



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA "PIERO MARTINETTI"
CORSO DI DOTTORATO IN FILOSOFIA E SCIENZE DELL'UOMO
XXXI CICLO

«ATOMI DELLE SCRITTURE»: IL RUOLO DELL'INTEPRETAZIONE BIBLICA NEL *LEVIATHAN* DI THOMAS HOBBS

Dott.ssa SIMONA AZZAN
MATRICOLA: R 11293

TUTOR:
Chiar.mo Prof. MARCO GEUNA

COORDINATORE DEL DOTTORATO:
Chiar.mo Prof. MARCELLO D'AGOSTINO

Anno Accademico 2017-2018

*Egli si avvolge di luce come d'un manto;
stende i cieli come una tenda;
costruisce le sue alte stanze sulle acque;
fa delle nuvole il suo carro,
avanza sulle ali del vento;
fa dei venti i suoi messaggeri,
delle fiamme di fuoco i suoi ministri.*

(...)

*Ecco il mare, grande e immenso,
dove si muovono creature innumerevoli,
animali piccoli e grandi.
Là viaggiano le navi
e là nuota il leviatano che hai creato perché vi si
diverta.*

Salmo 104

INDICE

Introduzione	6
Prima parte. I caratteri della trattazione biblica hobbesiana	12
1. Il mostro di Malmesbury e la natura offensiva della sua interpretazione biblica	15
1.1 Questioni di politica ecclesiastica	16
1.2 L'accusa di ateismo e il materialismo hobbesiano	21
1.3. La cattiva fama di Hobbes e le sue conseguenze	26
2. La funzione teorica dell'esegesi biblica hobbesiana	33
2.1 Il ruolo di conferma	34
2.2 Le Sacre Scritture come fonte e modello politico	40
2.3 La risposta alla sfida politica della religione tra Scrittura e persuasione	46
3. I bersagli polemici della trattazione biblica e teologica hobbesiana	53
3.1. Il <i>Leviathan</i> tra Riforma, guerra civile e teologia politica	53
3.2 Hobbes tra cattolici, presbiteriani e anglicani	59
3.3 Scopi e avversari primari della trattazione biblica hobbesiana	64
Seconda parte. La parola di Dio e i principi della politica cristiana	69
4. Potere, parola e legge di Dio	70
4.1 Parola e leggi di quale Dio? Teologia, religione e potenza divina	71
4.2 La parola di Dio naturale e il suo rapporto con il potere sovrano	84
4.3 Assolvere le leggi di Dio	100
5. I vari aspetti del profetare	102
5.1 Radici antropologiche e uso politico della profezia	104
5.2 Il sedizioso rumoreggiare di una nazione agitata	112
6. La Scrittura come vera profezia. Il sovrano come unico interprete legittimo	121

Terza parte. Il regno di Dio e la fisionomia dello Stato cristiano	134
7. Il regno di Dio nell'Antico Testamento	135
7.1. Il regno di Dio "by covenant"	136
7.2. Hobbes e la storia biblica	151
8. Il regno di Dio nel Nuovo Testamento	158
8.1 Il ruolo e l'ufficio di Cristo	158
8.2 Il mio regno non è di questo mondo. Conseguenze politiche e teologiche	165
9. L'interpretazione biblica tra spada e pastorale	174
Bibliografia	180

INTRODUZIONE

Nel corso degli ultimi anni la critica ha fatto giustizia su quel *cliché* interpretativo che, partendo dall'immagine di un Hobbes ateo e materialista, riconduceva l'interesse mostrato dal filosofo per le tematiche religiose, bibliche e teologiche, esclusivamente a motivi di strumentalizzazione teorica o di opportunismo strategico, richiamando invece l'attenzione sulla rilevanza che tali tematiche assumono all'interno della filosofia hobbesiana. Senza fare di Hobbes una sorta di *difensor fidei* e senza negare i valori innovativi del suo razionalismo, gran parte della letteratura ha, infatti, potuto constatare come l'atteggiamento del filosofo nei confronti del Cristianesimo sia molto più articolato di quanto non si fosse concesso per secoli. In questo processo di rivalutazione, alcune prospettive, di natura più "teoretica", si sono soffermate sul ruolo filosofico e politico svolto da specifici concetti biblici o teologici e sullo sviluppo delle questioni religiose, ecclesiastiche e teologico-politiche dagli *Elements of Law* al *Leviathan*; altre prospettive di natura più "contestualizzante" hanno, invece, indagato i molteplici rapporti che la trattazione biblica e teologica hobbesiana instaura con il pensiero cattolico, anglicano e puritano, così come con gli eventi storico-politici della Rivoluzione civile inglese. Tenendo conto di queste prospettive, entrambe fondamentali per formulare un quadro esaustivo delle modalità e dei motivi per cui Hobbes si confronta con le tematiche religiose, il presente lavoro seguirà un percorso interpretativo volto a considerare quale sia il ruolo, o per meglio dire i ruoli, che la trattazione biblica svolge nel corso del *Leviathan*, andando oltre la questione, irrisolvibile e al contempo irrilevante, della sincerità e della profondità religiosa di Hobbes.

Il lavoro prenderà l'avvio, nel corso della prima parte, considerando come la crescente portata quantitativa che le questioni bibliche e teologiche occupano nel corso del *Leviathan* sia uno dei tratti distintivi dell'opera del 1651. Tenendo come *fil rouge* un passo dell'epistola dedicatoria in cui Hobbes stesso richiama alcuni degli aspetti principali della sua riflessione sulle Scritture, si passerà, quindi, a individuare tre aspetti

ritenuti essenziali per la comprensione dell'interpretazione biblica hobbesiana: la sua natura controversa, la sua funzione teorica all'interno dell'argomentazione politica e, infine, i bersagli polemici verso cui essa è rivolta.

Per quanto riguarda il primo aspetto, si noterà innanzitutto come sia Hobbes stesso a presentare la sua trattazione scritturale come la parte potenzialmente più offensiva della sua intera opera, e come, in effetti, furono innumerevoli le reazioni negative che la pubblicazione del *Leviathan* generò tra i contemporanei di Hobbes. Non pretendendo ovviamente di fornire un quadro esaustivo di tale scenario, ci si soffermerà esclusivamente su quei fronti polemici utili, da un lato, ad illuminare alcuni elementi essenziali dell'interpretazione biblica hobbesiana (tra cui, per esempio, il suo carattere "materialistico", principale causa dell'accusa di ateismo), dall'altro, a esaminare quali siano state le conseguenze che tali giudizi ebbero sulla stessa produzione hobbesiana e come essi influenzarono, nei secoli successivi, la considerazione delle concezioni bibliche e teologiche proposte dal filosofo inglese.

Il secondo aspetto della trattazione biblica hobbesiana analizzato nel corso della prima parte riguarderà poi la funzione teorica che essa svolge nell'argomentazione politica del *Leviathan*. A questo proposito ci si soffermerà in particolare su tre ruoli ritenuti fondamentali: una funzione di conferma assiologica della teoria politica, evidente nell'uso che Hobbes fa delle citazioni bibliche nella prima e nella seconda parte dell'opera; una funzione di fonte e modello per il progetto cesaropapista hobbesiano, evidente nella considerazione dei rapporti tra Dio e il popolo d'Israele contenuta nella terza parte del *Leviathan*; e una funzione di risposta, di natura spesso persuasiva, alle "sfide politiche" che la religione pone al potere sovrano, evidente in tutto il corso dell'opera.

Quest'ultima funzione è strettamente legata al terzo e ultimo aspetto che verrà considerato nel corso della prima parte: i bersagli polemici verso cui l'interpretazione biblica hobbesiana è rivolta. Per la comprensione di tale aspetto si noterà innanzitutto come la riflessione teologica di Hobbes, così come gli intenti politici a essa sottesi, siano legati, da un lato, al panorama culturale della Riforma e al relativo dibattito tra autorità secolare e spirituale che si era sviluppato in nuove forme, tra sedicesimo e diciassettesimo secolo e, dall'altro, alla profonda impressione che gli avvenimenti della recente guerra civile suscitarono nel filosofo inglese. È solo considerando il contesto in

cui l'opera hobbesiana si sviluppa, infatti, che è possibile comprendere come l'interpretazione biblica nel *Leviathan* sia un'arma strategica fondamentale per ovviare gli effetti destabilizzanti insiti sia nella teoria della *potestas indirecta* della Chiesa Cattolica romana, sia nel principio del *sola Scriptura* proposto dai protestanti, divenendo uno strumento essenziale per il raggiungimento di uno degli scopi principali dell'opera hobbesiana: evitare che la religione torni a costituire nuovamente un'occasione di *stasis* politica.

Chiaramente, ognuno degli aspetti considerati nel corso della prima parte instaura uno stretto legame sia con gli altri elementi dell'interpretazione biblica hobbesiana, sia con la totalità delle argomentazioni intessute in tutto il corso del *Leviathan*. Ogni tipo di analisi volta a considerare il ruolo delle concezioni bibliche e teologiche hobbesiane deve cercare, quindi, di soffermarsi non solo sulle caratteristiche specifiche di tali riflessioni, ma anche sul posto che esse rivestono nell'economia globale dell'esposizione hobbesiana. Strumenti indispensabili a questo scopo si rivelano essere, quindi, tutti quei passaggi presenti nel *Leviathan*, in cui è il filosofo stesso a descrivere gli aspetti principali della sua esegesi biblica e a sottolineare la funzione teorica della sua considerazione scritturale.

Uno dei passi più rilevanti a questo proposito si trova nelle pagine poste a conclusione della terza parte dell'opera, in cui Hobbes, riassumendo la sua trattazione sullo Stato cristiano, afferma di aver considerato le Sacre Scritture tenendo conto del loro scopo principale, il ristabilimento del regno di Dio in Cristo, e di aver evitato di introdurre, nella sua riflessione, passaggi biblici di oscura o controversa interpretazione. Il motivo di tale scelta risiede nella convinzione ermeneutica secondo la quale non è il significato dei singoli passi a poter rischiarare il vero messaggio di un testo, ma è piuttosto lo scopo per cui l'autore lo ha composto a rivelarne il messaggio più profondo. D'altra parte, secondo il filosofo, solo una lettura che tenga conto del disegno divino alla base del testo sacro permette di contrastare le parziali interpretazioni di coloro che, spinti dalla ricerca di un proprio interesse, si avvalgono di singoli *atomi delle Scritture* per rendere più oscuro e incomprensibile ciò che il testo sacro, nella sua totalità, intende comunicare.

Volendo prendere sul serio quanto affermato da Hobbes in questo passaggio diventa di cruciale importanza considerare perché egli sostenga di aver fornito nella sua opera

una lettura, per così dire, “organica” delle Scritture. A ben guardare, infatti, nel corso del *Leviathan* il filosofo non si cimenta in un’esegesi sistematica di interi libri biblici o di specifiche questioni scritturali, ma inserisce, piuttosto, le proprie considerazioni bibliche e teologiche in una cornice argomentativa di stampo chiaramente politico. Le citazioni scritturali presenti nel *Leviathan* potrebbero per questo motivo apparire come singoli elementi volti esclusivamente a confermare, in modo puntuale e strumentale, le teorie hobbesiane.

Tentativo delle successive due parti del presente lavoro sarà, dunque, quello di mostrare come, in realtà, ogni citazione e considerazione biblica proposta dal filosofo si inserisca in una cornice argomentativa in linea con la concezione politica e teologica che egli intendeva proporre e per questo dotata di una sua organicità. Cercando di ricostruire la fitta trama che i singoli *atomi delle Scritture* proposti da Hobbes intessono nel corso dell’opera, tale percorso interpretativo sarà condotto utilizzando come guida due nozioni ritenute fondamentali nella trattazione biblica hobbesiana: quella di parola di Dio e di regno di Dio.

Nel corso della seconda parte di questo lavoro si considererà come il ruolo delle Scritture per lo sviluppo della teoria politica hobbesiana sia esplicitato dal filosofo già nelle primissime parole della terza parte del *Leviathan* volta alla delineazione dei caratteri del *Christian Commonwealth*. All’inizio del capitolo trentaduesimo Hobbes afferma, infatti, che se fino a questo momento gli elementi della propria teoria politica erano stati ricavati da un procedimento di tipo scientifico e razionale, per ciò che concerne la natura e i diritti dello Stato cristiano, il fondamento del suo discorso deve essere «not only the natural word of God, but also the prophetic». L’intento programmatico della terza parte del *Leviathan* è quello di desumere la fisionomia degli stati cristiani, e il genere di autorità di cui sono rivestiti coloro che ne sono alla guida, a partire dalla parola profetica di Dio ove sono racchiusi «the principles of Christian politics». Al fine di comprendere il ruolo essenziale che la trattazione biblica e teologica svolge nel corso del *Leviathan* si indagherà nella seconda parte di questo lavoro cosa il filosofo intenda con parola profetica di Dio e quali siano i motivi per i quali Hobbes giunga a identificarla esclusivamente con le Sacre Scritture. Ci si soffermerà innanzitutto sul rapporto esistente tra il concetto di parola di Dio e di legge di Dio così come sulla relazione che si configura tra tali aspetti e il tipo di Stato che Hobbes

intendeva proporre. Dopo aver esaminato in che modo Hobbes faccia convergere il rispetto verso le leggi, il potere e il regno di Dio per natura con l'esistenza dello Stato nel capitolo trentunesimo del *Leviathan*, si analizzeranno le radici antropologiche e i pericoli politici che il fenomeno profetico in tutte le sue declinazioni rappresenta così come il ruolo essenziale svolto dalla trattazione biblica per la loro neutralizzazione. Infine, si considererà, come l'identificazione proposta da Hobbes tra parola di Dio e Scritture gli permetta di mostrare come, anche via scritturale, il potere spirituale debba essere saldo nelle mani del sovrano.

Una volta chiarito quale sia il rapporto della trattazione politica hobbesiana con il concetto di parola di Dio ci si soffermerà sull'analisi hobbesiana del regno di Dio, analizzando innanzitutto il modo in cui Hobbes interpreta la relazione pattizia tra il Dio onnipotente e il popolo d'Israele nell'Antico Testamento (*"The Kingdom of God by Covenant"*) al fine di mostrare come la lettura politica di tale rapporto permetta al filosofo non solo di mostrare la validità scritturale delle sue categorie politiche, ma anche di individuare un modello di organizzazione del potere temporale e spirituale. Successivamente si mostrerà come l'opera di "terrenizzazione" del Regno di Dio profetico nel Nuovo Testamento permetta a Hobbes di affermare la validità teologica e politica di uno Stato cristiano capace di rispondere, da un lato, alle pretese di universalità della Chiesa cattolica Romana in materia religiosa, dall'altro, alle istanze presbiteriane che legittimavano un'interpretazione personale delle Scritture. Attraverso una considerazione di questi aspetti si tenterà di evidenziare come, grazie alla sua interpretazione delle Scritture, Hobbes riesca a superare non solo la tradizionale opposizione agostiniana tra le due comunità, la città di Dio e la città terrena, ma anche quella tra i due tempi, quello presente e quello escatologico, mostrando come nello spazio temporale tra Saul e la seconda venuta di Cristo non ci siano che tentativi, votati al fallimento, di ridivinizzare il mondo e come, quindi, il tempo presente sia esclusivamente il tempo e il secolo della politica razionale.

È solo analizzando vari aspetti della Scrittura che Hobbes può completare il suo progetto politico mostrando come non vi sia alcuna contraddizione tra il potere di Dio e quello del sovrano, tra la promulgazione delle norme divine e di quelle civili, tra l'esistenza del regno di Dio e lo Stato, e affermare di conseguenza che è il sovrano l'unico titolare della somma autorità di interpretare le leggi e la parola di Dio, di

decretare sulla verità delle profezie, così come di stabilire gli ordinamenti per la conduzione della vita civile cui tutti devono prestare obbedienza.

Lo scopo del presente lavoro sarà quindi quello di analizzare i motivi per i quali le interpretazioni bibliche proposte da Hobbes devono essere intese non già come singoli elementi strumentali dotati di una scarsa rilevanza teorica, ma *atomi delle Scritture* che si avvicinano, collidono e collaborano nello svolgimento di un ruolo essenziale per il progetto di unione di spada e pastorale proposto da Hobbes nel corso del *Leviathan*, divenendo un'arma fondamentale per la sopravvivenza di quel grande dio mortale istituito per comune pace e difesa.

PRIMA PARTE

I CARATTERI DELLA TRATTAZIONE BIBLICA HOBBSIANA

Un primo segnale dell'interessamento di Hobbes per le questioni bibliche e teologiche può essere fatto risalire al periodo della sua formazione intellettuale. Nella prima sezione dell'*Old Catalogue*¹, il catalogo manoscritto della biblioteca di Hardwick redatto dal filosofo tra la seconda metà degli anni venti e la prima metà degli anni trenta, troviamo infatti elencati numerosi classici della teologia, il testo sacro in varie versioni e lingue, catechesi e liturgie delle diverse confessioni cristiane, nonché opere di teologi cattolici, anglicani, luterani e calvinisti².

Nonostante questo primo segnale, rimane tuttavia difficile determinare secondo

¹ Con *Old Catalogue* si intende l'elenco manoscritto contenente i volumi che furono acquistati tra il 1611 e il 1628 su probabile suggerimento di Hobbes, per la biblioteca privata dei Cavendish, la famiglia presso cui il filosofo svolgeva le funzioni di precettore e segretario. Esso fa parte di un gruppo di 98 documenti, catalogati come "Hobbes Manuscripts", conservati presso la biblioteca di Chatsworth, nella quale è confluita la biblioteca di Harwick. Il primo studioso ad analizzare i manoscritti è stato Ferdinand Tönnies, che si riferiva ad essi con l'espressione "The Hardwicke Papers: MSS". Recentemente il materiale è stato analizzato da Noel Malcolm, che ha potuto constatare come la maggior parte dei manoscritti appartenga in realtà a Robert Payne, la cui calligrafia era molto simile a quella di Hobbes. Dei 98 manoscritti solo cinque sono olografi di Hobbes. L'*Old Catalogue* è tra questi. Esso è organizzato in tre diverse sezioni, ognuna delle quali segue un ordine alfabetico. Per ogni libro citato è indicato l'autore, il titolo, oppure solo l'autore o solo il titolo, spesso parziale o tronco. Segue la collocazione negli scaffali della biblioteca e il formato del volume. La prima sezione dell'*Old Catalogue* è dedicata ai libri teologici, a testi di diversi argomenti (filosofia, matematica, storia medicina, letteratura, diritto), e a grammatiche, lessici e dizionari; la seconda sezione comprende i volumi scritti in inglese e in latino, la terza indica una serie di opere scritte in altre lingue. Il catalogo nel complesso elenca circa 1400 volumi. Cfr. R. Santi, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, Milano, Cedam, 2013, pp. 7-15, in questo volume la studiosa presenta una selezione dei testi indicati nel catalogo hobbesiano «basata su una valutazione soggettiva dell'importanza che le opere possono aver avuto per la formazione intellettuale di Hobbes» (p. 11). Per uno studio dettagliato dell'*Old Catalogue* si veda inoltre: J.J. Hamilton, *Hobbes's Study and the Hardwick Library*, in «Journal of the History of Philosophy», 16/4 (1978) pp. 445-453, contenente una trascrizione parziale del catalogo; N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 139-144; R. A. Talaska, *The Hardwick Library and Hobbes's Early Intellectual Development*, Charlottesville, Philosophy Documentation Center, 2013, contenente la trascrizione integrale dell'*Old Catalogue*.

² «La Bibbia è presente in diverse versioni latine e in ebraico, italiano, francese, nonché in greco e in latino con il Nuovo Testamento di Teodoro Beza (Genève, 1580) e nel compendio in inglese di Henock Clapham (A briefe of the Bible, London, 1608, III ed)», R. Santi, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, cit., p. 16. All'interno del catalogo si trovano elencati, inoltre, alcuni testi fondamentali della teologia tra cui le opere di Agostino e di Tommaso, e varie opere di teologi moderni continentali tra cui quelle di Beza, Calvino, Erasmo e Lutero. Per un elenco dettagliato di tali opere si rimanda a Ivi, pp. 17-24.

tappe precise l'evoluzione dell'interesse hobbesiano per le tematiche scritturali, al di là di quella particolare attenzione per il testo sacro che nel Seicento caratterizzava le riflessioni degli intellettuali, specie se protestanti. Certo è che se argomenti di natura biblica e teologica non mancano negli *Elements* e nel *De cive*, è nel *Leviathan* che la loro rilevanza per lo sviluppo dell'argomentazione politica del filosofo diventa particolarmente evidente. Benché, infatti, la presenza di tali questioni all'interno dell'opera del 1651 possa essere intesa semplicemente come un arricchimento della trattazione di politica ecclesiastica già sviluppata nell'ultima parte del *De cive*, deve essere quantomeno sottolineata la crescente portata quantitativa che le tematiche bibliche svolgono nell'economia del capolavoro hobbesiano³. Esse occupano un posto rilevante nella terza parte del *Leviathan* "Of a Christian Commonwealth", si sviluppano nella quarta "Of the Kingdom of Darkness", e giungono, nella versione latina del 1668, a farsi spazio anche nei tre capitoli dell'*Appendix ad Leviathan* (contenente il *De simbolo Niceno*, il *De haeresia* e il *De quibusquam*). Inoltre, se nella terza parte del *De Cive* i riferimenti biblici risultano utilizzati da Hobbes al solo fine di confermare un certo tipo di organizzazione del potere spirituale ed ecclesiastico già proposto nel corso del testo, nel *Leviathan* tale aspetto è affiancato da ampie pagine di natura prettamente esegetica in cui il filosofo inglese si confronta con importanti aspetti della fede cristiana. Come sottolineato da Collins Hobbes «treats a host of theological subjects for the first and the last time in *Leviathan*: scriptural criticism, the mortalist theory of resurrection, the sacraments, purgatory, saints, the nature of heaven and hell, demons and angel, idolatry, church ceremonies»⁴.

L'originalità della terza e della quarta parte del *Leviathan* risulta ancor più evidente se ci si sofferma a considerare le circostanze di pubblicazione dei lavori hobbesiani tra il 1647 e il 1651. È tra l'anno di stampa della seconda edizione del *De cive* e quello di uscita del *Leviathan* che si concentrano le operazioni di pubblicazione della produzione politica del filosofo, compresa la traduzione inglese non autorizzata del *De cive*, e la ristampa degli *Elements of Law* nella bipartizione *Human nature* e *De corpore politico*.

³ Negli *Elements* i capitoli dedicati a tematiche religiose e teologiche sono l'11, che svolge una riflessione sulla conoscenza di Dio, e il 18, che tratta del rapporto tra leggi di natura e Sacra Scrittura e parte dei capitoli 25 e 26. L'intera terza parte del *De Cive* contiene argomenti teologici, nel dettaglio i capitoli 4,11, 15-18. Nel *Leviathan* le tematiche religiose, bibliche e teologiche sono presenti nei capitoli 12, 31-47.

⁴ J. R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 121.

Nell'arco di quattro anni, Hobbes offriva al pubblico europeo tre opere che, fatte le dovute differenze, erano sostanzialmente simili nell'oggetto trattato⁵. Interrogandosi sui motivi di tale scelta e sul tratto distintivo del *Leviathan* rispetto alle opere riproposte negli stessi anni, Arrigo Pacchi ha affermato che l'originalità dell'opera del 1651 consisterebbe proprio nell'importante presenza di questioni di politica ecclesiastica e religiosa⁶. Questa tesi è stata ripresa e sviluppata anche da Raffaella Santi che a proposito del *Leviathan* afferma: «la religione acquista un ruolo talmente importante che si sarebbe tentati di affermare che Hobbes abbia aggiunto alla trilogia corpo-uomo-cittadino un quarto elemento: “il cristiano”»⁷.

L'interesse verso uno studio approfondito e specifico delle argomentazioni bibliche e teologiche del *Leviathan* non parte, però, solo dalla considerazione che esse rappresentino uno degli elementi di maggiore originalità dell'opera, bensì, anche dalla convinzione che tali argomentazioni svolgano un ruolo cruciale ed essenziale all'interno della teoria politica hobbesiana, come risulta evidente fin dalle prime parole del *Leviathan*. Nell'epistola dedicatoria dell'opera Hobbes afferma infatti:

That which perhaps may most offend, are certain Texts of Holy Scripture, alledged by me to other purpose than ordinarily they use to be by others. But I have done it with due submission, and also (in order to my Subject) necessarily; for they are the Outworks of the Enemy, from whence they impugne the Civill Power»⁸.

⁵ La continuità tra il *De Cive* e il *Leviathan* venne notata fin dal primo apparire dell'opera del 1651. Il 6 maggio 1651 Robert Payne, scrivendo a Gilbert Sheldon le prime opinioni sul *Leviathan*, affermava infatti: «I am advertised from Oxford that Mr Hobbes's book is printed and come thither: he calls it *Leviathan*. Much of his *De Cive* is translated into it». Citato in J. Parkin, *Taming the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University press, 2007, p. 97. Per un puntuale confronto tra *Elements*, *De Cive* e *Leviathan* si veda il volume di D. Baumgold, *Three-text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory. The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, la prima tra le edizioni critiche delle opere politiche hobbesiane a presentare in parallelo vari paragrafi dei tre lavori sulla base di un criterio di comunanza di «subject matter, argument or example» (p. XXIV). Lo scopo del volume è quello di facilitare la comprensione degli sviluppi del pensiero hobbesiano sia ad un micro-livello di alterazione tematica (ponendo in luce aggiunte e modificazioni di specifici argomenti), sia ad un macro-livello di argomentazione (mostrando come le idee hobbesiane siano strutturate e sviluppate nelle varie opere in modo differente).

⁶ «L'unica rilevante differenza strutturale che il *Leviathan* presenta con evidenza rispetto alle opere precedenti è costituita dall'enorme risalto attribuito alle questioni di politica ecclesiastica e culturale (...) È in questa direzione che si deve quindi indagare per scoprire la vera peculiarità del *Leviathan* rispetto alle opere precedenti, benché a prima vista questa parte teologico-ecclesiastica del libro sembri presentare solo un ulteriore arricchimento, ma non sostanziale mutamento di indirizzo, soprattutto rispetto al *De Cive*», A. Pacchi, *Introduzione*, in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Bari, Laterza, 1989, p. IX.

⁷ R. Santi, *Il Leviatano, ossia la Repubblica della modernità*, in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001, p. XI.

⁸ T. Hobbes, *Leviathan. Or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and civill*, edizione critica a cura di N. Malcolm, Oxford, Oxford University Press, 2012, Epistola dedicatoria, pp.

