo, ma vede cessare anche ogni scrittura, ogni lettura, ogni teologia, persino ogni celebrazione liturgica – tranne la dossologia, tranne l'inno di gloria. La gloria occupa il luogo dell'inoperosità postgiudiziale, essa è l'*amen* eterno in cui si risolve ogni opera e ogni parola divina e umana.

Nel giudaismo, l'inoperosità come dimensione più propria tanto di Dio che dell'uomo ha trovato un'immagine grandiosa nel sabato. La festa per eccellenza degli ebrei ha, infatti, il suo fondamento teologico nel fatto che non l'opera della creazione, ma la cessazione da ogni opera nel settimo giorno è stata dichiarata sacra (*Gen.*, 2, 2-3; *Ex.*, 20, 11). L'inoperosità nomina così ciò che è più proprio a Dio («Solo a Dio è veramente proprio l'essere inoperoso [*anapauesthai*]», *PHIL.*, *Cher.*, 90; «Il sabato, che significa inoperosità [*anapausis*] è di Dio», *ibid.*, 87) e, insieme, l'oggetto dell'attesa escatologica («non entreranno nella mia inoperosità [*eis tēn kata-pausin mou*]», *Ps.*, 94, 11).

Nelle lettere paoline, in particolare nella lettera agli Ebrei, il tema escatologico dell'inoperosità è introdotto proprio attraverso un *midrash* su *Ps.*, 94, 11. Paolo (o chiunque sia l'autore della lettera) chiama «sabatismo» (*sabbatismos*, *Heb.*, 4, 9) l'inoperosità e la beatitudine che attendono il popolo di Dio:

Temiamo che, mentre rimane ancora la promessa di entrare nella sua inoperosità [*katapausis*], qualcuno di voi ne sia escluso. Anche noi, infatti, come quelli, abbiamo ricevuto la buona notizia; ma non giovò a essi la parola udita, perché non erano uniti dalla fede a coloro che avevano ascoltato. Entriamo nell'inoperosità noi che abbiamo creduto, come ha detto: «Così ho giurato nella mia ira, non entreranno nella mia inoperosità», benché le opere fossero state compiute fin dalla creazione del mondo. Egli ha detto del settimo giorno: «E nel settimo giorno Dio cessò da tutte le sue opere». E ancora: «Non entreranno nella mia inoperosità». Poiché dunque alcuni entrano in essa e coloro che per primi ricevettero l'annuncio non entrarono a causa della loro disubbidienza, Dio ha fissato di nuovo un giorno, oggi, dicendo per bocca di Davide: «Oggi, se udrete la mia voce, non indurite i vostri cuori». Se Giosuè li avesse introdotti nell'inoperosità, Dio non avrebbe parlato di un altro giorno. Resta dunque per il popolo di Dio un sabbatismo. Colui che entra nella sua inoperosità cessa da tutte le sue opere come Dio dalle sue. [*Heb.*, 4, 1-10.]

Il nesso che Paolo, svolgendo un motivo biblico e rabbinico, stabilisce fra condizione escatologica, sabato e inoperosità segna profondamente la concezione cristiana del Regno. Nel suo commento alla lettera agli Ebrei, Giovanni Crisostomo identifica senza riserve inoperosità, sabbatismo e Regno dei cieli: «Paolo non dice soltanto inoperosità, ma sabbatismo, che è un nome proprio, chiamando in questo modo sabbatismo il regno» (*Hom. Heb.*, 6, 3, PG, 63); «Che cos'è l'inoperosità [*katapausis*] se non il regno dei cieli [*basileia tōn ouranōn*] di cui il sabato è immagine e figura [*eikōn kai typos*]?» (*ibid.*, 6, 1). Il sabbatismo nomina la gloria escatologica, che è, nella sua essenza, inoperosità. Le *Omèlie clementine*, un testo fortemente influenzato da tradizioni giudeo-cristiane, definiscono Dio stesso come sabato e inoperosità. In un passo teologicamente densissimo, dopo aver attribuito a Dio il nome «nulla» (*to ouden*) e averlo avvicinato al vuoto, l'autore scrive: «E questo è il mistero del sabato [*hebdomados mystērion*]; egli è infatti l'inoperosità di tutte le cose [*tōn holōn anapausis*]» (*Hom.*, 17, 10, 1, PG, 2, 9). E ancora nello pseudo Dionigi, nel passo che abbiamo citato sull'innologia, gloria, innodia e inoperosità sono strettamente congiunte e gli inni degli angeli sono definiti «luoghi divini della tearchica inoperosità [*theiōi topoi tēs thearchikēs... katapauseōs*]» (*C. H.*, 7, 57, PG, 3, 211).

È in Agostino che questa tematica diventa problema, anzi il problema teologico supremo, quello del sabato eterno («sabbatum non habens vesperam», «sabato intramontabile»), sul quale egli conclude in uno scorcio sublime e, insieme, tormentato, la *Città di Dio* – cioè l'opera cui egli affida la sua meditazione estrema sulla teologia e la politica. Subito il problema è enunciato con chiarezza in tutta la sua semplicità: «Che cosa faranno i beati nel loro corpo immortale e spirituale [*Quid acturi sint in corporibus immortalibus atque spiritalibus sancti?*]?» (*Civ.*, 22, 29). Agostino si rende conto che non si può qui parlare propriamente né di «azione» né di *otium* e che il problema dell'inoperosità finale delle creature supera tanto l'intelligenza degli uomini che quella degli angeli. Qui è in questione «la pace di Dio, che, come dice l'apostolo, supera ogni intelligenza» (*ibid.*).

La visione di questa «pace» è, per Agostino, così difficile da pensare che, da una parte, egli si preoccupa di precisare che essa non sarà soltanto intellettuale, perché vedremo Dio coi sensi del nostro corpo glorioso; dall'altra egli dimentica che in questione è, appunto, una «pace» e sembra ritenere che nel sabato eterno vedremo Dio governare un nuovo cielo e una nuova terra (*ibid.*). Ma subito torna al problema decisivo, quello dell'impensabile natura dell'inoperosità dei beati. Si tratta di uno stato che non conosce né *acedia* (*desidia*) né bisogno (*indigentia*), e i cui movimenti, che è impossibile anche soltanto immaginare, saranno comunque pieni di gloria e decoro (*ibid.*, 22, 30). Per questa beata inoperosità, che non è né un fare né un non fare, egli non trova alla fine altra espressione adeguata, che un un «diventar sabato» dei risorti, in cui essi si identificano con Dio:

Là si avvererà: «Siate inoperosi e vedete che io sono Dio [*vacate et videte quoniam ego sum Deus*]». E sarà veramente il sabato immenso, che non conosce tramonto [...] Anche noi saremo sabato, quando saremo sazi della sua benedizione e della sua santificazione. Là inoperosi [*vacantes*] vedremo che egli è Dio [...] Allora resi perfetti da una grazia più alta saremo in eterno inoperosi [*vacabimus in aeterno*], vedendo che è Dio, pieni di lui perché egli sarà tutto in tutti. [*Ibid.*]

Qui, nel balbettante tentativo di pensare l'impensabile, Agostino definisce la condizione finale come un sabatismo elevato a

potenza, un far riposare il sabato nel sabato, un risolversi dell'inoperosità nell'inoperosità:

Allora Dio sarà inoperoso nel sabato quando renderà inoperoso in se stesso quello stesso sabato che noi saremo [*cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere*] [...] e questo sarà il nostro sabato, la cui fine non conoscerà tramonto, ma solo il giorno del Signore, quasi un eterno ottavo giorno [...] Là saremo inoperosi [*vacabimus*] e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Questo sarà nella fine senza fine. Quale altro sarà il nostro fine, se non giungere al regno di cui non vi è fine? [*Ibid.*]

E solo a questo punto, nella piena gloria del sabato, dove nulla è di troppo e nulla può mancare, Agostino può concludere l'opera e pronunciare il suo *amen*:

Con l'aiuto di Dio ho pagato il debito di questa lunga opera. Coloro per i quali essa è poco o troppo mi perdonino; coloro a cui parrà sufficiente rendano con me grazie a Dio. *Amen.* [*Ibid.*]

8.23. Se la condizione postgiudiziale coincide con la gloria suprema («vera ibi gloria erit», *ibid.*) e se la gloria nei secoli dei secoli ha la forma di un sabato eterno, ciò che ci resta ora da interrogare è proprio il senso di questa intimità fra gloria e sabatismo. All'inizio e alla fine del potere più alto sta, secondo la teologia cristiana, una figura non dell'azione e del governo, ma dell'inoperosità. Il mistero inenarrabile, che la gloria, con la sua luce abbagliante, deve nascondere allo sguardo degli *scrutatores maiestatis*, è quello della divina inoperosità, di ciò che Dio fa prima di creare il mondo e dopo che il governo provvidenziale del mondo è giunto a compimento. Impensabile e inguardabile non è il *kabod*, ma la maestà inoperosa che esso vela con la caligine delle sue nubi e lo splendore delle sue insegne. La gloria, tanto in teologia che in politica, è precisamente ciò che prende il posto di quel vuoto impensabile che è l'inoperosità del potere; e, tuttavia, proprio questa indicibile vacuità è ciò che nutre e alimenta il potere (o, meglio, ciò che la macchina del potere trasforma in nutrimento). Ciò significa che il centro del dispositivo governamentale, la soglia in cui Regno e Governo incessantemente comunicano e incessantemente si distinguono, è, in realtà, vuoto, è solo sabato e *katapausis* – e, tuttavia, questa inoperosità è, per la

macchina, così essenziale, che essa deve essere assunta e mantenuta a ogni costo al suo centro nella forma della gloria.

Nell'iconografia del potere, tanto profano che religioso, questa vacuità centrale della gloria, questa intimità di maestà e inoperosità, ha trovato un simbolo esemplare nell'*hetoimasia tou thronou*, cioè nell'immagine del trono vuoto.

L'adorazione di un trono vuoto ha origini antiche e si trova già menzionata nelle *Upanishad*. Nella Grecia micenea, il trono ritrovato nella cosiddetta sala del trono a Cnosso è, secondo gli archeologi, un oggetto di culto e non un seggio destinato all'uso. Il rilievo della Villa Medici a Roma, che rappresenta un trono vuoto visto di fronte e sormontato da una corona turrata, sembra testimoniare di un culto del trono nell'ambito dei riti della Magna Mater (PICARD, p. 11). Un culto del trono a fini politici su cui siamo ben informati in età storica è quello del trono vuoto di Alessandro, istituito nel 319-312 a Cyinda da Eumene, comandante in capo delle truppe macedoni in Asia. Pretendendo di essere stato ispirato dallo stesso Alessandro che gli era apparso in sogno, Eumene fece allestire la tenda regalé e, al suo centro, un trono aureo vuoto, su cui poggiavano la corona, lo scettro e la spada del defunto monarca. Davanti al trono vuoto, stava un altare, su cui gli ufficiali e i soldati spargevano incenso e mirra, prima di eseguire la *proskynēsis* rituale, come se Alessandro fosse stato presente.

La prima attestazione di questo costume orientale a Roma è nella *sella curulis* – il seggio che spettava ai magistrati repubblicani nell'esercizio della loro funzione – che il senato attribuisce a Cesare perché fosse esposta vuota nei giochi, adorna di una corona aurea incrostata di pietre preziose. In epoca augustea, tanto testimonianze scritte che la sua immagine riprodotta sulle monete mostrano che il seggio dorato del *divus Iulius* era costantemente esposto nei giochi. Sappiamo che Caligola aveva fatto porre in Campidoglio un trono vuoto, davanti al quale i senatori dovevano eseguire la *proskynēsis*. Alföldi riproduce monete che mostrano con chiarezza che, sotto Tito e Domiziano, le *sellae* vuote degli imperatori, sormontate da una corona, si erano ormai trasformate in troni culturali del tutto simili ai *pulvinaria* e ai *lectisternia* su cui erano rappresentati gli dei. E Dione Cassio (72, 17, 4) ci informa che per Commodo, tanto se egli fosse presente che in sua assenza, veniva allestito nei teatri un trono aureo con la pelle di leone e la clava, simboli di Ercole.

Ma è in ambito cristiano, nella grandiosa immagine escatologica dell'*hetoimasia tou thronou*, che adorna gli archi trionfali e le absidi delle basiliche paleocristiane e bizantine, che il significato culturale del trono vuoto raggiunge il suo culmine. Così il mosaico dell'arco di Sisto III in Santa Maria Maggiore a Roma (quinto secolo) mostra un trono vuoto incrostato di pietre variopinte, su cui poggiavano un cuscino e una croce; accanto a esso si intravedono un leone, un'aquila, una figura umana alata, dei frammenti di ali e una corona. Nella chiesa di San Prisco, a Capua, un altro mosaico rappresenta, fra un toro alato e un'aquila, il trono vuoto, su cui è posato un rotolo chiuso da sette sigilli. Nella basilica bizantina dell'Assunta a Torcello, l'*hetoimasia* nel mosaico del Giudizio universale esibisce il trono con la croce, la corona e il libro sigillato, affiancato in alto dai serafini con le sei ali e, sui due lati, da due grandi figure angeliche. A Mystras, nella chiesa di San Demetrio, un affresco del secolo tredicesimo presenta il trono vuoto come sospeso nel cielo, coperto da un drappo purpureo e circondato da sei angeli acclamanti; appena più in alto, in un rombo di trasparenza cristallina, un libro, un'anfora, un candido uccello e un nero toro.

Gli storici interpretano di solito l'immagine del trono come un simbolo della regalità, tanto divina che profana. «Il valore del trono», scrive Picard, «non appare mai con tanta forza come quando il trono è vuoto» (PICARD, p. 1). L'interpretazione, in sé certamente semplicistica, potrebbe essere svolta nel senso della teoria di Kantorowicz sui «due corpi» del re, suggerendo che il trono, come le altre insegne della regalità, si riferisce piuttosto alla funzione e alla *dignitas* che alla persona del sovrano.

Una simile spiegazione non può, però, comunque dar conto del trono vuoto nell'*hetoimasia* cristiana. Questa deve essere innanzitutto restituita al suo contesto escatologico, che deriva da *Apoc.*, 4, 1-11. Qui l'apostolo ha inseparabilmente congiunto il paradigma originario di ogni dossologia liturgica cristiana con una visione escatologica che riprende motivi delle allucinate profezie di *Is.*, 6, 1-4 e di *Ez.*, 1, 1-28. Da entrambe deriva l'immagine del trono, su cui in Isaia sta seduto YHWH e in Ezechiele una «figura dalle sembianze umane»; da Ezechiele i quattro «viventi» con fattezze di leone, di toro, di uomo e di aquila (che, a partire da Ireneo, saranno identificati con gli evangelisti); da Isaia, il canto del *trisagion* («santo santo santo è il signore Dio onnipotente») che fa qui la sua prima apparizione in una dossologia cristiana. Decisivo è, però,

che, mentre, nel testo apocalittico, sul trono sta seduto un essere anonimo «simile di aspetto a pietra di diaspro e a cornalina», nelle rappresentazioni dell'*hetoimasia tou thronou* il trono è – a parte il libro (che nel testo «sta nella destra del sedente»), la corona, e, più tardi, i simboli della crocifissione – assolutamente vuoto.

Il termine *hetoimasia*, come il verbo *hetoimazō*, e l'aggettivo *hetoimos*, è, nel greco dei Settanta un termine tecnico che, nei *Salmi*, si riferisce al trono di YHWH: «Il Signore ha preparato in cielo il suo trono» (*Ps.*, 102, 19); «giustizia e giudizio sono l'*hetoimasia* del tuo trono» (*Ps.*, 88, 15); «Pronto (*hetoimos*) da sempre è il tuo trono» (*Ps.*, 92, 2). *Hetoimasia* non significa l'atto di preparare o di allestire qualcosa, ma l'esser pronto del trono. Il trono è già pronto da sempre e da sempre aspetta la gloria del Signore. Secondo il giudaismo rabbinico, il trono della gloria è, come abbiamo visto, una delle sette cose che YHWH ha creato prima della creazione del mondo. Nello stesso senso, nella teologia cristiana il trono è pronto dall'eternità perché la gloria di Dio è coeterna a lui. *Il trono vuoto non è, allora, un simbolo della regalità, ma della gloria.* La gloria precede la creazione del mondo e sopravvive alla sua fine. E il trono è vuoto non soltanto perché la gloria, pur coincidendo con l'essenza divina, non s'identifica con questa, ma anche perché essa è, nel suo intimo, inoperosità e sabatismo. Il vuoto è la figura sovrana della gloria.

8.24. Nella maestà del trono vuoto il dispositivo della gloria trova la sua cifra perfetta. Il suo scopo è catturare all'interno della macchina governamentale – per farne il motore segreto di questa – quell'impensabile inoperosità che costituisce il mistero ultimo della divinità. E la gloria è tanto gloria oggettiva, che esibisce l'inoperosità divina, che glorificazione, in cui anche l'inoperosità umana celebra il suo sabato eterno. Il dispositivo teologico della gloria coincide qui con quello profano e, secondo l'intenzione che ha guidato la nostra ricerca, possiamo servirci di esso come del paradigma epistemologico che ci permetterà di penetrare l'arcano centrale del potere.

Cominciamo allora a capire perché dossologia e cerimoniale sono così essenziali al potere. In essi è in questione la cattura e l'iscrizione in una sfera separata dell'inoperosità centrale della vita umana. L'*oikonomia* del potere pone saldamente al suo centro in forma di festa e di gloria ciò che appare ai suoi occhi come l'inguarabile inoperosità dell'uomo e di Dio. La vita umana è inoperosa

e senza scopo, ma proprio questa *argia* e questa assenza di scopo rendono possibile l'operosità incomparabile della specie umana. L'uomo si è votato alla produzione e al lavoro, perché è nella sua essenza affatto privo di opera, perché egli è per eccellenza un animale sabatico. E come la macchina dell'*oikonomia* teologica può funzionare solo se iscrive al suo centro una soglia dossologica in cui trinità economica e trinità immanente transitano incessantemente e liturgicamente (cioè politicamente) l'una nell'altra, così il dispositivo governamentale funziona perché ha catturato nel suo centro vuoto l'inoperosità dell'essenza umana. Questa inoperosità è la sostanza politica dell'Occidente, il nutrimento glorioso di ogni potere. Per questo festa e oziosità tornano incessantemente ad affiorare nei sogni e nelle utopie politiche dell'Occidente e altrettanto incessantemente fanno in essi naufragio. Essi sono i relitti enigmatici che la macchina economico-teologica abbandona sulla battigia della civiltà e sui quali gli uomini tornano ogni volta inutilmente e nostalgicamente a interrogarsi. Nostalgicamente, perché essi sembrano contenere qualcosa che appartiene gelosamente all'essenza umana; inutilmente, perché essi non sono in realtà che le scorie del combustibile immateriale e glorioso che il motore della macchina ha bruciato nel suo inarrestabile giro.

§ *L'idea di una inoperosità costitutiva dell'umanità come tale è stata corsivamente affacciata da Aristotele in un passo dell'Etica Nicomachea (1097 b). Al momento di definire la felicità come oggetto ultimo della scienza politica, Aristotele pone il problema di quale sia «l'opera dell'uomo» (to ergon tou anthropou) ed evoca l'idea di una possibile inoperosità della specie umana:*

Come per l'auleta, per lo scultore e per ogni artigiano e, in generale, per tutti coloro che hanno un'opera [*ergon*] e un'attività [*praxis*], il buono e il bene sembrano consistere in quest'opera, così dovrebbe essere anche per l'uomo, ammesso che vi sia per lui qualcosa come un'opera. Oppure si dovrà dire che per il falegname e per il calzolaio vi sono un'opera e un'attività, per l'uomo invece nessuna, poiché è nato senz'opera [*argon*]?