A partire da questi passo, e dunque dal modo stesso in cui Hobbes introduce ai suoi lettori la propria considerazione delle Scritture, saranno presi in considerazione nel corso della prima parte di questo lavoro, alcuni di quelli che si ritengono essere gli aspetti centrali della trattazione biblica e teologica presente nel *Leviathan*: la sua natura controversa, il suo ruolo teorico all'interno dell'argomentazione politica, e i bersagli polemici verso cui essa è rivolta.

1. IL MOSTRO DI MALMESBURY E LA NATURA OFFENSIVA DELLA SUA INTEPRETAZIONE BIBLICA

Uno dei primi aspetti considerabili a partire dall'epistola dedicatoria del *Leviathan* riguarda la natura controversa dell'interpretazione biblica hobbesiana, giudicata dal filosofo stesso come la parte potenzialmente più "offensiva" dell'intera sua opera⁹. Nonostante nella "revisione e conclusione" del *Leviathan* Hobbes sottolinei come «there is nothing in this whole Discourse, nor in that I writ before of the same Subject in Latine, as far as I can perceive, contrary either to the Word of God, or to good Manners; or to the disturbance of the Publique Tranquillity»¹⁰, presentando a Francis Godolphin le tematiche affrontate nel capolavoro del 1651, egli afferma di essere consapevole che «that which perhaps may most offend, are certain Texts of Holy Scripture, alledged by me». Chiaramente, a essere offensivo non poteva essere il fatto di aver citato passi della Sacra Scrittura, cosa al tempo assolutamente normale, ma il fatto di averli interpretati «to other purpose than ordinarily they use to be by others»¹¹.

La consapevolezza hobbesiana circa la natura offensiva della propria trattazione biblica e la scarsa approvazione che le teorie politiche ed ecclesiastiche da esse scaturite avrebbero riscosso tra i suoi contemporanei ebbe effettivamente numerosi riscontri dal

5-6. Da questo momento ogni citazione del *Leviathan* sarà così abbreviata: *Lev*, capitolo, pagina dell'edizione critica di riferimento.

⁹ Come sottolineato da Jeffrey Collins, «Hobbes's masterpiece - aimed at an English audience, deeply engaged with theology, and written with more rhetorical force and political daring than his previous works - would prove far more provocative than his earlier writings», J. Collins, *Silencing Thomas Hobbes. The Presbyterians and Leviathan*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, a cura di P. Springborg, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, p. 480.

¹⁰ *Lev*, A Review e conclusion, p. 1140.

¹¹ *Lev*, Epistola dedicatoria, pp. 5-6.

punto di vista pratico, tanto che, come è stato sottolineato, «perhaps no work of philosophy has ever generated such a strong reaction as did Thomas Hobbes's *Leviathan* in the decades after its publication in 1651»¹². Lo scopo delle analisi proposte nel corso di queste pagine non è ovviamente quello di fornire un resoconto dettagliato di queste innumerevoli reazioni negative soffermandosi sulla totalità delle concezioni hobbesiane che urtarono la sensibilità dei suoi contemporanei, ma evidenziare, piuttosto, alcuni degli aspetti ritenuti più controversi, ma essenziali, all'interno della trattazione biblica e teologica proposta da Hobbes nella terza e nella quarta parte della sua opera.

1.1 Questioni di politica ecclesiastica

La potenziale natura offensiva dell'interpretazione biblica proposta da Hobbes nel corso della sua opera fu da subito notata in Francia, dove si scatenarono presto, tra i membri della corte inglese degli Stuart esiliata a Parigi, numerose reazioni avverse alle concezioni espresse nel *Leviathan*¹³. La portata delle critiche fu tale da determinare probabilmente l'esclusione del filosofo dalla corte del principe del Galles e il suo ritorno in Inghilterra (in realtà già auspicato da Hobbes stesso¹⁴) nel gennaio del 1652¹⁵. Tra i membri della corte inglese iniziò, infatti, a diffondersi l'idea secondo la quale, nel *Leviathan*, il filosofo avesse ripudiato quanto affermato nelle opere precedenti, tradendo

¹² G.A.J. Rogers, *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Bristol, Thoemmes Press, 1995, p. VII. Per uno studio dettagliato delle reazioni all'opera hobbesiana si veda inoltre il recente volume J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit.

¹³ Tra le prime reazioni negative ci fu quella di Edward Hyde che, alcuni mesi dopo la pubblicazione del *Leviathan*, affermava la necessità che Hobbes fosse «punish'd in the highest degree, and with the most severe penalties». Riportato da Malcolm, in N. Malcolm, *Editorial introduction* in T. Hobbes, *Leviathan*, cit., p. 96.

¹⁴ Scrivendo a Gassendi nel settembre del 1649 a proposito del suo ritorno in Inghilterra, argomento più volte trattato da Hobbes nella sua corrispondenza, in particolare dopo il 1647, il filosofo inglese affermava: «for my return to England, should it happen by any chance», riportato da Parkin in J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit., p. 86. Come sottolineato anche da Carlo Galli, è probabile che la valenza contingente del *Leviathan* fosse quella «di propiziare il ritorno di Hobbes dall'esilio francese nell'Inghilterra di Cromwell, proprio col sostenere sì una tesi assolutistica, ma non del tutto allineata con il regalismo Stuart, a sua volta in profonda crisi», C. Galli, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di C. Galli, Torino, BUR, p. V.

¹⁵ Per uno studio dettagliato circa le reazioni della corte inglese all'uscita del *Leviathan* si vedano: J. Collins, *Silencing Thomas Hobbes*, cit.; J. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, cit.; J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit., in particolare pp. 104-105; Q. Skinner, *Conquest and Contest: Hobbes and the Engagement Controversy*, in *Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 287-307; G. Burgess, *Contexts for the Writing and Publication of Hobbes's Leviathan*, «History of Political Thought», 1990, pp. 675-702.

di fatto la causa realista, particolarmente indebolita a seguito dell'esecuzione di Carlo I nel 1649.

Uno degli aspetti principali per comprendere le ragioni di tale accusa, da cui Hobbes cercherà di difendersi dopo la restaurazione della monarchia nel 1660, risiede, oltre che nella teoria della legittima sottomissione al potere *de facto* presentata nella "revisione e conclusione" dell'opera¹⁶, anche nelle concezioni di politica ecclesiastica espresse dal filosofo nel corso della terza e quarta parte del *Leviathan*. Pietra dello scandalo furono, in particolare, le pagine in cui Hobbes sviluppava un esplicito attacco nei confronti del clero anglicano¹⁷ e una difesa teorica di ciò che era al tempo noto come "indipendenza".

Emblematico a questo proposito è il capitolo quarantasettesimo dell'opera in cui il filosofo, parlando degli *Authors Of Spirituall Darknesse*, descrive quale sia stato il processo di sintesi e costruzione del potere ecclesiastico, colpevole, tra le altre cose, di aver limitato la libertà protocristiana. Hobbes chiarisce che, nella chiesa primitiva, i cristiani obbedivano agli apostoli «out of Reverence, not by Obligation: Their Consciences were free, and their Words and Actions subject to none but the Civill Power»¹⁸, una situazione di libertà che mutò radicalmente quando i presbiteri, riuniti in assemblea, decisero di definire l'ortodossia della dottrina, convincendo i credenti a rispettare quanto da loro stabilito, pena la scomunica. A questo primo *knot* della libertà cristiana si aggiunse il secondo, allorquando crebbe il prestigio e il potere dei presbiteri presenti nelle principali città che assunsero, quindi, il nome di *bishops*. Il terzo e ultimo nodo venne stretto, poi, quando il vescovo di Roma, in considerazione del fatto che la città capitolina fosse la sede imperiale, decise di assumere su di sé l'autorità di *pontifex*

¹⁶ Tale accusa è stata oggetto di studio nei lavori di Skinner che individua la causa della nomea di traditore rivolta ad Hobbes nelle pagine della "revisione e conclusione" del *Leviathan*, in cui il filosofo giustificava la sottomissione al potere *de facto*, e che apparvero ai realisti come un aperto appoggio nei confronti del potere di Cromwell. La spiegazione proposta da Skinner non ha convinto coloro che, come Martinich, ritengono improbabile che il *Leviathan* sia una *pièce d'occasion* e che in realtà Hobbes sia sempre stato fedele alla causa realista; un'obiezione a cui i sostenitori della prima visione oppongono l'idea secondo la quale un appoggio nei confronti del potere *de facto* sia rintracciabile anche nel capitolo ventunesimo del *Leviathan*. In ogni caso, come sottolineato da Parkin, «the fact that Hobbes's philosophical contribution could speak to the political agenda of all parties, as it might have to, may well be significant». J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit., p. 86. Per una panoramica completa su questo tema si veda K. Hoekstra, *The de facto turn in Hobbes's political philosophy* in T. Sorell, L. Fosneau (eds), *Leviathan after 350 years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 33-73.

¹⁷ È probabile che Hobbes fosse stato in qualche modo offeso dal clero anglicano riunito alla corte esule a Parigi e fu perciò indotto a sferrare un duro colpo nei confronti della chiesa anglicana.

¹⁸ *Lev*, 47, p. 1112.

maximus, concludendo così il processo di generazione del potere ecclesiastico e della relativa limitazione della libertà cristiana.

A tale processo di *Synthesis or Construction* delle tenebre spirituali fece seguito, in Inghilterra, un processo inverso di *Analysis or Resolution* «by the same way; but beginning with the knot that was last tyed; as wee may see in the dissolution of the praeterpoliticall Church Government in England»¹⁹. Il processo iniziò con lo scioglimento del terzo nodo (il potere papale) nel momento in cui il governo extrapolitico di Roma venne abolito dalla riforma anglicana²⁰. Allo scioglimento del terzo nodo seguì la dissoluzione del secondo nodo (il potere dei vescovi) quando i presbiteriani, durante la guerra civile, ottennero l'abolizione dell'episcopato anglicano. Tale evento fu seguito, poco dopo, dallo scioglimento del primo nodo (il potere dei presbiteri) con il conseguente ristabilimento della libertà cristiana. A questo proposito Hobbes afferma:

and almost at the same time the Power was taken also from the Presbyterians: And so we are reduced to the Independency of the Primitive Christians to follow Paul, or Cephas, or Apollos, every man as he liketh best: Which, if it be without contention, and without measuring the Doctrine of Christ, by our affection to the Person of his Minister, (the fault which the Apostle reprehended in the Corinthians,) is perhaps the best²¹.

Sulle ragioni filosofiche e politiche per le quali Hobbes consideri tale sistema come il migliore ci soffermeremo nel seguito di questo lavoro. Per ora è necessario considerare come, appoggiando tale modello di organizzazione ecclesiastica, il filosofo sembrava prendere posizione circa uno dei temi più scottanti e controversi al tempo della rivoluzione inglese. Come sottolineato da Tuck, infatti, per comprendere i motivi del rigetto del fronte realista e anglicano nei confronti di tali concezioni hobbesiane

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Non solo la riforma anglicana, ma la Riforma in generale, è elogiata da Hobbes in quanto interruzione del dominio della Chiesa romana sulla cristianità. Per un approfondimento del rapporto tra Hobbes e la riforma si vedano in particolare: F. Lessay, *Hobbes's Protestantism*, in T. Sorell- L. Foisneau (eds), *Leviathan after 350 years*, cit., pp. 265-294; M. Whitaker, *Hobbes's View of the Reformation*, in «History of Political Thought», XI (1), 1988, pp. 45-58; E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma, Aracne, 2009.

²¹ *Lev*, 47, p. 1112. Come sottolineato da Noel Malcolm «The statement that power has been taken from Presbyterians may just reflect the general political situation, after the triumph of the army and the purging of Parliament; but, given the fact that this passage comes close to the end of *Leviathan*, it is chronologically possible that it refers to the *Act of Parliament of September* (/October) 1650, which eliminated the enforcement of any kind of national Presbyterian system in England» N. Malcolm, *Editorial Introduction*, cit. p.65.

«dobbiamo ricordare che uno dei temi centrali della guerra civile fu lo status e l'organizzazione della chiesa»²². Il problema religioso in Inghilterra fu causa di continue lotte e controversie che si protrassero fino alla Gloriosa Rivoluzione del 1668. I conflitti più intensi iniziarono quando, alla resistenza di una solida minoranza cattolica nei confronti del clero anglicano, si aggiunse quella, ben più consistente, del movimento puritano. I suoi aderenti ritenevano che la chiesa d'Inghilterra avesse conservato troppe caratteristiche della chiesa cattolica romana e auspicavano una sua purificazione, in particolare dall'episcopato. Al modello dei *Lord-Bishops*, gran parte del movimento puritano opponeva quello presbiteriano, in cui gli anziani (presbiteri), insieme ai pastori, governavano la chiesa per mezzo di assemblee sinodali²³. La tensione tra anglicani e presbiteriani crebbe allorché il Parlamento tentò di coinvolgere nella guerra civile la Scozia, che acconsentì a entrare nel conflitto contro il Re solo con la promessa di inserire in Inghilterra un sistema presbiteriano di controllo della Chiesa, in cui ecclesiastici e corpi laici esercitassero un controllo morale e religioso sulla popolazione e sulle istituzioni statali.

Dal sinodo di Westminster (1643-1647) il Parlamento si impegnò formalmente a istituire tale sistema, elaborando una riforma della Chiesa sul modello presbiteriano scozzese. Ciò generò lo scontento non solo dei realisti anglicani, ma anche di molti di quei parlamentari inglesi appartenenti all'ala intransigente dei puritani congregazionalisti. Spaventati dal presbiterianesimo più di quanto non lo fossero dall'episcopalismo anglicano, e contrari all'idea di una Chiesa di Stato, ciò che questi parlamentari (chiamati in seguito indipendentisti) desiderava era un sistema in cui le singole congregazioni fossero indipendenti in materia disciplinare e dottrinale e fossero sottoposte esclusivamente allo Stato che avrebbe esercitato su di loro una semplice funzione di controllo.

²² R. Tuck, *Hobbes*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1989, tr.it., *Hobbes*, Bologna, Il mulino, 2001, p. 37.

²³ Con il termine presbiterianesimo si intende quella forma di organizzazione della chiesa cristiana sorta in seno alla riforma calvinista e che prevede l'applicazione del modello ritenuto neotestamentario alla comunità cristiana locale. Alla base di questa organizzazione vi sono gli "anziani" o presbiteri, responsabili della comunità cristiana locale, eletti dall'assemblea dei suoi membri. A loro volta, questi "anziani" così eletti si riuniscono in un organismo regionale superiore che li raccoglie, chiamato presbiterio, e che così amministra l'insieme delle comunità. Un'entità ancora superiore a questo secondo livello è chiamato sinodo o "assemblea generale", e raccoglie i rappresentanti dei diversi presbiteri. Questa forma organizzativa della chiesa si differenzia dall'episcopalismo, che concepisce, sia nella versione cattolica sia in quella anglicana, il clero organizzato gerarchicamente, come pure dal congregazionalismo, che prevede l'assoluta autonomia della comunità cristiana locale.

Poiché «Cromwell e il suo esercito finirono col rappresentare quest'indipendenza, ed il loro trionfo militare contro il re e, più tardi, contro gli scozzesi, assicurò che sarebbe stata la loro concezione del governo della chiesa a dominare nella nuova repubblica»²⁴, era chiaro che, criticando fortemente il sistema episcopale anglicano e presentando l'indipendentismo come la miglior forma di organizzazione ecclesiastica, in queste pagine del *Leviathan* Hobbes sembrava di fatto condividere gli stessi principi di coloro che avevano giustiziato il Re.

Ovviamente è possibile domandarsi «how sincere or whole-hearted Hobbes was when he wrote those words»²⁵ (anche in considerazione del fatto che più volte nel corso degli anni successivi Hobbes dichiarerà apertamente la sua fedeltà nei confronti dell'anglicanesimo) e diverse sono state le risposte che la critica ha fornito a tale quesito²⁶. Al di là della questione riguardante l'effettivo sostegno di Hobbes al governo di Cromwell e delle ragioni contingenti che determinarono la stesura di tali passi, bisogna considerare come al filosofo il modello indipendente dovesse sembrare più congeniale innanzitutto per ragioni teoriche. Esso appariva, infatti, più libero sia rispetto alla rigida gerarchia ecclesiastica anglicana (ancora convinta che mentre la *potestas iurisdictionis* del clero proveniva dal sovrano, la *potestas ordinis* aveva un'origine divina) sia nei confronti delle discipline morali ed intellettuali del calvinismo presbiteriano, dotato di una rigida struttura disciplinare e perciò ritenuto potenzialmente pericoloso nei confronti della libertà di filosofare. Il sistema indipendente, invece, non sembrava prescrivere alcuna rigida disciplina ecclesiastica: esso non prevedeva una chiesa di stato con un potere separato rispetto a quello temporale ma un'insieme di congregazioni liberalizzate all'interno di una struttura sottoposta unicamente al potere civile²⁷.

²⁴ R. Tuck, *Hobbes*, cit., p. 38.

²⁵ N. Malcolm, *Editorial Introduction*, cit., p. 62.

²⁶ L' esempio più emblematico delle diverse risposte a questo quesito è riscontrabile nel confronto tra Collins e Martinich riassunto negli articoli: A. P. Martinich, *Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange Hobbes's Erastianism and Interpretation*, «Journal of the History of Idea», 70/1 (2009), pp. 143-163; J. R. Collins, *Interpreting Thomas Hobbes in Competing Contexts*, «Journal of the History of Idea», 70/1 (2009), pp. 165-180.

²⁷ Come sottolineato da Sommerville infatti «Hobbes certainly disapproved of clerical claims to jurisdiction separate from the state's. The Independents argued against the jurisdictional claims of Catholics, Anglican, and Presbyterians. So too did Hobbes», J. P. Sommerville, *Hobbes and Independency*, in L. Foisenau, G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350 anniversario di pubblicazione*, Milano, FrancoAngeli, 2004, p. 167.

Nonostante, come vedremo nel seguito di questo lavoro, Hobbes non condividesse moltissime delle posizioni puritane in materia dottrinale²⁸, è probabile che il modello di organizzazione dai rapporti tra Stato e Chiesa proposto dai congregazionalisti fosse quello che meglio si adattava ai principi di politica ecclesiastica di stampo erastiano che Hobbes intendeva sostenere con la stesura del *Leviathan*²⁹.

Non bisogna dimenticare infatti che l'interesse hobbesiano per le questioni religiose e teologiche, e più in particolare la ripresa dei Testi Sacri, soddisfa innanzitutto un preciso intento politico: ribadire l'assolutezza e l'indivisibilità del potere sovrano. Partendo da una considerazione della religione come dato costitutivo della natura umana, Hobbes costruisce un modello politico in grado, non solo di gestire e controllare i vari aspetti potenzialmente distruttivi del cristianesimo, ma anche di dimostrare biblicamente come il potere spirituale non sia mai da considerarsi come scisso e in contrasto con quello civile. Lo scopo primario di tutta la trattazione hobbesiana è, quindi, quello di mostrare come il sovrano debba brandire non solo la spada, ma anche il pastorale, per possedere così tutte le armi utili ad affrontare l'altro grande mostro biblico, Behemoth, la guerra civile, la più pericolosa causa di morte per l'anima dello stato: la sua sovranità.

1. 2 L'accusa di ateismo e il materialismo hobbesiano

Dure critiche alle concezioni hobbesiane provenivano, però, non solo dal fronte realista e anglicano, ma da ogni parte del panorama culturale e religioso inglese: cattolici, presbiteriani e accademici, si trovavano uniti nella comune lotta contro il radicalismo del filosofo di Malmesbury.

Come immaginato da Hobbes, a scatenare le più dure reazioni furono proprio le interpretazioni bibliche da lui proposte che, insieme alle concezioni teologiche esposte nel *Leviathan*, vennero presto etichettate dai suoi contemporanei come "una farragine di ateismo"³⁰. La teoria hobbesiana di stampo chiaramente erastiano e fortemente idiosincratca nei confronti del sistema cattolico, anglicano e presbiteriano si fondava,

²⁸ Per uno studio particolareggiato delle critiche hobbesiane al puritanesimo si veda J.P. Sommerville, *Hobbes and Independency*, cit.

²⁹ Per erastianesimo si intende qui la tendenza ad affidare allo stato la formulazione e l'esecutività delle leggi che riguardano le coscienze o il credo, riservando alla Chiesa compiti di tipo esclusivamente spirituale.

³⁰ Cfr. R. Tuck, *Hobbes*, cit., p. 38.

infatti, su lettura delle Scritture che doveva apparire quantomeno bizzarra agli occhi del pubblico inglese seicentesco. In questo senso «if Hobbes's Anglican and Presbyterian readers had reason to be distressed at his ecclesiology, almost of his readers would be shocked by the extraordinary theology elaborated in Parts 3 and 4 of *Leviathan*»³¹. Nel tentativo di dimostrare come il sovrano dovesse possedere lo *ius circa sacra*, Hobbes offriva, infatti, una rivisitazione di molti elementi chiave del cristianesimo basata su una nuova, e spesso inusuale, lettura delle Scritture. Tematiche centrali per il cristianesimo quali la profezia, il regno di Dio, e la salvezza, venivano analizzate da Hobbes in accordo non solo con le ragioni politiche alla base del suo discorso teologico, ma anche con gli stessi presupposti nominalisti e materialisti della sua filosofia. È abbastanza evidente, dunque, come una lettura di questo tipo risultasse quantomeno bizzarra agli occhi del pubblico seicentesco, che, seppur abituato a stravaganze in ambito teologico ed esegetico, non doveva vedere di buon occhio le interpretazioni bibliche proposte da una figura controversa come quella del filosofo di Malmesbury.

Nonostante alcune importanti eccezioni, che non mutarono mai il loro giudizio positivo e la loro fedeltà nei confronti del filosofo (tra cui vanno ricordati Marin Marsenne, John Aubrey e alcuni membri della famiglia Cavendish³²), molti, già a partire dalla pubblicazione del *De Cive*, avevano mostrato segni di insofferenza nei confronti della figura di Thomas Hobbes. Nel 1645, per esempio, diverse furono le reazioni negative per la nomina del filosofo a precettore di matematica del principe del Galles da parte di chi credeva che «the placing of hobses (a professe atheist, as they speak) about the prince as his teacher, is ill taken [...] Let such wicked men be put from about him»³³. Fu proprio a causa della paura che Hobbes potesse in qualche modo pervertire il principe con le sue teorie che egli fu costretto a promettere di non occuparsi di politica e religione nelle sue lezioni³⁴.

³¹ J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit., p. 92.

³² La famiglia Cavendish, presso cui Hobbes aveva per lungo tempo lavorato come precettore, rimase fedele a Hobbes fino alla fine dei suoi giorni. Così come nota è la fedeltà di Aubrey nei confronti di Hobbes e la stima intellettuale di Marsenne che nel 1640 invitò Hobbes a scrivere le *Obiezioni alle Meditazioni cartesiane* e nel 1644 ne pubblicò il *Tractatus Opticus*.

³³ R. Baillie, *The letters and Journal of Robert Baillie*, Edimburgo, ed. David Laing, 1841-1842, II, p. 388.

³⁴ Cfr. S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan, Seventeenth-Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 12. In questa importante opera Mintz ha elencato 107 opere, uscite tra il 1650 e il 1700, in cui sono presenti critiche alla filosofia hobbesiana.

I giudizi negativi nei confronti del filosofo si aggravarono esponenzialmente con la pubblicazione del *Leviathan*, in seguito alla quale «the identification of Hobbes as the Leviathan begins a trend which would eventually see the title become a nickname for Hobbes himself, part of the process of reducing Hobbes's own identity to that of his monster»³⁵. A partire dal 1651 il nome di Hobbes venne sempre più connesso all'accusa di blasfemia e immoralità, tanto che «per molti rappresentanti del clero e della corte egli era l'ateo e l'immorale, il paradigma di tutto ciò che dovrebbe essere oggetto di anatema»³⁶. Nonostante quindi l'accusa di ateismo, a differenza di quella di blasfemia ed ereticità, non venne pubblicamente rivolta ad Hobbes fino al 1654 con l'uscita della *Vindiciae academiarum* di Seth Ward, «there is no doubt that individuals did believe that Hobbes was an atheist and were prepared to say so in private»³⁷.

Ma quali erano le motivazioni per le quali, nell'Inghilterra del Seicento, si era passibili dell'accusa di ateismo? A questo proposito va innanzitutto considerato come, nel diciassettesimo secolo, il concetto di ateismo fosse un «hydra-headed term»³⁸. La nozione di ateo poteva essere rivolta infatti non solo a chi negava apertamente l'esistenza di Dio, ma anche a coloro che con le proprie argomentazioni sembravano implicitamente dedurla. Il termine *atheism* era perciò applicabile a una serie di dottrine tra loro anche molto differenti nelle premesse, ma che sembravano condurre alle stesse conclusioni: la negazione della divinità o la minaccia per l'ortodossia del cristianesimo. Tali dottrine sono elencate nell'*Atheists' Catechism* di Charles Wolseley, l'appendice a una diatriba anti hobbessiana scritta nel 1666 che riportava le posizioni intellettuali al tempo associate all'ateismo. In essa è possibile notare come una serie di posizioni

³⁵ J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit., p. 99.

³⁶ G.A.J. Rogers, *L'influenza nascosta di Thomas Hobbes*, in Aa. Vv., *Hobbes oggi, Atti del Convegno Internazionale di studi promosso da Arrigo Pacchi*, (Milano-Locarno 18-21 maggio 1988), a cura di A. Napoli con la coll. di G. Canziani, Milano, Franco Angeli, 1990, p. 476. Uno dei più rappresentativi esempi di come agli occhi dell'opinione pubblica il nome di Hobbes fosse ormai legato all'immoralità e all'ateismo (concetti che al tempo non venivano debitamente distinti) si verificò nel 1669 quando un membro del *Corpus Christi College* di Cambridge, Daniel Scargill, che si era offerto di difendere posizioni ricavate dal *Leviathan*, fu espulso dall'università, in parte a causa delle sue convinzioni hobbiste. A questo proposito si veda J. L. Axtell, *The Mechanics of Opposition: Restoration Cambridge v. Daniel Scargill*, «Bulletin of the Institute of Historical Research», XXXVIII (1965), pp. 102-111.

³⁷ J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit., p. 133. Nel volume Parkin sostiene che gli accusatori di Hobbes erano cauti nel rivolgere pubblicamente l'accusa di ateismo poiché Hobbes «talked about God at length, and in ways that were familiar to his audience». Questo spiegherebbe perché nei lavori anti-ateisti quali *The Darknes of Atheism by the Light of Nature* di Walter Charleton del 1652 e nell'*An Antitode against Atheism* di Henry More del 1653, non vi siano esplicite accuse all'ateismo hobbessiano a partire dal *Leviathan*.