L'idea è subito lasciata cadere e l'opera dell'uomo è identificata in quella particolare «operosità» (energeia) che è la vita secondo il logos; ma la rilevanza politica del tema di un'inoperosità essenziale dell'uomo come tale non era sfuggita ad Averroè, che fa della potenza e non dell'atto del pensiero

il carattere specifico della specie umana e a Dante, che, nel *De monarchia* (I, 3) lo pone al centro della sua dottrina della moltitudine.

8.25. Possiamo forse ora provare a rispondere alle domande che, senza essere mai esplicitamente formulate, hanno accompagnato fin dall'inizio la nostra archeologia della gloria: Perché il potere ha bisogno dell'inoperosità e della gloria? Che cosa c'è in queste di tanto essenziale, che il potere debba iscriverle a ogni costo nel centro vuoto del suo dispositivo governamentale? Di che cosa si nutre il potere? E, ancora: È possibile pensare l'inoperosità al di fuori del dispositivo della gloria?

Se, seguendo la strategia epistemologica che ha orientato la nostra ricerca, riformuliamo le prime tre domande sul piano della teologia, la risposta che tanto il giudaismo che il Nuovo Testamento danno a esse è univoca e concorde: *chayye 'olam, zōē aiōnios*, vita eterna. Questi sintagmi nominano innanzitutto ciò che spetta ai giusti come ricompensa nell'eterno futuro. In questo senso *zōē aiōnios* compare per la prima volta nei Settanta come traduzione di *chayye 'olam* in *Dan.*, 12, 2, dove si legge che «molti di quelli che dormono nella polvere si risveglieranno, gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e all'infamia eterna». «Eterno», come è evidente tanto nell'ebraico *'olam*, che indica il mondo divino e la realtà escatologica, che nel greco *aiōn* («l'*aiōn*», scrive Damasceno, «è stato creato prima del cielo e del tempo»), non ha qui un significato soltanto temporale, ma designa una speciale qualità della vita e, più precisamente, la trasformazione che la vita umana subisce nel mondo a venire. Il giudaismo ellenistico la definisce, pertanto, «vita vera» (*alēthinē zōē*: PHIL., *Leg.*, I, 32) o «vita incorruttibile» (*aphthartos zōē*, PHIL., *Gig.*, 15; *Fug.*, 59) o anche «vita spensierata» (*zōē amerimnos*). La tradizione rabbinica descrive questa vita futura in opposizione alla vita presente e, insieme, in singolare contiguità con questa, cioè come una disattivazione delle funzioni biologiche e dell'istinto cattivo: «Nel mondo futuro non vi saranno il mangiare e il bere, e nemmeno generazione e riproduzione. Non vi saranno commerci e traffici, litigi, invidia e ostilità; i giusti siederanno con le loro corone in capo e si ristoreranno allo splendore della *shekinah*» (Talmud, b *Ber.*, 17 a).

La corona, che i giusti portano sul capo, deriva dal diadema che spetta all'*imperator* trionfante e all'atleta come segno di vittoria ed esprime la qualità gloriosa della vita eterna. È questo stesso

simbolo di una «corona della gloria» (*stephanos tēs doxēs*) o di una «corona della vita» (*stephanos tēs zōēs*) che nel Nuovo Testamento diventa un termine tecnico per la gloria dei beati: «Sii fedele fino alla morte e ti darò la corona della vita» (*Apoc.*, 2, 10); «Riceverete la corona della gloria che non appassisce» (*1 Pe.*, 5, 4); «Riceverà la corona della vita» (*Ia.*, I, 12).

Paolo si serve più volte di questo simbolo per descrivere la condizione escatologica dei giusti, paragonati agli atleti che corrono in una gara («Essi ricevono una corona che appassisce, noi una corona incorruttibile»: *1 Cor.*, 9, 25; «Ho combattuto la gara, ho terminato la corsa, ho conservato la fede. Mi aspetta la corona della giustizia, che mi darà il Signore in quel giorno»: *2 Tim.*, 4, 7-8). Il tema della vita eterna non indica tuttavia per lui soltanto una condizione futura, ma la speciale qualità della vita nel tempo messianico (*ho nyn kairos*, il tempo-di-ora), cioè la vita in Gesù messia («la vita eterna attraverso Gesù messia nostro signore»: *Rom.*, 5, 21). Questa vita è segnata da uno speciale funtore di inoperosità, che anticipa in qualche modo nel presente il sabatismo del Regno: l'*hōs mē*, il «come non». Come il messia ha portato a compimento e, insieme, reso inoperosa la legge (il verbo di cui Paolo si serve per esprimere la relazione fra il messia e la legge – *katargein* – significa letteralmente «rendere *argos*», inoperoso), così l'*hōs mē* mantiene e, insieme, disattiva nel tempo presente tutte le condizioni giuridiche e tutti i comportamenti sociali dei membri della comunità messianica:

Questo poi dico, fratelli, il tempo si è contratto; il resto è affinché gli aventi moglie come non [*hōs mē*] aventi moglie siano, e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e coloro che comprano come non possedenti e gli usanti il mondo come non usanti. Passa infatti la figura di questo mondo. [*1 Cor.*, 7, 29-32.]

Nel segno del «come non», la vita non può coincidere con se stessa e si scinde in una vita che viviamo (*vitam quam vivimus*, l'insieme dei fatti e degli eventi che definiscono la mostra biografia) e in una vita per cui e in cui viviamo (*vita qua vivimus*, ciò che rende la vita vivibile e dà a essa un senso e una forma). Vivere nel messia significa appunto revocare e rendere inoperosa in ogni istante e in ogni aspetto la vita che viviamo, fare apparire in essa la vita per cui viviamo, che Paolo chiama la «vita di Gesù» (*zōē tou Iesou* – *zōē*, non *bios*): «Sempre infatti noi i viventi siamo consegnati alla morte

a causa di Gesù, affinché anche la vita di Gesù si manifesti nella nostra carne», 2 Cor., 4, 11. La vita messianica è l'impossibilità della vita di coincidere con una forma predeterminata, la revocazione di ogni *bios* per aprirlo alla *zōē tou Iesou*. E l'inoperosità che qui ha luogo non è semplice inerzia o riposo, ma è, al contrario, l'operazione messianica per eccellenza.

Nell'eterno futuro, quando i giusti entreranno nell'inoperosità di Dio, la vita eterna si pone invece per Paolo decisamente nel segno della gloria. Il celebre passo di 1 Cor., 15, 35-55 – la cui interpretazione darà tanto da fare ai teologi, da Origene a Tommaso – non dice in realtà nulla di più di questo: che il corpo dei giusti risorgerà nella gloria e sarà trasformato nella gloria e nello spirito incorruttibile. Ciò che in Paolo è volutamente lasciato indeterminato e generico («Si semina nell'infamia, si risorge nella gloria; si semina in debolezza, si risorge nella forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale») viene articolato e svolto dai teologi in una dottrina del corpo glorioso dei beati. Secondo un dispositivo che ci è ormai familiare, alla dottrina della vita messianica si sostituisce quella della vita gloriosa, che isola la vita eterna e la sua inoperosità in una sfera separata. La vita, che rendeva inoperosa ogni forma, diventa ora essa stessa nella gloria una forma. Impassibilità, agilità, sottigliezza e chiarezza diventano così i caratteri che definiscono, secondo i teologi, la vita del corpo glorioso.

8.26. Nello scolio alla proposizione 36 del libro quinto dell'*Etica* Spinoza evoca inaspettatamente l'idea di gloria a proposito dell'amore della mente verso Dio. La proposizione aveva mostrato che l'amore intellettuale della mente per Dio non è che lo stesso amore con cui Dio ama se stesso e che, dunque, l'amore della mente per Dio non è diverso dall'amore di Dio per gli uomini. È a questo punto che lo scolio svolge una teoria della gloria che mobilita e condensa in poche, vertiginose righe i motivi teologici del *kabod* ebraico e della *doxa* cristiana:

Da ciò conosciamo chiaramente in che cosa consista la nostra salvezza, ossia la nostra beatitudine o libertà, cioè nell'amore costante ed eterno verso Dio, ossia nell'amore di Dio verso gli uomini. E questo amore o beatitudine nelle Sacre scritture è chiamato a ragione gloria. Poiché, sia che questo amore si riferisca a Dio, sia che si riferisca alla mente, esso si può chiamare a buon diritto acquiescenza dell'anima,

la quale in verità non si distingue [...] dalla gloria. Infatti, in quanto si riferisce a Dio, esso è [...] una letizia – mi sia lecito servirmi ancora di questo vocabolo – accompagnata dall'idea di sé, così come esso è pure una letizia, in quanto si riferisce alla mente.

Non solo, spingendo all'estremo la corrispondenza fra gloria e glorificazione, gloria interna e gloria esterna, la gloria nomina qui un movimento interno all'essere di Dio, che procede tanto da Dio verso gli uomini che dagli uomini verso Dio; ma troviamo anche riaffermata con forza in un senso speciale la connessione sabatica fra gloria e inoperosità (*menuchah, anapausis, katapausis* – qui rese col termine, sconosciuto al latino classico, *acquiescentia*). Inoperosità e gloria sono, anzi, la stessa cosa: «acquiescentia [...] revera a gloria [...] non distinguitur».

Per intendere pienamente il senso di questa radicalizzazione del tema della gloria e dell'inoperosità, occorrerà allora tornare alla definizione dell'*acquiescentia* contenuta nella dimostrazione della proposizione 52 del libro quarto. «L'acquiescenza in se stessi», scrive Spinoza, «è una letizia nata da ciò, che l'uomo contempla se stesso e la sua potenza di agire». Che cosa significa qui che l'uomo «contempla se stesso e la sua potenza di agire»? Che cos'è una inoperosità che consiste nel contemplare la propria potenza di agire? E come intendere in questa prospettiva l'inoperosità «che non si distingue dalla gloria»?

Già Filone aveva scritto che l'inoperosità di Dio non significa inerzia o aprassia, ma una forma dell'agire che non implica sofferenza né fatica:

Infatti solo Dio fra tutti gli esseri è inoperoso [*anapauomenon*], chiamando inoperosità non l'aprassia – poiché per natura la causa di tutte le cose è attiva e mai cessa di fare le cose più belle – ma l'attività [*energeian*] senza sofferenza e con molta facilità [*eumareias*] e senza alcuna fatica [*aponōtatēn*]. Del sole, della luna, dell'intero cielo e del cosmo, in quanto non sono padroni di sé e sono mossi e trasportati continuamente, è lecito dire che soffrono. E della loro fatica la prova più chiara sono le stagioni dell'anno [...] Dio, per sua natura, non è soggetto a fatica. Chi non partecipa della debolezza, anche se fa tutte le cose, non cesserà mai per tutta l'eternità di essere inoperoso; per questo solo a Dio è proprio l'essere inoperoso. [*Cher.*, 26, 87-90.]

Spinoza chiama «contemplazione della potenza» un'inoperosità interna, per così dire, alla stessa operazione, una «prassi» *sui generis* che consiste nel rendere inoperosa ogni specifica potenza di agire e di fare. La vita, che contempla la (propria) potenza di agire, si rende inoperosa in tutte le sue operazioni, vive soltanto la (sua) vivibilità. Scriviamo «propria» e «sua» fra parentesi, perché solo attraverso la contemplazione della potenza, che rende inoperosa ogni specifica *energeia*, qualcosa come l'esperienza di un «proprio» e di un «sé» diventa possibile. Il sé, la soggettività, è ciò che si apre come un'inoperosità centrale in ogni operazione, come la *viv-ibilità* di ogni vita. In questa inoperosità, la vita che viviamo è soltanto la vita attraverso cui viviamo, soltanto la nostra potenza di agire e di vivere, la nostra *ag-ibilità* e la nostra *viv-ibilità*. Il *bios* coincide qui senza residui con la *zōē*.

Si comprende allora la funzione essenziale che la tradizione della filosofia occidentale ha assegnato alla vita contemplativa e all'inoperosità: la prassi propriamente umana è un *sabatismo*, che, rendendo inoperose le funzioni specifiche del vivente, le apre in possibilità. Contemplazione e inoperosità sono, in questo senso, gli operatori metafisici dell'antropogenesi, che, liberando il vivente uomo dal suo destino biologico o sociale, lo assegnano a quella indefinibile dimensione che siamo abituati a chiamare politica. Contrapponendo la vita contemplativa a quella politica come «due *bioi*» (*Pol.*, 1324a), Aristotele ha messo durevolmente fuori strada tanto la politica che la filosofia e, insieme, ha disegnato il paradigma su cui doveva modellarsi il dispositivo economia-gloria. Il politico non è un *né bios*, né una *zōē*, ma la dimensione che l'inoperosità della contemplazione, disattivando le prassi linguistiche e corporee, materiali e immateriali, incessantemente apre e assegna al vivente. Per questo, nella prospettiva dell'*oikonomia* teologica di cui abbiamo qui tracciato la genealogia, nulla è più urgente dell'inclusione dell'inoperosità nei propri dispositivi. *Zōē aiōnios*, vita eterna, è il nome di questo centro inoperoso dell'umano, di questa «sostanza» politica dell'Occidente che la macchina dell'economia e della gloria cerca incessantemente di catturare al proprio interno.

✠ *Un modello di questa operazione che consiste nel rendere inoperose tutte le opere umane e divine è il poema. Poiché la poesia è precisamente quell'operazione linguistica che rende inoperosa la lingua – o, nei termini di Spinoza, il punto in cui la lingua, che ha disattivato le sue funzioni comunicative e*

informative, riposa in se stessa, contempla la sua potenza di dire e si apre, in questo modo, a un nuovo, possibile uso. Così La vita nuova o i Canti sono la contemplazione della lingua italiana, la sestina di Arnauld Daniel la contemplazione della lingua provenzale, gli inni di Hölderlin o le poesie di Bachmann la contemplazione della lingua tedesca, Les illuminations la contemplazione della lingua francese... E il soggetto poetico è non l'individuo che ha scritto queste poesie, ma quel soggetto che si produce nel punto in cui la lingua è stata resa inoperosa, è, cioè, divenuta, in lui e per lui, puramente dicibile.

Ciò che la poesia compie per la potenza di dire, la politica e la filosofia devono compiere per la potenza di agire. Rendendo inoperose le operazioni economiche e biologiche, esse mostrano che cosa può il corpo umano, lo aprono a un nuovo, possibile uso.

✠ *È solo nella prospettiva aperta da questa genealogia del governo e della gloria che la decisione di Heidegger di porre come problema metafisico estremo la questione della tecnica acquista il suo significato proprio e, insieme, mostra i suoi limiti. Il Ge-stell, che Heidegger definisce come essenza della tecnica, la «completa ordinabilità di tutto ciò che è presente» (HEIDEGGER 2, p. 54), l'attività che dispone e accumula le cose e gli uomini stessi come risorse (Bestand), non è, infatti, altro che ciò che, nell'orizzonte della nostra ricerca, è apparso come l'*oikonomia*, cioè il dispositivo teologico di governo del mondo. Ordinabilità (Bestellbarkeit) non è altro che governamentalità, e ciò che, sul piano teologico, si presenta come ciò che dev'essere ordinato e guidato verso la salvezza, si dispone, sul piano della tecnica, come risorsa sussistente per il Ge-stell. Il termine Ge-stell corrisponde perfettamente (non soltanto nella sua forma: il tedesco *stellen* equivale a *porre*) al termine latino *dispositio*, che traduce il greco *oikonomia*. Il Ge-stell è il dispositivo dell'assoluto e integrale governo del mondo.*

*Qui si misura, tuttavia, l'insufficienza del tentativo heideggeriano di venire a capo del problema della tecnica. In quanto la tecnica non è, in sé, «nulla di tecnico» (ibid., p. 57), ma è la figura epocale del disvelamento-velamento dell'essere, essa riposa, in ultima analisi, sulla differenza ontologica, proprio come, nella teologia, l'economia-governo si fonda nell'economia trinitaria. Il problema della tecnica non è, pertanto, qualcosa che possa essere deciso dagli uomini, e il rifiutarsi del mondo che avviene nel Ge-stell è il «mistero supremo dell'essere» (ibid., p. 107), così come il «mistero dell'economia» è il più intimo mistero di Dio. Per questo gli uomini non possono che corrispondere (*entsprechen*) a questo mistero in una dimensione in cui la filosofia sembra trapassare nella religione e che nel suo stesso nome (*Kehre*)*

ripete il termine tecnico conversione (in tedesco, Bekehrung). La salvezza (Rettung), che cresce nel pericolo della tecnica, significa non un'azione, ma un riportare nell'essenza, custodire (in die Hut nehmen), salvaguardare (wahren) (p. 102).

Heidegger non può venire a capo del problema della tecnica, perché non è riuscito a restituirlo al suo locus politico. L'economia dell'essere, il suo disvelarsi epocalmente in un velarsi, è, come l'economia teologica, un arcano politico, che corrisponde all'ingresso del potere nella figura del Governo. E politica è l'operazione che viene a capo di questo mistero, che disattiva e rende inoperoso il dispositivo tecnico-ontologico. Essa non è custodia dell'essere e del divino, ma, nell'essere e nel divino, quell'operazione che ne disattiva e compie l'economia.

Soglia

La ricerca che ci ha condotti dall'*oikonomia* alla gloria può qui, almeno provvisoriamente, arrestarsi. Essa ci ha portati in prossimità del centro della macchina che la gloria ricopre col suo splendore e con i suoi canti.

L'essenziale funzione politica della gloria, delle acclamazioni e delle dossologie sembra oggi tramontata. Cerimonie, protocolli e liturgie esistono ancora dovunque, e non solo dove sopravvivono le istituzioni monarchiche. Nei ricevimenti e nelle cerimonie solenni, il presidente della repubblica continua a seguire regole protocollari, alla cui osservanza sono deputati speciali funzionari e il pontefice romano siede ancora sulla *cathedra Petri* o sulla sedia gestatoria e indossa paramenti e tiare, del cui significato i fedeli hanno di solito perduto memoria.

In linea generale, tuttavia, cerimonie e liturgie tendono oggi alla semplificazione, le insegne del potere sono ridotte al minimo, le corone, i troni e gli scettri conservati nelle vetrine dei musei o dei tesori e le acclamazioni, che tanta importanza hanno avuto per la funzione gloriosa del potere, sembrano quasi ovunque scomparse. Certo i tempi non sono poi così lontani, in cui, nell'ambito di quello che Kantorowicz chiamava *the emotionalism* dei regimi fascisti, le acclamazioni hanno svolto una funzione decisiva nella vita politica di alcuni grandi Stati europei: forse mai un'acclamazione in senso tecnico è stata pronunciata con tanta forza ed efficacia come *Heil Hitler* nella Germania nazista o «Duce duce» nell'Italia fascista. Eppure queste grida fragorose e unanimi che risuonavano ieri nelle piazze delle nostre città sembrano oggi parte di un passato lontano e irrevocabile.

Ma è veramente così? Riprendendo nel 1928, nella sua *Dottrina della costituzione*, il tema del saggio dell'anno precedente su *Referendum e proposta di legge a iniziativa popolare*, Schmitt precisa il significato costitutivo delle acclamazioni nel *diritto* pubblico e lo fa proprio nel capitolo dedicato all'analisi della «dottrina della democrazia».