³⁸ S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, cit., p. 39.

intellettuali, tra cui lo scetticismo, l'atomismo e il naturalismo, venissero considerate come strettamente legate a blasfemia, eresia e a una serie di atteggiamenti catalogabili come cinismo e generale irriverenza. Nonostante, quindi, l'accusa di ateismo potesse essere direttamente rivolta ad Hobbes per la vicinanza a tutte queste teorie, tanto che «it is clear that Wolseley's "Catechism" is supposed to represent the beliefs of a "Hobbist»³⁹, fu però l'aspetto materialista del suo pensiero a sconvolgere maggiormente i suoi contemporanei.

Sebbene tale aspetto del pensiero hobbesiano fosse già pienamente riscontrabile nelle opere precedenti, fu però solo a partire dal *Leviathan* che esso apparì realmente offensivo nei confronti dell'ortodossia cristiana⁴⁰. A destare maggiore scandalo furono, infatti, le pagine, presenti nella terza parte dell'opera, in cui il materialismo veniva utilizzato dal filosofo come lente attraverso cui interpretare importanti concetti biblici e teologici tra i quali il regno di Dio, la nozione di sacro, di anima e di spirito. In effetti bisogna considerare come «l'intera lettura della Bibbia proposta da Hobbes consiste in una sistematica riconduzione del sovrannaturale, e in quanto tale razionalmente inspiegabile, al naturale, al terreno, al materiale, allo spiegabile in termini razionali»⁴¹.

Tale esigenza di razionalizzare i concetti chiave del Cristianesimo attraverso un'interpretazione naturalistica e materialistica della terminologia biblica si spiega, oltre che con i motivi politici a essa sottesi, con la costante polemica che Hobbes conduce contro la teologia scolastica, responsabile per il filosofo di aver spiritualizzato, tramite un'indebita applicazione di categorie della filosofia greca all'interpretazione delle Scritture, un cristianesimo primitivo, sorto per contro, nel grembo di una mentalità e di una cultura, come quella ebraica, eminentemente non spiritualista. Con la propria interpretazione politica e materialistica delle Scritture Hobbes intendeva, dunque, contrastare tutte quelle concezioni teologiche colpevoli di aver ottenebrato il vero senso del messaggio cristiano, consentendo conseguentemente alla Chiesa di giustificare le proprie pretese, non solo spirituali, ma soprattutto politiche.

³⁹ Ivi, p. 40.

⁴⁰ Come è stato sottolineato infatti «what gives *Leviathan's* arguments their characteristic Hobbesian quality is the model priority given to materialism in offering a coherent account of Scripture (...) Hobbes is at his most systematic when applying his materialist logic to mysteries of theology, and this feature of *Leviathan* produced some of his most unusual claims as he labored to demonstrate that scripture could only make sense in materialist terms» J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit., p. 92.

⁴¹ A. Pacchi, *Scritti hobbesiani, hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Milano, FrancoAngeli, 1998, p. 49.

Esempio emblematico della critica che Hobbes rivolge a questo tipo di teologia, così come della sottesa unione tra materialismo, politica e interpretazione delle Scritture, è la lunga critica che egli conduce contro il concetto di *abstract essences* o *separated essences*, l'errore primario da cui, per il filosofo, si originarono «many other absurdities that follow it»⁴². Nel *Leviathan* Hobbes nota, infatti, come espressioni quali *abstract essences* o *separated essences* vennero presto assunte dalla teologia come basi delle proprie concezioni spiritualistiche ed è per questo motivo che nell'opera del 1651 critica apertamente l'affermazione relativa all'esistenza di qualsivoglia sostanza spiritualesostenendo come espressioni quali *incorporeal soul*, *incorporeal substance*, cioè sostanze che «are not capable of place put together words of contradictory signification, as spirit and incorporeal».

Nel capitolo trentaquattresimo del *Leviathan*, in seguito alla definizione dei termini *Body*, *Substance*, *Universe*, Hobbes afferma che accettare l'esistenza di una sostanza incorporea sarebbe identico ad affermare l'esistenza di un corpo incorporeo, una assurdità e una contraddizione in termini logici⁴³. Dopo aver affermato l'autocontraddittorietà della nozione di essenza separata, Hobbes sostiene, in pieno accordo con il suo materialismo, la necessità che enti spirituali quali gli angeli, lo spirito divino e l'anima debbano possedere, per esistere, una qualche forma di materialità⁴⁴. Ciò porta a una rilettura di importanti concetti teologici quali l'ispirazione divina, la vita dopo la

⁴² *Lev*, 46, p. 1082. La critica alla teoria scolastica delle essenze separate è condotta da Hobbes dimostrando innanzitutto l'insensatezza dei presupposti terminologici su cui essa è basata. Come è stato sottolineato: «Prima che un errore metafisico, l'affermazione dell'esistenza di sostanze spirituali o immateriali costituisce un errore linguistico in piena regola (una «falsitas»), rappresentando la violazione delle «definizioni prime» su cui si regge tutto l'edificio del sapere. Secondo la tabella contenuta nel *De Corpore*, dire che lo spirito è una sostanza immateriale equivale a congiungere il nome di un corpo con il nome di un «fantasma», e si tenga conto che quest'ultimo, nell'ontologia hobbesiana, non è il nome di una vera e propria *res*, ma solo di un'immagine riflessa o comunque di un'illusione ottica», G. Paganini, *Significato, falsità ed errore in Thomas Hobbes* in «Rivista di Storia Della Filosofia», 71 (4), 2016, p. 585.

⁴³ La descrizione della nozione di corpo nel *Leviathan* anticipa quella che sarà la definizione che sarà fornita nel *De corpore*: corpo è ciò che ha due proprietà: l'essere inserito in uno spazio e il non essere dipendente dall'immaginazione. In questo senso il corpo è una «real part of the Universe», dove per universo si deve intendere l'aggregazione di tutti i corpi. Hobbes rende inoltre esplicite le due ovvie conseguenze secondo le quali non c'è alcuna parte reale dell'universo che non sia corpo né qualcosa che sia propriamente corpo che sia parte dell'universo. La terza definizione, quella di sostanza viene totalmente identificata con quella di corpo. Sostanza per Hobbes non è che un altro termine per indicare il corpo, poiché solo il corpo è «Subject to various accidents». Ciò posto ne segue necessariamente che: «Pertanto sostanza incorporea sono parole che, quando sono congiunte, si distruggono a vicenda, come se si dicesse corpo incorporeo.

⁴⁴ Gli spiriti vengono definiti da Hobbes come «really bodies», anche se si tratta di corpi particolari, non opachi. L'unica possibilità di attribuire a questi enti l'attributo di «incorporeal», è se questo è preso in senso metaforico, perché questo è «name of more honour» in particolare quando venga riferito a Dio.

morte e, soprattutto, la natura di Dio, una rilettura a sua volta causa di importanti risvolti a livello politico⁴⁵. Affermando, per esempio, che l'anima fosse distinta dal corpo Hobbes poteva argomentare in favore della resurrezione dei corpi, sostenendo come non vi fossero argomenti scritturali per sostenere che nella vita dopo la morte si potesse essere puniti da tormenti eterni e eliminando di conseguenza ogni possibile paura nei cittadini cristiani spaventati dalle punizioni ultraterrene. Nonostante nell'edizione del 1651 del *Leviathan* Hobbes si astenga dal fare pubblica ed esplicita professione della dottrina della corporeità di Dio (cosa che invece accadrà nell'*Appendix* alla traduzione latina del *Leviathan*) è già nel *Leviathan* che egli esplicita le premesse logiche di tale assunzione. Fu proprio questo aspetto a scatenare le più dure reazioni e a far valere a Hobbes la nomea di ateo. Glanvill arrivò a definire la dottrina di Hobbes "sadducism" e un naturale prerequisito per l'ateismo. Le più dure critiche provennero però dal vescovo Bramhall che a proposito di tali concezioni hobbesiane affermava: «by taking away all incorporeal substance (Hobbes) taketh away God himself... And to say *that an Angel or Spirit is an incorporeal substance, is to say in effect that there is no Angel or Spirit at all*. By the same reason, to say that God is an incorporeal substance, is to say that there is no God at all. Either God is incorporeal, or he is finite, and consists of parts, and consequently is no God. This, that there is no incorporeal spirit, is that main root of Atheisme»⁴⁶.

1.3. La cattiva fama di Hobbes e le sue conseguenze

Una delle più sistematiche e rigorose critiche al materialismo hobbesiano fu opera di Henry More che giunse a definire la filosofia hobbesiana «a dangerous Prelude to Atheism itself, or else a more close and crafty Profession and insituation of it. For assuredly that Saying is not more true in Politick, No Bishop, no King; than this is in Metaphysick, No Spirit, No God»⁴⁷. Esponente di spicco della scuola platonica di

⁴⁵ Il bersaglio polemico è soprattutto l'idea di un'anima separata o separabile dal corpo, intesa come l'essenza dell'uomo. Come notato da Raffaella Santi tale concezione secondo cui l'anima tutta intera fosse collocata in ognuna delle parti del corpo umano, e che Hobbes critica fortemente, era sostenuta da Tommaso nella *Summa Theologiae* (I quaestio 76, art. 8). Un altro errore consiste poi nell'attribuire una consistenza alle essenze separate senza precisare l'esatta natura di tale consistenza. Hobbes critica in particolare l'idea di movimento delle sostanze separate, ironizzando sull'idea che l'anima possa trasmigrare dopo la morte senza il suo supporto materiale, cioè il corpo.

⁴⁶ J. Bramhall, *The Catching of Leviathan in Works* (Dublin, 1676) riportato in S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, cit., p. 67.

⁴⁷ Citato in S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, p. 41.

Cambridge e critico anche nei confronti della filosofia di Cartesio⁴⁸, More era sostenitore dell'esistenza di una moralità eterna legata ad un'idea assoluta di bene. Egli individuava nel relativismo etico di Hobbes una minaccia per le basi della fede cristiana ed era convinto che se era dal determinismo hobbesiano che nasceva la negazione dell'azione divina e della libertà umana, era dal materialismo che provenivano le più importanti conseguenze sul piano morale e religioso: l'impossibilità di immaginare l'esistenza di Dio e l'incapacità di postulare l'esistenza di un'anima immortale. Nella visione di More risultava evidente come nella filosofia del materialista Hobbes:

there is no Religion, no Piety nor Impiety, no Virtue nor Vice, Justice nor Injustice, but what is please him that has the longest sword to call so. That there is no Freedom of the Will, nor consequently any rational remorse of Conscience in any Being whatsoever, but that all that is, is nothing but Matter and Corporeal motion⁴⁹.

Con il *De cive* prima, e con il *Leviathan* poi, Hobbes sembrava minare sotto ogni fronte il fragile equilibrio politico, filosofico e teologico del tempo. Sul fronte accademico il pensiero hobbesiano appariva come antitetico rispetto alle forme di spiritualismo professate dai rappresentanti del clero dotto e sembrava intaccarne perciò l'egemonia in ambito accademico. È per queste ragioni che, nel 1654, l'astronomo oxfordese Seth Ward cominciò a manifestare il timore che la filosofia del *Leviathan* volesse sostituire all'autorità della «Aristotelity» quella della «Hobbeity» e che le pressioni hobbesiane relative all'introduzione dell'insegnamento della nuova filosofia nelle università volessero tradursi, di fatto, in una limitazione della libertà di filosofare. Quando, alcuni anni più tardi, alle critiche di Ward si aggiunsero quelle del matematico e teologo John Wallis, alla classe accademica di Oxford e Cambridge apparve sempre più chiaro che la filosofia di Hobbes andasse combattuta e contrastata per l'inclinazione distruttiva che essa aveva assunto nei confronti delle università e delle istituzioni

⁴⁸ Il distacco da Cartesio, documentato dall'*Enchiridion metaphysicon* (Londra 1671), è evidente nella concezione di spazio espressa da More. Esso sarebbe un attributo di Dio, distinto dalla materia, indivisibile, immobile eterno ed incorporeo. Da questa idea di spazio derivano anche implicazioni sul piano metafisico: attribuzione dell'estensione agli spiriti e la distinzione tra anima e corpo come distinzione tra sostanza penetrabile e impenetrabile.

⁴⁹ H. More, *Immortality of the Soul in A Collection of Several Philosophical Writings of Dr Henry More*, London, 1712, p.33. Per More le forze ultime che guidano l'universo non sono meccaniche ma immateriali e divine e la scienza ha il compito di mostrare le nostre limitazioni e aprire lo spazio per spiegazioni religiose. Tra Hobbes e More vi è dunque una grande differenza in particolare per quanto riguarda la concezione dei fondamenti dell'universo.

ecclesiastiche⁵⁰. La dura reazione degli *English Scientific Virtuosi* contro il «mostro di Malmesbury», il filosofo eretico che aveva dedicato parte della sua vita a confutare il dogmatismo di dottrine oscure e tenebrose, aveva prodotto nella comunità scientifica britannica l'immagine di un Hobbes ateo, libertino ed eretico⁵¹.

Uno dei fattori che contribuì maggiormente alla diffusione del giudizio negativo nei confronti di Hobbes fu la polemica che il filosofo condusse con il vescovo di Derry, John Bramhall⁵². Essa iniziò pubblicamente nel 1654, quando venne rilasciata una versione non autorizzata del trattato *On Liberty and Necessity*, lo scritto che conteneva la risposta hobbesiana alla polemica svoltasi in privato con il vescovo rispetto alla questione del libero arbitrio, di cui l'arminiano era strenuo sostenitore. Poiché tale scritto andava a rompere il reciproco impegno a non pubblicare le questioni relative alla polemica con il vescovo⁵³, Bramhall, adirato per quella che riteneva una violazione volontaria del patto da parte di Hobbes, rispose dando alle stampe le proprie teorie sul libero arbitrio e pubblicando successivamente una dura critica verso le empie concezioni religiose espresse da Hobbes nel *Leviathan*.⁵⁴ Nel 1658 il vescovo arminiano diede infatti alle stampe il *Castigations of Mr. Hobbes*, che conteneva in appendice uno

⁵⁰ E. Sergio, «Thomas Hobbes», in *Filosofie nel tempo: storia filosofica del pensiero occidentale e orientale*, cit., p. 550.

⁵¹ Tale giudizio fu aggravato dal fatto che, nella sua ricostruzione della dottrina cristiana, Hobbes non procedeva con il tono riverente dei teologi ma si confronta con il soggetto spesso in toni critici e sarcastici (nella quarta parte del *Leviathan* usando addirittura la satira). Anche per questo motivo Hobbes sembrava quindi un oppositore più che una delle parti delle dispute teologiche nell'Inghilterra del seicento.

⁵² Il vivace scambio intellettuale avuto con il vescovo arminiano si protrasse per oltre un decennio. Il primo incontro tra i due risale al 1645 quando, presso la residenza parigina del Marchese di Newcastle, Bramhall e Hobbes conversarono su varie questioni in merito al rapporto tra libertà e necessità. In seguito a questa prima discussione il vescovo elaborò un trattato riassuntivo della sua posizione a cui Hobbes rispose nel 1646 con il breve trattato *On Liberty and Necessity*. Quest'ultimo venne pubblicato da John Davies nel 1654 senza il previo consenso dell'autore e così l'anno successivo Bramhall, offeso con il filosofo per quella che riteneva una volontaria rottura dell'accordo di non rendere pubbliche le loro discussioni, reagì pubblicando la sua risposta. Nel 1656 Hobbes diede alle stampe le *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* che contenevano lo scritto hobbesiano del '46, la risposta di Bramhall del '55 e le controrepliche di Hobbes. La polemica si accese e continuò con la pubblicazione da parte di Bramhall del *Castigations of Mr. Hobbes*, che conteneva in appendice uno scritto dal titolo *Catching of Leviathan* dove il vescovo dimostrava come un hobbesiano non potesse essere un buon cristiano.

⁵³ La convinzione principale di Bramhall era che il materialismo e il determinismo hobbesiani non potessero che implicare un'adesione all'ateismo nonostante Hobbes avesse sempre sostenuto il contrario e avesse tentato sia negli *Elements* sia nel *De Cive* di mostrare la perfetta compatibilità tra la sua filosofia e il contenuto della Sacra Scrittura.

⁵⁴ «Ward, Wallis and Bramhall had insinuated that Hobbes was an atheist, the first time that this suggestion had been made seriously in print. The charges undoubtedly marked an important development in the reception of Hobbes's work in that they drew attention to it and made his supposed atheism a prominent feature of the public discussion of his argument», J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit., p. 154.

scritto dal titolo *Catching of Leviathan* che divenne presto *summa* degli argomenti antihobbesiani e un punto di riferimento per gli argomenti polemici che saranno rivolti ad Hobbes a partire dalla seconda metà del seicento.

Le contestazioni mosse al filosofo si dividevano in due grandi gruppi: quelle di carattere teologico e quelle di carattere politico. Nella sua *Risposta*, pubblicata molti anni dopo, Hobbes decise, però, di occuparsi esclusivamente di quelle teologiche⁵⁵, ritenute più pericolose poiché in grado di produrre l'accusa di eresia. La *Risposta a Bramhall* è particolarmente interessante ai fini del nostro discorso poiché contiene importanti elementi per la comprensione delle concezioni bibliche e teologiche nel pensiero del filosofo⁵⁶. Essa costituisce infatti una sorta di chiarimento delle posizioni bibliche e teologiche presentate da Hobbes nel *Leviathan* e una espressione della serietà con cui Hobbes approcciava a tali questioni.

La polemica con Bramhall è forse l'esempio più lampante di come le critiche che vennero mosse ad Hobbes in seguito alla pubblicazione del *Leviathan* abbiano ulteriormente stimolato il suo interesse per la tematica biblica e teologica⁵⁷. Alcune teorie come la corporeità di Dio, la resurrezione congiunta di corpo e anima al momento del giudizio e la negazione del tormento eterno dei dannati, sono qui presentate in modo chiaro e categorico, mentre altre, come la questione della trinità, vengono rese più ortodosse. Molte affermazioni che Hobbes avrebbe taciuto o lasciato solo trasparire dalle sue pagine si cancerizzarono infatti inevitabilmente nelle risposte al vescovo⁵⁸. La caparbia di Bramhall nell'attaccare la filosofia di Hobbes contribuì a mettere in luce alcuni aspetti del pensiero del filosofo inglese che con ogni probabilità sarebbero rimasti in ombra.

Il culmine dell'ostilità antihobbesiana si ebbe nel 1683, quando la pubblicazione del *Leviathan*, insieme a quella del *De Cive*, venne messa al bando con un atto che

⁵⁵ Bramhall accusa Hobbes di tenere in scarso conto la religione e di riferirsi ad una concezione di Dio differente da quella dell'ortodossia cristiana.

⁵⁶ Alcune parti dello scritto risalgono al 1668, anno di pubblicazione dell'*Appendix ad Leviathan* ma l'opera rimase inedita fino al 1682, quando venne pubblicata insieme alla nuova edizione dello scritto del *De heresiae*.

⁵⁷ Hobbes risponde alle accuse di eresia e ateismo in diverse opere, solo poche delle quali però apparvero pubblicamente quando egli era ancora in vita. In ognuna di queste sostenne che Dio è corporeo, cercando di dimostrare come questa visione non sia in alcun modo una concezione eretica o ateistica ma sia totalmente in linea con le Scritture e con le concezioni dei padri della chiesa.

⁵⁸ Probabilmente l'essere ormai avanti negli anni e le già da tempo mutate disposizioni legali in materie di eresia fecero in modo di alleggerire sensibilmente l'autocensura imposta da Hobbes al suo pensiero nel timore di ritorsioni contro la sua persona.

condannava le dottrine presenti in tali opere come «false, seditious, and impious and most of them, also heretical and blasphemous, infamous to Christian Religion, and distruttive of all government in Church and State»⁵⁹.

Come è facile immaginare, l'accumularsi dei giudizi negativi ebbero influenze sulla stessa produzione hobbesiana⁶⁰. Se è vero infatti che dopo la restaurazione della monarchia Stuart, Hobbes non cessò mai di dare attenzione alla filosofia politica e alla discussione di temi di carattere storico-teologico, tuttavia, se si fa eccezione di alcuni eventi editoriali, come la pubblicazione anonima del *Mr. Hobbes considered* (1662), la riedizione latina del *Leviathan* (1668) e quella del *De cive* (1669), durante il resto della sua vita i lavori teologico-politici di Hobbes rimasero inediti, probabilmente a causa del clima ostile che si era creato intorno al filosofo. Hobbes dovette pagare in prima persona, con l'autocensura e il silenzio, il prezzo delle sue opere, nella paura che, contro di lui, potesse esercitarsi il potere di alcune antiche leggi inquisitorie che autorizzavano a bruciare vivi i sostenitori di dottrine eretiche e contrarie alla religione rivelata⁶¹.

Inoltre, l'idea secondo la quale l'autore del *Leviatano* fosse un miscredente, non interessato a fenomeni religiosi se non al fine di criticarli, divenne la lente attraverso la quale leggere i passi in cui Hobbes trattava apertamente di teologia. Tale giudizio si radicò così fortemente nell'immaginario collettivo che la maggior parte della critica otto-novecentesca finì per accettare pedissequamente l'immagine di Hobbes proposta da teologi e avversari politici. Questo giudizio influenzò l'intera fama del filosofo ed è in questo contesto che si sviluppò l'idea secondo la quale le tematiche religiose all'interno dell'opera hobbesiana possedessero significato solo in chiave strumentale. Tra i più insigni esponenti del filone interpretativo volto a svalutare ogni ruolo positivo della riflessione religiosa nella teoria politica hobbesiana vi sono Leo Strauss e Raymond Polin. Partendo dal medesimo presupposto dell'ateismo hobbesiano, i due studiosi ritengono la religione un dato puramente strumentale all'interno dell'argomentazione politica del filosofo, ponendo piuttosto l'accento sulla sua fondazione antropologica e materialistica. La lettura di Strauss è volta in particolare all'esposizione delle critiche che Hobbes rivolge alla religione, sia in campo fisico sia

⁵⁹ S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, cit., p. 62.

⁶⁰ Come sottolienato da Collins: «its infamy prevented Hobbes from publishing on religion and politics after 1660 and cast a shadow of suspicion over other existing works», J. R. Collins, *Silencing Thomas Hobbes*, cit., p. 478.

⁶¹ Si pensi, ad esempio, al *De haeretico comburendo* del 1410.

in campo politico, al fine di dimostrare come l'opera hobbesiana si inserisca all'interno di quella strategia secolarizzante che caratterizza la modernità. Per lo studioso tedesco Hobbes, insieme a Machiavelli e Spinoza, utilizzerebbe riflessioni religiose e teologiche al solo fine di promuovere l'emancipazione dalla religione, la soggettivizzazione dei criteri morali e l'eliminazione della tensione tra trascendenza e immanenza. Al pari di Strauss anche Polin intende mostrare come non esista, nella filosofia hobbesiana, un rapporto positivo tra politica e religione, evidenziando come la figura di Dio, e della religione in generale, non trovi alcun ruolo essenziale all'interno della costruzione teorica hobbesiana⁶².

Pur essendo innegabile un uso strumentale delle argomentazioni teologiche nella produzione politica del filosofo tale motivazione non sembra sufficiente a giustificare la rilevanza e la portata di tali riflessioni all'interno della riflessione filosofica e politica del *Leviathan*. Risulta quantomeno opinabile l'idea secondo la quale Hobbes avrebbe dedicato metà del suo lavoro ad argomenti biblici e teologici, con uno sforzo esegetico e teorico così rilevante, senza che quest'ultimi svolgano una reale portata teorica positiva e attiva nella più generale concezione politica del *Leviathan*⁶³.

⁶² Cfr. L. Strauss, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glenco, The Free Press, 1959, trad. it. a cura di P.F. Taboni, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977. L. Strauss, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag Zum Verständnis der Aufklärung (1933-1934)*, tr. fra. a cura di C. Pelluchon, *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, Paris, PUF, 2005; R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF, 1953. R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF, 1981.

⁶³ Diversi sono stati gli studiosi che in campo critico hanno sottolineato l'importanza delle riflessioni religiose nell'opera del 1651. Nella rivalutazione del ruolo della religione nella politica hobbesiana risultano sicuramente cruciali gli studi di due importanti studiosi, Arrigo Pacchi e Luc Foisneau. Allo studioso italiano spetta il merito di aver contribuito a riportare l'attenzione, negli anni ottanta del secolo scorso, sugli aspetti religiosi del pensiero di Hobbes, dimostrando come gli argomenti teologici presenti nell'opera del Malmensburense siano da intendersi come filosoficamente centrali per il suo pensiero, andando oltre la questione, irrisolvibile e al contempo irrilevante, della reale fede di Hobbes. Tale prospettiva è stata ripresa dallo studioso francese che, proprio per segnalare l'insufficienza delle tradizionali linee interpretative, ha presentato la teologia come uno degli assi portanti e decisivi del pensiero teoretico e politico hobbesiano, riconoscendo nella nozione di onnipotenza divina il principio che rende possibile l'unità del sistema formulato dal filosofo inglese Cfr. Pacchi A., *Introduzione al Leviatano*, in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Bari, Laterza, 1989, pp. VII-XXXVIII. A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, cit.; L. Foisneau., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000 ; L., Foisneau, *Le Dieu tout-puissance de Hobbes est-il un tyran ?* in *Potentia Dei. L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani et alii, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 295-315; L. Foisneau, *Beyond the Air-pump: Hobbes, Boyle and the Omnipotence of God*, in *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350 anniversario di pubblicazione*, a cura di L. Foisneau e G. Wright, Milano, FrancoAngeli, 2004, pp. 33-49; L. Foisneau, *Leviathan's Theory of Justice*, in *Leviathan After 350 Years*, a cura di T. Sorell e L. Foisneau, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 105-122. L. Foisneau, *Omnipotence, Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, a cura di P. Springborg, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 271-290.

Senza fare di Hobbes una sorta di *difensor fidei* e senza negare i valori innovativi del suo razionalismo, è possibile ammettere che l'atteggiamento del filosofo nei confronti del cristianesimo e della teologia sia molto più articolato di quanto non si sia concesso per secoli. Nonostante, infatti, sia difficile proporre un giudizio definitivo sul credo religioso hobbesiano⁶⁴, è solo andando oltre il *cliché* secondo il quale il materialismo e il meccanicismo di Hobbes implicavano quasi automaticamente una posizione ateistica o irreligiosa, che diventa possibile analizzare le tematiche bibliche e teologiche nel disegno dell'opera, giungendo fino a comprenderle nel loro valore teorico indipendente⁶⁵.