Popolo è un concetto che diventa esistente solo nella sfera della pubblicità [*Öffentlichkeit*]. Il popolo appare solo nella pubblicità, esso produce anzi la sfera pubblica. Popolo e pubblicità coesistono: nessun popolo senza pubblicità e nessuna pubblicità senza popolo. E precisamente il popolo produce la pubblicità con la sua presenza. Solo il popolo effettivamente riunito e presente è popolo e produce la pubblicità. Su questa verità si basa la giusta opinione implicita nella celebre tesi di Rousseau, secondo cui il popolo non può essere rappresentato. Non può essere rappresentato, perché deve essere presente e solo qualcosa di assente, di non presente, può essere rappresentato. Come popolo presente, effettivamente riunito, esso esiste nella democrazia pura con il massimo grado possibile di identità: nella democrazia greca come *ekklesia* nel mercato; nel foro romano; come truppa riunita o esercito; come assemblea degli elettori svizzeri [...] Solo il popolo effettivamente riunito è popolo e solo il popolo effettivamente riunito può fare ciò che è specificamente proprio dell'attività di questo popolo: esso può acclamare, cioè esprimere con un semplice grido la sua approvazione o il suo rifiuto, gridare viva o abbasso, salutare con giubilo un capo o un progetto, fare un evviva al re o a chiunque altro, rifiutare l'acclamazione con il silenzio o il mormorio [...] Se appena il popolo è effettivamente riunito, non importa a quale scopo (purché non appaia come un gruppo di interessi organizzati), più o meno come avviene nelle dimostrazioni di strada, nelle feste pubbliche, nei teatri, all'ippodromo, allo stadio, questo popolo acclamante è presente ed è, almeno potenzialmente, una grandezza politica. [SCHMITT 4, pp. 319-320.]

La prestazione specifica di Schmitt non è qui soltanto quella di legare indissolubilmente l'acclamazione alla democrazia e alla sfera pubblica, ma anche quella di individuare le forme in cui essa possa sussistere nelle democrazie contemporanee, in cui «l'assemblea del popolo presente e ogni specie di acclamazione sono diventate impossibili». Nelle democrazie contemporanee, l'acclamazione

sopravvive, secondo Schmitt, nella sfera dell'opinione pubblica e soltanto partendo dal nesso costitutivo popolo-acclamazione-opinione pubblica è possibile reintegrare nei suoi diritti il concetto di pubblicità, oggi «assai offuscato, ma essenziale per tutta la vita politica e in particolare per la democrazia moderna» (*ibid.*, p. 320):

L'opinione pubblica è la forma moderna dell'acclamazione. Essa è, forse, una forma diffusa e il suo problema non è risolto né dal punto di vista sociologico né dal punto di vista del diritto pubblico. Ma proprio nel fatto che essa possa essere intesa come acclamazione si trova la sua essenza e il suo significato politico. Non c'è nessuna democrazia e nessuno Stato senza opinione pubblica, come non c'è nessuno Stato senza acclamazione. [p. 323.]

Certo Schmitt è cosciente dei rischi essenziali che, in una simile prospettiva, la manipolazione dell'opinione pubblica può far correre alla democrazia, ma, secondo il principio per cui il criterio ultimo dell'esistenza politica di un popolo è la sua capacità di distinguere l'amico e il nemico, ritiene che, finché quella capacità esiste, tali rischi non siano decisivi:

In ogni democrazia ci sono sempre partiti, oratori e demagoghi, dai *prostatai* della democrazia ateniese fino ai *bosses* della democrazia americana, oltre a stampa, *films*, e altri metodi di manipolazione psicotecnica delle grandi masse. Tutto ciò si sottrae a una disciplina completa. Esiste perciò sempre il pericolo che forze sociali invisibili e irresponsabili dirigano la pubblica opinione e la volontà del popolo. [p. 324.]

Più che la singolare annessione (presente già nel saggio del 1927) alla tradizione genuinamente democratica di un elemento, l'acclamazione, che sembra appartenere piuttosto alla tradizione dell'autoritarismo, ci interessa qui l'indicazione secondo cui la sfera della gloria – di cui abbiamo cercato di ricostruire il significato e l'archeologia – non scompare nelle democrazie moderne, ma si sposta semplicemente in un altro ambito, quello dell'opinione pubblica. Se questo è vero, il problema oggi così dibattuto della funzione politica dei *media* nelle società contemporanee acquista un nuovo significato e una nuova urgenza.

Nel 1967, con una diagnosi la cui correttezza ci appare oggi fin troppo scontata, Guy Debord costatava la trasformazione su scala planetaria della politica e dell'economia capitalista in «una immensa accumulazione di spettacoli», in cui la merce e lo stesso capitale assumono la forma mediatica dell'immagine. Se congiungiamo le analisi di Debord con la tesi schmittiana dell'opinione pubblica come forma moderna dell'acclamazione, tutto il problema dell'odierno dominio spettacolare dei *media* su ogni aspetto della vita sociale appare in una nuova dimensione. In questione è nulla di meno che una nuova e inaudita concentrazione, moltiplicazione e disseminazione della funzione della gloria come centro del sistema politico. Ciò che restava un tempo confinato nelle sfere della liturgia e dei cerimoniali si concentra nei *media* e, insieme, attraverso di essi, si diffonde e penetra in ogni istante e in ogni ambito, tanto pubblico che privato, della società. La democrazia contemporanea è una democrazia integralmente fondata sulla gloria, cioè sull'efficacia dell'acclamazione, moltiplicata e disseminata dai *media* al di là di ogni immaginazione (che il termine greco per gloria – *doxa* – sia lo stesso che designa oggi l'opinione pubblica è, da questo punto di vista, qualcosa di più che una coincidenza). E, com'era già sempre avvenuto nelle liturgie profane ed ecclesiastiche, questo supposto «fenomeno democratico originario» è ancora una volta catturato, orientato e manipolato nelle forme e secondo le strategie del potere spettacolare.

Cominciamo ora a intendere meglio il senso delle attuali definizioni della democrazia come *government by consent* o *consensus democracy* e la decisiva trasformazione delle istituzioni democratiche che è in esse in questione. Nel 1994, in occasione della sentenza del Tribunale federale tedesco che rigettava un ricorso per incostituzionalità contro la ratifica del trattato di Maastricht, ebbe luogo in Germania un dibattito fra un illustre costituzionalista, Dieter Grimm, e Jürgen Habermas. In un breve saggio, (dal titolo significativamente interrogativo *Braucht Europa eine Verfassung?*, «L'Europa ha bisogno di una costituzione?»), intervenendo sulla discussione, allora particolarmente viva in Germania, fra coloro che ritenevano che i trattati che avevano portato all'integrazione europea avessero già valore di costituzione formale e coloro che sostenevano invece la necessità di un documento costituzionale in senso proprio, il giurista sottolineava l'eterogeneità incolmabile fra trattati internazionali, che hanno il loro fondamento giuridico negli

accordi fra Stati, e costituzione, che presuppone un atto costituente del popolo. Scrive Grimm:

Una costituzione nel senso pieno del termine deve necessariamente risalire a un atto del popolo o quanto meno attribuito al popolo, mediante il quale questo si autoconferisce la capacità di agire politicamente. Una tale fonte manca completamente al diritto comunitario primario, che non risale a un popolo europeo, ma ai singoli Stati membri e dipende da questi anche per la sua entrata in vigore. [GRIMM, p. 353.]

Grimm non aveva alcuna nostalgia per il modello dello Stato nazionale o di una comunità nazionale la cui unità è in qualche modo presupposta in modo sostanziale o «radicata in una etnia» (*ibid.*, p. 365); ma egli non poteva che rilevare che la mancanza di una opinione pubblica europea e di una lingua comune rendono almeno per ora impossibile il formarsi anche soltanto di qualcosa come una cultura politica comune.

Questa tesi, che rifletteva in modo coerente i principi del diritto pubblico moderno, coincideva sostanzialmente con la posizione di quei sociologi, come Lepsius, che, più o meno negli stessi anni, pur distinguendo fra *ethnos* (la collettività nazionale basata sulla discendenza e l'omogeneità) e *dēmos* (il popolo come «nazione dei cittadini»), avevano affermato che l'Europa non possiede ancora un *dēmos* comune e non può pertanto costituire un potere europeo politicamente legittimo.

A questa concezione del rapporto necessario fra popolo e costituzione, Habermas oppone la tesi di una sovranità popolare del tutto emancipata da un soggetto-popolo sostanziale (costituito da «membri di una collettività fisicamente presenti, partecipanti e coinvolti») e integralmente risolta nelle forme comunicative prive di soggetto che, secondo la sua idea della pubblicità, «regolano il flusso della formazione politica dell'opinione e della volontà» (HABERMAS, p. xxxix). Una volta che la sovranità popolare si dissolve e liquefa in tali procedure comunicative, non soltanto il luogo simbolico del potere non può venire occupato da nuovi simboli identitari, ma vengono meno anche le obiezioni dei costituzionalisti alla possibilità che qualcosa come un «popolo europeo» – correttamente, cioè comunicativamente inteso – possa esistere.

È noto come, negli anni successivi, si sia effettivamente proceduto alla stesura di una «costituzione europea», con l'inattesa conseguenza – che avrebbe dovuto invece essere scontata in anticipo – che essa è stata respinta dal «popolo dei cittadini» che avrebbe dovuto ratificarla e del cui potere costituente essa non era certamente espressione. Il fatto è che, se a Grimm e ai teorici del nesso popolo-costituzione si poteva obiettare che essi rimandavano ancora a presupposti comuni (la lingua, l'opinione pubblica), a Habermas e ai teorici del popolo-comunicazione si è potuto obiettare non senza buoni argomenti che essi finivano per consegnare il potere politico nelle mani degli esperti e dei *media*.

Ciò che la nostra ricerca ci ha mostrato è che lo Stato olistico fondato sulla presenza immediata del popolo acclamante e lo Stato neutralizzato risolto nelle forme comunicative senza soggetto sono opposti soltanto in apparenza. Essi non sono che le due facce dello stesso dispositivo glorioso nelle sue due forme: la gloria immediata e soggettiva del popolo acclamante e la gloria mediatica e oggettiva della comunicazione sociale. Come dovrebbe oggi essere evidente, popolo-nazione e popolo-comunicazione, pur nella diversità dei comportamenti e delle figure, sono i due volti della *doxa*, che, come tali, incessantemente si intrecciano e si separano nelle società contemporanee. In questo intreccio, i teorici «democratici» e laici dell'agire comunicativo rischiano di ritrovarsi fianco a fianco con i pensatori conservatori dell'acclamazione come Schmitt e Peterson; ma questo è, appunto, il prezzo che devono ogni volta pagare le elaborazioni teoriche che credono di poter fare a meno di precauzioni archeologiche.

Che il *government by consent* e la comunicazione sociale su cui in ultima istanza il consenso riposa rimandino, in realtà, alle acclamazioni è ciò che anche un'inchiesta genealogica sommaria è in grado di mostrare. La prima volta che il concetto di *consensus* appare in un contesto tecnico di diritto pubblico è in passo cruciale delle *Res gestae Augusti*, dove Augusto riassume corsivamente la concentrazione dei poteri costituzionali nella sua persona: «In consulatu sexto et septimo, postquam bella civilia extinxeram, per consensum universorum potitus rerum omnium» («Nel mio sesto e settimo consolato, dopo aver placato le guerre civili, attraverso il consenso di tutti assunsi ogni potere»). Gli storici del diritto romano si sono interrogati sul fondamento giuridico di questa

straordinaria concentrazione di poteri; Mommsen e Kornemann, per esempio, ritengono che essa non si fondasse più sulla funzione di triumviro, ma su una sorta di stato di eccezione (*Notstandkommando*) (KORNEMANN, p. 336). È singolare, tuttavia, che non soltanto Augusto la fondi inequivocabilmente sul consenso («per consensum universorum»), ma che immediatamente prima egli precisi in che modo quel consenso si fosse manifestato: «Per due volte trionfai nell'ovazione, tre volte condussi il trionfo curule e per ventuno volte fui acclamato imperatore [*Bis ovans triumphavi, tris ego curulis triumphos et appellatus sum vicicens et semel imperator*]». Per uno storico come Mommsen, che non aveva mai sentito parlare di «agire comunicativo», non era certo agevole ricondurre la nozione di consenso a un fondamento giuridico; ma se si intende il nesso essenziale che lo lega all'acclamazione, il consenso può essere definito senza difficoltà, parafrasando la tesi schmittiana sull'opinione pubblica, come «la forma moderna dell'acclamazione» (poco importa che l'acclamazione sia espressa da una moltitudine fisicamente presente, come in Schmitt, o dal flusso delle procedure comunicative, come in Habermas). In ogni caso, la democrazia consensuale, che Debord chiamava «società dello spettacolo» e che è così cara ai teorici dell'agire comunicativo, è una democrazia gloriosa, in cui l'*oikonomia* si è integralmente risolta nella gloria e la funzione dossologica, emancipandosi dalla liturgia e dai cerimoniali, si assolutizza in misura inaudita e penetra in ogni ambito della vita sociale.

La filosofia e la scienza della politica hanno ommesso di porre le domande che, ogni volta che si analizzano, in una prospettiva genealogica e funzionale, le tecniche e le strategie del governo e del potere, appaiono in ogni senso decisive: Da dove la nostra cultura trae – mitologicamente e fattiziamente – il criterio della politicità? Qual è la sostanza – o la procedura, o la soglia – che permette di conferire a qualcosa un carattere propriamente politico? La risposta che la nostra ricerca suggerisce è: la gloria, nel suo duplice aspetto, divino e umano, ontologico ed economico, del Padre e del Figlio, del popolo-sostanza o del popolo-comunicazione. Il popolo – reale o comunicazionale – a cui in qualche modo il *government by consent* e l'*oikonomia* delle democrazie contemporanee devono inevitabilmente rimandare, è, nella sua essenza, acclamazione e *doxa*. Se poi, come abbiamo cercato di mostrare *in limine*, la gloria ricopre e cattura come «vita eterna» quella particolare prassi del vivente

uomo che abbiamo definito inoperosità e se sia possibile, come era stato annunciato alla fine di *Homo sacer 1*, pensare la politica – al di là dell'economia e della gloria – a partire da una disarticolazione inoperosa tanto del *bios* che della *zōē*, è quanto resta assegnato come compito a una ricerca a venire.

Appendice. L'economia dei moderni

I. La legge e il miracolo

I.I. Nella seconda metà del Seicento, la questione della provvidenza ha assunto in Francia le forme che Pascal mette in ridicolo nelle sue *Provinciali*. Conformemente all'accresciuto interesse in ogni ambito per le pratiche governamentali e per la teoria del potere, anche fra i teologi il dibattito verte ora sui modi attraverso cui la provvidenza esercita il suo governo (e quindi sulla natura e sulla grazia, che sono i suoi principali strumenti) e sulla relazione fra il governo e i governati (in che misura la provvidenza obblighi le creature razionali e in che senso esse permangano libere rispetto alla grazia che ricevono). Secondo la testimonianza di Pascal, ciò che irriducibilmente divide gesuiti, molinisti, tomisti e giansenisti è appunto la questione della grazia «sufficiente» e della grazia «efficace», cioè del modo in cui Dio interviene nel governo delle cause seconde. Scrive Pascal:

Il loro disaccordo, rispetto alla grazia sufficiente è in ciò, che i gesuiti pretendono che vi è una grazia data in modo generale a tutti gli uomini, sottoposta in tal modo al libero arbitrio, che questo la rende a sua scelta efficace o inefficace, senz'alcun altro intervento di Dio e senza, però, che da parte sua nulla manchi a un'azione effettiva; per questo chiamano questa grazia sufficiente, perché basta da sola per agire. I giansenisti, al contrario, ritengono che non vi è alcuna grazia attualmente sufficiente che non sia anche efficace, il che significa che tutte quelle che non determinano la volontà effettivamente ad agire sono insufficienti, perché essi dicono che non si agisce mai senza grazia efficace. [PASCAL 2, 2, pp. 675-676.]

Benché gesuiti e tomisti siano d'accordo nel condannare i giansenisti, anche fra loro regna, però, la più grande confusione quanto alla definizione di quello strumento per eccellenza del governo provvidenziale che è la grazia (sufficiente o efficace che sia). I tomisti, infatti, chiamano sufficiente una grazia che non è tale, perché non basta a determinare all'azione. «Ma ciò significa», incalza Pascal, «che tutti hanno abbastanza grazia e nessuno ne ha a sufficienza; cioè che questa grazia è sufficiente, benché non lo sia, che essa è sufficiente di nome, ma non di fatto» (*ibid.*, p. 678). «Ma dove siamo andati a finire?», continua ironicamente Pascal.

Che partito dovrò prendere? Se nego la grazia sufficiente, sono giansenista. Ma se l'ammetto come fanno i gesuiti, cosicché la grazia efficace non è più necessaria, sono eretico, secondo voi. E se, come voi, l'ammetto, in modo che la grazia efficace sia necessaria, pecco contro il senso comune, e sono uno stravagante, dicono i gesuiti. Che fare di questa necessità inevitabile in cui mi ritrovo, di essere stravagante, eretico o giansenista? [p. 679.]

In verità, ciò che si nasconde dietro un'apparente questione terminologica è il modo stesso di concepire il governo divino del mondo e, in modo più o meno consapevole, i teologi stanno in realtà discutendo di politica. Il governo provvidenziale del mondo risulta da un difficile equilibrio fra l'azione del governante (la grazia, nelle sue varie figure) e il libero arbitrio degli individui governati. Se la posizione di Giansenio è inaccettabile per la Chiesa, ciò è perché, affermando che la grazia è sempre efficace, e, come tale, invincibile, egli distrugge la libertà degli uomini e trasforma l'azione della provvidenza in un governo assoluto e impenetrabile, che — simile in questo ai governi dei grandi Stati barocchi, con i loro arcani e le loro «ragioni» — salva a suo arbitrio gli eletti e condanna gli altri alla dannazione eterna.

1.2. È in questo contesto che Malebranche pubblica nel 1680 — cioè circa quindici anni dopo l'acceso dibattito suscitato dalle *Provinciali* — il suo *Trattato sulla natura e sulla grazia*. Qui egli dà alla dottrina della provvidenza generale e della provvidenza speciale, delle cause prime e delle cause seconde, una nuova formulazione, che doveva esercitare una durevole influenza non solo fra i teologi, ma anche e soprattutto fra i filosofi, ai quali il trattato era esplicita-

mente destinato («pour lesquels j'ai écrit le Traité», MALEBRANCHE 2, p. 146). Poiché si tratta di nulla di meno che di un'assolutizzazione del governo divino, che trasforma radicalmente il senso delle cause seconde (concepite ora come cause occasionali), è bene seguire l'esposizione compendiaria che Malebranche fa della sua dottrina negli *Eclaircissements* annessi al trattato.

Il soggetto dell'azione provvidenziale è la volontà divina. Malebranche comincia, dunque, col distinguere fra volontà generale e volontà particolare:

Dico che Dio agisce attraverso volontà generali quando agisce in conseguenza delle leggi generali che egli ha stabilito. Per esempio, dico che Dio agisce in me attraverso delle volontà generali, quando mi fa sentire dolore nel momento in cui vengo punto: perché è in conseguenza delle leggi generali ed efficaci dell'unione dell'anima e del corpo da lui stabilite, che mi fa provare dolore ogni volta che il mio corpo è mal disposto. Nello stesso senso, quando una biglia ne urta un'altra, dico che Dio muove la seconda con una volontà generale, perché la muove in conseguenza delle leggi generali ed efficaci della comunicazione dei movimenti. Avendo, infatti, stabilito in modo generale che, nel momento in cui due corpi si urtano, il movimento si dividerebbe fra di loro secondo certe proporzioni, è per effetto di questa volontà generale che i corpi hanno la forza di muoversi l'un l'altro. [*Ibid.*, p. 137.]

Si dirà, invece, che Dio agisce con una volontà particolare, se questa produce i suoi effetti indipendentemente da una legge generale. Se Dio mi fa provare il dolore di una puntura senza che nessuna causa, dentro o fuori di me, abbia agito sul mio corpo, e se un corpo comincia a muoversi senza essere urtato da un altro, ciò potrà essere l'effetto di una volontà particolare, cioè di un miracolo.

La strategia di Malebranche consiste nell'escludere più o meno completamente dalla provvidenza le volontà particolari e a ridurre il problema del governo divino del mondo nei termini della relazione fra la volontà generale e le cause che egli definisce occasionali (egli trasforma, cioè, le cause seconde in cause occasionali).

Quando si vede che un effetto è prodotto immediatamente dopo l'azione di una causa *occasionale*, si dovrà giudicare che l'effetto è prodotto per efficacia di una volontà generale. Un corpo si muove dopo

essere stato urtato: l'urto dei corpi è l'azione della causa *occasionale*: dunque il corpo si muove per una volontà generale. Una pietra cade in testa a un uomo e l'uccide; e questa pietra cade come tutte le altre, cioè il suo movimento si svolge press'a poco secondo la progressione aritmetica 1, 3, 5, 7, 9 ecc. Dico allora che la pietra si muove per effetto di una volontà generale, ovvero secondo le leggi della comunicazione dei movimenti, come si può facilmente dimostrare. [p. 139.]

Ma anche quando un effetto si produce senza che sembri esservi una causa occasionale (se per esempio un corpo si muove senza essere stato urtato da un altro), anche in questo caso non si può essere certi che sia intervenuta una volontà particolare o miracolosa. Si può supporre, infatti, che Dio abbia stabilito una legge generale, secondo cui gli angeli hanno il potere di muovere i corpi con la loro volontà; la volontà angelica particolare agirà allora come causa occasionale della volontà generale di Dio e il meccanismo del governo provvidenziale sarà in ogni caso lo stesso.

Si può, pertanto, essere spesso certi che Dio agisce attraverso volontà generali; ma, anche nei miracoli più conclamati, non si può essere certi che egli agisca attraverso volontà particolari. [*Ibid.*]

Il fatto è che, secondo Malebranche, è più conforme alla saggezza divina agire per vie semplici e generali che attraverso una molteplicità di volontà particolari. Egli giunge così a formulare una sorta di rasoio di Ockham rispetto ai miracoli: i miracoli, come gli enti, *non sunt multiplicanda extra necessitatem*. Se si vede la pioggia cadere su un campo che ne aveva il più grande bisogno, non occorre verificare se essa è caduta anche sui campi vicini o sulle strade che non ne avevano bisogno, «poiché non si deve ricorrere ai miracoli senza necessità» (p. 142).

Dal momento che vi è più saggezza nell'eseguire i propri disegni con mezzi semplici e generali, che per vie composite e particolari [...] si dovrà fare a Dio l'onore di credere che il suo modo di agire è generale, uniforme, costante e proporzionato all'idea che noi abbiamo di una saggezza infinita. [p. 143.]

Il paradigma del governo provvidenziale non è il miracolo, ma la legge, non la volontà particolare, ma quella generale.

E questo è anche il solo modo ragionevole per dar conto dei mali che ci appaiono inconciliabili con quelli che supponiamo essere i disegni della provvidenza. Dio ha stabilito come legge generale che noi proviamo una sensazione piacevole gustando i frutti adatti a nutrire il nostro corpo. Se proviamo quella stessa sensazione quando mangiamo dei frutti avvelenati, ciò non significa che Dio deroghi con una volontà particolare alla legge che ha stabilito; al contrario,

poiché un frutto avvelenato eccita nel nostro cervello movimenti simili a quelli prodotti dai frutti non avvelenati, Dio ci procura la stessa sensazione, in conformità delle leggi generali che ha stabilito per l'unione dell'anima e del corpo. Allo stesso modo, è per una volontà generale che Dio fa che coloro che hanno perduto un braccio provino sensazioni dolorose in quel braccio [...] E così è certo che le piogge inutili o nocive per i frutti della terra sono conseguenze necessarie delle leggi generali della comunicazione dei movimenti, che Dio ha stabilito per produrre nel mondo i migliori effetti possibili. [p. 141.]

La teoria stoica degli effetti collaterali è qui ripresa e iscritta all'interno di un governo divino del mondo dominato da leggi generali, il cui ordine corrisponde perfettamente a quello che le scienze della natura stanno proprio in quel momento cominciando a decifrare:

Un essere saggio deve agire saggiamente, Dio non può smentire se stesso: i suoi modi di agire devono avere gli stessi caratteri dei suoi attributi. Ora Dio conosce tutto e prevede tutto: la sua intelligenza non ha limiti: il suo modo di agire dovrà portare il segno di una intelligenza infinita. Scegliere le cause occasionali e stabilire leggi generali per eseguire una qualche opera manifesta una conoscenza infinitamente più ampia che cambiare a ogni istante la propria volontà e agire attraverso volontà particolari. Dio esegue dunque i suoi disegni attraverso leggi generali, la cui efficacia è determinata da cause occasionali. È necessaria una mente più ampia per costruire un orologio che funzioni da solo in modo regolare, sia che lo si porti su di sé, sia che lo si sospenda o gli si diano dei colpi, che per costruirne uno che non può funzionare se colui che lo ha fatto non vi cambia ogni momento qualcosa secondo la situazione in cui si

trova [...] Stabilire leggi generali, scegliendo le più semplici e, insieme, le più feconde, è il modo di agire degno di colui la cui saggezza non conosce limiti; al contrario, agire con delle volontà particolari è prova di un'intelligenza limitata. [p. 154.]

Ciò non significa, per Malebranche, negare o ridurre il potere della provvidenza; al contrario, essa coincide ora così perfettamente con l'ordine del mondo, che non è più necessario distinguerla dalla natura; la natura non è altro «che le leggi generali che Dio ha stabilito per costruire e conservare la sua opera nei modi più semplici, attraverso un'azione sempre uniforme e costante» (p. 138); ogni altra concezione della natura, per esempio quella dei filosofi pagani, è una «chimera» (*ibid.*). Ma questa natura, in cui «Dio fa tutto in ogni cosa» (*ibid.*), nella misura in cui egli agisce solo attraverso volontà e leggi generali, non si distingue in nulla da quella della scienza moderna. Per questo Fénelon, leggendo il trattato di Malebranche, osserva acutamente che «il suo dio deve coincidere con l'ordine del mondo», che «non potrebbe violare quest'ordine senza cessare di essere Dio» (FÉNELON, p. 342).

13. Decisiva in ogni senso è la funzione che Malebranche assegna alla cristologia nel governo provvidenziale. Egli interpreta l'*oikonomia* trinitaria nel senso che Gesù Cristo, dopo il suo sacrificio, in cui ha agito come causa *meritoria* della redenzione, è stato costituito dal Padre causa *occasionale* della grazia e, come tale, esegue e rende efficace nei particolari la grazia che Dio ha stabilito attraverso leggi generali. «Così egli applica e distribuisce egli stesso i suoi doni, agendo come causa *occasionale*. Egli dispone di tutto nella casa di Dio, come un figlio prediletto nella casa del padre» (MALEBRANCHE 2, p. 144). Egli è, cioè, parte integrante della macchina governamentale della provvidenza, e occupa in questa lo snodo determinante che ne articola l'esecuzione in ogni ambito e per tutti gli individui. È in questo senso che si deve intendere, secondo Malebranche, tanto l'affermazione del Vangelo secondo cui a Cristo è stata data «omnis potestas in coelo et in terra» (*Mat.*, 28, 18) che quella di Paolo, secondo cui Cristo è il capo della Chiesa di cui i fedeli sono le membra (*Eph.*, 4, 6). Le parole di Paolo

non dicono soltanto che Gesù Cristo è la causa *meritoria* di tutte le grazie: esse significano distintamente che i cristiani sono le membra

del corpo di cui Gesù Cristo è il capo: che è in lui che cresciamo e viviamo una vita interamente nuova: che è attraverso la sua operazione interiore, *kat' energieian*, che si forma la sua Chiesa e che, in questo modo, egli è stato stabilito da Dio come sola causa *occasionale*, che, attraverso i suoi diversi desideri e le sue diverse applicazioni, distribuisce le grazie che Dio, come causa vera, elargisce agli uomini. [MALEBRANCHE 2, p. 141.]

Cristo agisce, cioè, come capo dell'esecutivo di una *gubernatio* di cui Dio è il supremo legislatore. Ma, come l'*oikonomia* non implicava divisione della divinità, così la potenza concessa a Cristo non implica una divisione della sovranità. Per questo Malebranche può parlare, rispetto a Cristo, di una «potenza sovrana» («puissance souveraine de cause occasionnelle», *ibid.*, p. 148, anche se questa gli è stata data dal padre) e, insieme, definire semplicemente «ministro» la sua funzione:

È Gesù Cristo in quanto uomo il capo della Chiesa, ed è lui che effonde sulle sua membra la grazia che le santifica. Ma poiché non ha questo potere che in conseguenza della legge generale che Dio ha stabilito in lui per eseguire il suo grande disegno, il Tempio eterno, si può dire veracemente che è Dio, e Dio soltanto, che dà la grazia interiore, benché non la dia in realtà che attraverso il *ministero* di Gesù Cristo, che determina, come uomo, con le sue preghiere e i suoi desideri, l'efficacia delle volontà divine. [p. 185.]

In questo senso, Cristo è paragonato agli angeli, che, nella Bibbia, agiscono come «ministri di Dio» (p. 183). Come gli angeli hanno dato la Vecchia Legge, di cui erano ministri, così Cristo «è l'angelo della Nuova Legge» (p. 186) e, come «ministro» di questa, egli è stato elevato al di sopra degli angeli (p. 187).

⌘ Anche in Malebranche la definizione del ruolo provvidenziale degli angeli tradisce una preoccupazione «ministeriale», cioè genuinamente governamentale. Non solo gli angeli sono gli inviati e i ministri di Dio, ma la loro azione – che coincide con l'ambito tradizionalmente assegnato al miracolo – fornisce, nel sistema delle leggi o volontà generali, qualcosa come il paradigma dello stato di eccezione, che permette a Malebranche di riformulare in nuovi termini la sua critica dei miracoli. Secondo Malebranche, infatti, vi sono nel Vecchio Testamento molti luoghi che testimoniano di eventi miracolosi, ma

questi non devono essere interpretati come causati da volontà particolari di Dio contrarie alle sue leggi generali, bensì come conseguenza di una volontà generale, con la quale egli ha comunicato agli angeli la sua potenza: « Credo di poter dimostrare con l'autorità della Sacra scrittura che gli angeli hanno ricevuto da Dio un potere sul mondo presente; che Dio esegue le loro volontà e, attraverso di queste, i suoi disegni, secondo certe leggi generali, in modo che tutto ciò che appare miracoloso nel Vecchio Testamento non prova affatto che Dio agisca attraverso volontà particolari » (pp. 182-183). I cosiddetti miracoli sono, cioè, conseguenza di una legge generale, con la quale Dio ha accordato ai suoi angelici ministri il potere di agire in apparente violazione di un'altra legge generale (per esempio quella della comunicazione dei movimenti). L'eccezione è, cioè, non un miracolo (una volontà particolare al di fuori del sistema delle leggi generali), ma l'effetto di una legge generale che conferisce agli angeli uno speciale potere di governo. Il miracolo non è fuori del sistema legale, ma rappresenta un caso particolare in cui una legge viene disapplicata per permettere l'applicazione di un'altra legge, con la quale Dio, ai fini del miglior governo possibile, ha delegato agli angeli il suo potere sovrano.

La teoria schmittiana dello stato di eccezione — che, pur sospendendo l'applicazione di alcune norme, non si situa al di fuori dell'ordine giuridico globale — corrisponde perfettamente al modello del potere angelico secondo il *Traité*.

1.4. La posta in gioco nel trattato è la definizione del migliore governo possibile. La difficoltà contro cui il compito si urta (la stessa che affatica la mente di Giansenio) è la conciliazione delle due proposizioni in apparenza contraddittorie: « Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati », « Non tutti gli uomini sono salvati ». Si tratta di nulla di meno che di un contrasto in Dio fra la volontà, che vuole che tutti gli uomini, anche gli empi, siano salvati, e la saggezza, che non può che scegliere, a questo scopo, le leggi più semplici e generali. Il miglior governo sarà pertanto quello che riuscirà a trovare il rapporto più economico fra volontà e sapienza, o, come scrive Malebranche, fra la sapienza, che ha di mira l'ordine e la costanza, e la fecondità (che esige che la Chiesa sia più ampia e numerosa):

Dio ama gli uomini e vuole che essi siano tutti salvati, vuole santificarli tutti, vuole che la sua opera sia bella, che la sua Chiesa sia la più ampia e la più perfetta. Ma Dio ama infinitamente di più la sua sapienza, poiché la ama invincibilmente, di un amore naturale e necessario. Non può dunque dispensarsi dall'agire nel modo più

saggio e più degno di lui, non può non seguire la condotta che corrisponde meglio ai suoi attributi. Ma agendo secondo le vie più semplici e più degne della sua sapienza, la sua opera non può essere più bella e più grande di quella che è. Poiché se Dio avesse potuto, seguendo delle vie altrettanto semplici, fare la sua Chiesa più grande e più perfetta di quanto essa sia, ciò significherebbe che, agendo come ha agito, non intendeva fare l'opera più degna di sé [...] La sapienza di Dio, impedendogli di complicare le sue vie, e di fare miracoli a ogni istante, lo obbliga ad agire in maniera generale, costante e uniforme: per questo egli non salva tutti gli uomini, pur volendo veramente che siano salvati. Pur amando le sue creature, non fa per loro che quello che la sua sapienza gli permette di fare; e, benché voglia una Chiesa grande e perfetta, non la fa la più grande e più perfetta in assoluto, ma la più grande e perfetta in relazione alle vie che sono più degne di lui. Poiché, ancora una volta, Dio non forma i suoi disegni che comparando i mezzi con l'opera che possono eseguire. E quando ha conosciuto che vi è un rapporto migliore di sapienza e fecondità fra certi mezzi e certe opere, allora, per parlare in modo umano, egli prende la sua decisione, sceglie le sue vie, stabilisce i suoi decreti. [p. 171.]

Già Bayle si chiedeva come simili affermazioni potessero accordarsi con le nozioni comunemente ammesse sulla natura e sull'onnipotenza dell'essere supremo. Nella sua *Réponse aux questions d'un provincial*, che Leibniz cita nella sua *Teodicea*, egli scrive:

Queste nozioni ci insegnano che tutto ciò che non implica contraddizione è possibile per Dio, e che, per conseguenza, egli può salvare quegli uomini che non salva: quale contraddizione potrebbe risultare dal fatto che il numero degli eletti fosse più grande di quanto non è? Esse ci insegnano [...] che non vi è volontà che egli non possa eseguire. Come spiegare, allora, che egli vuole salvare tutti gli uomini, e non ci riesca? [LEIBNIZ, 2, 223, p. 63.]

In realtà, le tesi di Malebranche diventano pienamente comprensibili solo se le si colloca sul loro vero terreno, che è quello del governo del mondo. In questione non è il problema astratto dell'onnipotenza o dell'impotenza di Dio, ma la possibilità di un governo del mondo, cioè di una relazione ordinata fra leggi generali e cause occasionali particolari. Se Dio, come titolare della sovranità, agisse

dal principio alla fine secondo volontà particolari, moltiplicando all'infinito i suoi interventi miracolosi, non vi sarebbero né governo né ordine, ma solo un caos e, per così dire, un pandemonio di miracoli. Per questo, come sovrano, egli deve *regnare* e non *governare*, fissare le leggi e le volontà generali e lasciare al gioco contingente delle cause occasionali e delle volontà particolari la loro più economica esecuzione:

Un Dio che conosce tutto non deve turbare la semplicità delle sue vie. Un essere immutabile deve avere sempre una condotta uniforme. Una causa generale non deve agire attraverso volontà particolari. Il governo di Dio deve portare il segno dei suoi attributi, a meno che l'ordine immutabile e necessario non lo obblighi a cambiarlo. Perché, rispetto a Dio, l'ordine è una legge inviolabile: egli la ama invincibilmente e la preferirà sempre alle leggi arbitrarie con le quali esegue i suoi disegni. [MALEBRANCHE 2, p. 188.]

Ma ciò che risulta dalla relazione fra volontà generale e cause occasionali, fra Regno e Governo, fra Dio e Cristo è una *oikonomia*, in cui la posta in gioco non è tanto se gli uomini siano buoni o malvagi, ma in che modo la dannazione di molti si concili ordinatamente con la salvezza di pochi e la malvagità di alcuni non sia che l'effetto collaterale della bontà degli altri.

✠ Nella polemica con Bayle, da cui dovevano nascere i suoi *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Leibniz evoca più volte il nome di Malebranche e si dichiara d'accordo con la sua teoria delle volontà generali, di cui rivendica anzi, a torto o a ragione, la paternità. Egli scrive:

L'eccellente autore della *Recherche de la vérité*, essendo passato dalla filosofia alla teologia, pubblicò un bellissimo *Traité de la nature et de la grâce*, dove mostra a modo suo [...] che gli eventi che nascono dall'esecuzione delle leggi generali non sono oggetto di una volontà particolare di Dio [...] Sono d'accordo col reverendo padre Malebranche, che dice che Dio fa le cose nel modo più degno di lui; ma io vado un po' più lontano per quanto riguarda le volontà generali e particolari. Poiché Dio non fa mai nulla senza ragione, anche quando agisce miracolosamente, ne segue che egli non ha alcuna volontà sugli eventi individuali, che non sono altro che la

conseguenza di una volontà generale. [LEIBNIZ, 2, 204-206, pp. 249-252.]

La vicinanza fra la sua teoria dell'armonia prestabilita e del migliore dei mondi possibili e il sistema di Malebranche gli sembrava tale, da dover ricordare il suo diritto di precedenza:

Mentre mi trovavo in Francia, comunicai ad Arnauld un dialogo che avevo scritto in latino sulla causa del male e sulla giustizia di Dio [si tratta della *Confessio philosophi*]; e questo avveniva non solo prima delle sue dispute col reverendo padre Malebranche, ma anche prima che il libro sulla *Recherche de la vérité* fosse pubblicato. [*Ibid.*, 2, 211, p. 255.]

La stessa idea di una «teodicea» è, infatti, già presente in Malebranche: «Non basta», egli scrive, «far comprendere che Dio è potente e che fa delle sue creature ciò che vuole. Occorre, se è possibile, giustificare la sua saggezza e la sua bontà» (MALEBRANCHE 2, p. 174). Come Malebranche, anche Leibniz afferma che Dio sceglie sempre le vie più semplici e generali,

di cui è più facile dar ragione e che servono inoltre meglio a rendere ragione delle altre cose [...] e quand'anche il sistema dell'armonia prestabilita non fosse necessario per altre ragioni, eliminando i miracoli superflui, Dio l'avrebbe scelto perché è il più armonioso [...] È come se si dicesse che una casa è la migliore che si potesse fare con la stessa spesa. Si possono persino ridurre queste due condizioni, la semplicità e la fecondità, a un solo vantaggio, che è quello di produrre la maggior perfezione possibile; in questo modo, il sistema del reverendo padre Malebranche si riduce al mio. [LEIBNIZ, 2, 208, p. 253.]