Nonostante, infatti, come sottolineato da Altini, «affermare che l'interesse principale che muove la riflessione di Hobbes sia quello teologico sarebbe non soltanto una forzatura, ma una vera e propria mistificazione del suo pensiero», non va dimenticato che Hobbes vive e pensa in un'epoca in cui la filosofia è sinonimo di sistema. È per questo che «chi intende affrontare l'opera hobbesiana non può evitare di farsi carico di un'operazione difficile e laboriosa: esaminare la funzione specifica che il discorso teologico di Hobbes riveste nell'economia globale della sua esposizione, come esso si colleghi e influenzi tutte le altre argomentazioni»⁶⁶.

La questione che si vuole analizzare non è dunque quella della sincerità o della profondità religiosa di Hobbes, bensì la rilevanza e la portata dell'esegesi e dell'ermeneutica biblica nel *Leviathan*, indagando così se il discorso teologico

⁶⁴ Se, da un lato, nel *Vita carmine expressa* e nel *Vitae Hobbiana Auctarium* si fa riferimento a episodi che sembrerebbero attestare la credenza religiosa di Hobbes, secondo il rito della Chiesa anglicana, è altresì noto che l'accusa di ateismo verso il filosofo inglese venne pronunciata, come per Spinoza, fin dal primo apparire dei suoi scritti.

⁶⁵ «Solo nel *Leviatano* la filologia biblica hobbesiana acquista tutto il suo rilievo e dispiegamento, tanto da poter essere studiata anche come fenomeno culturale a sé stante, a prescindere quindi dal seppur solido e profondo legame con la concezione politica che la subordina nel disegno generale dell'opera». A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, cit., p. 185.

⁶⁶ M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata, Quodlibet, 2013, p. 17. A tali considerazioni vanno aggiunte quelle di Carlo Altini che proponendo una prospettiva moderata circa il ruolo della teologia all'interno dell'opera hobbesiana afferma: «Solo in questo modo l'interprete che osserva l'albero (la teologia hobbesiana) non rischia di perdere di vista la foresta (il sistema filosofico hobbesiano): del resto, il compito dello storico della filosofia è proprio quello di comprendere la natura dell'albero nel modo in cui essa è inserita all'interno della foresta in cui si trova a vivere», C. Altini, *Tra teologia e filosofia politica. Il "regno di Dio" nel pensiero di Hobbes*, «Intersezioni», 2/2009, pp. 197-214, p. 200.

hobbesiano abbia un senso in sé e nelle sue connessioni con l'insieme delle teorie hobbesiane⁶⁷. Alla base di questa indagine vi è la convinzione che:

the theological section of the book cannot be seen as a long, tedious joke designed to ridicule Christianity. Nor, however, is it simply a list of scriptural passages that support the overtly political part of the work (the strategy Hobbes pursues in *De Cive*). Indeed, the labyrinthine theology of Hobbes's *Leviathan* is an integral part of the work's political project, and it is reasonable to suppose that there is nothing extraneous in it⁶⁸.

2. LA FUNZIONE TEORICA DELL'ESEGESI BIBLICA HOBBSIANA

Il secondo aspetto dell'esegesi biblica hobbesiana considerabile a partire dall'epistola dedicatoria del *Leviathan* riguarda il ruolo teorico svolto dalle Scritture nello sviluppo complessivo dell'opera. Dopo aver espresso il timore fondato che la sua considerazione del testo sacro potesse risultare come l'aspetto più offensivo dell'intera sua opera, Hobbes chiarisce infatti che «I have done it with due submission, and also (in order to my Subject) necessarily; for they are the Outworks of the Enemy, from whence they impugne the Civill Power»⁶⁹. Il filosofo afferma, quindi, di aver trattato la tematica biblica con il dovuto rispetto e anche per necessità, dato che era proprio sulla base di presunti argomenti scritturali che il nemico pretendeva di impugnare il potere civile, minando alla base il concetto di sovranità assoluta che egli intendeva sostenere.

Su chi sia il nemico, o meglio i nemici, a cui Hobbes si riferisce in questo passo ci soffermeremo nel corso del successivo capitolo. In queste pagine considereremo, invece, in che senso il filosofo affermi di aver trattato la materia biblica e teologica *necessariamente in relazione al suo soggetto*. In particolare, si guarderà a quelle che a nostro giudizio possono essere indicate come le tre funzioni fondamentali svolte dalla trattazione biblica nel corso del *Leviathan*: una funzione di conferma della teoria politica hobbesiana, una funzione di modello, di fonte e di giustificazione per la costituzione dello stato cristiano e una funzione di risposta a tutte quelle sfide politiche che il fenomeno religioso pone al potere sovrano.

⁶⁷ Come sottolineato da Patricia Springborg infatti «to be skeptical of Hobbes' personal religious beliefs does not, however, imply that one should be skeptical of the relevance of his theological arguments to his political theory», P. Springborg, *Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority*, in «Political theory», 3/3 1975, p. 289.

⁶⁸ C. S. McClure, *Hell and Anxiety in Hobbes's Leviathan*, «The Review of Politics», 73 (2011), p. 12.

⁶⁹ *Lev*, Epistola dedicatoria, p. 6.

2.1 Il ruolo di conferma

Uno dei ruoli più importanti svolti dall'interpretazione biblica nel corso del *Leviathan* è quello di confermare ciò che il filosofo ha precedentemente dimostrato con metodo scientifico e razionale.

Tale funzione di conferma svolta dalle Scritture è espressa chiaramente nel trentesimo capitolo dell'opera in cui Hobbes, affermando di aver individuato fino a questo punto del testo i "Principles of Reason" della politica e di aver messo per iscritto le prescrizioni che possono rendere imperituri gli Stati, sostiene: «but supposing that these of mine are not such principles of reason, yet I am sure they are principles from authority of Scripture⁷⁰». Il filosofo suggerisce, quindi, che anche nella remota ipotesi in cui la fondazione scientifica del potere sovrano, da lui operata con metodo razionale, dovesse risultare non convincente, importanti aspetti della sua teoria politica, primi tra tutti l'indivisibilità e l'assolutezza del potere sovrano, sarebbero giustificabili mediante una corretta interpretazione del testo sacro, come sarà evidente per Hobbes «when I shall come to speak of the Kingdome of God, (administred by Moses,) over the Jewes, his peculiar people by Covenant⁷¹».

Nelle mani di un non teologo di professione come Hobbes, la trattazione biblica e teologica diventa, quindi, un importante aspetto della scienza politica, un potente rinforzo che si aggiunge a supporto delle conclusioni raggiunte dalla ragione, in particolare di quelle in cui il potere sovrano risulta indiviso e indiscusso. In tale meccanismo «Scripture comes at the end for what appears to be two reasons. It functions to confirm what has come before; and it is given the last word⁷². In effetti, se si considera la struttura stessa del *Leviathan* è possibile notare come le parti espressamente fondate sulla parola di Dio profetica espressa nelle Scritture seguano e confermino quelle fondate sulla parola di Dio naturale comprensibile tramite retta ragione. In tale struttura la natura della scienza civile e dei suoi fondamenti è dimostrata nelle prime due parti del *Leviathan* attraverso un metodo di tipo razionale, e confermata nelle altre parti dell'opera da tutta una serie di considerazioni bibliche di carattere politico e

⁷⁰ Hobbes, *Lev*, 30, p. 522.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² J. Farr, "Atomes of Scriptures". *Hobbes and the Politics of Biblical interpretation*, in M.G. Diez (edited by), *Hobbes and Political Theory*, Lawrence, University of Kansas Press, 1990, p. 177. Sia nel *Leviathan* che nel *De cive*, infatti, le sezioni contenenti maggiori citazioni bibliche sono poste nelle parti conclusive del testo.

materialistico. Con la sua considerazione del testo sacro Hobbes intende dimostrare innanzitutto come ragione e rivelazione diano le stesse indicazioni rispetto a quella che deve essere la natura del potere sovrano, un tipo di espediente argomentativo particolarmente funzionale al fine di convincere i suoi lettori, data l'autorità assoluta di cui gode la Bibbia almeno per i sudditi credenti. Come è stato notato infatti, «it has been calculated that there are 657 citations of Biblical texts in *Leviathan*, and there are in all 1327 Biblical quotations in his six major political work»⁷³.

A questo punto ci si potrebbe domandare quale versione del testo sacro Hobbes abbia utilizzato per proporre le sue citazioni e le sue interpretazioni bibliche. La risposta più completa e convincente a tale questione è probabilmente quella fornita da Mark Somos che afferma:

Checking every biblical reference and all strings in *Leviathan* against the Vulgate, the AV (l'Authorized version di re Giacomo nda), Geneva and Tyndale leads to three general conclusions. First, from the number of identifiable borrowings it appears that Hobbes used the Geneva more often than the AV, both for references and the structure of his argument. Second there is no indication that he used Tyndale's much, other than a few similarities in cases where Hobbes proposed an alternative to the AV and the Geneva. Finally, since only a fragment of the references and strings in *Leviathan* come from the four sources I compared them to, there must be another source, or sources, that Hobbes had open on his desk while he was writing *Leviathan*»⁷⁴.

Tali considerazioni vanno integrate con quelle di Raffaella Santi che sottolinea come, almeno nel periodo parigino, Hobbes avesse consultato le numerose edizioni della Bibbia presenti nella biblioteca del convento di Marin Marsenne⁷⁵. Non va, inoltre, sottovalutato come in diversi punti del *Leviathan* Hobbes presenti una propria traduzione di particolari termini biblici, in particolare quando essi si rivelano funzionali alla giustificazione di un'interpretazione politica e materialistica delle Scritture⁷⁶.

Nonostante la maggior parte delle citazioni bibliche siano presenti, come ovvio, nella seconda metà dell'opera, dedicata a un confronto diretto con la parola di Dio espressa nel testo sacro, anche nelle prime due parti del lavoro hobbesiano il ruolo

⁷³ C. Hill, *The English Bible and the Seventeenth-century Revolution*, London, Allen Lane, The Penguin press, 1993 p. 20.

⁷⁴ M. Somos, *Bible interpretation and the Constitution of the Christian Commonwealth in Hobbes's Leviathan*, «Storia del pensiero politico», 2/ 2015, pp. 175-202, p. 179.

⁷⁵ R. Santi, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, cit., p. 16.

⁷⁶ Si pensi alla traduzione del termine *peculiar* nel capitolo trentacinquesimo del *Leviathan*.

giocato dalle Scritture risulta particolarmente rilevante. Diversi sono, infatti, i passaggi in cui Hobbes fa susseguire alle argomentazioni fondate su un procedimento di tipo scientifico e razionale importanti conferme tratte dal testo biblico.

Il primo esempio a tal proposito è riscontrabile nel capitolo ottavo del *Leviathan*, in cui per la prima volta nel corso del testo Hobbes cita direttamente dei passi tratti dai testi sacri⁷⁷. Nel tentativo di screditare tutti coloro che affermano di parlare in nome di Dio perché posseduti dal suo spirito, Hobbes affianca, infatti, a una serie di considerazioni di tipo antropologico e politico la propria interpretazione di tre passi dell'Antico Testamento e di cinque passi del Nuovo Testamento. Attraverso di essi, Hobbes chiarisce come, anche a livello scritturale, non vi siano ragioni per dare credito a coloro che affermano di parlare in nome di Dio perché posseduti dal suo spirito. Per il filosofo la vera profezia deve essere intesa esclusivamente come l'ascolto di una voce e di un messaggio divino e mai come una possessione personale⁷⁸. Con la sua interpretazione basata su una lettura "politica" e antispiritualista delle Scritture Hobbes conferma quanto affermato precedentemente in via razionale, chiarendo come nessuno dei profeti dell'Antico Testamento pretese di parlare in nome di Dio per possessione di uno spirito o per entusiasmo divino ma solo in base all'ascolto della voce di Dio, ricevuta tramite sogno o visione. Dopo aver mostrato come l'affermazione di una qualsivoglia forma di *private spirit* sia un chiaro segno di follia, screditabile a livello di ragione, Hobbes mostra quali siano le ragioni per cui, anche a livello di rivelazione, non vi siano valide ragioni per dar credito a coloro che in nome di una supposta rivelazione personale minacciano la pace e l'ordine stabilito dal sovrano. Come vedremo meglio nel corso del prossimo capitolo, tale discorso ha importanti ricadute sul piano politico. Per ora, basti considerare che già nella prima parte del *Leviathan* emerge chiaramente come le Scritture svolgano un importante ruolo di sostegno a ciò che Hobbes intendeva sostenere via naturale.

Escludendo il dodicesimo capitolo esplicitamente dedicato a tematiche religiose, a cui si darà particolare rilevanza nel corso della prossima parte di questo lavoro, il secondo passo in cui compare la funzione di conferma svolta dalle Scritture è presente nel capitolo ventesimo dell'opera in cui Hobbes, dopo aver mostrato come i diritti e le

⁷⁷ Prima di questo punto sono presenti solo riferimenti biblici di tipo indiretto, in particolare nell'introduzione al *Leviathan*, ad esempio quando Hobbes cita il *fiat* della creazione.

⁷⁸ Hobbes cita infatti: Numeri 21,25; Esodo 28,3; 2Re 9,11; Marco 3,21; Giovanni 10,20.

conseguenze della sovranità siano gli stessi sia nello stato per acquisizione sia in quello per istituzione, adduce una serie di citazioni bibliche volte a confermare la teoria della sovranità assoluta, introducendole con la formula «let us now consider what the Scripture teacheth in the same point». Dal versetto di Esodo 20,10 «Parlaci e noi ti ascolteremo, ma non ci parli Dio, affinché non moriamo» Hobbes trae la conferma di come la Scrittura affermi l'assolutezza del potere sovrano, in questo caso quella di Mosè, unico intermediario tra Dio e il popolo d'Israele⁷⁹. Da uno dei passi chiave per la trattazione politica del Seicento e non solo, la descrizione del potere politico fornita in I Samuele 8, Hobbes trae conferma dell'assolutezza del potere, e della necessaria unione del potere esecutivo, giuridico e legislativo:

This is absolute power, and summed up in the last words, "you shall be his servants." Againe, when the people heard what power their King was to have, yet they consented thereto, and say thus, (Verse. 19 &c.) "We will be as all other nations, and our King shall judge our causes, and goe before us, to conduct our wars." Here is confirmed the Right that Sovereigns have, both to the Militia, and to all Judicature; in which is contained as absolute power, as one man can possibly transferre to another. Again, the prayer of King Salomon to God, was this. (1 Kings 3. 9) "Give to thy servant understanding, to judge thy people, and to discern between Good and Evill." It belongeth therefore to the Sovereigne to bee Judge, and to praescribe the Rules of Discerning Good and Evill; which Rules are Lawes; and therefore in him is the Legislative Power. Saul sought the life of David; yet when it was in his power to slay Saul, and his Servants would have done it, David forbad them, saying (1 Sam. 24. 9)⁸⁰.

La lettura politica delle Scritture continua, poi, con i versi tratti dalle lettere paoline (Lettera ai Colossesi 3:20, Tito 3:2) e dai Vangeli, in particolare da quello di Matteo, a cui si aggiunge un'interessante interpretazione in chiave politica del peccato originale, riconducibile per Hobbes al tentativo di contestare il giudizio di Dio. Dopo aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, Adamo ed Eva non solo si accorsero di essere nudi per la prima volta ma per la prima volta giudicarono sconveniente il fatto di esserlo «and by being ashamed, did tacitely censure God himselfe». Il vero peccato risiede, per Hobbes, proprio in questa contestazione del decreto di Dio e del suo volere, più che nella trasgressione al comandamento iniziale. È

⁷⁹ Come vedremo meglio nel corso di questo lavoro, a proposito del regno di Dio, la figura di Mosè sarà centrale per la delineazione dell'unione tra potere spirituale e temporale che Hobbes voleva proporre nel *Leviathan*.

⁸⁰ *Lev*, 20, p. 316.

da questo episodio biblico che Hobbes deduce la conferma scritturale di come ogni comandamento espresso da coloro che hanno il diritto di governare non debba essere censurato né tantomeno discusso dai sudditi. Di tutte queste considerazioni Hobbes si serve per affermare che «both from Reason, and Scripture, that the Sovereign Power, whether placed in One Man, as in Monarchy, or in one Assembly of men, as in Popular, and Aristocraticall Common-wealths, is as great, as possibly men can be imagined to make it»⁸¹.

Il terzo esempio emblematico del ruolo di conferma svolto dalle Scritture nella prima e nella seconda parte del *Leviathan* risiede nel capitolo ventiquattresimo dell'opera. In queste pagine, dedicate al tema della proprietà e della distribuzione della terra nello stato, Hobbes utilizza le Scritture per enfatizzare il potere assoluto e l'azione arbitraria del sovrano in materia di redistribuzione delle terre ponendo una comparazione tra la distribuzione della terra di Canaan tra le tribù israelitiche a opera di Giosuè e Elazar. Hobbes afferma infatti che:

In this Distribution, the First Law, is for Division of the Land it selfe: wherein the Sovereign assigneth to every man a portion, according as he, and not according as any Subject, or any number of them, shall judge agreeable to Equity, and the Common Good. The Children of Israel, were a Common-wealth in the Wildernesse; but wanted the commodities of the Earth, till they were masters of the Land of Promise; which afterward was divided amongst them, not by their own discretion, but by the discretion of Eleazar the Priest, and Joshua their Generall: who when there were twelve Tribes, making them thirteen by subdivision of the Tribe of Joseph; made neverthelesse but twelve portions of the Land; and ordained for the Tribe of Levi no land; but assigned them the Tenth part of the whole fruits; which division was therefore Arbitrary. And though a People comming into possession of a land by warre, do not alwaies exterminate the antient Inhabitants, (as did the Jewes,) but leave to many, or most, or all of them their Estates; yet it is manifest they hold them afterwards, as of the Victors distribution; as the people of England held all theirs of William the Conquerour.⁸²

Questo passo, come quelli sopracitati, fa emerge chiaramente come nella prima e nella seconda parte del *Leviathan* le Scritture confermano, supportano e giustificano quanto affermato dalla ragione. Tale meccanismo di “conferma biblica” è particolarmente importante per Hobbes al fine di contrastare molte di quelle concezioni

⁸¹ *Lev*, 20, p. 320.

⁸² *Lev*, 20 p. 322.

contrarie alla pace e al benessere collettivo. Nel capitolo trentesimo del *Leviathan* Hobbes sottolinea infatti come convinzioni quali la legittimità del giudizio privato o del tirannicidio, la distinzione tra comando dello stato e comando di Dio, la divisibilità del potere, erano basate sui deboli e falsi principi di coloro che «being diverted from the deep meditation, which the learning of truth, not onely in the matter of Naturall Justice, but also of all other Sciences necessarily requireth, receive the Notions of their duty, chiefly from Divines in the Pulpit, and partly from such of their Neighbours, or familiar acquaintance»⁸³. È anche al fine di contrastare tali visioni che diveniva fondamentale mostrare come ragione e rivelazione concordassero nelle loro conclusioni e come le Scritture, se ben intepretate, non contrastassero affatto l'obbedienza al potere civile. In tale meccanismo argomentativo, potremmo dire che se non era la ragione, erano le Scritture a poter dare l'ultima parola. Come affermato da Hobbes nella "Review and Conclusion" infatti «all truth of doctrine dependeth either upon reason or upon Scripture»: ragione e scrittura sono il fondamento di ogni verità degli assunti politici: la prima li dimostra *scientificamente*, partendo dai postulati e dai principi della natura umana, la seconda li conferma *assiologicamente* sulla base dei testi sacri⁸⁴.

Se per quanto riguarda la prima e la seconda parte dell'opera è possibile fare un elenco di tutti i passi in cui le Scritture confermano quanto affermato dalla ragione, ciò non vale per le parti successive. Si può dire, infatti, che tutta la terza e la quarta parte dell'opera fungano da conferma di quanto argomentato precedentemente nel *Leviathan*. Un caso particolarmente interessante e rilevante, perché riguardante uno dei principi cardine del pensiero hobbesiano, merita però di essere menzionato: la nozione di patto.

Nel corso della terza parte del *Leviathan* emerge chiaramente come per Hobbes l'Antico Testamento non sia altro che l'istituzione della sovranità politica di Dio su Abramo e sulla sua progenie, attraverso lo strumento paradigmatico di ogni istituzione politica: il patto. L'essere terreno di questo regno è reso evidente per mezzo delle frequenti assonanze e rinvii indotti dal termine *covenant* tra il contesto biblico e quello politico, ma tale legame svolge un'ulteriore funzione. Se è vero, infatti, che in essa troviamo l'applicazione di categorie politiche agli elementi scritturali, è al contempo da sottolineare come anche l'interpretazione giuridico-politica delle Scritture agisca sulla

⁸³ *Lev*, 30, p. 532.

⁸⁴ Cfr. R. Santi, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, Padova, CEDAM, 2012, p. 126.

sfera mondana. Il *covenant* che gli uomini instaurano tra loro trova nel *berit* veterotestamentario un corrispondente teologico che in qualche misura ne limita la contingenza artificialista facendone la traduzione laicizzata dell'unica forma di rapporto che il Dio della Bibbia ha con gli uomini. Se il Dio delle Scritture è Dio per patto e non per grazia o per amore, la forma pattizia acquista una densità trascendentale che la sottrae al campo della pura convenzionalità per divenire un archetipo teologico-politico. Come vedremo meglio nel corso del terzo capitolo, soffermandosi sulla descrizione del patto tra Dio e il popolo d'Israele Hobbes può mostrare come le nozioni di potere e contratto siano, sia dal punto di vista dei fondamenti della razionalità, sia dal punto di vista della parola profetica di Dio, le condizioni fondamentali per l'ordine e la giustizia per la convivenza degli individui, confermando uno dei punti cardine dell'intera concezione politica hobbesiana.

2.2 Le Sacre Scritture come fonte e modello politico

Se nella prima e nella seconda parte dell'opera le citazioni bibliche svolgono principalmente un ruolo di conferma di quanto argomentato dal filosofo per via razionale, a tale compito si affianca, nella terza parte dell'opera, un'ulteriore funzione svolta dalle Scritture: quella di fonte e modello per la fisionomia dello Stato cristiano. Attraverso la sua interpretazione politica e materialistica delle vicende e dei concetti biblici, infatti, Hobbes non solo conferma quanto precedentemente affermato dalla ragione, ma ricava anche indicazioni circa la gestione del potere sovrano in materia civile e spirituale.

Al meccanismo di convergenza tra ragione e rivelazione che si era delineato attraverso l'importante funzione di conferma svolta dalle Scritture nelle prime due parti del testo si aggiunge, ora, un'ulteriore aspetto. A partire dal capitolo trentaduesimo non sono solo le considerazioni bibliche a seguire quanto affermato dalla ragione, ma è la rivelazione stessa a fungere da fonte, e quindi a precedere, le considerazioni politiche di Hobbes. L'estrinseca necessità di dimostrare la compatibilità della sua filosofia civile con le Scritture si rovescia quindi in un intrinseco bisogno epistemologico di mostrare la razionalità dell'obbedienza politica, in particolare in materia religiosa, fondandola anche su un principio scritturale. In questo senso «the interpretation of Scripture constitutes an internal theoretical task of Hobbes's philosophy itself, and, particularly

in *Leviathan*, he accomplishes it with the greatest earnestness and efficacy»⁸⁵.

Il ruolo di fonte svolto dalle Scritture è introdotto nel capitolo trentaduesimo, il primo della terza parte, in cui il filosofo afferma come, se fino a questo momento, gli elementi per la definizione dei diritti del potere sovrano e i doveri dei sudditi erano derivati dai principi di natura comprensibile per mezzo della ragione, per la delineazione del *Christian Commonwealth*, il fondamento del suo discorso deve essere non solo la parola naturale di Dio, ma anche quella profetica, corrispondente *in toto* alle Sacre Scritture⁸⁶.

Il riferimento alle Scritture è per Hobbes qualcosa di obbligato poiché, non potendo più disporre di profeti sulla cui autenticità non sussistano dei dubbi, il solo criterio per mezzo del quale valutare la legittimità di una pretesa dottrina consiste nel confrontarla con la pagina sacra. Ciò ovviamente non esclude affatto l'importante rilevanza svolta dalla ragione⁸⁷. Nonostante infatti Hobbes ritenga che le Sacre Scritture rientrino nel dominio della fede, egli afferma che sono gli strumenti della ragione, espressi dai talenti naturali dei sensi e dell'esperienza, quelli essenziali per discernere le verità comprensibili razionalmente e quelle che invece superano l'umana comprensione. Ne discende la necessità di capire quale testi siano da considerarsi canonici e contengano le norme che qualunque comunità cristiana è chiamata a seguire e quali siano i testi da cui dedurre tali modelli. Nel corso del *Leviathan* Hobbes dimostrerà come, in mancanza di una qualche forma di rivelazione soprannaturale certa e garantita, i sudditi debbano lasciarsi guidare dalla ragione naturale, che li induce a rispettare il comando dello stato come volontà di Dio e a obbedire ai legittimi governanti civili, anche per quando attiene la determinazione dei testi canonici.

Come è noto, la terza parte del *Leviathan* ha per oggetto la natura e la fisionomia dello stato cristiano e il genere di autorità di cui sono investiti coloro che ne sono alla

⁸⁵ A. Lupoli, *Hobbes and Religion without Theology*, in A.P. Martinich, K. Hoekstra (edited by), *The Oxford Handbook of Hobbes*, in, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 470.

⁸⁶ Hobbes afferma infatti: «I have derived the Rights of Sovereigne Power, and the duty of Subjects hitherto, from the Principles of Nature onely; such as Experience has found true, or Consent (concerning the use of words) has made so; that is to say, from the nature of Men, known to us by Experience, and from Definitions (of such words as are Essentiall to all Politicall reasoning) universally agreed on But in that I am next to handle, which is the Nature and Rights of a CHRISTIAN COMMON-WEALTH, whereof there dependeth much upon Supernaturall Revelations of the Will of God; the ground of my Discourse must be, not only the Naturall Word of God, but also the Propheticall», *Lev*, 32, p. 576.

⁸⁷ In effetti, l'intera lettura delle Scritture proposta da Hobbes si fonda su un uso appropriato della ragione, nei suoi caratteri scientifici e materialistici.

guida. L'intento espresso da Hobbes è quello di dedurre le regole riguardanti i diritti e i doveri in tale stato a partire dalla Sacra Scrittura nella convinzione che in essa siano contenuti i principi della politica cristiana⁸⁸. In effetti «there is no question that Hobbes relied greatly on Scripture to provide models and paradigms», cosa che emerge chiaramente nell'edizione Cambridge del *Leviathan* in cui l'editore, Richard Tuck «provides an extensive set of biographical notes on the references Hobbes makes in the text. He brings 218 names; of them 87 are from the Hebrew Scripture. Sixty-five are of the Christian era including New Testament»⁸⁹.