Sono note le conseguenze che Leibniz ha tratto dal suo sistema quanto al problema dell'origine e della necessità del male. La saggezza divina abbraccia tutti i mondi possibili, li compara e li soppesa per penetrarne il maggiore o minore grado di perfezione. Essa li dispone e li distribuisce in un'infinità di universi possibili, ciascuno dei quali contiene un'infinità di creature:

Il risultato di tutte queste comparazioni e riflessioni è la scelta del migliore fra tutti i sistemi possibili, che la saggezza opera per soddisfare alla sua bontà e che è giustamente il piano del mondo attuale. [*Ibid.*, 2, 225, p. 264.]

Ma la scelta del migliore dei mondi possibili ha un prezzo, che è la quantità di male, di sofferenza e di dannazione che è contenuta in esso come necessario effetto concomitante. Ancora una volta, Malebranche è chiamato in causa per giustificare la scelta provvidenziale in nome delle leggi generali:

Si deve ritenere che anche le sofferenze e i mostri rientrano nell'ordine; ed è giusto considerare che era meglio ammettere questi difetti e questi mostri, che violare le leggi generali, come dice talvolta il reverendo padre Malebranche; ma anche che questi stessi mostri sono nella regola e conformi alle volontà generali, anche se non siamo in grado di percepire questa conformità. E come, nelle matematiche, vi sono a volte delle apparenze di irregolarità, che finiscono poi in un ordine perfetto una volta approfondite, così io ho già notato che secondo i miei principi tutti gli eventi individuali, senza eccezione, sono delle conseguenze delle volontà generali. [*Ibid.*, 3, 241, p. 273.]

Anche le menti più belle hanno delle zone di opacità, in cui si smarriscono a tal punto, che una mente di gran lunga inferiore può metterle in ridicolo. È quanto è accaduto a Leibniz con la caricatura che Voltaire ne ha fatto nel suo Candide. Nel caso di Leibniz, questa sconfitta ha due ragioni. La prima è di ordine giuridico-morale, e riguarda l'intento giustificativo che si esprime nello stesso titolo: Teodicea. Il mondo così com'è non chiede di essere giustificato, ma di essere salvato; e, se non ha bisogno di essere salvato, tanto meno ha bisogno di essere giustificato. Ma voler giustificare Dio perché il mondo è così com'è è il peggior fraintendimento del cristianesimo che si possa immaginare. La seconda, e più importante, ha carattere politico, e riguarda la fede cieca nella necessità della legge (della volontà generale) come strumento di governo del mondo. Secondo quest'idea aberrante, se la legge generale richiede come conseguenza necessaria che Auschwitz avvenga, allora anche «i mostri sono nella regola», e la regola non diventa, per questo, mostruosa.

1.5. L'influenza del pensiero di Malebranche sulle teorie politiche di Rousseau è stata ampiamente documentata (BRÉHIER, RILEY, POSTIGLIOLA). Gli studiosi, tuttavia, si sono limitati a ricostruire i vistosi debiti terminologici e i non trascurabili influssi puntuali fra i due pensatori, ma non hanno sempre indagato le analogie strutturali che accompagnavano e rendevano possibile lo spostamento dal contesto teologico a quello politico. In particolare, la monografia di Patrick Riley *The general will before Rousseau* ha tracciato un'ampia genealogia delle nozioni di *volonté générale* e di *volonté particulière*,

che conduce dalla teologia del diciottesimo secolo fino al *Contract social*. Rousseau non ha inventato queste nozioni, ma le ha tratte dai dibattiti teologici sulla grazia, dove, come abbiamo visto, esse avevano una funzione strategica nella concezione del governo provvidenziale del mondo. Riley dimostra che la volontà generale in Rousseau può essere definita senz'alcun dubbio come una secolarizzazione della corrispondente categoria in Malebranche e che, più in generale, il pensiero teologico francese, da Arnaud a Pascal, da Malebranche a Fénelon, ha lasciato tracce consistenti in tutta l'opera di Rousseau; ma in che misura questo potesse determinare anche la dislocazione di un intero paradigma teologico in ambito politico è qualcosa che sembra restare al di fuori delle sue preoccupazioni. Che il trasferimento di una nozione dall'ambito teologico a quello politico potesse implicare delle conseguenze impreviste e, quindi, da parte di Rousseau, qualcosa come una «imperdonabile dimenticanza», non è sfuggito ad Alberto Postigliola (POSTIGLIOLA, p. 224). Ma egli si limita a mostrare che la nozione di «volontà generale» in Malebranche è un sinonimo dell'attributo divino dell'infinità, il che rende problematico, se non contraddittorio, il suo spostamento nella sfera profana della città rousseauiana, in cui la generalità non può essere che finita. Cercheremo di mostrare, invece, che, con le nozioni di *volonté générale* e *volonté particulière*, è l'intera macchina governamentale della provvidenza che si trasferisce dall'ambito teologico a quello politico, compromettendo non soltanto singoli punti dell'*économie publique* rousseauiana, ma determinandone la struttura fondamentale, cioè il rapporto fra sovranità e governo, legge e potere esecutivo. Attraverso il *Contratto sociale*, la tradizione repubblicana ha ereditato senza beneficio d'inventario un paradigma teologico e una macchina governamentale di cui essa è ancora lontana dall'aver preso coscienza.

1.6. Nel corso del 1977-1978 su *Securité, territoire, population*, Foucault ha definito in poche, densissime righe la struttura fondamentale del progetto politico rousseauiano (FOUCAULT, pp. 110-111). Egli cerca qui di mostrare che il problema della sovranità non è uscito di scena al momento in cui l'arte di governare appare in primo piano nella politica europea; al contrario, mai come in questo momento esso si pone con altrettanta urgenza, poiché mentre, fino al secolo diciassettesimo, ci si contentava di dedurre dalla teoria della sovranità un paradigma di governo, si tratta ora del proces-

so inverso: dato il primato crescente delle arti di governo, trovare quale forma giuridica e quale teoria di sovranità fossero in grado di sostenerlo e fondarlo. È a questo punto che egli esemplifica questa tesi con una lettura di Rousseau, e, in particolare, del rapporto fra l'articolo del 1755 sull'*Economia politica* nell'*Enciclopedia* e il *Contratto sociale*. Il problema dell'articolo è, infatti, secondo Foucault, la definizione di un'« economia » o di un'arte di governo, che non ha più il suo modello nella famiglia, ma che ha in comune con questo lo scopo di governare nel miglior modo possibile e con la massima efficacia per rendere gli uomini felici. Quando Rousseau scrive il *Contratto sociale*, il problema sarà, invece, precisamente

di sapere in che modo, con delle nozioni come quelle di « natura », di « contratto » e di « volontà generale », si possa definire un principio generale di governo che faccia posto, nello stesso tempo, al principio giuridico della sovranità e agli elementi attraverso i quali si può definire e caratterizzare un'arte di governo [...] Il problema della sovranità non è eliminato; al contrario, è reso più acuto. [*Ibid.*, p. 110.]

Proviamo ad approfondire la diagnosi di Foucault alla luce dei risultati della nostra ricerca. Innanzitutto egli si è qui avvicinato nella massima misura per lui possibile all'intuizione del carattere bipolare della macchina governamentale, anche se la scelta metodologica di lasciare da parte l'analisi degli universali giuridici non gli permette di articolarla pienamente. La teoria rousseauiana della sovranità è certamente funzione di una teoria del governo (o dell'« economia pubblica », come egli a volte lo definisce); ma la correlazione fra i due elementi è, in Rousseau, ancora più intima e stretta di quel che appaia dalla breve analisi foucauldiana e si fonda integralmente nel modello teologico che egli riceve attraverso Malebranche e i teorici francesi della provvidenza.

Decisiva è, in questa prospettiva, la distinzione e l'articolazione fra sovranità e governo, che è alla base del pensiero politico di Rousseau. « Prego i miei lettori », esordisce l'articolo sull'*Economie politique*, « di distinguere con cura l'economia pubblica che è qui in questione e che io chiamo *governo*, dall'autorità suprema che chiamo *sovranità*; distinzione che consiste in ciò, che questa ha il diritto legislativo e obbliga il corpo stesso della nazione, mentre l'altro non ha che la potenza esecutrice e non può obbligare che i particolari » (ROUSSEAU, p. 244). Nel *Contratto sociale* la distinzio-

ne è ribadita come articolazione di volontà generale e potere legislativo da una parte, e governo e potere esecutivo dall'altra. Che la distinzione abbia, per Rousseau, una rilevanza strategica è provato dal fatto che egli nega con forza che si tratti di una divisione e la presenta piuttosto come un'articolazione interna dell'unico e indivisibile potere supremo:

Per la stessa ragione per cui essa è inalienabile, la sovranità è indivisibile. Poiché la volontà è generale o non lo è; essa è volontà del corpo del popolo o soltanto di una sua parte. Nel primo caso; questa volontà dichiarata è un atto della sovranità e fa legge; nel secondo, non è che una volontà particolare o un atto della magistratura, tutt'al più un decreto. Ma i nostri politici, non potendo dividere la sovranità nel suo principio, la dividono nel suo oggetto; la dividono in forza e in volontà, in potenza legislativa e in potenza esecutiva, in diritti di imposta, di giustizia e di guerra, in amministrazione interna e in potere di trattare con lo straniero; a volte confondono tutte queste parti e a volte le separano e fanno del sovrano un essere immaginario formato di pezzi messi insieme, come se componessero l'uomo a partire da più corpi, uno dei quali avrebbe gli occhi, l'altro le braccia, l'altro i piedi e nient'altro. Si dice che i ciarlatani del Giappone fanno a pezzi un bambino davanti agli spettatori, poi gettano in aria una dopo l'altra le membra divise e fanno ricadere a terra il bambino vivo e ricomposto. Tali sono press'a poco i giochi di prestigio dei nostri pensatori politici; dopo aver smembrato il corpo sociale con un trucco da fiera, ne rimettono insieme non si sa come i pezzi. Questo errore proviene dal fatto che essi sono incapaci di formarsi una nozione precisa dell'autorità sovrana e scambiano così per delle parti di essa quelle che non ne erano in realtà che emanazioni. [*Ibid.*, pp. 369-370.]

Come, nel paradigma provvidenziale, provvidenza generale e provvidenza speciale non sono in contrasto né rappresentano una divisione dell'unica volontà divina e come, in Malebranche, le cause occasionali non sono che l'attuazione particolare della volontà generale di Dio, così, in Rousseau, il governo, o potere esecutivo, pretende di coincidere con la sovranità delle legge, da cui, pure, si distingue come la sua emanazione e attuazione nei particolari. Il concetto di emanazione, di cui Rousseau si serve, non ha mancato di sorprendere i commentatori; ma la scelta del termine è tanto più

significativa se la si restituisce al suo contesto originario, che è quello delle cause emanative di origine neoplatonica, incorporate nella teoria della creazione e della provvidenza tramite Boezio, Eriugena, il *Liber de causis* e la teologia ebraica. Proprio per questa origine, il termine, all'epoca di Rousseau, non godeva di una buona stampa. Nell'articolo *Cabala* dell'*Enciclopedia*, scritto da Diderot, il paradigma emanativo era definito come «l'asse intorno a cui ruota tutta la cabala filosofica e tutto il sistema delle emanazioni, secondo il quale è necessario che tutte le cose emanino dall'essenza divina»; e giudizi ancora più critici si leggevano nella voce *Emanazione*, che, dopo aver ribadito il nesso con la cabala, ammoniva che «questa teoria conduce diritto al panteismo». Introducendo il termine proprio in un punto delicato del suo sistema, Rousseau non poteva quindi non misurare le implicazioni della sua scelta. Queste non rimandavano alla cabala, ma alla teologia cristiana, in cui il termine si riferiva innanzitutto alla processione delle persone nell'economia trinitaria (fino al diciassettesimo secolo, questo è, anzi, il solo significato del termine francese *émanation*) e alla teoria delle cause nel paradigma creazionistico e provvidenziale. In questo contesto, il termine implicava che il principio divino non è diminuito né diviso dalla sua articolazione trinitaria e dalla sua attività di creazione e conservazione del mondo. È in questo senso che Rousseau si serve del termine, per escludere, contro quei pensatori che chiama ironicamente *les politiques*, che la sovranità sia in qualche modo divisibile. E, tuttavia, proprio come avveniva nell'economia trinitaria e nella teoria della provvidenza, ciò che non può essere diviso viene articolato attraverso le distinzioni *potenza sovrana/governo, volontà generale/volontà particolare, potere legislativo/potere esecutivo*, che segnano in esso delle cesure la cui portata Rousseau cerca con ogni cura di minimizzare.

1.7. Attraverso queste distinzioni è tutto il dispositivo economico-provvidenziale (con le sue polarità *ordinatio/executio, provvidenza/fato, Regno/Governo*) che viene trasmesso in eredità senza beneficio d'inventario alla politica moderna. Ciò che serviva ad assicurare l'unità tanto dell'essere che dell'azione divina, conciliando l'unità della sostanza con la trinità delle persone e il governo dei particolari con l'universalità della provvidenza, ha qui la funzione strategica di conciliare la sovranità e la generalità della legge con l'economia pubblica e il governo efficace dei singoli. La

conseguenza più nefasta di questo dispositivo teologico travestito da legittimazione politica è che esso ha reso la tradizione democratica durevolmente incapace di pensare il governo e la sua economia (oggi si direbbe, piuttosto, l'economia e il suo governo, ma i due termini sono sostanzialmente sinonimi). Da una parte, Rousseau concepisce, infatti, il governo come il problema politico essenziale, dall'altra minimizza il problema della sua natura e del suo fondamento, riducendolo ad attività di esecuzione dell'autorità sovrana. L'equivoco che liquida il problema del governo presentandolo come mera esecuzione di una volontà e di una legge generale ha pesato negativamente non solo sulla teoria, ma anche sulla storia della democrazia moderna. Poiché questa storia non è che il progressivo emergere alla luce della sostanziale non verità del primato del potere legislativo e della conseguente irriducibilità del governo a semplice esecuzione. E se oggi assistiamo al dominio schiacciante del governo e dell'economia su una sovranità popolare svuotata di ogni senso, ciò significa forse che le democrazie occidentali stanno scontando le conseguenze politiche di un'eredità teologica che, attraverso Rousseau, avevano assunto senza rendersene conto.

L'equivoco che consiste nel concepire il governo come potere esecutivo è uno degli errori più carichi di conseguenze nella storia del pensiero politico occidentale. Esso ha fatto sì che la riflessione politica moderna si smarrisse dietro astrazioni e vacui mitologemi come la Legge, la volontà generale e la sovranità popolare, lasciando inevaso proprio il problema politico in ogni senso decisivo. *Ciò che la nostra ricerca ha, infatti, mostrato è che il vero problema, l'arcano centrale della politica non è la sovranità, ma il governo, non è Dio, ma l'angelo, non è il re, ma il ministro, non è la legge, ma la polizia — ovvero, la macchina governamentale che essi formano e mantengono in movimento.*

§ *Le due sovranità, quella dinastica e quella democratico-popolare, rimandano a due genealogie affatto distinte. La sovranità dinastica di diritto divino deriva dal paradigma teologico-politico; la sovranità popolare democratica deriva invece dal paradigma teologico-economico-provvidenziale.*

§ *Che le articolazioni fondamentali del suo sistema politico derivino da un paradigma teologico, Rousseau stesso lo lascia intendere senza riserve. Nell'articolo sull'Economia politica, egli afferma che la principale difficoltà del sistema che egli propone è quella di riuscire a conciliare «la libertà pubbli-*

ca con l'autorità del governo» (ROUSSEAU, p. 248). Questa difficoltà è stata tolta, scrive Rousseau, dalla «più sublime delle istituzioni umane, o, piuttosto, da un'ispirazione celeste, che insegnò agli uomini a imitare i decreti immutabili della divinità» (ibid.). La sovranità della legge, cui Rousseau si riferisce, imita, cioè, e riproduce la struttura del governo provvidenziale del mondo. Esattamente come, in Malebranche, la volontà generale, la legge, in Rousseau, assoggetta gli uomini soltanto per renderli più liberi e, governandone immutabilmente le azioni, non fa che esprimerne la natura. E come, lasciandosi governare da Dio, essi non lasciano agire che la propria natura, così la sovranità indivisibile della Legge garantisce la coincidenza di governanti e governati.

La solidarietà col pensiero di Malebranche appare con forza anche nella terza lettera dalla montagna, a proposito della critica dei miracoli. Rousseau lega strettamente il miracolo all'eccezione (esso è «una eccezione reale e visibile alle Leggi divine», ROUSSEAU, p. 737) e critica con fermezza la necessità dei miracoli per la fede e per la rivelazione. In questione non è tanto se Dio «possa» fare dei miracoli, quanto, con una ripresa forse consapevole della distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata, se Dio «voglia» compierli (ibid.). È interessante osservare che Rousseau, pur negando la necessità dei miracoli, non li esclude del tutto, ma li considera appunto alla stregua di eccezioni. La teoria schmittiana, che vede nel miracolo il paradigma teologico dello stato di eccezione (SCHMITT I, p. 49), trova qui una conferma.

2. La mano invisibile

2.1. Il termine *oikonomia* scompare dal linguaggio teologico dell'Occidente latino nel corso del Medioevo. Certo, i suoi equivalenti *dispositio* e *dispensatio* continuano a essere usati, ma essi perdono progressivamente il loro significato tecnico e designano ormai soltanto in modo generico l'attività divina di governo del mondo. Gli umanisti e gli eruditi secenteschi non ignorano il significato teologico del termine greco, che è definito con sufficiente chiarezza nei lessici di Stefano e di Suicerius (1682, in particolare nel significato di «incarnazione del verbo di Dio») e nei compendi teologici come il *De theologicis dogmatibus* di Petavius (1644-1650). E tuttavia, quando, nel corso del diciottesimo secolo, il termine riappare nella forma latinizzata *oconomia* e, soprattutto, nei suoi equivalenti nelle lingue europee, nel significato che ci è familiare di «attività di gestione e di governo delle cose e delle persone», esso sembra per così dire scaturire *ex novo* già formato dalla testa dei *philosophes* e degli *économistes*, senza alcuna relazione essenziale né con l'economia classica né con i propri trascorsi teologici. Che l'economia dei moderni non derivi dall'economia aristotelica, né dai trattati medievali di *Oeconomica* che a quella si rifanno e ancor meno dalla tradizione moraleggiante di opere come l'*Oeconomia christiana* di Menius (Wittenberg, 1529) o di Battus (Antwerpen, 1558), che hanno a oggetto la condotta della famiglia cristiana, è noto; ma le connessioni più o meno sotterranee che potrebbero legarla al paradigma dell'*oikonomia* teologica e del governo divino del mondo sono rimaste quasi del tutto ininterrogate. Non è nostra intenzione ricostruire nei particolari questi nessi, ma tutto fa pen-

sare che una ricerca genealogica sull'economia potrebbe utilmente orientarsi proprio sulla relazione col paradigma teologico i cui tratti essenziali abbiamo qui cercato di delineare. Diamo qui solo alcune sommarie indicazioni, che altri potrà completare.