Diversi sono i passaggi in cui Hobbes partendo da un'interpretazione politica e razionale di passi e vicende bibliche deduce considerazioni applicabili allo Stato cristiano. Questo intreccio tra funzione di conferma e funzione di modello vale in particolare per ciò che è possibile identificare come il punto focale della terza parte del *Leviathan*: la teoria dei rapporti tra potere spirituale e temporale.

L'esempio più evidente dell'utilizzo delle Scritture per la delineazione del potere sovrano in materia religiosa risiede nella lettura che Hobbes propone dell'Antico Testamento. La ricostruzione dell'origine e della fisionomia del regno politico di Dio non viene, infatti, a confermare le condizioni di legittimità del potere sovrano, ma anche e soprattutto a mostrare l'indivisibilità della sovranità nello Stato Cristiano. Nel ripercorrere le varie fasi della storia degli ebrei condensata nei libri biblici, da Deuteronomio a Esodo, da Numeri a Re, da Samuele a Giudici, Hobbes verifica che potere civile e potere ecclesiastico sono sempre stati prerogativa di una sola e unica persona giuridica, titolare della somma autorità di interpretare le leggi e la parola di Dio, di decretare sulla verità delle profezie e sull'autenticità dei profeti, così come di stabilire gli ordinamenti per la conduzione della vita civile cui tutti devono prestare obbedienza. A questa persona è dovuta, da parte di tutti i membri della comunità (siano essi privati o titolari di uffici pubblici), un'obbedienza semplice sia nelle materie religiose che in quelle civili.

È proprio grazie all'analisi politica di questi caratteri del *Kingdom of God by*

⁸⁸ Ciò appare evidente nel capitolo conclusivo della terza parte in cui Hobbes afferma: «And thus much shall suffice, concerning the Kingdome of God, and Policy Ecclesiasticall. Wherein I pretend not to advance any Position of my own, but onely to shew what are the Consequences that seem to me deducible from the Principles of Christian Politiques, (which are the holy Scriptures,) in confirmation of the Power of Civill Sovereigns, and the Duty of their Subjects», *Lev*, 43, p. 954.

⁸⁹ D. J. Elazar, *Hobbes confronts Scripture*, «Jewish Political Studies Review», 4/2 (Fall 1992), p. 6.

Covenant che Hobbes può quindi effettuare una *reductio ad unum* delle due forme di supremazia in un'unica persona sovrano-rappresentativa che assume così il monopolio del potere legittimo in materia temporale e spirituale. È il tipo organizzazione del potere politico e spirituale presente in seguito al contratto veterotestamentario a divenire una importante giustificazione scritturale per l'organizzazione del potere sovrano nello Stato cristiano.

In questo senso, quello che Hobbes analizza non è solo un *particolare* regno storico, legato al modo in cui Dio esprime la sua diretta sovranità su un gruppo di uomini, ma una sorta di modello *generale*, valido per la costruzione del potere politico o quantomeno un esempio necessario per giustificare il modello cesaro-papista che Hobbes intendeva sostenere. Ciò risulta evidente nel capitolo quarantesimo del *Leviathan* dove i punti centrali del patto di Dio con Abramo permettono al filosofo di stabilire alcune caratteristiche essenziali per l'organizzazione dello Stato cristiano. Dal fatto che Dio abbia scelto di esprimere la sua volontà mediante un luogotenente terreno, rappresentate della sua famiglia nella stipulazione del patto, Hobbes deriva la possibilità di assicurare al sovrano terreno, la persona rappresentativa, il monopolio dell'interpretazione della volontà di Dio, il diritto di punire le visioni-interpretazioni private, affermando in ultima istanza la coincidenza di potere religioso e civile nella stessa mano e escludendo così in modo definitivo qualsiasi legittimità a rapporti uomo-Dio non mediati da un luogotenente terreno.

Questo intrecciarsi di elementi religiosi e politici nella filosofia hobbesiana può far nascere il dubbio interpretativo su quale sia l'aspetto che fa da modello all'altro: sono i concetti politici a essere secolarizzazioni di elementi religiosi o sono questi ultimi a essere usati da Hobbes in modo strumentale come giustificazione di teorie politiche⁹⁰?

⁹⁰ Interrogandosi sui rapporti tra concetti religiosi e politici evidenti nel rapporto tra i caratteri del sovrano e quelli di Dio, Pacchi afferma: «Si stabilisce un'equazione tra Dio e il sovrano assoluto, dispotico o quantomeno paterno, in cui non si saprebbe quale dei due termini, Dio o il sovrano, fa da modello all'altro; soprattutto se si considera che quando passa a parlare del regno profetico di Dio, Hobbes definisce Dio grazie al patto (testamento), come il sovrano civile degli Ebrei, e il comportamento di Dio e degli Ebrei è considerato con categorie interpretative improntate a quei rapporti giuridici ai quali Hobbes si riferisce quando analizza i termini della sottomissione degli uomini al potere sovrano civile. In questo senso il sovrano fa da modello a Dio, ricevendo in cambio quel rafforzamento di autorità che gli viene dal paragone», A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, cit., p. 75. Si pensi anche alla relazione concettuale tra onnipotenza divina e potenza assoluta del sovrano ampiamente discussa nei lavori di Foisneau. È possibile affermare che si venga a riproporre il "paradosso della secolarizzazione", dove non vi è una rigida demarcazione tra ambiti concettuali e giurisdizionali ma invece, come sottolineato da Marramao, un «gioco di specchi in cui l'uno tende ad assumere le prerogative dell'altro». Così come «la chiesa si statalizza- assumendo i caratteri della centralizzazione e della razionalizzazione burocratica- lo stato si

Per una risposta almeno parzialmente soddisfacente, la questione necessiterebbe di uno studio molto più particolareggiato, ai fini della nostra analisi è sufficiente considerare come gli elementi religiosi e teologici trovino comunque senso e affermazione nella filosofia di Hobbes. Essi lavorano, insieme alla più generale costruzione teorica, al fine di garantire quella pace e quella sicurezza sociale che sono il fine e la giustificazione della costruzione dell'artificio statale, risultando quindi essenziali per il completamento del progetto politico hobbesiano.

L'importanza delle Scritture come modello per la teoria politica hobbesiana trova spiegazione anche nel contesto storico e culturale in cui Hobbes operava, infatti:

Whatever the opportunities and constraints felt by the seventeenth century political philosophers, they had to confront Scripture in order to reconstruct the world of ideas on new foundations. In doing so they were aided by what happened a century earlier, namely the Protestant Reformation, which inter alia, restored direct contact between Christians and the biblical text, not filtered through 1500 years of church tradition which prescribed certain understandings and proscribed others and discouraged or forbade direct confrontation with biblical teachings⁹¹.

Non bisogna quindi sottovalutare la grande rilevanza che le Scritture avevano nel corso del Seicento⁹². La Bibbia era al centro dell'intera vita sociale e culturale del periodo, e innumerevoli furono i commenti e i testi che utilizzavano i concetti biblici per la formulazione di idee e concezioni di natura politica. Tale fenomeno fu particolarmente evidente nell'Inghilterra del Seicento. Come è stato sottolineato:

The vernacular Bible became an institution in Tudor England – the foundation of monarchical authority, of England's protestant independence the text book of morality and social subordination. Its centrality made it the battle-ground of several ideologies – English nationalist versus Roman Catholic, Episcopalian versus Presbyterian and sectarian. Society was in turmoil, and the Bible was expected to supply solutions for pressing problems⁹³.

ecclesiasticizza – incrementando le caratteristiche sacrali e ritualizzando le proprie procedure», G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 156.

⁹¹ D. J. Elazar, *Hobbes confronts Scripture*, cit., p. 4.

⁹² A proposito del ruolo della Bibbia nella cultura del Seicento è interessante l'aneddoto riportato da Hill in cui uno storico dell'economia, Jack Fisher, rispondendo a un suo pupillo desideroso di conoscere la storia economica del XVI e del XVII secolo in Inghilterra afferma «if you really want to understand the period, go away and read the Bible», Riportato in C. Hill, *The English Bible and the Seventeenth-century*, cit., p. 4.

⁹³ *Ibidem*.

È possibile affermare, dunque, che nell’Inghilterra del Seicento «the Bible was political in every sense: it was the object of political battles in its translation and dissemination; it was a source of political thought and legitimacy; it was a model for how one should govern and equally, for political opposition»⁹⁴. In particolare a causa delle continue tensioni tra anglicanesimo, puritanesimo e cattolicesimo, il testo sacro si trovava al centro della vita politica inglese. Esso era utilizzato direttamente o indirettamente come fondamentale arma per pensare la politica ad ogni gradino della scala sociale⁹⁵. La stessa traduzione della Bibbia in lingua inglese aveva svolto un importante effetto di diffusione della coscienza politica della nazione. Essa era importante non solo perché le persone la leggevano intensamente ma anche perché la leggevano in relazione alle questioni politiche. La Bibbia non era solo al centro dell’identità religiosa ma fondava lo stesso linguaggio politico del diciassettesimo secolo. Basti pensare che una delle ragioni per le quali Giacomo VI tradusse la Bibbia nel 1611 dando vita alla *Authorized Version* per rispondere alla Bibbia dei “bishops”, quella di Ginevra, così come alle altre traduzioni che contenevano note calvinistiche o antimonarchiche, o altri caratteri politicamente non desiderabili. Nella stessa epistola dedicatoria è evidente come la richiesta di traduzione di re Giacomo fosse non solo un atto religioso ma un’estensione di un progetto politico di autorizzazione al potere: «the appearance in 1611 of a new translation of the Bible, sponsored by and dedicated to the King, helped to reinforce the impression of royal devotion to (Protesant) biblical scholarship that had long been cultivated»⁹⁶.

Che si trattasse dell’*Authorized Version* di re Giacomo, o della ginevrina, la Bibbia era comunque un testo noto sia agli indotti, sia ai letterati, una sorta di «koinè linguistico-culturale» cui si sottraeva solo qualche angolo oscuro del paese⁹⁷.

⁹⁴ K. Killeen, H. Smith and R. Willie (Edited by), *The Oxford Handbook of The Bible in Early modern England c.1530-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 367.

⁹⁵ Tra il 1525 e il 1640 il numero delle Bibbie stampate in Inghilterra supera le 600000 copie, a cui si aggiungono più di 420000 copie del Nuovo Testamento, è probabile quindi che intorno alla metà del secolo i testi sacri fossero in possesso di quasi ogni famiglia. Cfr. O. Nicastro, *Politica e religione nel Seicento inglese*, Pisa, ETS, 1996, p. 45.

⁹⁶ J. Rickard, *Mover and Author: King James VI and I and the Political Use of the Bible*, in *The Oxford Handbook of The Bible in Early modern England*, cit., p. 378.

⁹⁷ La Bibbia era un grande codice teorico, non solo per la letteratura inglese del secolo della rivoluzione ma anche per la rivoluzione stessa che ne occupa il ventennio centrale. Proprio nel XVII secolo, del resto, si assiste alla nascita del criticismo biblico, processo in cui, come vedremo meglio nel corso della seguente parte del presente lavoro, anche Hobbes occupa un ruolo essenziale.

Nel dibattito politico la letteratura biblica divenne un vero e proprio *quotidian language* del pensiero politico. Il ruolo della Bibbia nell'Inghilterra del Seicento, dunque, va oltre la questione già ampiamente discussa dagli studi e dalla critica dell'organizzazione del potere ecclesiastico e temporale, così come non si riduce a una mera questione teologica o ecclesiologica. Il linguaggio biblico penetra fortemente in una cultura in cui esso era familiare e ampiamente riconoscibile, tanto da divenire il linguaggio privilegiato di trattati e sermoni di natura spesso apertamente politica, e dotati di una applicazione diretta in ambito sociale.

Non sorprende, dunque, che nella sua opera Hobbes si confronti con moltissimi aspetti biblici. Come vedremo nel corso dei prossimi capitoli Hobbes riprende vari concetti tradizionali, interpretandoli in base alla propria visione metafisica, che soggiace alla teoria politica. E ciò non vale solo per le considerazioni bibliche ma anche per i materiali della tradizione teologica che sia calvinista, anglicana o erastiana che vengono rielaborati da Hobbes al fine di formulare un'esegesi delle Scritture capace di rispondere a un'esigenza politica. Per rispondere alle questioni Hobbes propone un'esegesi biblica che Hobbes rielabora da varie concezioni facendone sostanzialmente qualcosa di nuovo. Elementi come il patto tra Dio e Israele, la nozione di Sacro e santo, la natura degli angeli e del miracolo, vengono letti da Hobbes in un modo originale, risultando perfettamente integrati nelle sue concezioni materialistiche e politiche e risultando al contempo essenziali per il progetto filosofico del *Leviathan*.

2.3 La risposta alla sfida politica della religione tra Scrittura e persuasione

Un'altra funzione essenziale svolta dalla trattazione biblica e teologica all'interno dell'argomentazione hobbesiana è strettamente legata alle "sfide politiche" che il fenomeno religioso pone al potere sovrano⁹⁸.

Come è noto, il *Commonwealth* è, per Hobbes, il prodotto di un potere sovrano in grado di neutralizzare, grazie alla sua absolutezza e superiorità, una volontà individuale altrimenti incapace di ordine e obbedienza. Nonostante infatti il fondamento per la

⁹⁸ Nella prima parte dell'opera, Hobbes aveva mostrato come il dato religioso è qualcosa di naturalmente inscritto nell'uomo, che risponde alle passioni di curiosità e timore, ed è per questo che necessita di essere neutralizzato e controllato dai meccanismi statuali così come ogni altra passione in grado di generare conflitto. La terza e quarta parte dell'opera, e i concetti teologici e biblici in esso presenti, rispondono a questa esigenza.

creazione della persona artificiale non sia altro che il volere unanime dei sudditi, è solo grazie alla sua sovranità che lo Stato dà vita a un meccanismo di obbedienza che, nel suo funzionamento, prescinde dal consenso dei singoli. Una volta che la persona civile è stata istituita, essa si configura come un artificio in grado di riprodurre autonomamente le condizioni della propria esistenza, senza puntuali richiami alle volontà particolari. Tale meccanismo, derivante dal rapporto di rappresentanza, e il potere assoluto, istituito attraverso il patto, sono le uniche condizioni per la realizzazione della pace e del benessere comune.

L'efficacia ordinatrice della sovranità, e la relativa capacità di produrre comportamenti pacifici e sociali, riposano però su una condizione essenziale: la superiorità dell'autorità sovrana su qualunque altro potere all'interno dello stato⁹⁹. La sovranità deve essere concepita come assoluta e indivisibile affinché l'organismo artificiale del Leviatano possa godere di buona salute. Il controllo che la persona civile attua, attraverso il potere coercitivo, su tutte le forme di conflitto è giustificato dunque dalla necessità di garantire ordine, unità e sicurezza. Ed è proprio tale necessità che conduce Hobbes a elaborare una puntuale riflessione sulle pretese politiche del fenomeno religioso e a una loro puntuale neutralizzazione attraverso la trattazione biblica e teologica¹⁰⁰.

Tra le dottrine religiose che sembrano minare il potere civile emerge, per la sua pericolosità e vitalità, la pretesa dell'autorità spirituale di essere legittimata a rivendicare per sé un potere autonomo e superiore a quello dello Stato¹⁰¹. Ammettere

⁹⁹ Come è stato sottolineato, «la filosofia politica hobbesiana esprime la prima teoria autenticamente innovativa dello Stato moderno, la cui nascita è contrassegnata da una lunga e sanguinosa lotta per il potere. Questa lotta è la risultante, da una parte, di un processo di emancipazione nei confronti di un'autorità spirituale, tendenzialmente universale, che si proclama superiore a ogni potere civile; dall'altra, di un processo di unificazione di quelle forze che hanno contribuito a sgretolare l'altro universalismo, quello imperiale, dando vita a potenziali centri autonomi di potere: le città, le associazioni, le corporazioni, le stesse istituzioni. La formazione dello Stato moderno, coincide, dunque, col riconoscimento della supremazia assoluta del potere politico su ogni altro potere umano che tende a frazionarlo», R. Carotenuto, *Thomas Hobbes: arte della retorica e scienza politica*, Milano, Marzorati, 1990, pp. 126-127.

¹⁰⁰ Come è noto, la riflessione sulla portata politica del fenomeno religioso inizia nel capitolo dodicesimo del *Leviathan* in cui Hobbes si sofferma sulle radici antropologiche e sugli usi politici che di questa fecero i fondatori degli stati. Ma è nella terza e quarta parte dell'opera che la sfida politica della religione si rivela in tutta la sua forza come minaccia per l'unità e la pace dello Stato.

¹⁰¹ Il conflitto religioso e la disobbedienza religiosamente fondata possiedono, infatti, entrambe le caratteristiche che rendono inefficiente la sovranità: la formazione di gruppi politici, fazioni, aggregati di potere che per la loro ampiezza offrono qualche speranza di resistere alla capacità di punizione del sovrano, e, al contempo, l'esistenza di individui che aspirano, credono, si rappresentano premi e punizioni che di gran lunga eccedono quelle dispensate dallo Stato.

l'esistenza di un potere capace di fare da contraltare a quello del sovrano significherebbe introdurre un'insidiosa forma di dualismo politico fortemente pericoloso nei confronti della teoria dell'assolutezza del potere che, nel corso dell'opera, Hobbes aveva proposto¹⁰². Il peso crescente che le sezioni religiose vengono assumendo nel *Leviathan*, e l'attenzione di Hobbes verso elementi propri della teologia cristiana rispondono innanzitutto all'esigenza di limitare questa minaccia e, più in generale, di affrontare e gestire la spinta e la sfida che la religione, nella sua essenza, pone al sovrano.

Non è, infatti, solo la pretesa dell'autorità religiosa a preoccupare Hobbes per la buona salute dell'artificio politico, ma è più in generale l'atteggiamento religioso, tra cui la credenza in punizioni divine e ultraterrene, che sembra minare il rispetto delle leggi civili¹⁰³.

L'analisi del rapporto tra politica e religione inizia nel capitolo trentunesimo del *Leviathan* quando il filosofo, dopo essersi dedicato all'esposizione dei caratteri del *Commonwealth*, mostra come non esista alcuna contraddizione tra l'affermazione del potere sovrano e l'esistenza di un regno di Dio per natura. Non solo le leggi di natura a fondamento della persona artificiale non differiscono dai precetti della parola di Dio, conoscibili attraverso la retta ragione, ma anche la necessità di una adorazione degli attributi divini può convergere, nel *Commonwealth*, grazie all'istituzione del culto pubblico¹⁰⁴.

È però a partire dalla terza parte del *Leviathan* che Hobbes deve elaborare un meccanismo di neutralizzazione del dissenso religioso diverso e autonomo rispetto a quello che permetteva di controllare il conflitto derivante da motivazioni antropologiche. Le punizioni e la forza coercitiva del Leviatano, istituiti per creare pace e sicurezza, sembrano infatti essere inefficaci nei confronti della tendenza religiosa. Con le sezioni dedicate allo Stato cristiano Hobbes cerca di rispondere a una domanda

¹⁰² «So that the question of the Authority of the Scriptures is reduced to this, "Whether Christian Kings, and the Sovereigne Assemblies in Christian Common-wealths, be absolute in their own Territories, immediatly under God; or subject to one Vicar of Christ, constituted over the Universall Church; to bee judged, condemned, deposed, and put to death, as hee shall think expedient, or necessary for the common good», *Lev*, 33, cit., p. 606.

¹⁰³ Come emerge nel capitolo dodicesimo del *Leviathan* la religione è considerata da Hobbes un tratto essenziale e costitutivo della natura umana. Essa distingue il genere umano, al pari del linguaggio, dal resto degli esseri viventi.

¹⁰⁴ Per uno più dettagliato sulla convergenza tra Stato e regno di Dio si veda la parte seguente di questo lavoro.

cruciale per una teoria dell'ordine sociale: come si produce una convivenza pacifica tra soggetti per i quali la vita non è il primo dei beni, tra individui che sono disposti a morire per procurarsi la salvezza ultraterrena?

Come è noto, la formazione dello stato si fondava su un chiaro e unanime desiderio di sopravvivenza: gli uomini comprendono la necessità di uscire dallo stato di perenne conflitto proprio per evitare il più temibili dei mali, la morte violenta. I credenti, invece, non sembrano attribuire particolare importanza alla vita terrena, concentrando spesso i propri desideri verso un'esistenza futura nel regno di Dio¹⁰⁵. L'artificio statale non sembra avere, quindi, presa sull'elemento religioso, poiché la forza coercitiva funziona agendo sul timore della morte, gli uomini obbediscono al sovrano per paura e timore, ma questi sembrano essere inefficaci nei confronti dei credenti.

Il superamento di questo conflitto religioso è possibile soltanto in virtù del prodursi di convergenze di opinioni la cui possibilità non è legata esclusivamente alla coercizione politica ma piuttosto a quella persuasione, che prende le mosse dalle credenze stesse degli individui. Hobbes dovrà, quindi, confrontarsi con gli elementi della fede cristiana: la nozione di regno di Dio, di vita ultraterrena e di salvezza analizzate per mostrare come anche il cristiano possa essere un buon cittadino e debba sottomettersi alla volontà del sovrano¹⁰⁶.

Come sottolineato da Dimitri D'Andrea «l'irriducibilità del conflitto religioso a quello legato alla ricerca dell'utile, della gloria e della sicurezza e l'impossibilità di neutralizzarlo con le stesse modalità del conflitto nello stato di natura costringono Hobbes a una sorta di “seconda navigazione”»¹⁰⁷. La coercizione e la forza politica risultano, infatti, inefficaci nei confronti del dato religioso, ed è per questo che per il mantenimento dell'ordine del *Commonwealth* diviene necessario riflettere su una teoria

¹⁰⁵ Come si vedrà meglio nel corso del terzo capitolo di questo lavoro, Hobbes intende dimostrare come il regno di Dio non debba essere inteso come qualcosa di spirituale, come una vita dopo la morte a cui aspirare, ma come un vero e proprio governo che sarà restaurato con la seconda venuta di Cristo.

¹⁰⁶ Uno degli aspetti più evidenti del *Leviathan* è sicuramente la volontà di eliminare ogni forma di dualismo e di possibile antitesi tra i vari aspetti della società. Anche a questa esigenza risponde l'attenzione che Hobbes concede al fenomeno religioso. Esso era infatti in grado di creare un possibile dualismo sia nel potere, sostenendo la possibilità di due poteri all'interno dello Stato, uno ecclesiastico e uno civile, sia un dualismo nei cittadini che si trovavano a dover essere al contempo sudditi e cristiani. Già nel capitolo trentunesimo Hobbes aveva mostrato come per i cittadini non ci sia possibilità di appello alle leggi naturali per la disobbedienza civile. Le leggi di natura corrispondono a quelle della parola naturale di Dio e si vedrà ora come anche le leggi profetiche non contrastino in alcun modo con la possibilità di un ordinamento positivo da parte del sovrano.

¹⁰⁷ D. D'Andrea, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes* in *La filosofia politica di Hobbes* a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, Milano, FrancoAngeli, 2009, p. 150.

dello Stato cristiano che si avvalga di strumenti più numerosi rispetto a quelli della costruzione politica.

Come analizzato nel capitolo dodicesimo del *Leviathan* il fenomeno religioso è un dato fortemente radicato nella natura umana. Al fine di controllarlo, Hobbes deve utilizzare tutte le armi in suo possesso. Se le passioni che creavano il conflitto nello stato di natura sembrano essere quantomeno gestibili nella costruzione dello Stato, il fenomeno religioso continua a rimanere inscritto nella natura umana nonostante l'istituzione della persona civile. Il *Commonwealth* appare dunque come un dispositivo che, almeno nei termini in cui è stato descritto fino al capitolo trentunesimo, non è in grado di neutralizzare pienamente il fenomeno religioso. È per questo che dalla terza e quarta parte dell'opera Hobbes si avvarrà oltre che della ragione anche della forza persuasiva della fede per far combaciare l'autorità dello Stato con il potere spirituale per rendere gestibili e "coltivabili" i semi naturali della religione analizzati nel capitolo dodicesimo del *Leviathan*.

Per la definizione di questo nuovo modello politico saranno necessari diversi strumenti. Se fino ad ora Hobbes aveva descritto il modello politico esclusivamente attraverso le armi della ragione si vedrà ora come, per la costruzione dello Stato cristiano, l'unico in grado di garantire ordine e pace anche nei confronti dei conflitti religiosi, Hobbes debba far ricorso alle armi della persuasione e della Scrittura prendendo le mosse dalle opinioni in cui i protagonisti del conflitto religioso già dimostrano di credere¹⁰⁸.

La riflessione biblica hobbesiana trae quindi la propria rilevanza nel fatto che è la disobbedienza religiosamente motivata il punto in cui l'efficacia della persona artificiale si assottiglia e in cui la neutralizzazione dei comportamenti inconciliabili con la convivenza pacifica può essere realizzata attraverso strumenti che eccedono la coercizione politica. È Hobbes stesso ad affermare nel capitolo trentottesimo del *Leviatano* che «is impossible a Common-wealth should stand, where any other than the

¹⁰⁸ A dare particolare importanza al concetto di persuasione nel discorso teologico hobbesiano come unica possibilità di riduzione del conflitto religioso è D'andrea (D. D'Andrea, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, cit., pp. 150-153), ma il carattere retorico-persuasivo dell'argomentazione contenuta nelle sezioni teologiche del *Leviathan* è già stato sottolineato, anche se in una prospettiva diversa, da D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Princeton University Press, 1986, e Q. Skinner, *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cammbridge University Press, 1997.

Sovereign, hath a power of giving greater rewards than Life; and of inflicting greater punishments than Death¹⁰⁹». La religione sembra minacciare il potere dello Stato limitandone la sovranità proprio perché si riferisce a una vita eterna che, agli occhi del credente, appare più importante della vita presente e in cui il tormento eterno appare peggiore della più grande punizione terrena: la morte naturale. Ma se la forza coercitiva dello Stato agisce grazie al timore dei sudditi verso le sue punizioni il dispositivo sovrano sembra essere inefficace nei confronti di dottrine che non assegnano importanza alla vita e che quindi non sono sottoposte al terrore delle punizioni del potere. È per questo necessario che si sviluppi un'argomentazione che non faccia leva sulla forza, ma sulla persuasione, al fine di convincere i lettori su come il rispetto dello Stato civile sia tra i requisiti essenziali per il godimento della vita eterna.

La neutralizzazione del conflitto religioso richiede dunque una convergenza delle opinioni sulle condizioni per ottenere la salvezza che può prodursi solo attraverso la persuasione¹¹⁰. Hobbes dovrà convincere i suoi lettori dell'accettabilità di due visioni principali: da una parte, l'eliminazione della diversità dei comportamenti religiosi in senso stretto e l'imposizione di un unico culto e di un'unica organizzazione ecclesiale, dall'altra la regolazione unitaria e univoca della condotta individuale anche in quelle materie religiosamente sensibili e rilevanti ai fini della salvezza, materie che non si limitano a quelle strettamente ecclesiastiche ma finiscono piuttosto per coincidere di fatto con la quasi totalità di quelle civili.

Per superare il conflitto religioso è necessario realizzare una totale uniformità dei comportamenti religiosi e religiosamente rilevanti all'interno di un unico territorio. Da un punto di vista istituzionale, la possibilità che questo accada è legata alla costruzione

¹⁰⁹ *Lev*, 38, p. 698.

¹¹⁰ Come sottolineato da D'Andrea, «la semantica della *persuasione* si costruisce in Hobbes per differenza proprio rispetto alla *coercizione*: chi persuade punta a ottenere qualcosa che non si può raggiungere con la coercizione. Le opinioni non si generano con la forza, ma con la plausibilità “degli argomenti tratti dalla ragione o da qualcosa in cui gli uomini già credono”. Chi comanda ha potere sulle azioni ed è in grado di ottenere un determinato comportamento in virtù del fatto che la forza può cambiare la natura di un'azione. Viceversa, violenza, forza, coercizione sono sprovviste di capacità di persuasione: “il credere e il non credere non seguono mai i comandi degli uomini. La fede è un dono di Dio che l'uomo non può dare né togliere con la promessa di ricompense o con la minaccia di torture”. La persuasione rimanda quindi, in Hobbes, alla debolezza e alla condizionalità delle relazioni di potere. A differenza di quanto accade nel comando, chi persuade si espone al giudizio- dall'esito incerto- di chi ascolta senza avere alcuna possibilità di forzare ciò che soltanto l'incoercibile decisione dell'ascoltatore potrà produrre. La neutralizzazione del conflitto religioso richiede una convergenza delle opinioni sulle condizioni per ottenere la salvezza che può prodursi soltanto attraverso la persuasione», D'Andrea, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, cit., p. 150.

di un unico potere sovrano che detenga contemporaneamente potere politico e potere religioso.

L'elemento religioso non appare, dunque, solo come una grande sfida per la politica, ma funziona anche da stimolo per una completa definizione del *Commonwealth*. Partendo da una considerazione della religione come dato costitutivo della natura umana, Hobbes costruisce un modello politico in grado di gestire e controllare tale aspetto rafforzando al contempo la sovranità politica. Accanto all'autorità in materia civile appare ora, nel *Leviathan*, il potere spirituale. Il sovrano hobbesiano brandisce ora non solo la spada ma anche il pastorale e possiede così tutte le armi per affrontare l'altro grande mostro biblico, il Behemoth, la guerra civile, la causa di morte per l'anima dello stato: la sua sovranità. Gli argomenti teologici presenti nel corso dell'opera trovano significato e senso nella filosofia politica di Hobbes poiché ne rafforzano la teoria assolutistica. Essi traggono consistenza dal periodo storico in cui l'opera è inserita e ne completano la sua proposta politica volta alla costruzione di un uomo artificiale, un dio mortale, l'unica persona in grado di garantire unità, pace e sicurezza¹¹¹. È Hobbes stesso a dichiarare:

I have brought to an end my Discourse of Civill and Ecclesiasticall Government, occasioned by the disorders of the present time, without partiality, without application, and without other designe, than to set before mens eyes the mutuall Relation between Protection and Obedience; of which the condition of Humane Nature, and the Laws Divine, (both Naturall and Positive) require an inviolable observation. And though in the revolution of States, there can be no very good Constellation for Truths of this nature to be born under, (as having an angry aspect from the dissolvers of an old Government, and seeing but the backs of them that erect a new;) yet I cannot think it will be condemned at this time, either by the Publique Judge of Doctrine, or by any that desires the continuance of Publique Peace¹¹².

¹¹¹ La terza e quarta parte del *Leviathan* devono essere ricollocate nel Seicento, un'epoca in cui venne versato del sangue, non soltanto per decidere se il papa fosse o no il vicario di Cristo, ma anche per questioni che al lettore odierno appaiono scarsamente rilevanti: «se ci possano essere vescovi nelle chiese riformate, se lo Stato possa imporre oppure no un unico libro di preghiere, se e quanto gli edifici ecclesiastici possano essere ricchi e adorni», L. Alfieri, *La spada e il pastorale*, in *La filosofia politica di Hobbes*, cit. pp. 128-129.

¹¹² *Lev*, p. 870.

3. I BERSAGLI POLEMICI DELLA TRATTAZIONE BIBLICA E TEOLOGICA HOBBSIANA

Una volta soffermatasi sulle varie funzioni che la trattazione biblica e teologica svolge nel corso del *Leviathan*, è importante considerare come essa tragga consistenza dal periodo di incertezza politica e religiosa in cui l'opera si inserisce. Solo in questo modo, infatti, è possibile considerare un ulteriore aspetto essenziale per la comprensione dell'interpretazione scritturale hobbesiana: il suo valore polemico e persuasivo. Tale aspetto emerge, come già accennato, nell'epistola dedicatoria, in cui Hobbes afferma di aver trattato la tematica biblica necessariamente in relazione al suo soggetto ma anche perché gli argomenti scritturali «are the Outworks of the Enemy, from whence they impugne the Civill Power»¹¹³. Scopo di questo paragrafo non è ovviamente quello di fornire un quadro esaustivo dei dibattiti e delle fonti che stimolarono Hobbes alla stesura della sua trattazione biblica e teologica, ma mostrare come essa si inserisca a pieno in alcune delle dinamiche storico, politico e culturali dell'Inghilterra del Seicento e come da esse la sua trattazione scritturale trovi scopo e ragione di esistenza nel capolavoro hobbesiano.

3.1. Il *Leviathan* tra Riforma, guerra civile e teologia politica

La riflessione biblica e teologica di Hobbes, così come gli intenti politici a essa sottesi, devono essere collocati nel panorama culturale della Riforma e nel relativo dibattito tra autorità secolare e spirituale, che si era sviluppato in nuove forme¹¹⁴, tra sedicesimo e diciassettesimo secolo¹¹⁵. È infatti a partire dalla nascita del pluralismo confessionale sorto in senso alla Riforma e alla conseguente perdita di centralità della *rapraesentatio auctoritatis* della Chiesa cattolica, che si avvertì in Europa la necessità di un radicale ripensamento del rapporto tra Stato e Chiesa e il bisogno di una ridefinizione delle relazioni tra politica e religione. Da una parte, naque la necessità di distinguere tra religione e chiesa istituzionale e, dall'altra, quella di concepire lo Stato come un modello di ordinamento centralistico che non conosce limiti interni e detiene totalmente il monopolio dell'ordine politico.

¹¹³ *Lev*, Epistola dedicatoria, p.6

¹¹⁴ Il problema del rapporto tra autorità spirituale e politica aveva già avuto un ampio sviluppo, basti pensare alla lotta per le investiture, ma con la riforma luterana esso acquista nuovi sensi e nuove direzioni.

¹¹⁵ Cfr. E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes*, cit., p. 96.

La perdita di unità confessionale e la relativa gestione dei conflitti religiosi, che nel Seicento si rivelarono in tutta la loro drammaticità, imposero alle chiese e agli stati un ripensamento delle proprie fisionomie istituzionali. Al posto della Chiesa una e santa, che si presentava come il centro indiscusso nel rapporto con il potere temporale, subentrò un pluralismo confessionale portatore, non solo di innovazioni dottrinali, ma di veri e propri problemi politici¹¹⁶. Fu questa un'esperienza che accomunò l'Impero, la Francia e l'Inghilterra¹¹⁷ dove il decadere delle immagini di unità del mondo cristiano contribuì a scatenare una serie di conflitti che coinvolsero tutta l'Europa e che vennero condotti in modo spietato a causa dell'alta posta in gioco: la salvezza¹¹⁸.

Ma se da un lato tale situazione di incertezza religiosa sembrava minare l'esistenza stessa dell'ordinamento politico così come era fin ora conosciuto, dall'altro essa iniziò ad aprire un terreno del tutto nuovo per la riflessione politica. A partire da questo momento, infatti, le teorie dello Stato moderno cercheranno di tenere a bada la minaccia della libertà che il nuovo movimento confessionale consentiva e di inquadrare le

¹¹⁶ «Di qui il lavoro di ricerca per generazioni di teologi e di esponenti di professioni religiose differenti tendente a ricostruire modalità nuove dell'autorità religiosa rispetto alla sovranità politica. Nei decenni che intercorrono tra il secolo sedicesimo e quello successivo, il dibattito interno alla chiesa cattolica e negli ambiti riformati approderà a una duplice esigenza. Da un lato l'esigenza propria delle strutture ecclesiastiche di confrontarsi con le prerogative giuridico-politiche dell'autorità sovrana e che pone la necessità di riflettere sull'impegno della difesa pratica delle posizioni già acquisite. Inoltre una nuova definizione di repubblica che porterà all'affermazione di una autorità propriamente temporale analizzata sotto le condizioni del possibile trasferimento del potere alle strutture ecclesiastiche. L'autorità religiosa opera quindi al fine di condizionare i tempi dello svolgimento dell'automatizzazione della sovranità politica moderna, rendendo interne alle forme di questa sovranità assoluta tecniche codificate e sperimentate di conservazione e trasmissione del comando; contemporaneamente progetta in proprio una forma politica generale, elastica e adattiva, che renda possibile l'incontro e l'accordo tra le pratiche della *prudencia* politica cristiana e le forme giuridico-politiche della moderna sovranità»: G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 21-25.

¹¹⁷ Con tale qualifica si sogliono designare, in genere, i contrasti e le lotte che si susseguono nell'Europa centro-occidentale, fra stati cattolici e stati passati alla Riforma, o, all'interno di un unico stato, fra partito cattolico e partito riformato, dalla pace di Cateau-Cambrésis (1559) e dal Concilio di Trento, sino alla pace di Vestfalia (1648). È così possibile abbracciare con una denominazione comprensiva un secolo circa di vita europea che ha per fasi salienti le guerre interne in Francia, la lotta di Elisabetta d'Inghilterra contro Filippo II di Spagna, la rivolta dei Paesi Bassi contro la Spagna e la guerra degli Ottant'anni, la guerra dei Trent'anni. Nonostante quest'intrecciarsi di elementi di diversi ordine e natura, che fanno delle guerre e discordie intestine del secolo XVI e della prima metà del XVII un che di molto complesso, rimane indiscutibile non soltanto il fatto che la controversia in materia di fede, le aspirazioni a difendere la propria coscienza religiosa, hanno parte grandissima nei vari sommovimenti, e ne costituiscono anzi, specialmente all'inizio, specialmente nei decenni del sec. XVI successivi al Concilio di Trento, la scaturigine prima, ma altresì e soprattutto questo fatto: che la questione religiosa costituisce la giustificazione teorica o dell'insurrezione in seno ad uno stato (Francia e Paesi Bassi) o, anche, della politica d'intervento di una potenza straniera nei conflitti interni di uno stato, intervento motivato, sempre, dalla necessità di aiutare i correligionari oppressi (Elisabetta d'Inghilterra e gli accordi con i calvinisti francesi e i ribelli dei Paesi Bassi; Filippo II e la Lega cattolica in Francia dopo il 1585; Gustavo Adolfo e i protestanti tedeschi). C. Capra, *Storia moderna* (1492-1848), Milano, Mondadori, 2011, pp. 169-171.

¹¹⁸ Cfr. A. Armin, *Teologia politica*, Torino, Claudiana, 2008, pp. 113-133.

preteste ecclesiastiche in sistemi politici ordinati e coerenti al fine di limitare i conflitti civili. Se la religione, a causa del nuovo pluralismo confessionale, sembrava condurre inevitabilmente alla discordia, lo Stato appariva come l'unica speranza di pace e unità. Le tradizionali forme di rappresentazione dell'autorità politica ed ecclesiastica avevano rivelato nei fatti il crollo dei propri fondamenti e, in un mondo sconvolto dalla violenza degli scontri civili a matrice religiosa, era divenuta chiara la necessità di un ordine politico in grado di garantire, mediante la sua sovranità, la pace sociale.

La situazione di insicurezza che caratterizzò l'Europa nel diciassettesimo secolo stimolò, dunque, riflessioni teoriche su un modello di Stato capace di dare pace e sicurezza ai cittadini¹¹⁹. Gli istituti e le persone pubbliche, recepite le modificazioni e i mutamenti che provengono dai corpi sociali, cercarono di inquadrare le dinamiche e le novità provenienti dai cambiamenti sociali in una funzione efficace e facilmente identificabile alla centralità della forma politica. In questo senso la nuova teoria politica si impegnò a ripensare l'unità politica dopo la rottura della *Respublica Christiana*.

È in questo contesto che Hobbes comprende che la conservazione della vita umana è nei tempi moderni particolarmente problematica. La sua riflessione teorica è inevitabilmente segnata dall'esperienza direttamente vissuta delle guerre civili di religione, inglesi e continentali, che avevano sconvolto le fondamenta di un ordine politico e religioso secolare. Egli vive nel periodo che Roman Schnur ha definito «di sospensione» e di successiva creazione dell'«ordine manierista» in cui si erano succeduti una serie di eventi storici che avevano radicalmente mutato la percezione del mondo e della storia che fino ad allora gli uomini colti europei avevano avuto:

l'immagine unitaria del mondo che era propria del medioevo, consistente in un tutto concluso in se stesso ed ordinato secondo schemi gerarchici, venne dapprima posta in discussione in singoli punti, quindi generalmente dissolta [...]. La scissione dell'unità religiosa [...] produsse [...] un forte senso di insicurezza nei membri della cristianità [...] scosse in altre parole la fiducia nella forza coesiva e pacificatrice propria dell'unico Cristianesimo, e molti uomini presero a ricercare una nuova concezione fondamentale dell'uomo, da sostituire a quella cristiana¹²⁰.

¹¹⁹ Intorno all'influenza determinante della concreta esperienza storica delle guerre civili di religione sulla teoria politica di Hobbes si concentrano C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano, Giuffrè, 1986 e R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.

¹²⁰ R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Milano, Giuffrè, 1979, pp. 25-27.

Tale situazione di incertezza religiosa e politica conduce Hobbes in Inghilterra, così come Bodin in Francia, alla formulazione di un modello di Stato in grado di tenere a freno le litigiosità confessionali riportando ordine e sicurezza in campo civile¹²¹.

È a questo scopo che è dedicata l'intera opera hobbesiana, ed è in questi intenti che trovano senso e significato le numerose considerazioni bibliche e teologiche svolte da Hobbes. Come risulta evidente dal sottotitolo dell'opera, infatti, lo scopo primario del *Leviathan* è quello di descrivere la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile. Se già nell'utilizzo della parola *ecclesiasticall* troviamo uno dei motivi per la presenza di tematiche bibliche e teologiche all'interno del testo, essi appaiono ancor più rilevante se si considera la tematica stessa dell'opera: descrivere la genesi, il mantenimento e le cause di dissoluzione di ciò che egli variamente definisce *Body politic*, *Civitas*, *Commonwealth*, l'unico dispositivo in grado di garantire benessere comune, pace e concordia¹²².

Come descritto nella seconda parte dell'opera, l'uomo esce dallo stato di natura al fine di evitare il pericolo di morte violenta e vivere in una condizione di sicurezza, dando vita a quel corpo artificiale i cui movimenti vitali sono simili a quelli naturali¹²³ ed è attraverso la particolare arte della politica che l'uomo raggiunge il punto più elevato della sua capacità produttiva¹²⁴. Sono gli uomini che unendosi danno vita allo Stato,

¹²¹ La proposta di Bodin fu quella di promuovere uno stato al quale la religione divenne estranea. La religione non doveva più ricadere negli affari pubblici ma doveva divenire essenzialmente una faccenda privata. Lo Stato moderno doveva dunque nascere da un processo di secolarizzazione inteso come ampia sottrazione alla chiesa di ambiti centrali della vita sociale. Cfr. A. Armin, *Teologia politica*, cit., pp. 113-133.

¹²² Come sottolineato da Raffaella Santi nel caso di Hobbes può essere utile partire dalle riflessioni di un suo contemporaneo, Samuel Sorbière, che nell'*Avertissement du traducteur* della sua traduzione francese del *De cive*, pubblicata ad Amsterdam nel 1649, ha fornito interessanti chiavi di lettura per cogliere il senso generale della filosofia politica hobbesiana. Lo scopo principale è fornire gli strumenti teorici generali in vista della pace e della concordia degli uomini sotto un buon governo. Sorbière scrive infatti: « La paix et la concorde du genre humain dans un bon gouvernement est ce à quoi il bute uniquement en son ouvrage ». Hobbes è cosciente della difficoltà di questo progetto, tanto da arrivare ad affermare, nella pagina conclusiva della parte dedicata all'esposizione del suo modello politico, che la sua opera «sia tanto inutile quanto la *Repubblica* di Platone». La scarsa speranza di Hobbes di rimediare al disordine degli Stati e ai cambiamenti determinati dalla guerra civile, fino a quando i sovrani non saranno filosofi, cresce quando considera che «*Science of Naturall Justice, is the onely Science necessary for Sovereigns, and their principall Ministers*», *Lev*, 31, p. 574. Il desiderio del filosofo era infatti che la sua opera potesse essere letta e studiata da un sovrano che, applicandosi nella conoscenza diretta di questo modello politico senza la mediazione di interpreti, convertisse questa verità speculativa in pratica utilità.

¹²³ «For what is the Heart, but a Spring; and the Nerves, but so many Strings; and the Joynts, but so many Wheelles, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer». *Lev*, Introduzione, p. 16.

¹²⁴ Creando il *Commonwealth* l'uomo diviene davvero simile a Dio, i patti e gli accordi attraverso cui gli individui giungono a unirsi per la creazione del corpo politico somigliano al *fiat* della creazione: così

giungendo a generare un vero e proprio uomo artificiale¹²⁵, rappresentato, nel frontespizio dell'opera, in tutta la sua maestà e onnipotenza. Il Leviatano infatti si erge sulla città apparendo come un gigantesco uomo, il cui corpo¹²⁶ è formato da una miriade di individui. Egli manifesta la sua sovranità tenendo in mano la spada e il pastorale, simboli dell'unione del potere temporale e spirituale, sulla sua corona appare una frase tratta dal libro di Giobbe: «non est potestas super terram quae comparetur ei»¹²⁷, la stessa che nel libro veterotestamentario era stata usata per la descrizione del mostro biblico. Il glorioso uomo artificiale è un essere onnipotente, la cui anima risiede nella sua sovranità¹²⁸, il benessere e la prosperità ne rappresentano la forza e il suo scopo risiede nella sicurezza pubblica. Il *Commonwealth* è dunque paragonabile a un corpo che può godere di buona salute solo quando vi risiede la concordia mentre, in esso, la sedizione corrisponde a malattia e la guerra civile a morte¹²⁹.

come Dio con *sia fatto l'uomo* ha dato vita al suo capolavoro, così l'individuo, per mezzo dell'unione attraverso il patto, raggiunge il vertice della sua arte.

¹²⁵ È proprio grazie al fatto che il Leviatano sia un corpo generato che è possibile averne una piena conoscenza. Nel *De corpore* (I, 8-9). Hobbes afferma che la filosofia deve occuparsi dello studio dei corpi di cui si possa percepire una generazione e delle proprietà. A questo proposito Hobbes distingue quindi due differenti tipi di filosofie diverse in base all'oggetto trattato: la filosofia naturale, che si occupa dei corpi naturali, e la filosofia civile che invece si dedica allo studio del *Commonwealth*, il corpo artificiale generato dall'uomo. Questa concezione sarà importante anche per la comprensione del ruolo della teologia nel sistema delle scienze. Essa viene esclusa dalla filosofia poiché non è possibile comprendere la generazione di Dio.

¹²⁶ In questo senso la riflessione di Hobbes si inserisce nella tradizione che, formatasi nel Medioevo e consolidatasi nell'Inghilterra del Rinascimento, aveva posto attenzione alla metafora dello Stato come corpo. A partire almeno dal *Policraticus* di Giovanni di Salisubury la metafora Stato-corpo aveva trasmesso l'idea di superiorità del tutto rispetto alle parti e l'esigenza di una differenziazione di membra e funzioni. Nel *Policraticus* è la giustizia a tener in vita la comunità da cui risulta una visione fortemente olistica del corpo politico in cui il bene collettivo deve essere un compito considerato a vari livelli. Dal *Policraticus* in poi era rimasta aperta la domanda su chi dovesse governare all'interno del corpo dando adito a diverse risposte. Celebre esempio è la concezione di Marsilio da Padova che, nel *Difensor pacis*, individua nel cuore, simbolo dell'anima della generalità dei cittadini, la parte dotata di potere e dell'autorità di comandare, giudicare e eseguire le sentenze. Per Hobbes la sovranità del corpo politico è la sua anima, è il sovrano che dà vita e movimento allo Stato. G. Briguglia, *L'anima e il sovrano. Osservazioni sulla metafora Stato-corpo nel Leviatano di Hobbes*, in *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, a cura di S. Simonetta, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 61-78.

¹²⁷ Giobbe 41:24.

¹²⁸ Anche nel *De Cive* Hobbes aveva presentato un paragone tra l'anima e il potere supremo infatti «è grazie all'anima che l'uomo ha una volontà, cioè può volere e non volere. Così è mediante chi ha il potere supremo e non altrimenti, che lo Stato ha una volontà, e può volere e non volere», T. Hobbes, *De Cive, Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1992, VI, P. 19.

¹²⁹ Il parallelismo tra l'anima e la città è di derivazione antica, esso era stato già alla base della politica platonica nella *Repubblica*. Esso si estende anche all'idea della salute o del malessere dello stato come corpo. Anche nell'epistolario paolino la Chiesa viene paragonata ad un corpo in cui ciascun membro ha un ruolo specifico e funzionale alla salute dell'organismo.

È proprio al fine di evitare il pericolo di malattia e di morte dello Stato che cento anni dopo l'*Atto di supremazia* di Enrico VIII¹³⁰, il filosofo di Malmesbury propone una delle più grandi formulazioni di teologia politica perseguendo il medesimo obiettivo di Bodin: garantire allo Stato un supremo dominio che assicuri la pace in ogni contesto mediante il comune intervento nella sfera temporale e in quella spirituale. A questa esigenza risponde il carattere di assoluta potenza dello stato anche in materia religiosa¹³¹. Ed è a tale scopo che Hobbes affronta le tematiche bibliche e teologiche.

La costruzione teorica che Hobbes elabora per la neutralizzazione del conflitto religioso e la confutazione delle pretese politiche dell'autorità spirituale può essere per questo a pieno titolo definita un esempio di teologia politica¹³². Il filosofo affronta infatti la spinosa questione del rapporto tra stato e religione elaborando una concezione teorica nella quale «la politica risulta incomprensibile fuori da un orizzonte teologico, mentre la teologia sfocia inevitabilmente nella politica»¹³³. E per fare ciò deve rispondere biblicamente e teologicamente agli avversari del potere politico che egli intendeva proporre.

¹³⁰ L'atto del 1534 dichiarava Enrico VIII «*only supreme head in earth of the Church of England, called Anglicana Ecclesia*», affermando così l'autonomia della chiesa di Inghilterra.

¹³¹ Se alla chiesa competesse una indipendenza di principio, il sovrano non potrebbe garantire la pace poiché la sua sfera d'azione sarebbe di fatto limitata dal potere ecclesiastico.

¹³² Per Nicoletti esistono almeno tre diversi modi in cui è possibile intendere la teoria politica di Hobbes come una teologia politica, distinti in base ai diversi significati nell'ambito delle dottrine politiche e di quelle teologiche. Un primo significato è quello che riguarda il legame tra concetti teologici e quelli della moderna dottrina dello Stato secondo la tradizionale idea di Schmitt per cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla teoria dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti». Cfr., C. Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1934, in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 61. Nel caso di Hobbes alcuni concetti sembrano provenire da concetti teologici. Per esempio il *covenant* o il Leviatano stesso, mostro biblico che assume le sembianze di un dio mortale. Inoltre la condizione di miseria che caratterizza lo stato di natura è descritta con termini che fanno pensare alla schiavitù del peccato. Anche il modello dell'obbedienza civile appare costruito sul modello di quella religiosa come Hobbes stesso lascia intendere nel capitolo 46 del *Leviathan*. Considerati questi elementi per l'autore si può dire che la teoria politica hobbesiana sia un buon esempio di analogia storica e sistematica tra concetti teologici e concetti della moderna teoria dello Stato. Un secondo significato di teologia politica è quello che rimanda alla *Theologia civilis* di Varrone. In questo modello di teologia politica si inserirebbe anche quello di Hobbes che attribuisce al magistrato civile il compito di definire il culto pubblico. Un terzo significato di teologia politica rimanda ancora a Schmitt e sta ad indicare un sistema politico aperto alla trascendenza. M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, in *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 109-123.

¹³³ F. Lessay, *Hobbes's Protestantism*, in T. Sorell, L. Foisenau (edited by), *Leviathan after 350 years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 294.

3.2 Hobbes tra Cattolici, Presbiteriani e Anglicani

Nel corso del *Leviathan* Hobbes si confronta non solo con il fenomeno religioso come puro dato antropologico, ma con le teorie particolari e concrete del Cristianesimo del suo tempo, dedicandosi a confutare, razionalmente e esegeticamente, tutte quelle interpretazioni del testo sacro che sembravano legittimare l'esistenza di un potere spirituale autonomo all'interno dello stato o la possibilità di una disobbedienza politica religiosamente fondata¹³⁴.

La terza parte del *Leviathan* è perciò dedicata alla fondazione di un governo ecclesiastico di natura statale che si opponga tanto alle pretese di dominio della chiesa cattolica romana quanto al pluralismo delle sette protestanti. L'intento dell'argomentazione teologica di Hobbes è principalmente quello di limitare e screditare qualsiasi pretesa all'esercizio di un potere autonomo di ordine politico sui cittadini. Laddove, infatti, l'autorità religiosa, incarnata nella chiesa di Roma o nelle chiese nazionali riformate, si ritenga superiore al potere civile perché ispirata direttamente da Dio, in modo da poter decidere se l'ordine del sovrano sia giusto o ingiusto, e quindi indichi ai suoi fedeli ora la disobbedienza, ora il tirannicidio, essa risulterebbe una minaccia al potere civile.