2.2. Nel 1749 Linneo pubblica a Uppsala lo *Specimen academicum de oeconomia naturae*. Data la funzione strategica che il sintagma «economia della natura» dovrà svolgere nella nascita dell'economia moderna, è opportuno soffermarsi sulla definizione che egli ne dà all'inizio dell'opera:

Per «economia della natura», intendiamo la sapientissima disposizione [*dispositio*] degli esseri naturali, istituita dal Creatore sovrano, secondo la quale questi tendono a fini comuni ed esercitano funzioni reciproche. Tutte le cose contenute nei limiti di questo universo celebrano ad alta voce la saggezza del creatore. Tutto ciò che cade sotto i nostri sensi, tutto ciò che si presenta alla nostra mente e merita di essere osservato concorre, attraverso la sua disposizione, a manifestare la gloria di Dio, cioè a produrre il fine che Dio ha voluto come scopo di tutte le sue opere.

Per quanto una simile concettualità possa apparire sorprendente in un autore che siamo abituati a considerare come il fondatore della tassonomia scientifica moderna, la derivazione del sintagma dalla tradizione economico-provvidenziale è qui perspicua e al di là di ogni dubbio. *Oeconomia naturae* significa semplicemente – in perfetta coerenza con il paradigma teologico che ci è familiare – la saggia e provvidenziale *dispositio* che il creatore ha impresso alla sua creazione e attraverso la quale la governa e la conduce ai suoi fini, in modo che un male apparente concorra in realtà al bene generale. Del resto Linneo, a partire dalla fine degli anni '40, compone tutta una serie di brevi opere che hanno al loro centro quest'idea. In *Curiositas naturalis* (1748), un abitante della luna cade improvvisamente sulla terra e osserva stupefatto la terribile e disordinata lotta di tutti contro tutti che sembra regnare in questo pianeta. Man mano che la sua osservazione si precisa, il cittadino della luna comincia, però, a decifrare, sotto quell'apparente e crudele caos, l'ordine immutabile di leggi generali in cui egli riconosce l'intenzione e la mano di un creatore divino. L'esperimento è ripreso nel 1760 nella più ampia e meditata *Dissertatio academica de politia naturae*. L'«economia della

natura» cede qui il posto a una *politia naturae*, ma questa, secondo la terminologia ormai consolidata della contemporanea *Policywissenschaft*, significa soltanto la conoscenza e il governo dell'ordine e della costituzione interna della società umana. Anche in questo libro, un lunare viene scaraventato sulla terra nudo come Adamo in mezzo a guerre e inaudite carneficine; ancora una volta, però, egli raggiunge a poco a poco la comprensione dell'ordine nascosto che governa la relazione reciproca fra le creature e le muove secondo un perfetto movimento circolare.

Di qui si potrà concludere con ragione a una *politia* necessaria nel regno della natura. Un regno senza governo, senza ordine e senza controllo andrebbe progressivamente in rovina. In uno Stato, noi chiamiamo *politia* la direzione e la giusta amministrazione del tutto: e questa concezione non può che essere confermata se si segue fin quanto è possibile la catena della natura.

Ed è nella conoscenza di questa «polizia naturale» che consiste la vera vocazione dell'uomo:

L'uomo, per parte sua, che è l'occhio e la mente della terra, sempre attento a osservare con stupore l'economia del creatore, scopre di essere il solo essere che debba venerare Dio ammirando la perfezione della sua opera.

2.3. Il concetto di «economia della natura» in quella che i contemporanei chiamavano *la secte économiste* – cioè i fisiocratici – è del tutto coerente con queste premesse. L'influenza di Malebranche su Quesnay è ben documentata (KUBOVA in QUESNAY, vol. I, pp. 169-196) e, più in generale, l'influenza del modello dell'ordine provvidenziale sul pensiero dei fisiocratici non ha bisogno di essere provata. E, tuttavia, non si è riflettuto abbastanza sulle implicazioni della curiosa circostanza che fa sì che la scienza moderna dell'economia e del governo si sia costruita a partire da un paradigma che era stato elaborato nell'orizzonte dell'*oikonomia* teologica e i cui concetti e le cui signature è possibile puntualmente riscontrare.

Particolare rilevanza ha, in questa prospettiva, il concetto di «ordine», che abbiamo visto svolgere un ruolo essenziale nella costituzione del governo divino del mondo. Esso è al centro del pensiero di Quesnay ancora prima degli anni '50, quando egli compone

il celebre *Tableau économique* (1758) e gli articoli *Fermiers e Grains* dell'*Enciclopedia* (1756). Ben prima di acquisire la fisionomia che ci è familiare, il termine « economia » si attesta già nella prima metà del diciottesimo secolo nel sintagma « economia animale »; l'economia animale non è, però, una scienza sociale, ma una branca della medicina, corrispondente grosso modo alla fisiologia. Nel 1736, Quesnay, che era e rimase fino alla fine un medico, compone così l'*Essay physique sur l'économie animale*, in cui questa è definita nei termini di un ordine immanente che richiama fortemente un paradigma di governo. L'economia animale, egli scrive, non designa l'animale come tale, ma

l'ordine, il meccanismo, l'insieme delle funzioni e dei movimenti che mantengono la vita degli animali, il cui esercizio perfetto, universale, eseguito con fiducia, alacrità e facilità costituisce lo stato più fiorente della salute, in cui il più piccolo disturbo è di per se stesso una malattia.

È sufficiente trasferire quest'ordine dallo « stato della salute » allo Stato politico, dalla natura alla società, perché esso si converta immediatamente in un paradigma di governo. Il *gouvernement économique d'un royaume* non è che l'*ordre naturel plus avantageux* e questo risulta dalle leggi immutabili che l'Essere supremo ha istituito per la formazione e la conservazione della sua opera. Economia per Quesnay significa ordine e l'ordine fonda il governo. Per questo l'edizione del 1762 del *Dictionnaire de l'Académie* può registrare come significato del termine *économie* « l'ordine attraverso il quale un corpo politico principalmente sussiste » (l'edizione del 1798-1799 aggiungerà: « in questo caso essa si chiama economia politica »). Anche qui, come in Tommaso, l'ordine funziona come una segnatura che serve a mettere in relazione l'ordine teologico dell'universo con l'ordine immanente delle società umane, le leggi generali della provvidenza e della natura con l'insieme dei fenomeni particolari. Scrive Quesnay:

Gli uomini non possono penetrare i disegni dell'Essere supremo nella costruzione dell'universo, non possono innalzarsi fin alla destinazione delle regole immutabili che egli ha istituito per la formazione e la conservazione della sua opera. Tuttavia, se si esaminano con attenzione queste regole, ci si accorgerà che le cause fisiche del male

fisico sono esse stesse le cause del bene fisico, che la pioggia, che infastidisce i viaggiatori, fertilizza la terra. [QUESNAY, vol. 2, p. 73.]

(L'esempio della pioggia, insieme benefica e distruttrice è, non a caso, quello di cui si serve Malebranche per definire i meccanismi della provvidenza.)

Quest'idea – sostanzialmente teologica – di un ordine naturale impresso nelle cose è così presente nel pensiero degli *économistes*, che la scienza che noi chiamiamo « economia politica » ha rischiato di chiamarsi « scienza dell'ordine ». Questo è il nome con cui costantemente la definisce Le Trosne nel suo trattato *De l'ordre social* (1777), la cui epigrafe biblica tratta dal libro dei Salmi non lascia dubbi quanto all'origine del concetto. Benché Le Trosne sia, fra gli *économistes*, il primo a sviluppare una teoria del valore che sembra superare i limiti della fisiocrazia, il suo sistema poggia su fondamenti inequivocabilmente teologici. Si tratta, infatti, attraverso il concetto (anzi, la segnatura) « ordine » e le « verità economiche » che esso implica, di rendere comprensibile e governabile quella politica che « pareva essersi studiata fin allora di apparire impenetrabile » (LE TROSNE, p. VIII).

La scienza dell'amministrazione non presentava che delle verità fattizie, arbitrarie e variabili; essa sembrava assumere l'oscurità misteriosa degli oracoli per attirare su di sé il rispetto, visto che non poteva ottenere la fiducia. [*Ibid.*, p. IX.]

Ma non appena gli uomini intravedono la « scienza dell'ordine », i misteri di dissipano e al loro posto subentra la conoscenza dell'economia attraverso la quale le società umane sono state istituite secondo le stesse regole che reggono il mondo fisico:

Esiste un ordine naturale, immutabile ed essenziale, istituito da Dio per governare le società civili nel modo più vantaggioso ai sovrani e ai sudditi; gli uomini vi si sono necessariamente in parte conformati, altrimenti ogni associazione fra di essi sarebbe stata impossibile. E se le società non sono così felici come dovrebbero essere e come devono desiderare di essere, ciò è perché i disordini e i mali che esse sopportano provengono dal fatto che di quell'ordine esse non conoscono che qualche principio generale, senza percepirne l'insieme e senza trarne le conseguenze pratiche che ne derivano, e allontanandosi da

esso in alcuni punti essenziali. Questo ordine, così importante da scoprire e osservare, ha una *base fisica* e deriva, attraverso una concatenazione di rapporti necessari, dalle leggi dell'ordine fisico, dalle quali soltanto può risultare l'accrescimento delle sussistenze, delle ricchezze e delle popolazioni, e, conseguentemente, la prosperità degli imperi e la misura della felicità che lo Stato sociale comporta. [pp. 302-303.]

La «scienza economica» dei fisiocratici non è che l'«applicazione» e la trasposizione dell'ordine naturale al «governo delle società» (p. 318); ma la *physis* in questione è quella che risulta dal paradigma del governo divino del mondo, cioè l'insieme delle relazioni fra leggi generali e casi particolari, fra cause prime e cause seconde, fra fini e mezzi, il cui calcolo è l'oggetto di quell'«invenzione tanto importante che ingegnosa» (p. 320) che è il *tableau économique*. Decisivo, nel trattato di Le Trosne, è l'uso del sintagma «gouvernement de l'ordre», a cui è dedicato l'ottavo discorso (*De l'évidence et la possibilité du gouvernement de l'ordre*). Qui il genitivo è, insieme, soggettivo e oggettivo: come in Tommaso, l'ordine non è uno schema imposto dall'esterno: esso è l'essere stesso di Dio, che fonda il governo del mondo, e, insieme, la fitta rete di relazioni immanenti che, legando fra loro le creature, le rende governabili.

L'economia politica si costituisce, cioè, come una razionalizzazione sociale dell'*oikonomia* provvidenziale. Non è un caso, pertanto, che l'epigrafe sul frontespizio del trattato di Le Mercier de la Rivière sull'*Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767) situi la nuova scienza sotto l'invocazione di una citazione da Malebranche: «L'ordine è la legge inviolabile degli Spiriti e nulla è regolato, se non si conforma a esso».

2.4. Christian Marouby ha mostrato l'importanza del concetto di «economia della natura» in Adam Smith (MAROUBY, pp. 232-234). Quando esso appare per la prima volta nella *Teoria dei sentimenti morali* (1759), i suoi legami col paradigma provvidenziale sono del tutto espliciti. Non soltanto Smith se ne serve per esprimere il nesso che l'«Autore della natura» ha stabilito fra cause finali e cause seconde, fini e mezzi (SMITH, parte I, sez. II, cap. V, nota 2, p. 77), ma, più in generale, egli sottolinea più volte l'affinità fra la sua concezione e il paradigma provvidenziale. Smith chiama in causa gli «antichi stoici» («Gli antichi stoici ritenevano che il mondo era

governato dalla provvidenza onnipotente di un Dio saggio, possente e buono, in modo che ogni evento deve essere considerato parte necessaria del piano dell'universo, tesa a promuovere l'ordine e la felicità generale del tutto; che i vizi e le follie del genere umano sono parte necessaria di questo piano, allo stesso titolo della sua saggezza e virtù; che, attraverso l'arte imperitura che fa uscire dal male il bene, vizio e virtù collaborano in modo eguale alla prosperità e alla perfezione del grande sistema della natura», *ibid.*, parte I, sez. II, cap. 3, p. 36), ma Perrot ha mostrato l'influenza che sul suo pensiero hanno esercitato piuttosto autori francesi come Mandeville, Malebranche, Pierre Nicole e Pascal (PERROT, p. 348). Il celebre passo secondo cui «non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio e del fornaio che noi aspettiamo il nostro pranzo, ma dalla cura che essi hanno dei propri interessi» deriva, secondo Perrot, da Nicole e da Pascal; ed è in questa prospettiva che andrebbe indagata la genealogia della celebre immagine della «mano invisibile».

Essa compare, com'è noto, due volte nell'opera di Smith: una prima volta nella *Teoria dei sentimenti morali* e, la seconda, nel cap. 2 del libro quarto della *Ricchezza delle nazioni*:

Ogni individuo [...] dirigendo la sua industria in modo da accrescere quanto possibile il valore del suo prodotto, non pensa che al suo interesse; ma in ciò, come spesso avviene, è condotto da una mano invisibile verso un fine che non era assolutamente nelle sue intenzioni; e non è detto che sia un male per la società che egli ignori questo fine. [Lib. IV, cap. 2, par. 9.]

Che la metafora abbia un'origine teologica è fuori di dubbio. Anche se la derivazione immediata va cercata con ogni probabilità in autori a lui cronologicamente più vicini, la nostra indagine sulla genealogia del paradigma economico provvidenziale ci ha condotti a imbatterci casualmente più volte nella stessa immagine. In Agostino, Dio governa e amministra il mondo, dalle cose grandi alle piccole, con un cenno occulto della mano («omnia, maxima et minima, occulto nutu administranti», *Gen.*, 3, 17, 26); nel trattato sul governo del mondo di Salviano, non solo gli imperi e le province, ma anche i minimi dettagli delle case private sono guidate «quasi quadam manu et gubernaculo» (SALVIANO, p. II); Tommaso (*S. Th.*, I, q. 103, a. 1, ad 2) parla nello stesso senso di una *manus gubernatoris* che governa senza essere vista il creato; in Lutero (*De servo*

arbitrio), la creatura stessa è mano (*Hand*) del Dio nascosto; in Bossuet, infine, « Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les cœurs en sa main » (BOSSUET I, parte III, cap. 7, pp. 1024-1025).

Ma l'analogia è ancora più forte e profonda di quanto l'immagine della « mano invisibile » lasci inferire. Didier Deleule ha analizzato magistralmente il nesso fra il pensiero di Hume e di Smith e la nascita del liberalismo economico. Egli oppone il « naturalismo » di Hume e di Smith al « provvidenzialismo » dei fisiocratici, direttamente tributari, come abbiamo visto, di un paradigma teologico. All'idea di un disegno divino originario, paragonabile a un progetto elaborato da un cervello, Hume contrappone, come abbiamo visto, quella di un principio di ordine assolutamente immanente, che funziona piuttosto come un « ventre » che come un cervello. « Perché », egli fa chiedere a Filone, « un sistema ordinato non può essere tessuto da un ventre piuttosto che da un cervello »? (DELEULE, pp. 259 e 305). Se è probabile che l'immagine smithiana della mano invisibile sia da intendere, in questo senso, come l'azione di un principio immanente, la nostra ricostruzione della macchina bipolare dell'*oikonomia* teologica ha mostrato che in essa non vi è conflitto fra « provvidenzialismo » e « naturalismo », perché la macchina funziona appunto mettendo in correlazione un principio trascendente e un ordine immanente. Come il Regno e il Governo, la trinità intradivina e la trinità economica, così il « cervello » e il « ventre » non sono che le due facce di uno stesso dispositivo, di una stessa *oikonomia*, all'interno della quale uno dei due poli può di volta in volta prevalere sull'altro.

Il liberalismo rappresenta una tendenza che spinge all'estremo la supremazia del polo « ordine immanente-governo-ventre » fin quasi a eliminare il polo « Dio trascendente-regno-cervello »; ma così facendo, esso non fa che giocare una metà della macchina teologica contro l'altra. E quando la modernità abolirà il polo divino, l'economia che ne deriva non si è per questo emancipata dal suo paradigma provvidenziale. Nello stesso senso, nella teologia cristiana moderna agiscono forze che spingono la cristologia fino a una deriva quasi ateologica: ma, anche in questo caso, il modello teologico non è superato.

2.5. Leibniz, nella *Teodicea*, riferisce l'opinione di alcuni cabalisti secondo i quali il peccato di Adamo era consistito nel separare

il Regno divino dai suoi altri attributi, costituendo così un impero nell'impero:

Presso i cabalisti ebrei, *Malkut* o il regno, l'ultima delle *sefirot*, significava che Dio governa tutto in modo irresistibile, ma dolcemente e senza violenza, cosicché l'uomo crede di seguire la sua volontà mentre esegue quella di Dio. Essi dicevano che il peccato di Adamo era stato *truncatio malcuth a caeteris plantis*; che, cioè, Adamo aveva separato l'ultima delle *sefirot* costituendo per sé un impero nell'impero di Dio [...] ma che la sua caduta gli aveva insegnato alla fine che non poteva sussistere di per se stesso e che gli uomini hanno bisogno di essere redenti dal messia. [LEIBNIZ, 3, 372, p. 351.]

Secondo Leibniz, Spinoza (che nel *Trattato teologico-politico* riprende l'immagine dell'*imperium in imperio* per criticare l'idea moderna di libertà) non aveva fatto, nel suo sistema, che spingere all'estremo la tesi dei cabalisti.

L'*oikonomia* dei moderni è questa *truncatio Malkut*, che, assumendo in proprio una sovranità separata dalla sua origine divina, mantiene in realtà il modello teologico del governo del mondo. Essa stabilisce un'*oikonomia* nell'*oikonomia*, lasciando intatto il concetto di governo che di quel modello era solidale. Per questo alla teologia e al suo paradigma provvidenziale non ha senso opporre il laicismo e la volontà generale, ma un'operazione archeologica come quella che abbiamo qui tentato che, risalendo a monte della scissione che li ha prodotti come fratelli rivali ma inseparabili, smonti e renda inoperoso l'intero dispositivo economico-teologico.

Che i due poli di questo dispositivo non siano antagonisti, ma restino fino all'ultimo segretamente solidali, è evidente nel pensiero del teologo che ha estremizzato a tal punto il modello provvidenziale, che esso sembra risolversi senza residui nell'immagine del mondo della modernità. Nel suo *Traité du libre arbitre*, Bossuet vuole conciliare a ogni costo la libertà umana e il governo divino del mondo. Dio vuole, egli scrive, da tutta l'eternità che l'uomo sia libero, e non soltanto in potenza, ma nell'esercizio attuale e concreto della sua libertà.

Che cosa c'è di più assurdo, che dire che l'uomo non è libero, perché Dio vuole che lo sia? Non occorre dire, al contrario, che lo è, perché Dio lo vuole; e che, come avviene che noi siamo liberi in

forza del decreto che vuole che noi siamo liberi, allo stesso modo compiamo liberamente questo o quell'atto, in forza dello stesso decreto che si estende fino ai particolari? [BOSSUET 2, cap. 8, p. 64.]

Il governo divino del mondo è così assoluto e penetra così profondamente nelle creature, che la volontà divina si annulla nella libertà degli uomini (e questa in quella):

Non è necessario che Dio, per renderci conformi al suo decreto, metta in noi altro che la nostra stessa determinazione o che ce lo metta attraverso altri che noi. Come sarebbe assurdo dire che la nostra stessa determinazione ci toglie la nostra libertà, lo sarebbe altrettanto affermare che Dio ce la toglie col suo decreto; e come la nostra volontà, decidendosi a scegliere una cosa piuttosto che un'altra, non si toglie per questo il potere di scegliere fra di esse, si deve concludere allo stesso modo che nemmeno Dio ce lo toglie. [Ibid., p. 65.]