È per questo che, con la propria interpretazione biblica e teologica, il filosofo si confronta da un lato con la pericolosa dottrina della chiesa di Roma, che si riteneva detentrici di una *potestas indirecta* dello spirituale sul materiale, dall'altro con le dottrine fiorite tra le sette protestanti, in particolare calviniste e puritane, sostenitrici della separazione tra Stato e Chiesa e della possibilità di una rivelazione religiosa interiore e personale. Nonostante la Chiesa di Roma costituisca il bersaglio più appariscente nelle pagine hobbesiane, e quello su cui soprattutto si è focalizzata la critica, non bisogna dimenticare le critiche che Hobbes conduce contro il versante

¹³⁴ In Inghilterra il ventennio tra il 1640 e il 1660 fu un'epoca eccezionalmente favorevole alla libertà di pensiero e di opinione religiosa: l'incertezza del quadro politico provocò il temporaneo allentamento della censura sulla stampa, che favorì la diffusione di idee e opuscoli non convenzionali. Accanto a gruppi portatori di istanze più marcatamente politiche e di mutamento sociale come i *Levellers*, i *Diggers*, i *Fifth Monarchists*, emersero sette più propriamente religiose come i quaccheri, i battisti e i Muggletoniani. La rapida diffusione del protestantesimo era stata possibile, in questi anni, grazie alla stampa. Questo portò il problema della salvezza a divenire un vero e proprio problema politico: diverse sette radicali rigettarono in blocco l'idea del peccato originale ritenendola una dottrina di invenzione del clero e dei governanti per tenere in soggezione i credenti. La teoria della grazia e il rifiuto del peccato originale produssero diverse forme di antinomianesimo, ossia il senso di liberazione dai freni della legge e della moralità. C. Capra, *Storia moderna* (1492-1848), cit., pp. 169-171. Hobbes viveva questo periodo e si dovette confrontare con tutte queste diverse istanze di ordine religioso.

protestante, nell'idea che siano i presbiteriani, come più chiaramente emerge nel *Behemoth*, i portatori della più consistente minaccia all'unità e all'ordine del corpo politico. È quest'ultimo fronte ad essere più problematico per la costituzione della teoria politica hobbesiana poiché sono i presbiteriani, i "fanatici" che si pretendono direttamente ispirati da Dio, a rappresentare un inciampo alla modalità di neutralizzazione del conflitto religioso messa in campo da Hobbes.

Chiesa cattolica romana e sette presbiteriane incarnano, in effetti, due diverse modalità di dissoluzione del potere sovrano. Il cattolicesimo opera "dall'esterno", ponendo, in altri termini, un contenzioso di sovranità: rivendica una *potestas* sulle questioni religiose tendenzialmente universale, estesa anche ai sudditi non sottoposti alla sua giurisdizione secolare. Al contrario, il potenziale dirompente dell'esperienza settaria si situa proprio nel rifiuto di ogni interposizione autoritativa, che sia del Papa o del sovrano, nell'accostarsi alle Sacre Scritture. Tale assunzione si traduce nella negazione della legittimità della decisione sovrana in materia di fede, a favore della libera espressione del carisma religioso individuale. Ma lasciare che l'agire religioso esuli dall'ambito della regolazione politica non significa altro, per Hobbes, che esporre lo stato alla minaccia spettrale, tanto più pericolosa, in quanto endogena, della guerra civile a matrice confessionale.

Mentre la polemica con il versante cattolico, espressa nella controversia con Bellarmino, assume direttamente un carattere specificatamente politico, quella contro la lettura privata della Bibbia, e contro le istanze del puritanesimo in generale, potrebbe apparire a prima vista come una disputa principalmente teologica. In realtà, la dottrina puritana, si rivela agli occhi di ogni sostenitore di un modello cesaro-papista, altrettanto pericolosa di quella cattolica: anche essa infatti sembra proclamare la netta separazione tra Stato e Chiesa e la loro rispettiva autonomia, ponendosi in antitesi alla concentrazione dei due poteri nelle mani di un unico sovrano. Per rispondere all'interpretazione "spoliticizzante" del *Sola Scriptura* fatta propria dai presbiteriani, Hobbes si confronta, quindi, con un problema centrale di tutta la teologia politica hobbesiana, l'interpretazione della Scrittura, sviluppando una puntuale riflessione su concetti quali la parola di Dio, la figura del profeta, il canone e la natura dei miracoli,

al fine dimostrare come sia il sovrano l'unico interprete legittimo della parola divina espressa nelle Scritture¹³⁵.

Hobbes è cosciente che solo la sottomissione radicale del potere spirituale al potere civile, assieme con l'eliminazione di qualsiasi possibilità di conflitto tra le due autorità in materia religiosa, può neutralizzare il rischio permanente di discordie¹³⁶. Il conflitto religioso e la disobbedienza religiosamente fondata possiedono, infatti, alcune caratteristiche che rendono inefficiente la sovranità: alimentare la formazione di gruppi politici sufficientemente forti per opporsi al sovrano e sostenere la capacità individuale di essere indifferente alle punizioni dispensate dallo Stato. Affinché i fedeli obbediscano ai sovrani, Hobbes individua tre opinioni delle quali debbono essere persuasi: la coincidenza tra potere statale e potere spirituale, la natura assolutamente interiore della fede e il dovere, religiosamente fondato, dell'obbedienza al legittimo sovrano in materia di azioni e infine la svalutazione della rilevanza ai fini della salvezza di tutte le differenze di credo fra le confessioni cristiane. Di fronte al conflitto ideologico Hobbes è costretto a cambiare strategia: dal comando passa alla persuasione. L'unico modo per disinnescare la capacità delle opinioni religiose di produrre disobbedienza è attivare dispositivi persuasivi che inducano quanti non temono la morte terrena, e preferiscono quindi morire piuttosto che obbedire, ad avere una condotta rispettosa dei comandi del sovrano civile.

¹³⁵ Uno studio sulla terza e quarta parte dell'opera del 1651 non può prescindere dal tentativo di rendere conto dell'originalità delle riflessioni teologiche hobbesiane alla luce del contesto teologico contemporaneo ad Hobbes. A questo proposito, risulta particolarmente interessante indagare il rapporto di Hobbes con la teologia del patto, già oggetto di importanti studi quali quello di Martinich e Lessay, vedendo come il contrattualismo hobbesiano sia raffrontabile con alcuni aspetti di tale dottrina teologica. Altro fronte indagabile è poi la relazione di Hobbes con il pensiero anglicano, per cui importante punto di riferimento è lo studio di Henning Graf Reventlow. Nel suo importante volume lo studioso ha sottolineato con documentata accuratezza i molteplici legami rilevabili tra la posizione hobbesiana e quella tipica di un certo anglicanesimo razionalista, liberale nella dottrina e realista in politica. Per lo studioso l'interesse teologico di Hobbes risponderebbe a una prospettiva di fondo ispirata a un umanesimo cristiano, di tipo erasmiano, che ne pervade la cultura ed evidenzia come le tradizionali interpretazioni della filosofia hobbesiana nascano da una particolare selezione del materiale che porterebbe ad analizzare i passi in cui il filosofo tratta di temi teologici o biblici in chiave secolarizzata che così non godrebbero della giusta rilevanza poiché vengono intesi «as a concession to the spirit of time which is alien to his system». H.G. Reventlow, *Bibelautorität Und Geist Der Moderne. Die Bedeutung D. Bibelverständnisses Für Die Geistesgeschichtliche und Politische Entwicklung in England Von D. Reformation Bis Zur Aufklärung*, Gottingen-Zurich, Vandenhoeck, 1980, trad. Ing., *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, London, SCM press LDT, 1984, p. 357.

¹³⁶ La ricostruzione biblica di Hobbes mira a mostrare come non si dia nessun conflitto tra Stato e Chiesa, poiché gli stessi testi sacri riconoscono ai sovrani civili il diritto di regnare su questa terra e impongono ai fedeli di obbedire loro.

David Johnston ha dichiarato che il *Leviathan* è un lavoro fortemente polemico che si differenzia fortemente per stile e contesto dai precedenti lavori in cui Hobbes ha trattato di religione. Secondo lo studioso «this dramatic change in literary form was connected with important changes in the substance of his political theory, and was ultimately symptomatic of an underlying metamorphosis in his conception of the nature and aims of political philosophy». Johnston individua la causa di questo cambiamento nel fatto che Hobbes volesse dar vita a una trasformazione culturale che portasse le persone a vedere la propria cecità conducendo «men toward that enlightened, rational understanding of their own interests which he believes will form the firmest foundation possibile for a truly lasting commonwealth»¹³⁷.

L'invettiva contro la teologia è, quindi, il fulcro concettuale della polemica di Hobbes contro la chiesa romana, ed è appunto in quest'ottica che si deve inquadrare l'interesse hobbesiano per le questioni teologiche. La polemica è particolarmente evidente nella quarta parte dell'opera, sul regno delle tenebre, dove Hobbes si concentra sulle degenerazioni del cristianesimo e le barbarie del regno spirituale (Lev. 44). L'arma più potente in mano al clero è la manipolazione delle Scritture. Nella quarta parte del *Leviathan* Hobbes individua quattro cause della generazione del regno delle tenebre: la cattiva interpretazione delle Scritture, l'influenza della demonologia ereditata dai poeti pagani, l'introduzione nella teologia della vana filosofia dei greci e le false tradizioni. Tra le falsificazioni dei testi sacri Hobbes insiste molto sull'errata concezione del regno di Dio, la transustanziazione, i sacramenti, l'immortalità dell'anima, l'esistenza del purgatorio.

Dal punto di vista specificatamente teologico, Hobbes esprime concezioni assai diffuse tra i pensatori anglicani degli inizi del XVII secolo: Hooker, Jhon Hales, William Chillingworth, membri di quel circolo di uomini di lettere (*Great Tew Circle*) che gravitavano intorno alla casa di Lord Falkland, poco fuori Oxford. Le loro riflessioni rispondevano a due preoccupazioni principali: la negazione assoluta dell'infalibilità del papa e l'individuazione precisa, nell'ambito degli articoli di fede, di quelli necessari e di quelli accessori. Contro il principio romano dell'infalibilità interpretativa essi auspicano una semplificazione della dottrina cristiana, la cui essenza risiede, secondo la loro concezione, in un ristretto numero di principi già esposti nelle

¹³⁷ D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan*, cit., p. 68.

Scritture, e come tali non bisognosi di ulteriore interpretazione. L'infalibilità degli uomini e delle istituzioni deve quindi essere sostituita dalla semplicità e dalla chiarezza dei principi fondamentali contenuti nei Testi Sacri.

Questi temi sono ampiamente discussi da Hooker nelle *Laws of Ecclesiastica Polity* (1594-1662) e vengono ripresi sia da Hales, che anticipa argomenti che saranno propri di Hobbes, sia successivamente da Chillingworth, la pietra miliare del pensiero anglicano, che attua quella tipica torsione cristocentrica della dottrina tesa ad affermare come unico articolo di fede necessario alla salvezza che Gesù è il Figlio di Dio.

Pur avendo subito in qualche misura l'influenza di questi autori, tuttavia Hobbes si distanzia dalle loro teorie allorché afferma l'insufficienza del solo principio scritturale e sostiene la necessità dell'interpretazione autoritativa¹³⁸. Se, quindi, il filosofo di Malmesbury condivide con la teologia riformata il rifiuto dell'infalibilità papale e del potere politico della chiesa di Roma, si trova altresì d'accordo con posizioni cattoliche in merito al rigetto del principio della sola scrittura e alla necessità dell'interpretazione autoritativa dei Testi Sacri. La ripresa hobbesiana della questione dello *iudex controversiarum* trova la propria giustificazione nel fatto che Hobbes intende offrire una lettura sostanzialmente politica delle questioni teologiche: la sua preoccupazione primaria è la costituzione di uno stato pacificato al riparo dalla guerra civile. Egli è costretto insomma a compiere un passo ulteriore rispetto ai teologi anglicani, necessario alla luce di una certa teoria politica e di una precisa concezione della sovranità. Accanto all'esigenza della purificazione dei Testi Sacri, e più in generale dell'immaginario religioso, si impone a Hobbes quella specificatamente politica tesa ad assicurare all'autorità civile la sovranità assoluta su ogni aspetto della vita dei propri sudditi, compreso quello religioso. Come hanno sottolineato Franck Lessay e Mark Whitaker nei loro rispettivi contributi, del resto la Riforma è elogiata da Hobbes in quanto interruzione del dominio della chiesa romana sulla cristianità.

¹³⁸ Hales riconosce come unici interpreti certi e infallibili dei Testi Sacri lo Spirito Santo e le Scritture stesse, dopo gli apostoli i soli ispirati direttamente da Dio. Per lui nessuna istanza, individuale o istituzionale, può legittimamente ergersi a giudice della Parola del Signore. Nella prefazione alla *Religion of Preotestants*, già uscita nella seconda edizione quando nel 1640 inizia a circolare il manoscritto degli *Elements*, Chillingworth esprime posizioni in sintonia con quelle di Hobbes: dal riconoscimento che ogni cosa necessaria alla salvezza è contenuta nelle Scritture alla necessità di distinguere gli articoli di fede necessari da quelli accessori, fino all'impostazione cristocentrica, largamente accolta dal pensiero anglicano del periodo.

Va sottolineato come non è sempre facile comprendere l'atteggiamento di Hobbes nei confronti dei diversi credi religiosi. Tanto il rigetto del papa quanto il rifiuto della teologia scolastica quanto l'accoglimento del principio della predestinazione segnano la distanza teorico-teologica del filosofo inglese dalla dottrina della chiesa romana e rivelano la sua vicinanza a quella ufficiale della chiesa anglicana, esposta nei 39 articoli adottati nel 1536 e ratificati nel 1572¹³⁹. Molte delle reazioni suscitate dal *Leviathan* tra i contemporanei sono riconducibili al fatto che in quest'opera gli elementi convenzionali sono riordinati per produrre conclusioni fortemente anticonvenzionali, tanto da creare uno smarrimento tra i lettori che all'inizio si riconoscono subito e istintivamente nel lessico politico e teologico hobbesiano, ma ad una lettura più attenta si rendono conto che le tradizionali concezioni sono state ribaltate, e piegate in un modo che appare loro inaccettabile¹⁴⁰. Come è stato notato infatti: «Hobbes intende sconfiggere l'avversario con le sue stesse armi, confutarlo a partire da ciò che egli ha ammesso»¹⁴¹.

3.3 Scopi e avversari primari della trattazione biblica hobbesiana

La riflessione biblica e teologica di Hobbes appare come un grande sforzo teorico che il filosofo compie nella sfida al fenomeno religioso in tutte le sue sfaccettature. Quella del filosofo è infatti una lotta contro le superstizioni, le pretese politiche dell'autorità spirituale e un'interpretazione metaforica delle Scritture capace di legittimare il conflitto e il dissenso civile¹⁴². È questo il motivo per cui il filosofo si confronta con vari aspetti del fenomeno religioso unendo e intrecciando i fili di una discussione che cerca di far convergere il potere spirituale nelle mani del sovrano per

¹³⁹ In particolare, la supremazia della Bibbia come regola di fede è espressa nell'articolo 6 la dottrina della salvezza per fede negli articoli 11, 12 e 13 mentre il principio della predestinazione che, in libertà e necessità Hobbes pone come corollario necessario all'onnipotenza divina trova riscontro nell'articolo 17. Del resto, nella risposta a Bramhall Hobbes dichiara numerose volte la propria lealtà alla chiesa anglicana per difendersi dalle accuse del vescovo.

¹⁴⁰ Cfr. J. Parkin, *The reception of Hobbes's Leviathan*, in *The Cambridge Companion of Hobbes's Leviathan*, a cura di P. Springborg, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 441-459, p. 442.

¹⁴¹ R. Santi, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, cit., p. 12.

¹⁴² Per combattere le dottrine che minacciano l'autorità sovrana Hobbes sfodererà tutte le armi nelle sue mani, costruendo una teoria dello Stato cristiano avvalendosi di una lettura strategica e persuasiva dei testi sacri capace di far avvicinare ma non collidere gli elementi religiosi con la più ampia visione politica.

garantire quella pace e quella sicurezza che sono lo scopo più importante del *Leviathan*¹⁴³.

Le letture politiche del dato religioso, e i contributi dell'ermeneutica e dell'esegesi biblica confluiscono, nella filosofia hobbesiana, in un'argomentazione che tenta di eliminare il conflitto ideologico e confutare la pretesa di un potere spirituale indipendente e contrapposto a quello sovrano. Nella terza e quarta parte dell'opera Hobbes sfodererà tutte le armi in suo potere, dalla ragione alla retorica, dalla persuasione all'esegesi scritturale, al fine di confutare ogni interpretazione della nozione di Regno di Dio che non collimi con la sovranità del *Commonwealth* per affermare invece la possibilità di uno Stato cristiano, in cui la spada e il pastorale, il potere politico e quello ecclesiastico, siano ben saldi nelle mani del dio mortale.

Uno degli scopi principali perseguiti dalla trattazione biblica e teologica hobbesiana risiede nel tentativo di contrastare tutte quelle dottrine che minacciano la sopravvivenza di un potere assoluto ed autonomo. Al fine di preservare il tipo di autorità che egli aveva proposto nella seconda parte dell'opera Hobbes si confronta con tutte quelle dottrine secondo le quali il potere politico può essere diviso. L'unità statale è ostacolata in particolare dall'autorità religiosa che, in forza della presunzione di essere direttamente

¹⁴³ Nel panorama novecentesco, Carl Schmitt è stato senza dubbio l'autore che più a fondo ha analizzato il pensiero di Hobbes nelle sue implicazioni politiche, giuridiche e teologiche. La dottrina di Hobbes sarebbe, per Schmitt, non totalmente riconducibile a questa chiusura nell'immanenza. Nella filosofia hobbesiana la secolarizzazione passa a indicare quel processo che mentre neutralizza il sacro ne rileva al tempo stesso la necessità mettendo in luce il nocciolo teologico della politica. È una nota aggiuntiva alla riedizione del 1963 de *Il concetto di politico* a sintetizzare in maniera puntale la sua interpretazione sulla riflessione teologico-politica hobbesiana. Il cosiddetto "Cristallo di Hobbes" lascia emergere una precisa concezione della politica, intesa come spazio autonomo che ha il compito di mediare tra immanenza, i bisogni degli individui, e trascendenza, ovvero i due piani che costitutivamente strutturano la realtà e che creano, all'interno di essa, una frattura ineliminabile. Qui, per Schmitt, entra in gioco la figura di Cristo che rappresenta la mediazione per eccellenza. Il cristallo di Hobbes può essere letto sia in maniera discendente, dalla verità che Gesù è il Cristo all'obbedienza, sia in senso ascendente. Nel primo caso il sistema hobbesiano mostra come la neutralizzazione dei conflitti religiosi necessiti di un'autorità, definita come ciò che ha diritto di interpretare la verità, nel secondo caso, invece, lascia aperta una porta alla trascendenza. Il cristallo mostra che, affinché la verità si compia, ha bisogno di essere interpretata attraverso comandi coercibili. Essa necessita di una autorità che la imponga con la forza e poiché il monopolio della coercizione appartiene solo al sovrano civile in quanto *potestas directa*, spetta allo Stato mediare tale verità trascendente. Secondo Schmitt il bisogno di mediazione conduce alla necessità dell'interpretazione: lascia nella sua immediatezza la verità religiosa provoca infatti le guerre di religione. Al contrario, leggendo il cristallo dal sistema dei bisogni umani alla verità trascendente, il sistema resta aperto: gli individui hobbesiani hanno bisogno di protezione e quindi prestano obbedienza al sovrano, in grado di garantire loro in quanto *potestas directa*. Ponendosi come sovrano assoluto, lo Stato si connota l'unica fonte del diritto: per essere veramente assoluto esso non deve avere di fronte a sé né sopra di sé alcun potere, compreso quello della Chiesa. Lo Stato si assume l'onore di interpretare le scritture per porre fine al conflitto ideologico e stabilisce come unico articolo di fede che Gesù è il Cristo. Cfr., E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes*, cit., pp. 17-23.

ispirata da Dio, crede di poter decidere se l'ordine del sovrano sia giusto o ingiusto e comandando ai fedeli ora la disobbedienza, ora il tirannicidio.

Il conflitto religioso si acuisce nel momento in cui si lega al pluralismo cristiano sorto in seno alla riforma luterana. Per essere risolto esso implica una strategia argomentativa centrata sull'esegesi biblica e sulla reinterpretazione della Storia Sacra¹⁴⁴. Hobbes vuole dimostrare come la sua idea dei rapporti tra potere civile e potere ecclesiastico, che ritiene indispensabile per la convivenza pacifica, possa essere dimostrata con strumenti esegetici. Persuadere chi crede nel Dio del Cristianesimo significa trovare argomenti tratti dalle Scritture a sostegno delle tesi che si vogliono promuovere. La strategia di Hobbes è dunque quella di rivisitare la storia biblica cercandovi le prove di una coincidenza fra potere temporale e potere spirituale, e un'interpretazione della missione di Cristo che confermi al tempo stesso la scissione radicale fra fede interiore e comportamento esteriore, con la conseguente attribuzione di tutto ciò che è azione al dominio della politica, e la semplificazione radicale della fede necessaria per essere accolti nel regno dei Cieli alla credenza che "Gesù è il Cristo".

L'attacco di Hobbes si rivolge in particolare alle Chiese in quanto centri di predicazione e di amministrazione di una verità ritenuta assoluta e quindi difficilmente gestibile. Meno dura è la polemica con la Chiesa anglicana, attaccata soprattutto per non voler rinunciare, come abbiamo visto nel primo paragrafo, all'investitura dei vescovi. Hobbes accusa inoltre anche i liberi predicatori, le sette indipendenti e in generale tutti coloro che vedono nella Chiesa un'associazione volontaria, priva di gerarchie e che pretendono di giudicare la condotta del sovrano, fomentando tra il popolo rivolte e redizioni.

Al feroce attacco nei confronti delle chiese si lega poi la critica alle Università, colpevoli per Hobbes di non rappresentare altro che uno strumento del papato, per rafforzare la propria autorità e diffondere false dottrine. Per Hobbes, infatti, tutte le università sono colpevoli di aver diffuso e incoraggiato le teorie di Aristotele, snaturando di fatto le Scritture, il senso delle Scritture.

¹⁴⁴ Hobbes non intende ripristinare la condizione precedente alla riforma ma rendere la diversità delle opinioni compatibile con l'unicità dell'agire statale. Il filosofo intende rendere possibile l'obbedienza civile e religiosa senza cancellare completamente la diversità delle opinioni. Il superamento del conflitto religioso non può essere legato dunque alla conversione di tutti i cittadini al credo professato dal sovrano ma fidarsi sull'accettazione del fatto che ciò che il sovrano chiede non pregiudica la nostra salvezza.

Poiché le opinioni più influenti e più difficilmente regolamentabili erano quelle religiose, Hobbes reinterpreta la Bibbia e i passi “politici” presenti in essa, al fine di riappropriarsi del loro significato originario, e mostrare come non possa esistere alcun conflitto tra potere civile e spirituale ma che, anzi, sono gli stessi testi sacri a riconoscere ai sovrani civili il diritto a regnare su questa terra e imporre ai loro sudditi obbedienza.

Le pagine del *Leviathan* dedicate all’esegesi biblica contribuiscono in modo decisivo a definire la concezione hobbesiana della politica e della sovranità perché intervengono a tracciarne limiti e condizioni di efficacia. Lo spazio della sovranità si apre e funziona a partire dalla neutralizzazione delle implicazioni pratiche della fede religiosa. Il conflitto religioso definisce lo spazio dell’incoercibile e pertanto lo spazio di inefficienza della capacità sanzionatoria dello Stato. La disobbedienza religiosamente fondata delimita il campo della disobbedienza che non può essere combattuta soltanto con i meccanismi coercitivi sovrani e introduce ad una modalità di produzione dell’ordine che non può fare a meno di meccanismi *persuasivi* esterni ed estranei alla politica hobbesiana.

Dopo la rottura con la Chiesa cattolica, la Chiesa inglese era rimasta in una posizione incerta fra il protestantesimo e il cattolicesimo, perché se è vero che essa, come le altre chiese riformate, non dipendeva più dall’autorità del Papa, dall’altra parte però, a differenza degli altri paesi protestanti, aveva conservato un’organizzazione gerarchica. In queste circostanze, una chiesa che avesse conservato la sua organizzazione gerarchica, non avrebbe escluso la possibilità di un ritorno sotto l’autorità del Papa, l’abolizione della gerarchia religiosa invece avrebbe significato la vittoria delle pretese dei puritani. Tuttavia, secondo Hobbes, sia le pretese degli scrittori cattolici, i quali pretendevano che il papa avesse un potere indiretto sulle anime dei sudditi, da poter comandare a loro di disubbedire nei confronti di un sovrano eretico, sia le pretese dei gruppi puritani, i quali reclamavano una libertà di coscienza nelle questioni religiose, erano delle pretese che minavano l’unità del potere politico, il che sempre secondo Hobbes, potrebbe il paese alla guerra civile.

Per Hobbes ogni Stato è estremamente legato ad una dimensione religiosa, non esistono stati laici ma semmai stati cristiani, musulmani o pagani. La dimensione

religiosa può concretizzarsi realmente solo nello Stato, uscendo dalle coscienze individuali e manifestandosi nella sfera pubblica¹⁴⁵.

La figura dello Stato cristiano così riformulata è in grado di contrastare l'archetipo del sapere dogmatico, dell'oscurità e della contraddizione nelle questioni della giustizia e della politica, rappresentato dalla controversia religiosa e in primo luogo dalla discussione dei diritti e poteri rispettivi dello Stato e della Chiesa. Hobbes affronta il problema decisivo della relazione tra potere ecclesiastico e potere politico riducendo all'unità quello che la storia della cristianità aveva presentato come duplice. Dopo una attenta lettura delle scritture e un grande esempio di esegesi politica Hobbes può dimostrare come lo Stato posseda ora nelle mani non solo la spada della sovranità politica ma anche il pastorale del potere religioso, le armi per la stabilità del Leviatano, quel grande dio mortale istituito per comune pace e difesa.

¹⁴⁵ Per quanto riguarda l'importanza della terza e quarta parte del *Leviatano* nel discorso politico hobbesiano Galli scrive: «Questo grandioso esempio di teologia politica serve non a fondare la politica ma a dimostrare il vuoto, di sostanza e di senso, in cui deve avvenire la costruzione della politica, non a indicare limiti e fini del potere, ma a legittimare la mera legalità; e non è quindi un discorso sulla trascendenza, una delle tante mediazioni tra cielo e terra, ma è la trasformazione del trascendente nel trascendente della politica», C. Galli, *All'insegna del Leviatano, Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. a cura di G. Micheli, *Il Leviatano*, saggio introduttivo di C. Galli, Milano, BUR, 2011, pp. XXV-XXVI.