A questo punto, la teologia può risolversi in ateismo e il provvidenzialismo in democrazia, perché *Dio ha fatto il mondo come se esso fosse senza Dio e lo governa come se esso si governasse da sé*:

Si può dire, infatti, che Dio ci fa tali quali saremmo se potessimo essere da noi stessi; perché ci fa in tutti i principi e in tutto lo stato del nostro essere. Poiché, a dire il vero, lo stato del nostro essere è di essere tutto ciò che Dio vuole che siamo. Così egli fa essere uomo quel che è uomo; e corpo quel che è corpo; e pensiero quel che è pensiero; e passione quel che è passione; e azione quel che è azione; e necessario quel che è necessario; e libero quel che è libero; e libero in atto e in esercizio quel che è libero in atto e in esercizio... [Ibid.]

In questa immagine grandiosa, in cui il mondo creato da Dio si identifica col mondo senza Dio e contingenza e necessità, libertà e servitù sfumano l'una nell'altra, il centro glorioso della macchina governamentale appare in piena luce. La modernità, togliendo Dio dal mondo, non soltanto non è uscita dalla teologia, ma non ha fatto, in un certo senso, che portare a compimento il progetto dell'*oikonomia* provvidenziale.

Bibliografia

La bibliografia contiene solo i libri citati nel testo. La traduzione italiana di opere straniere, che, ove possibile, viene citata, è stata, se necessario, modificata in aderenza all'originale.

- ALEX., 1: ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, ed. S. Fazzo e M. Zonta, Milano, Rizzoli, 1999.
- ALEX., 2: ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Traité du destin*, ed. P. Thillet, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- ALFÖLDI: ANDREAS ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- AMIRA: KARL VON AMIRA, *Die Handgebärden in der Bilderhandschriften des Sachsenspiegels*, in «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse», vol 23, n. 2, 1905.
- ASSMANN: JAN ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München, Hanser, 2000 (trad. it.: *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, Einaudi, 2002).
- ATHENAG., *Leg.*: ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des Chrétiens*, ed. B. Pouderon, «Sources chrétiennes» 379, Paris, Cerf, 1992.
- AUBIN: PAUL AUBIN, *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1963.
- AUG., *Gen.*: SANT'AGOSTINO, *Genesi alla lettera*, a cura di L. Carrozzini, Roma, Città Nuova, 1989.

- AUSTIN: JOHN L. AUSTIN, *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon, 1962 (trad. it.: *Come fare cose con le parole. William James lectures tenute alla Harvard University nel 1955*, Genova, Marietti, 1987).
- BALL: HUGO BALL, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, München-Leipzig, 1923.
- BALTHASAR 1: HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 1, *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961 (trad. it.: *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 1, *La percezione delle forme*, Milano, Jaca Book, 1971).
- BALTHASAR 2: HANS URS VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965 (trad. it.: *La mia opera ed Epilogo*, Milano, Jaca Book, 1994).
- BARTH: KARL BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, 2,1, Zollikon, 1958.
- BAYLE: PIERRE BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, 5 voll., Rotterdam, 1704-1707.
- BENGSCHE: ALFRED BENGSCHE, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk «Adversus haereses» des heiligen Irenäus*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1957.
- BENZ: ERNST BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willenmetaphysik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1932.
- BLATT: FRANZ BLATT, *Ministerium-Mysterium*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», n. 4, 1928, pp. 80-81.
- BLUMENBERG: HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966 (trad. it.: *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992).
- BOSSUET 1: JACQUES BÉNIGNE BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, in ID., *Œuvres*, a cura di B. Velat et Y. Champailier, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1936.
- BOSSUET 2: JACQUES BÉNIGNE BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, in ID., *Œuvres choisies*, Paris, 1871, vol. IV.
- BRÉHIER: ÉMILE BRÉHIER, *Les lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau*, in «Révue internationale de philosophie», 1938-1939.
- BRÉHIER-BATIFFOL: LOUIS BRÉHIER, PIERRE BATIFFOL, *Les survivances du culte impérial romain. À propos des rites shintoïstes*, Paris, Picard, 1920.
- CABASILAS: NICOLAS CABASILAS, *Explication de la divine liturgie*, «Sources chrétiennes» 4 bis, Paris, Cerf, 1967.
- CAIRD: GEORGE B. CAIRD, *Principalities and powers. A study in pauline*

- theology. The Chancellor's lectures for 1954 at Queen's University, Kingston, Ontario*, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- CARCHIA: GIANNI CARCHIA, *Elaborazione della fine. Mito, gnosi, modernità*, in «Contro tempo», n. 2, 1997, pp. 18-28.
- CHRIST: FELIX CHRIST (a cura di), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet*, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, 1967.
- CLEM., Exc.: CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, ed. F. Sagnard, Paris, Cerf, 1970.
- CLEM., Str.: CLEMENS ALEXANDRINUS, *Werke*, a cura di O. Stählin, «Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte» 39, Leipzig, 1905-1909, voll. 1-3 (il vol. 4, pubblicato nel 1936, contiene gli indici).
- COCCIA: EMANUELE COCCIA, *Il bene e le sue opere in un trattato anonimo della fine del sec. XIII*, in IRENE ZAVATTERO (a cura di), *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, Arezzo, Università degli Studi di Siena, 2006.
- CONST. PORPH., Cer.: CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1935.
- COSTA: PIETRO COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale. 1100-1433*, Milano, Giuffrè, 1969.
- COURTENAY: WILLIAM J. COURTENAY, *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*, Bergamo, P. Lubrina, 1990.
- CYR., Cat. m.: CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, ed. Auguste Piédagnel, «Sources chrétiennes» 126, Paris, Cerf, 1988².
- D'ALÈS: ADHÉMAR D'ALÈS, *Le mot «oikonomia» dans la langue théologique de saint Irénée*, in «Revue des études grecques», n. 32, 1919.
- DANIÉLOU: JEAN DANIÉLOU, *Gli angeli e la loro missione secondo i Padri della Chiesa*, Milano, Gribaudi, 1998 (ed. orig.: *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, s.l., Éditions de Chevetogne, 1990).
- DELEULE: DIDIER DELEULE, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montaigne, 1979 (trad. it.: *Hume e la nascita del liberalismo economico*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979).
- DIETERICH: ALBRECHT DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, Teubner, 1903.
- DÖRRIE: HEINRICH DÖRRIE, *Der König. Ein platonische Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt*, in «Révue internationale de philosophie», n. 24, 1970, pp. 217-235.
- DURANT: WILL DURANT, *The story of philosophy. The lives and opinions of*

- the greater philosophers*, New York, Simon and Schuster, 1926 (trad. it.: *Gli eroi del pensiero*, Milano, Genio, s.d.).
- DURKHEIM: ÉMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuses. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912.
- EGIDIO: ROBERT W. DYSON (ed.), *Giles of Rome's On ecclesiastical power. A medieval theory of world government*, New York, Columbia University Press, 2004.
- FÉNELON: FRANÇOIS FÉNELON, *Réfutation du système du père Malebranche*, in ID., *Œuvres*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1997.
- FILIPPO: PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS *Summa de bono*, ed. N. Wicki, Berna, Francke, 1985.
- FLASCH: KURT FLASCH, «*Ordo dicitur multipliciter*». *Eine Studie zur Philosophie des «ordo» bei Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main, Phil. Dissert., 1956.
- FOUCAULT: MICHEL FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004 (trad. it.: *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005).
- GASS: WILHELM GASS, *Das Patristische Wort «oikonomia»*, in «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», 1874.
- GERNET: LOUIS GERNET, *Droits et prédroit en Grèce ancienne*, in ID., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968 (trad. it.: *Antropologia della Grecia antica*, Milano, Mondadori, 1983).
- GOGARTEN: FRIEDRICH GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, Vorwerk, 1953 (trad. it.: *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia, Morcelliana, 1972).
- GREG. NAZ., Or.: GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2000.
- GREG. NYS., Or. cat.: GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, ed. R. Winling, «Sources chrétiennes» 453, Paris, Cerf, 2000.
- GRIMM: DIETER GRIMM, *Braucht Europa eine Verfassung? Vortrag gehalten in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 19. Januar 1994*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1995 (trad. it.: *Una costituzione per l'Europa?*, in GUSTAVO ZAGREBELSKY, PIER PAOLO PORTINARO, JÖRG LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 339-367).
- GUGLIELMO: GUILIELMUS ALVERNUS, *De retributionibus sanctorum*, in ID., *Opera omnia*, vol. 2, Paris, 1570.

- HABERMAS: JÜRGEN HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1990 (ed. orig.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990).
- HALES: ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Florentiae, Quaracchi, 1952.
- HARNACK: ADOLF VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1924².
- HARRIS: *The Apology of Aristides on behalf of the Christians*, ed. J.R. Harris, Cambridge, The University Press, 1891.
- HEIDEGGER I: MARTIN HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1951² (trad. it.: *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1981).
- HEIDEGGER 2: MARTIN HEIDEGGER, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994 (trad. it.: *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002).
- HELLINGRATH: NORBERT VON HELLINGRATH, *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge. Ein Gedenkbuch zum 14. Dezember 1936*, München, Bruckmann, 1936.
- IGN., Eph.: IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, «Sources chrétiennes» 10, Paris, Cerf, 1969⁴.
- IO. CHR., Prov.: JEAN CHRISOSTOME, *Sur la providence de Dieu*, ed. A.-M. Malingrey, «Sources chrétiennes» 79, Paris, Cerf, 1961.
- IR., Haer.: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, ed. A. Rousseau, 9 voll., «Sources chrétiennes» 100, 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293, 294, Paris, Cerf, 1965-2002.
- IUSTIN., Dial.: JUSTIN, *Dialogues avec Tryphon*, ed. G. Archambault, Paris, Picard, 1909.
- IUSTIN., Qu. Chr.: *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, ed. J.C.T. Otto, vol. 3, *Opera Iustini subditiicia. Fragmenta Pseudo-Iustini*, t. 2, «Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi», Jenae, 1881.
- JESI: FURIO JESI, *Rilke, Elegie di Duino. Scheda introduttiva*, in «Cultura tedesca», n. 12, 1999.
- KANTOROWICZ I: ERNST H. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato*, Genova, Marietti 1820, 2005.
- KANTOROWICZ 2: ERNST H. KANTOROWICZ, *Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1946.

- KANTOROWICZ 3: ERNST H. KANTOROWICZ, *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1957 (trad. it.: *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989).
- KOLPING: ADOLF KOLPING, *Sacramentum Tertullianum. Erster Teil: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel «sacramentum»*, Münster, Regensburg, 1948.
- KORNEMANN: ERNST KORNEMANN, *Zum Streit um die Entstehung des Monumentum Ancyranum*, in «Klio», n. 5, 1905, pp. 317-332.
- KRINGS 1: HERMANN KRINGS, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle, Niemeyer, 1941.
- KRINGS 2: HERMANN KRINGS, *Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», n. 18, 1940, pp. 233-249.
- LEIBNIZ: GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, Paris, Aubier, 1962.
- LESSIUS: LEONARDI LESSII, *De perfectionibus moribusque divinis libri 14*, Friburgo, 1861.
- LE TROSNE: GUILLAUME FRANÇOIS LE TROSNE, *De l'ordre social. Ouvrage suivi d'un traité élémentaire sur la valeur, l'argent, la circulation, l'industrie & le commerce intérieur & extérieur*, Paris, 1777.
- LILLGE: OTTO LILLGE, *Das patristische Wort «oikonomia»: seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes*, Erlangen, 1955.
- LÖWITH: KARL LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953 (trad. it.: *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963).
- LÜBBE: HERMANN LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, Alber, 1965 (trad. it.: *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970).
- LÜNIG: JOHANN CHRISTIAN LÜNIG, *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, Leipzig, 1719.
- MACCARRONE: MICHELE MACCARRONE, *Il sovrano «Vicarius Dei» nell'Alto Medioevo*, Leiden, Brill, 1959.
- MAIMONIDE: MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, UTET, 2003.
- MALEBRANCHE 1: NICOLAS MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, in ID., *Œuvres*, «Pléiade», Paris, Gallimard, 1979, vol. 1.
- MALEBRANCHE 2: NICOLAS MALEBRANCHE, *Traité de la nature e de la grâce*, in ID., *Œuvres*, «Pléiade», Paris, Gallimard, 1979, vol. 2.
- MARKUS 1: ROBERT A. MARKUS, *Trinitarian theology and the economy*, in «Journal of theological studies», n. s. 9, 1958, p. 99.
- MARKUS 2: ROBERT A. MARKUS, *Pleroma and fulfilment. The significance of history in St. Irenaeus' opposition to gnosticism*, in «Vigiliae Christianae», vol. 8, n. 4, 1954.
- MAROUBY: CHRISTIAN MAROUBY, *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil, 2004.
- Mart. Pol.: *Polykarp-Martyrium*, in ANDREAS LINDEMANN, HENNING PAULSEN (a cura di), *Die apostolischen Vätern*, Tübingen, Mohr, 1992.
- MASCALL: ERIC L. MASCALL, *Primauté de la louange*, in «Dieu vivant», n. 19, 1951.
- MATTEO DI ACQUASPARTA: MATTEO DI ACQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia*, «Bibliotheca Franciscana» 17, Firenze, Quaracchi, 1956.
- MAUSS 1: MARCEL MAUSS, *La prière*, in ID., *Œuvres*, vol. 1, Paris, Les éditions de minuit, 1968, pp. 357-477.
- MAUSS 2: Le citazioni si riferiscono alla trascrizione del manoscritto, che mi è stata gentilmente fornita da Claudio Rugafiori.
- MAUSS 3: MARCEL MAUSS, *Anna-Viraj*, in ID., *Œuvres*, vol. 2, Paris, Les éditions de minuit, 1974.
- MELANDRI: ENZO MELANDRI, *La linea e il circolo*, Macerata, Quodlibet, 2004.
- MOINGT: JOSEPH MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 3 voll., Paris, Aubier, 1966.
- MOLTMANN: JÜRGEN MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München, Kaiser, 1980 (trad. it.: *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia, Queriniana, 1983).
- MOMMSEN: THEODOR MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, 5 voll., Graz, Akademische Druck, 1969.
- MONDZAIN: MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil, 1996.
- MOPSIK: CHARLES MOPSIK, *Les grandes textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, s.l., Verdier, 1993.
- NAGY: GREGORY NAGY, *The best of the Achaeans. Concepts of the hero in archaic Greek poetry*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1979.
- NAPOLI: PAOLO NAPOLI, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La découverte, 2003.

- NAUTIN: HIPPOLYTE, *Contre les hérésies. Fragment*, ed. P. Nautin, Paris, Cerf, 1949.
- NEGRI-HARDT: MICHAEL HARDT, ANTONIO NEGRI, *Impero*, Milano, Rizzoli, 2002.
- NORDEN: EDUARD NORDEN, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formen-geschichte religiöser Rede*, Leipzig, Teubner, 1913 (trad. it.: *Agnostos Theos: Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, Brescia, Morcelliana, 2002).
- NUM.: NUMENIUS, *Fragments*, ed. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- ORIG., *Io.*: ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, ed. C. Blanc, «Source chrétiennes» 385, Paris, Cerf, 1992.
- ORIG., *Phil.*: ORIGÈNE, *Philocalie, 1-20 sur les écritures et la Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, edd. M. Harl e N. De Lange, «Sources chrétiennes» 302, Paris, Cerf, 1983.
- ORIG., *Princ.*: ORIGÈNE, *Traité des principes*, ed. H. Crouzel e M. Simo-netti, vol. 1-2, «Source chrétiennes» 252 e 268, Paris, Cerf, 1980.
- PASCAL 1: BLAISE PASCAL, *Pensées*, ed. Lafuma, Paris, Seuil, 1962.
- PASCAL 2: *Les provinciales*, in ID., *Ceuvres complètes*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1954.
- PERROT: JEAN-CLAUDE PERROT, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique. 17.-18. siècle*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992.
- PETERS: EDWARD PETERS, *Limits of thought and power in medieval Europe*, Aldershot, Ashgate, 2001.
- PETERSON 1: ERIK PETERSON, *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, *Theologische Traktate*, Würzburg, Echter, 1994.
- PETERSON 2: ERIK PETERSON, *Ausgewählte Schriften*, vol. 2, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg, Echter, 1995.
- PETERSON 3: ERIK PETERSON, *HEIS THEOS. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1926.
- PG: JACQUES-PAUL MIGNE (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris, 1857-1866.
- PHIL., *Prov.*: PHILON D'ALEXANDRIE, *De providentia*, ed. M. Hadas-Lebel, Paris, Cerf, 1973.
- PHOT.: *Photii Epistulae et Amphilochia*, ed. L. G. Westerink, vol. 4, Leipzig, Teubner, 1986.
- PICARD: CHARLES PICARD, *Le trône vide d'Alexandre dans la cérémonie de Cynda et le culte du trône vide à travers le monde gréco-romain*, in «Cahiers archéologiques», VII, 1954, pp. 1-18.

- PLUT., *De fat.*: PLUTARQUE, *Ceuvres morales*, vol. VIII, ed. Jean Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- POHLENZ: MAX POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, 2 voll. (ed. orig.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1948).
- POSTIGLIOLA: ALBERTO POSTIGLIOLA, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992.
- PRESTIGE: GEORGE L. PRESTIGE, *God in patristic thought*, London, SPCK, 1952 (trad. it.: *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna, Il Mulino, 1969).
- PROCLO: PROCLO, *Tria opuscula. Provvidenza, libertà, male*, a cura di F. D. Paparella, Milano, Bompiani, 2004.
- PUECH: HENRI CH. PUECH, *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985 (ed. orig.: *En quête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1978, 2 voll.).
- QUESNAY: AA. VV., *Quesnay et la physiocratie*, 2 voll., Paris, Institut national d'études démographiques, 1968.
- QUIDORT: *Fratris Johannis de Parisiis... de potestate regia et papali*, in MELCHIOR GOLDAST, *Monarchiae sacri Romani imperii, sive Tractatum de iurisdictione imperiali seu regia et pontificia seu sacerdotalis*, vol. 2, Francofordiae ad Moenum, 1614.
- RADÓ: POLYCARPUS RADÓ, *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges*, Romae-Friburgi Brig.-Barginone, Herder, 1966.
- RICHTER: GERHARD RICHTER, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin-New York, de Gruyter, 2005.
- RIGO: ANTONIO RIGO (a cura di), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze, Olschki, 2004.
- RILEY: PATRICK RILEY, *The general will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic*, Princeton, Princeton University Press, 1988 (trad. it.: *La volontà generale prima di Rousseau. La trasformazione del divino nel politico. Saggi di filosofia morale, politica e giuridica*, Milano, Giuffrè, 1995).
- RILKE: RAINER M. RILKE, *Poesie*, a cura di G. Baioni, Torino, Einaudi-Gallimard, 1994-1995, 2 voll.
- ROSS: WILLIAM D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1953³.
- ROUSSEAU: JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, vol. III, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1964.

- SALVIANO: SALVIANUS PRESBYTER MASSILIENSIS, *De gubernatione dei*, in ID., *Opera omnia*, Vindobonae, 1883.
- SANTILLANA: GIORGIO DE SANTILLANA, *Fato antico e fato moderno*, in «Tempo presente», VIII, n. 9-10, 1963.
- SCARPAT: TERT., *Adv. Prax.*
- SCHELLING: FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, a cura di M. Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 (trad. it.: *Filosofia della Rivelazione*, Milano, Bompiani, 2002).
- SCHENK: GERRIT JASPER SCHENK, *Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spatmittelalterlichen Reich*, Köln, Böhlau, 2003.
- SCHMITT I: CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922 (trad. it.: *Teologia politica. Quattro capitoli sulla teoria della sovranità*, in ID., *Le categorie del «politico»*, Bologna, Il Mulino, 1972).
- SCHMITT 2: CARL SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995⁴ (trad. it.: *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992).
- SCHMITT 3: CARL SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974² (trad. it.: *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991).
- SCHMITT 4: CARL SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1928 (trad. it.: *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984).
- SCHMITT 5: CARL SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933 (trad. it.: *Stato, movimento, popolo*, in ID., *Un giurista davanti a se stesso*, Vicenza, Neri Pozza, 2005).
- SCHMITT 6: CARL SCHMITT, *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare*, in ID., *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare-Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*, a cura di M. Alessio, Milano, Giuffrè, 2001 (ed. orig.: *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin-Leipzig, 1927).
- SCHMITT 7: JOACHIM SCHICKEL, *Gespräche mit Carl Schmitt*, Berlin, Merve, 1993 (trad. it. in: CARL SCHMITT, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005).
- SCHOLEM I: GERSHOM SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.
- SCHOLEM 2: GERSHOM SCHOLEM, *Le origini della kabbalà*, Bologna, Il Mulino, 1973 (ed. orig.: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, de Gruyter, 1962).
- SCHRAMM: ERNST PERCY SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1954-1956, 3 voll.
- SCHÜRMAN: REINER SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982 (trad. it.: *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna, Il Mulino, 1995).
- SEIBT: KLAUS SEIBT, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin-New York, de Gruyter, 1994.
- SENELLART: MICHEL SENELLART, *Les arts de gouverner. Du «regimen» médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.
- SILVA TAROUCA: AMADEO DE SILVA TAROUCA, *L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, in «Revue néoscholastique de philosophie», n. 40, 1937, pp. 341-384.
- SIMONETTI: MANLIO SIMONETTI (a cura di), *Il Cristo*, vol. II, *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, s.l., Fondazione Valla/Mondadori, 1986.
- SMITH: ADAM SMITH, *The theory of moral sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- STEFANO DI TOURNAI: STEFAN VON DOORNICK, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, ed. J. F. Schulte, Giessen, 1891.
- STEIN: BERNHARD STEIN, *Der Begriff KEBOD JAHWEH und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, Emsdetten, Heim, 1939.
- SUÁREZ: FRANCISCO SUÁREZ, *Opera omnia*, Parisiis, Vives, 1858, vol. 3.
- SVF: HANS VON ARNIM (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. II-III, Leipzig, Teubner, 1903.
- TAT., Or.: TATIAN, *Oratio ad Graecos and fragments*, ed. M. Whittaker, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- TAUBES: JACOB TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Berlin, Merve, 1987 (trad. it.: *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata, Quodlibet, 1996).
- TERT., Adv. Marc.: TERTULLIEN, *Contre Marcion*, vol. I, «Sources chrétiennes» 365, Paris, Cerf, 1990.
- TERT., Adv. Prax.: TERTULLIANO, *Adversus Praxean*, ed. G. Scarpata, Torino, Loescher, 1959.

- THEODORET., *Eran.*: THEODORET OF CYRUS, *Eranistes*, ed. G. H. Ettlinger, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- THEODORET., *Paul. Ep.*: THEODORETUS CYRRHENSIS, *Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli*, in *PG*, vol. 82, pp. 36-877 (trad. it.: TEODORETO DI CIRO, *Commentario alla lettera ai Romani*, Roma, Borla, 1998).
- THEOPHIL., *Autol.*: THEOPHYLE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolyclus*, «Sources chrétiennes» 20, Paris, Cerf, 1948.
- TOMMASO, *Super De causis*: THOMAS D'AQUIN, *Super librum de causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002.
- TOMMASO, *Super I Cor.*: *In omnes S. Pauli... epistulas commentaria*, Torino, Marietti, 1896.
- TORRANCE: THOMAS F. TORRANCE, *The implications of oikonomia for knowledge and speech of God in early christian theology*, in CHRIST. TROELTSCH: ERNST TROELTSCH, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1925 (trad. it.: *Dottrina della fede*, Napoli, Guida, 2005).
- VERHOEVEN: THEODORUS L. VERHOEVEN, *Studiën over Tertullianus' «Adversus Praxean»*. *Voornamelijk betrekking hebbend op Monarchia, Oikonomia, Probola in verband met de Triniteit*, Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1948.
- VERNANT: JEAN PIERRE VERNANT, *Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque*, in AA. VV., *Psychologie comparative et art. Hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1972.
- WESTON: JESSIE L. WESTON, *From ritual to romance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920 (trad. it.: *Indagine sul Santo Graal. Dal rito al romanzo*, Palermo, Sellerio, 1994).
- WOLFF: CHRISTIAN WOLFF, *Natürliche Gottesgelahrheit nach beweisender Lehrart abgefasset*, in ID., *Gesammelte Werke*, s. I, vol. 23,5, Hildesheim-New York, Olms, 1995.

Indice dei nomi

- Abel, C., 66
 Abele, 42
 Achamoth, 47, 48
 Achille, 44, 225
 Adamo, 76, 307, 312, 313
 Adone, 84
 Adorno, Th., 260
 Agamennone, 44
 Agostino, 29, 72, 100, 103-107,
 119, 150, 162, 180, 189,
 190, 195, 231, 232, 245,
 254, 255, 264, 265, 311
 Alberto Magno, 100, 103, 105, 106
 Alessandro, 266
 Alessandro di Afrodisia, 62, 99,
 131-135, 138-140
 Alessandro di Hales, 165
 Alfoldi A., 10, 188, 196-198,
 202, 207, 208, 214,
 215, 217, 247, 266
 Alfonso di Boulogne, 114, 122
 Ambrogio, 22, 166, 245, 258
 Ambrosiaste, 155
 Amira, K. von, 200
 Ammiano, 217
 Amphilochos, 64
 Anastasio, 118
 Anonimo normanno, 155
 Apuleio, 93, 94
 Ario, 73, 74, 231
 Aristide di Atene, 42
 Aristobulo, 85
 Aristotele, 20, 21, 31, 35,
 38, 57, 69, 84, 94-102,
 131, 138, 269, 274
 Arnauld, A., 297
 Arnauld Daniel, 275
 Arnim, J. von, 39
 Arturo 119
 Assmann, J., 214, 215
 Atenagora, 44, 45, 57, 174
 Aubin, P., 48
 Augusto, 22, 155, 189, 203,
 282, 283
 Austin, J. L., 201
 Averroè, 99, 269
 Bachmann, I., 275
 Ball, H., 173, 174
 Balthasar, H. U. von, 180, 219,
 220, 234, 235
 Barlaam, 76

Barth, K., 234, 235, 237, 238
 Basilio di Cesarea, 24, 64,
 243, 244
 Batiffol, P., 215
 Battus, B., 305
 Bayle, P., 130, 241, 295, 296
 Beda, 115
 Bengel, J. A., 17
 Bengsch, A., 46
 Benjamin, W., 16, 20, 80, 91, 220
 Benz, E., 72, 176
 Beurlier, É., 188
 Blatt, F., 175
 Blumenberg, H., 16, 17
 Boezio, S., 100, 142, 143,
 145, 152, 302
 Boll, F., 188
 Bonaventura, 166, 167, 242
 Bonifacio VIII, 115
 Bossuet, J. B., 312-314
 Bréhier, É., 298
 Bréhier, L., 214, 215

 Cabasilas, N., 193
 Cagin, P., 190, 191
 Caino, 42
 Caird, G. B., 184
 Caligola, 197, 266
 Carchia, G., 17
 Carlo Magno, 113, 211-213, 247
 Carlo V, 218
 Carlo VI, 119
 Cerdone, 71
 Cesare, 22, 266
 Chrétien de Troyes, 83
 Cicerone, 33, 146, 189
 Cirillo d'Alessandria, 193
 Cirillo di Gerusalemme, 259
 Clemente Alessandrino, 47, 49,
 60-63, 76, 93, 174

 Coccia, E., 72
 Commodo, 45, 197, 266
 Copernico, N., 127
 Costa, P., 114
 Costantino, 22, 23, 74
 Costantino VII Porfirogenito, 204,
 206
 Costanzo, II 74, 217
 Courtenay, W. J., 121, 123, 124
 Crisippo, 39, 52, 130, 131
 Cullmann, O., 14

 D'Alès, A., 46, 48
 Damaso, 179
 Daniele, 165
 Daniélou, J., 177, 242
 Dante Alighieri, 166, 270
 Davide, 40, 41, 263
 Debord, G., 280, 283
 Deleule, D., 138, 139, 312
 Derrida, J., 16
 Diderot, D., 302
 Dieterich, A., 215
 Diodoro Siculo, 34
 Diogene Laerzio, 43
 Dione Cassio, 207, 266
 Dionigi di Alicarnasso, 260
 Dionigi l'Areopagita, pseudo, 167,
 169-171, 173, 174, 198, 263
 Dioniso, 189
 Dodd, Ch. H., 20
 Domiziano, 266
 Dörrie, H., 92, 93
 Duns Scotto, 124
 Durant, W., 99
 Durkheim, É., 250, 252

 Egidio Romano, 115-118
 Elena, 44
 Elia, 227

Enrico III di Francia, 119
 Enrico III d'Inghilterra, 119
 Enrico VI, 119
 Ephrem di Siria, 258
 Epicuro, 71
 Eraclio, 78, 189
 Ercole, 266
 Erdmann, C., 199
 Eriugena, Giovanni Scotto, 302
 Ermagora, 33, 43
 Ermanno di Metz, 113
 Ettore, 44
 Eumene, 266
 Eusebio, 17, 22, 23, 52, 73,
 76, 77, 92
 Evans, E., 66
 Ezechiele, 223, 227, 267
 Ezra da Gerona, 252

 Fénelon, F., 292, 299
 Filippo il Cancelliere, 165, 166
 Filone, 21, 22, 38, 85, 135, 273, 312
 Flasch, K., 102
 Foucault, M., 9, 16, 90, 91, 122,
 125-128, 130, 182, 299, 300
 Fozio, 63
 Frazer, J., 84

 Galaad, 83
 Galilei, G., 127, 128
 Gandillac, M. de, 242
 Gass, W., 14, 35, 36, 40, 78
 Gelasio I, 118
 Gernet, L., 208
 Gerolamo, 22, 136, 175, 176, 179
 Gesù Cristo, 14, 18, 19, 20, 22, 34,
 37, 38, 40, 41, 46-52, 58, 70,
 71, 74, 76-79, 83, 89, 119, 154,
 155, 163, 175, 176, 183, 184,
 188, 190, 194, 206, 209-213,
 223, 224-226, 228, 229, 232,
 241, 244, 246, 247, 254, 255,
 271, 272, 292, 293, 296
 Giacobbe, 41, 59, 166
 Giansenio, 288, 294
 Gilson, É., 54
 Giona, 42
 Giosuè, 248, 263
 Giovanni, 53, 223, 224, 226-228,
 231
 Giovanni Crisostomo, 22, 63,
 244, 263
 Giovanni Damasceno, 78
 Giovanni da Viterbo, 128
 Giovanni XXII, 123
 Giuda, 119, 120
 Giustiniano, 122, 207
 Giustino, 22, 26, 40, 41, 43,
 72, 195, 207
 Goffredo da Viterbo, 113
 Gogarten, F., 16
 Gordiano, 190
 Gracco, 83
 Graziano, 113
 Green, G., 242
 Gregorio di Nazianzo, 23-26,
 58, 75, 77, 126, 258
 Gregorio di Nissa, 24, 75
 Gregorio Magno, 165, 168, 169
 Gregorio Palamas, 76
 Gregorio VII, 113
 Grimm, D., 280-282
 Grimm, J., 200
 Guglielmo di Alvernia, 236, 237
 Guglielmo di Moerbeke, 142


 Habermas, J., 280-283
 Hardt, M., 23
 Harnack, A. von, 94
 Hegel, G. W. F., 17, 60, 181, 200

- Heidegger, M., 72, 98, 181, 233,
275, 276
Hellingrath, N. von, 260, 261
Hilderico III, 113
Hitler, A., 90, 198
Hobbes, Th., 7
Hölderlin, F., 260, 261, 275
Hostiensis, 120
Hume, D., 138, 312
- Ignazio di Antiochia, 39, 40
Ignazio di Loyola, 239
Ilario, 258
Innocenzo IV, 114, 120, 122
Ippolito, 22, 26, 35, 40, 49-52, 54,
55, 63, 69, 76, 175
Ireneo, 22, 26, 38, 43, 45-50, 71,
180, 226, 227, 267
Isacco Sebastocratore, 142
Isaia, 179, 223, 243, 267
Isidoro, 254, 258
- Jabir ibn Hayyan, 135
Jesi, F., 259, 260
Jorio, A., de 200
- Kafka, F., 185
Kantorowicz, E. H., 10, 154, 155,
170, 175, 187, 188, 209-214,
216-218, 247, 267, 277
Keplero, G., 127, 128
Kolping, A., 55
Kornemann, E., 283
Krings, H., 100, 103, 104, 106
Kubova, A., 307
- Leibniz, G. W. von, 7, 130, 241,
295-298, 312, 313
Leone III, 247
Leone VI, 63
- Lepsius, M. R., 281
Lessius, L., 239, 240, 242-244
Le Trosne, G. F., 148, 309, 310
Levi S., 249
Licenzio, 106
Licinio, 22
Lillge, O., 14
Linneo, C., 306
Loisy, A. F., 20
Lot, 59
Löwith, K., 16, 17
Lübbe, H., 15
Luca, 195
Luigi VI, 119
Lünig, J. Ch., 218
Lutero, M., 180, 218, 311
- Maccarrone, M., 154
Maimonide, M., 220-223
Maius, J. H., 7
Malebranche, N., 241, 288-290,
292-301, 304, 307, 309-311
Mallarmé, S., 261, 262
Mandeville, B. de, 311
Mann, Th., 215
Manzoni A., 258
Marcello di Ancira, 76
Marciano, 211
Marcione, 71, 94
Marco, 72
Marco Aurelio, 33, 45, 55
Maria, 40, 41
Mario Vittorino, 72
Markus, R. A., 35, 46, 48, 50, 66
Marouby, Ch., 310
Marquard, O., 16
Marx, K., 106
Mascall, E. L., 236, 242
Massimo il Confessore, 78, 79
Matteo di Acquasparta, 121, 178

- Mauss, M., 247-250, 255-257
Me'ir ibn Gabba'i, 251, 252
Melandri, E., 16
Menius, J., 305
Mercier de la Rivière, P.-P., 148,
310
Meyerson, I., 73
Mezeray, F.-E. de, 119
Michel, O., 37
Michele, 172
Moingt, J., 14, 35, 50, 51, 66, 82
Moltmann, J., 20, 230, 233
Mommsen, Th., 188, 190, 197,
204, 283
Mondzain, M.-J., 14
Mopsik, Ch., 250-252
Mosè, 221, 225, 227, 228
Mussolini, B., 213, 214
- Nagy, G., 225
Napoli, P., 56
Nautin, P., 50
Negri, A., 23
Nicole, P., 311
Nietzsche, F., 16, 72
Nino, 107
Noeto, 50, 51
Norden, E., 188, 215
Numenio, 92, 93
- Ockham, G. di, 123, 124, 290
Odisseo, 225
Oetinger, F. Ch., 17
Omero, 225
Origene, 22, 59, 71, 93, 177,
228, 231, 272
Orosio, 22
Osea, 195
Overbeck, F., 22
Ovidio, 225
- Paolo, 18, 35-41, 47, 48, 51-53,
65, 154, 176, 183-185, 195,
196, 223, 225, 226, 228, 236,
262, 263, 271, 272, 292
Paride, 44
Pascal, B., 8, 70, 287, 288, 299, 311
Pasolini, P. P., 80
Perrot, J.-C., 311
Petavius, D., 305
Peters, E., 113, 119, 122
Peterson, E., 10, 18-29, 84, 85,
87-89, 92, 94, 125, 161-165,
173, 179, 187-192, 194, 195,
212, 214, 220, 238, 247, 282
Picard, Ch., 266, 267
Pietro, 116, 120, 123, 154
Pindaro, 260 261
Pio XI, 213
Pio XII, 29
Pipino, 113, 210, 211
Pirro, 78, 79
Pitagora, 146
Platone, 35, 90, 93, 141, 146
Plotino, 72, 93
Plutarco, 136-138, 143
Pohlenz, M., 52, 55
Ponzio Pilato, 40
Postigliola, A., 298, 299
Prajapati, 256
Prassea, 50, 54, 69
Prestige, G. L., 50, 66
Proclo, 108, 111, 140-143, 170, 171
Procoro, 76
Prudenzio, 22, 258
Puech, H.-Ch., 58
- Quesnay, F., 307-309
Quidort, G., 118, 119, 154
Quintiliano, 34, 43, 201

- Radó, P., 194
 Ray, J., 127, 128
 Reitzenstein, R., 188
 Richter, G., 14, 35, 37, 45, 46,
 51, 63, 66
 Rigo, A., 76
 Riley, P., 298, 299
 Rilke, R. M., 258, 259
 Romolo, 108
 Ross, W. D., 95
 Rousseau, J.-J., 191, 278, 298-304
- Sa'adiah Ga'on, 222
 Salviano, 127, 146, 311
 Sancho II, 114, 122
 Santillana, G. de, 70
 Scarpat, G., 50
 Schelling, F. W. J., 17, 18, 60, 72
 Schenk, G. J., 218
 Schmitt, C., 14-21, 23, 24,
 28, 29, 82, 85, 87-91,
 108, 125, 152, 162, 173,
 174, 188, 191, 192, 214,
 278-280, 282, 283, 304
 Scholem, G., 222
 Schramm, E. P., 10, 198-200, 202,
 214, 216
 Schürmann, R., 80
 Schwartz, E., 44
 Seibt, K., 76
 Senellart, M., 128
 Senofonte, 31, 32
 Seydel, M. von, 90, 114
 Shem Tov ben Shem Tov, 251
 Sigismondo III, 88
 Silva Tarouca, A. de, 100, 102
 Simone, 123
 Simonetti, M., 73, 74, 78
 Sinesio, 258
 Sisto III, 267
- Smith, A., 138, 250, 310-312
 Speusippo, 20
 Spinoza, B., 242, 272-274, 313
 Stählin, O., 61
 Stefano, 305
 Stefano di Tournai, 114
 Stein, B., 222
 Suárez, F., 154
 Suicerius, 305
- Tammutz, 84
 Taubes, J., 15, 18, 214
 Taziano, 22, 26, 43, 44, 46, 53
 Teodoreto di Ciro, 53, 77, 78
 Teodorico, 199
 Teodoro, 141
 Teofilo di Antiochia, 22, 42
 Tertulliano, 14, 22, 24, 26, 40,
 45, 49-52, 54-58, 63, 66, 69,
 71, 76, 82, 86, 174, 175, 227
 Thiers A. 88
 Tito, 266
 Tolomeo, 46
 Tommaso d'Aquino, 72, 73, 95,
 100-103, 105-110, 120, 127,
 128, 147-149, 151-153, 155,
 166-168, 170, 174, 176-178,
 181, 242, 272, 308, 310, 311
 Torrance, Th. F., 62
 Troeltsch, E., 15, 20
 Tucidide, 11
- Uguccione da Pisa, 113, 122
- Valentino, 46, 72
 Verhoeven, Th. L., 66
 Vernant, J. P., 73
 Virgilio, 146
 Voltaire, 298

- Weber, M., 15
 Weston, J. L., 83
 Wolff, Ch., 129
- Yehudah Halewi, 222
- Zaccaria, 113

Stampato per conto di Neri Pozza Editore, Vicenza
da  Grafica Veneta S.p.A., Trebaseleghe (PD)
nel mese di gennaio del 2007