SECONDA PARTE

LA PAROLA DI DIO E I PRINCIPALI DELLA POLITICA CRISTIANA

Il ruolo svolto delle Scritture per lo sviluppo della teoria politica hobbesiana è esplicitato dal filosofo nelle prime parole della terza parte del *Leviathan*, volta alla delineazione dei caratteri del *Christian Commonwealth*. All'inizio del capitolo trentaduesimo, Hobbes afferma infatti che se fino a questo momento gli elementi della propria teoria politica, «the rights of sovereign power and the duty of subjects», erano stati ricavati da un procedimento di tipo scientifico e razionale, per ciò che concerne la natura e i diritti dello Stato cristiano, il fondamento del suo discorso deve essere «not only the natural word of God, but also the propheticall». L'intento programmatico della terza parte del *Leviathan* è quindi quello di desumere la fisionomia degli stati cristiani, e il genere di autorità di cui sono rivestiti coloro che ne sono alla guida, a partire dalla parola profetica di Dio ove sono racchiusi «the principles of Christian politics»¹. Al fine di comprendere il ruolo essenziale che la trattazione biblica e teologica svolge nel corso del *Leviathan* diviene pertanto fondamentale indagare cosa il filosofo intenda con parola profetica di Dio e quali siano i motivi per i quali Hobbes giunga a identificarla esclusivamente con le Sacre Scritture.

Per la comprensione di questi aspetti verrà esaminato innanzitutto il rapporto esistente tra il concetto di parola di Dio e di legge di Dio così come la relazione che si configura tra tali aspetti e il tipo di Stato che Hobbes intendeva proporre. Successivamente saranno considerati i pericoli politici che il fenomeno profetico in tutte le sue declinazioni rappresenta così come il ruolo essenziale svolto dalla trattazione

¹Hobbes afferma infatti: «I have derived the Rights of Sovereigne Power, and the duty of Subjects hitherto, from the Principles of Nature onely; such as Experience has found true, or Consent (concerning the use of words) has made so; that is to say, from the nature of Men, known to us by Experience, and from Definitions (of such words as are Essentiall to all Politicall reasoning) universally agreed on. But in that I am next to handle, which is the Nature and Rights of a CHRISTIAN COMMON-WEALTH, whereof there dependeth much upon Supernaturall Revelations of the Will of God; the ground of my Discourse must be, not only the Naturall Word of God, but also the Propheticall», *Lev*, 32, p. 576.

biblica per loro neutralizzazione. Infine, si considererà, come l'identificazione proposta da Hobbes tra parola di Dio e Scritture gli permetta di mostrare come, anche via scritturale, il potere spirituale debba essere saldo nelle mani del sovrano

4. POTERE, PAROLA E LEGGE DI DIO

Nel corso della produzione hobbesiana il tema della parola di Dio è spesso connesso a due aspetti essenziali per l'argomentare politico e teologico del filosofo: le leggi divine e la profezia. Lo stretto legame tra questi concetti è formulato in modo esplicito già nel capitolo sedicesimo del *De Cive*, in cui Hobbes afferma:

Leges Dei omnes sunt *Verbum dei*, sed non è conuerso, omne *Verbum Dei* est *lex*. *Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxit te de terrâ Ægypti*, *Verbum Dei* est, *lex* non est. Neque omne id quod ad *Verbum Dei* declarandum, vnâ cum ipso enuntiatur, aut scribitur, statim *Verbum dei* est. Nam *hæc dicit Dominus*, non est Domini vox, sed præconis, siue Prophetæ. Id omne & solum *Verbum Dei* est, quod Deum loquutum esse pronuntiauit Prophetæ verus. Scripta autem Prophetarum comprehendunt tam quæ Deus, quam quæ ipse Prophetæ dicit, ideo *Verbum dei* appellantur, quia *Verbum Dei* continent. Quoniam autem *Verbum Dei* id omne & solum est, quod pro tali exhibetur à vero Prophetæ, sciri quid sit *Verbum Dei* antè non potest, quam cognoscatur quis sit Prophetæ verus; nec *Verbo Dei* credi, quàm credatur Prophetæ.²

Da tale passo emerge chiaramente come riconoscere chi sia il vero profeta e cosa si debba intendere per vera profezia sia essenziale al fine di identificare la parola di Dio e individuare, di conseguenza, quali siano le sue leggi. Se è vero infatti che tutte le leggi di Dio sono espressione della sua parola, non va dimenticato che è legittimamente considerabile parola divina solo ciò che un vero profeta riferisce essere tale. Sebbene il legame tra parola di Dio, legge divina e profezia sia ben espresso e sintetizzato nell'opera del 1642, è nel *Leviathan* che esso emerge in tutte le sue sfumature,

² *De Cive*, 16,11, p. 240. «Tutte le leggi di Dio sono parola di Dio, ma non ogni parola di Dio è per conuerso legge. *Io sono il Signore Dio tuo che ti trasse dalla terra d'Egitto*, è parola di Dio, ma non legge. Né tutto quello che viene enunciato o scritto insieme alla parola di Dio, per chiarirla, è con ciò parola di Dio. Infatti: questo dice il Signore non è un'espressione del Signore, ma dell'araldo o profeta. È parola di Dio tutto e soltanto ciò che un vero profeta ha sostenuto che Dio abbia detto. Gli scritti dei profeti che comprendono sia quello che dice Dio, sia quello che dice il profeta, si chiamano parola di Dio perché contengono la parola di Dio. Ma poiché la parola di Dio è tutto e soltanto ciò che viene presentato come tale da un vero profeta, non si può sapere cosa sia la parola di Dio, prima di conoscere chi sia un profeta vero, né si può credere alla parola di Dio, prima di credere al profeta», T. Hobbes, *De Cive, Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, cit., p. 241.

mostrando, oltre che la sua complessità teorica, anche il suo profondo ruolo politico. Scopo di questo capitolo sarà quello di ricostruire parte di questo legame partendo dall'immagine del "Dio promulgatore" proposta da Hobbes nel capitolo trentunesimo del *Leviathan*, analizzando il rapporto configurato dal filosofo tra Stato e regno di Dio per natura nel medesimo capitolo, per giungere, infine, a considerare la problematicità politica della nozione di "parola di Dio profetica".

4.1 Parola e leggi di quale Dio? Teologia, religione e potenza divina

Come è noto, nell'ottavo capitolo del *De corpore* Hobbes argomenta «l'assoluto divorzio tra teologia e filosofia, sottolineando come quest'ultima non si possa occupare della natura e degli attributi di un ente che, in forza della sua eternità, ingenerabilità e incomprendibilità, non cade sotto i consueti procedimenti conoscitivi per risoluzione e composizione, né può essere indagato sotto l'aspetto della possibile generazione»³. Sottolineando la secca perentorietà del passo in questione, in cui il divorzio tra teologia e filosofia sembra essere dato per dimostrato ed assodato, Arrigo Pacchi⁴ ha attribuito le ragioni di tale comportamento al fatto che Hobbes avesse già ampiamente sviscerato la questione in un'opera redatta nel 1643, e mai pubblicata, in cui Hobbes si dedicava ad una critica serrata di quanto esposto da Thomas White nel *De mundo dialogi tres*

³ A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, cit., p. 53. La scienza per Hobbes consiste in un insieme di enunciati inferiti formalmente a partire da principi e da proposizioni fondamentali. Poiché lo scopo della scienza è la conoscenza della catena di cause ed effetti e della dipendenza di un fatto da un altro, i principi fondamentali hanno come caratteristica essenziale l'aderenza all'esperienza. È a partire da tali enunciati che per mezzo di un calcolo razionale è possibile giungere a un'evidenza di verità. Per progredire nella conoscenza è necessario l'uso della ragione, intesa come calcolo, una attività che partendo dai nomi delle cose connette, attraverso proposizioni, alcuni concetti ad altri. Per il nominalismo hobbesiano, la mente umana lavora con concetti espressi da nomi che possono collegarsi tra loro in modo da sommarsi o sottrarsi con altri. Somma e sottrazione sono le due operazioni fondamentali del ragionamento come calcolo. Per raggiungere una scienza assolutamente rigorosa, sia per il mondo fisico sia per il mondo umano, si deve attuare il modello della geometria con il collegamento di proposizioni e principi. Fondamentale per la comprensione di quello che Hobbes intende per scienza e ragionamento è il capitolo quinto del *Leviathan* in cui Hobbes chiarisce: «For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of consequences of generally names agreed upon, for a marking and signifying of our thought» *Lev*, 5, cit., p. 64.

⁴ A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, cit., pp. 53-65.

(1642)⁵ analizzando in maniera approfondita le possibilità della conoscenza umana in materia teologica⁶.

White aveva dedicato l'intero terzo dialogo del *De mundo* alla dimostrazione dell'esistenza di un ente unico ed eterno, Dio, che ha in sè l'origine e il principio del proprio essere e che è al contempo causa dell'esistenza di tutti gli altri enti. Il suo discorso era articolato su una prova a posteriori che faceva riferimento a un impianto concettuale e a un linguaggio di stampo fortemente aristotelico. Scettico nei confronti delle assunzioni di White, Hobbes si cimenta in serie di ridefinizioni di termini, invalidazioni di inferenze e ritorzioni di argomenti volti a sottolineare l'incoerenza delle dimostrazioni contenute del *De mundo*. Il filosofo inglese afferma innanzitutto che pensare di poter dimostrare l'esistenza di Dio è non solo una falla dal punto di vista logico e concettuale, ma un vero e proprio errore dal punto di vista religioso: se fosse possibile dimostrare razionalmente la natura di Dio verrebbe di conseguenza eliminata sia l'onnipotenza di Dio, evidente nella sua libera determinabilità, sia il ruolo essenziale svolto dalla fede del credente.

A tali considerazioni si affiancano una serie di critiche dal taglio più propriamente scientifico. Hobbes sottolinea, infatti, come il discorso scientifico sia un discorso condizionale del tipo "se... allora" che non verte mai sull'esistenza dell'oggetto, la quale può venir certificata unicamente dall'esperienza sensibile. Ma poiché Dio non

⁵ Nelle sue opere di teologia e filosofia naturale, Thomas White si propone di coniugare l'aristotelismo tradizionale con i risultati della scienza nuova; questo aspetto appare principalmente in *Religion and Reason* (Parigi 1660) un trattato teologico che si presenta come una sintesi tra cristianesimo, scienza e ragione. Hobbes sottopone però alle sue critiche il *De mundo dialogi tres* che secondo White doveva essere una sorta di confutazione del *Dialogo sopra i due massimi sistemi di Galileo*. Cfr. G. Marchetti, «White Thomas» in *Enciclopedia Filosofica*, Centro studi filosofici di Gallarate, Bompiani, vol. 18., p. 12352,

⁶ «Il testo di questa polemica hobbesiana, consegnata ad un grosso manoscritto di 474 fogli, è rimasto inedito fino al 1973, quando Jean Jacquot e Harold Whitmore Jones la pubblicarono traendola dal codice Fonds Latins 6566A della Biblioteca Nazionale di Parigi (ritrovato e segnalato a Jones dal grande studioso Cornelis de Waard). Senza titolo e senza nome di autore (soltanto sul dorso compare l'indicazione «HOBS»), il manoscritto apparteneva alla biblioteca di Charles-Maurice Le Tellier (1642-1710), arcivescovo di Reims, ma il suo precedente proprietario fu con tutta probabilità Marin Marsenne (1588-1648). Il manoscritto contiene infatti numerose revisioni e correzioni di mano del Minimo che sembra averlo scrupolosamente redatto come si fa per un'opera destinata alla pubblicazione: completo nel testo (salvo una lacuna alla fine del capitolo XXXIII) e apparentemente pronto per la stampa, in realtà il manoscritto non raggiunse mai la tipografia. Non sappiamo se ciò dipese da una precisa volontà dell'autore, che sembrò aver rapidamente perso interesse per quest'opera, o da altre circostanze che ne ostacolarono la stampa. Né la corrispondenza di Hobbes, né quella, amplissima, di Marsenne ci danno informazioni al riguardo, anche se si può immaginare che l'autore abbia investito tutte le sue energie nei due capolavori che avrebbe pubblicato nella decade successiva, il *Leviathan* e il *De Corpore*». G. Paganini, *Introduzione* in T. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, trad. it a cura di G. Paganini, Torino, UTET, 2010, p. 14.

cade sotto i consueti procedimenti di tale esperienza, la sua natura risulta qualcosa di assolutamente inconcepibile e la sua esistenza qualcosa di totalmente indimostrabile: «in sostanza, Hobbes mira a dimostrare come ogni tentativo di applicare moduli discorsivi e filosofici al problema dell'esistenza di Dio e del rapporto di Dio con il mondo sia destinato a generare inestricabili contraddizioni e paralogismi, soprattutto là dove si tenta un'indebita contaminazione tra fisica e metafisica, con gravi conseguenze, e per la metafisica stessa, e per la fede cristiana»⁷.

Nonostante tali considerazioni, espresse da Hobbes nell'*AntiWhite*, siano riprese quasi in modo analogo nel *De Corpore* (1655) è interessante notare come la questione teologica concernente la conoscibilità dell'esistenza e degli attributi di Dio assuma sfumature differenti, leggere ma sostanziali, in un'opera di pochi anni precedente l'*Antiwhite*: gli *Elements of Law*.

Nell'opera del 1640 Hobbes sostiene che, se è vero che la natura di Dio è per l'uomo assolutamente inconoscibile e indefinibile (se non in una sorta di teologia negativa volta ad onorare e non a descrivere l'ente divino)⁸, l'esistenza di Dio, invece, può essere dedotta tramite la classica prova causale. Hobbes sottolinea come *tutti gli uomini* che vogliono riflettere sulla catena delle cause giungono necessariamente a conoscere in via naturale e razionale che Dio esiste. Nella ricerca delle cause l'uomo deve infatti presupporre un ente che abbia il potere di produrre le cose senza essere a sua volta prodotto ed è mediante questo procedimento che egli arriva a postulare l'esistenza del potere di tutti i poteri, della causa di tutte le cause, ciò che gli uomini chiamano Dio. Benché, quindi, a causa del proprio "difetto di potere" l'uomo non possa concepire la natura e degli attributi di Dio, egli può giungere quantomeno alla convinzione razionalmente fondata che Dio esista. A questo proposito Hobbes scrive infatti:

And thus all men that will consider, may naturally know that God is, though not what he is; even as a man though born blind, though it be not possible for him to have any imagination what kind of things is fire; yet he cannot but know that something there is that men call fire, because it warmeth him⁹.

⁷ A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, cit., p. 56.

⁸ «Forasmuch as God Almighty is incomprehensible, it followeth that we can have no conception or image of the Deity; and consequently all his attributes signify our inability and defect of power to conceive any thing concerning his nature, and not any conception of the same, excepting only this: that there is a God». *El*, 12, p. 64. Per Hobbes gli attributi divini che gli uomini assegnano a Dio non sono altro che segni della loro incapacità di concepirlo e della loro riverenza.

⁹ *El*, 2,11, p. 65.

Tale visione è confermata anche nella prima edizione del *De Cive* (1642) in cui il filosofo afferma che l'esistenza di Dio è deducibile mediante la conoscenza che ci deriva dal lume naturale: «lumine naturali sciri possit Deum esse»¹⁰, ma è invece modificata in una nota aggiuntiva alla seconda edizione dell'opera (1647) in cui Hobbes ammette che *non tutti gli uomini* possono pervenire alla conoscenza di Dio per mezzo della ragione naturale, ma solo coloro non siano continuamente preoccupati dei piaceri, delle ricchezze e della carriera. Tale tesi, seppur con qualche differenza, è avvalorata e confermata anche nel capitolo undicesimo del *Leviathan*, in cui Hobbes afferma:

Curiosity, or love of the knowledge of causes, draws a man from consideration of the effect, to seek the cause; and again, the cause of that cause; till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternal; which is it men call God. So that it is impossible to make any profound inquiry into natural causes without being inclined thereby to believe there is one God eternal; though they cannot have any idea of Him in their mind answerable to His nature. For as a man that is born blind, hearing men talk of warming themselves by the fire, and being brought to warm himself by the same, may easily conceive, and assure himself, there is somewhat there which men call fire and is the cause of the heat he feels, but cannot imagine what it is like, nor have an idea of it in his mind such as they have that see it: so also, by the visible things of this world, and their admirable order, a man may conceive there is a cause of them, which men call God, and yet not have an idea or image of Him in his mind.

And they that make little, or no enquiry into the the naturall causes of things, yet from the fear that proceeds from the ignorance it selfe, or what it is that hath the power to them much good or harm, are inclined to suppose, and feign unto themselves, severall kinds of Power Invisible; and to stand in awe of their own immaginations; and in time of distresse to invoke them; as also in the time of unexpected good success, to give them thanks; making the creatures of their own fancy their Gods¹¹.

Nell'opera del 1651 Hobbes sottolinea come sia la curiosità a inclinare l'uomo alla conoscenza delle cause¹². Ma mentre coloro che conducono questa ricerca

¹⁰ *De Cive*, 2,21, p. 106.

¹¹ *Lev*, 12, p. 160-162. Come nota Pacchi per comprendere questo aspetto si deve tener presente un passo contenuto nelle *Obiectiones* alle *Meditazioni cartesiane* in cui Hobbes pone una differenza tra dimostrabilità e pensabilità divina: è possibile articolare un discorso razionale che, prendendo le mosse dall'esistenza certificata dall'esperienza di certi enti, conduca all'ipotesi dell'esistenza di un essere che instauri con essi un rapporto di connessione causale senza che però si esiga una conoscenza diretta dell'essere in questione.

¹² Nel capitolo sesto, Hobbes aveva definito la curiosità come «Desire, to know why, and how, CURIOSITY; such as is in no living creature but Man; so that Man is distinguished, not onely by his

metodicamente di causa in causa, senza essere, per così dire, “sviati” da altre passioni, giungono necessariamente a postulare l’idea di una causa eterna¹³; coloro che, invece, conducono scarse o nulle ricerche su tali questioni, essendo spinti più che dalla curiosità, dal timore e dall’ignoranza verso ciò che determina la loro sorte, sono inclini a supporre e a immaginare diversi tipi di enti che essi evocano nei momenti di difficoltà e che ringraziano in occasione di un successo sperato, facendo sì che le creature della loro fantasia diventino per loro delle vere e proprie divinità.

Tali considerazioni, svolte nel capitolo undicesimo del *Leviathan*, sono ovviamente legate a quelle presentate nel capitolo successivo in cui Hobbes individua le radici antropologiche di quel fenomeno esclusivamente umano che è la religione¹⁴. Hobbes afferma infatti come siano tratti peculiari della natura degli uomini il porsi alla ricerca delle cause degli eventi, in particolare quando queste concernono la propria buona o cattiva sorte, e il pensare che, dato un effetto, debba esserci necessariamente una causa

Reason; but also by this singular Passion from other Animals; in whom the appetite of food, and other pleasures of Sense, by praedominance, take away the care of knowing causes; which is a Lust of the mind, that by a perseverance of delight in the continuall and indefatigable generation of Knowledge, exceedeth the short vehemence of any carnall Pleasure», *Lev*, 6, p. 86. A differenza degli altri animali l’uomo non si accontenta dei piaceri sensuali ma trova diletto anche in quelli della mente ed è per questo che la curiosità e la ricerca delle cause non deve essere intesa nell’uomo semplicemente come prudenza. Grazie alle specifiche modalità associative delle quali dispone, infatti, l’uomo è in grado di organizzare il flusso immaginativo sulla base di nessi causa-effetto in previsione di fini, non solo presenti, ma anche molto lontani nel tempo. Attribuendo alla curiosità un ruolo antropologico e religioso così importante Hobbes rompe con la tradizione filosofica occidentale, in particolare cristiana, in cui ricorreva una pesante condanna della curiosità. Nelle *Confessioni*, Agostino aveva sostenuto, ad esempio, che la curiosità è una forma di tentazione pericolosa poiché rappresenta una perversione del desiderio di conoscenza che rivolgendosi anziché a Dio, il bene supremo, si concentra invece su beni inferiori. Lo stesso giudizio negativo si ritrova nella *Summa Teologica* di Tommaso, in cui nella discussione sulla virtù della temperanza, la curiosità viene presentata immediatamente come un vizio. Essa stimola un tipo di conoscenza condotta per fini perversi, facendo dimenticando che il fine di ogni ricerca è il riconoscimento dell’esistenza di Dio. Solo questa affermazione è la somma verità che, per Tommaso, coincide con la felicità. Anche Dante nel Canto XXVI della *Commedia* presenta Ulisse all’inferno, punito per il cattivo uso dell’ingegno. Egli ha tentato di andare oltre le colonne d’ Ercole e per questo è stato punito. La curiosità del mondo esterno lo porta a ignorare i suoi doveri di padre e di marito, ignorando così la gerarchia di valori che regola la vita umana.

¹³ Va comunque sottolineato come «non si tratta di “prove” nel senso teologico del termine, ma notazioni circa l’atteggiamento al quale necessariamente inclina colui che studia le cause naturali dei fenomeni, il filosofo meccanicista, indotto per così dire a cercare una garanzia generale di validità per quel sistema di cause necessarie, la cui concatenazione costituisce l’oggetto della sua scienza: in questo senso, ribaltando il discorso rispetto alla sua intenzione apparente, il fine delle “prove” non è l’esistenza del Dio della religione e della teologia, bensì una sorta di rassicurazione circa la validità di una concezione della natura – e dell’uomo, inteso qui come meccanismo naturale – basata sul principio deterministico della ineludibile necessità del nesso causale», A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, p. 61. In questo senso Dio si caratterizza come la suprema garanzia della validità e coerenza dell’ordine meccanico.

¹⁴ Hobbes afferma infatti «Seeing there are no signes, nor fruit of Religion, but in Man onely; there is no cause to doubt, but that the seed of Religion, is also onely in Man; and consisteth in some peculiar quality, or at least in some eminent degree thereof, not to be found in other Living creatures», *Lev*, 12, p. 164.

che lo ha generato. È caratteristico dell'uomo, inoltre, nel momento in cui non riesce a individuare la reale causa di un effetto, supporre le «causes of them, either such as his own fancy suggesteth; or trusteth to the Authority of other men, such as he thinks to be his friends, and wiser than himselfe¹⁵».

A motivo di queste sue caratteristiche e del suo illimitato desiderio di potere, l'uomo si trova in uno stato di perenne ansietà¹⁶: egli è sicuro che esistano cause alla base di ogni evento ed è cosciente che anche per il futuro ci saranno cause che determineranno la sua sorte, di conseguenza, cercherà continuamente di assicurarsi contro il male che teme e di procurarsi il bene che desidera, in una perpetua preoccupazione per il tempo a venire¹⁷. L'impossibilità per l'uomo di rimanere legato al presente lo costringe a guardare lontano, a cercare di accumulare sempre più potere per soddisfare, non solo i desideri presenti, ma anche quelli futuri, in una incessante corsa verso la felicità.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Hobbes definisce il timore come una «adversion, with opinion of Hurt from the object» Hobbes, *Lev*, 6, p. 84. La paura è una passione umana decisiva nella riflessione di Hobbes. Sul piano dell'esistenza collettiva, essa ha una funzione produttiva di fondamentale importanza per il passaggio dall'uscita dallo stato di natura allo stato civile. Rimarcando le differenti posizioni teologiche assunte da Hobbes tra il 1640 e il 1651 e dovute in parte alla rottura con la Chiesa anglicana, Tuck ha sostenuto che, alle radici dell'eliminazione dal testo del 1651 della minaccia dell'inferno, non sta solo la constatazione che il sovrano ha il monopolio delle punizioni ma soprattutto il tentativo hobbesiano di liberare gli uomini da ogni tipo di paura irrazionale. Hobbes attua una riforma intra-immaginaria che condiziona il passaggio dall'alienazione teologico-politica alla politica razionale del desiderio; l'analisi di tale riforma consente, secondo Tuck, di comprendere appieno la teoria politica del filosofo inglese. Al contrario di quanto sostiene Leo Strauss ne *La critique de la religion chez Hobbes*, non si tratta di una critica radicale di ogni religione (che, secondo l'autore, sarebbe una prova ulteriore dell'ateismo di Hobbes), quanto dell'importanza della teologia riformata come condizione della realizzazione dell'utopia moderna: senza l'emergere di una soggettività liberata dalla superstizione, non è possibile alcun ordine politico pacificato. La teoria dello Stato deve essere affiancata a una riforma più profonda, che prenda in considerazione l'immaginario e la storia e che si spinga ad accertare le cause dell'irrazionalità e della disobbedienza civile per meglio rimediarevi. R. Tuck, *The Civil Religion of Thomas Hobbes* in, *Political discourse in early modern Britain*, a cura di Nicholas Phillipson e Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 120-138.

¹⁷ La ricerca delle cause trova una radice nel fatto che l'uomo vuole comprendere le cause degli eventi perché così facendo può prevedere e manipolare la realtà al fine di assicurarsi la felicità. Come analizzato da Hobbes nel capitolo undicesimo, l'uomo non si accontenta di godere una sola volta, ma è in continuo cammino verso il suo bene, la sua felicità: «is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later. The cause whereof is, That the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire» *Lev*, 11, p. 150. Negli *Elements*, Hobbes aveva paragonato la vita dell'uomo a una corsa e aveva affermato che la felicità, intesa come diletto continuo, consiste nel continuare a prosperare.

Poiché questo perpetuo timore, che rende l'uomo simile a Prometeo¹⁸, necessita di un oggetto verso cui essere rivolto, è nel momento in cui l'uomo non riesce a determinare la catena delle cause da cui ha origine la sua sorte, che egli si affida a poteri ed agenti invisibili. Entra qui in gioco l'importante funzione dell'immaginazione che interviene a colmare le lacune conoscitive dell'uomo circa le cause, l'origine e la concatenazione di ciò che gli accade¹⁹. In questo senso l'ansia che egli avverte per l'indeterminato diviene timore per qualcosa di determinato. Data poi la varietà della fantasia umana gli uomini hanno creato nel mondo innumerevoli specie di dèi «this feare of things invisible, is the naturall seed of that, which every one in himself calleth Religion, and in them that worship, or feare that Power otherwise than they do, superstion»²⁰.

Se quindi l'origine delle religioni pagane è individuata da Hobbes nell'ignoranza delle cause e nell'ansietà umana per il proprio futuro, per quanto riguarda il monoteismo il filosofo ammette:

the acknowledging of one God Eternall, Infinite, and Omnipotent, may more easily be derived, from the desire men have to know the causes of naturall bodies, and their severall vertues, and operations; than from the feare of what was to befall them in time to come. For he that from any effect hee seeth come to passe, should reason to the next and immediate cause thereof, and from thence to the cause of that cause, and plunge himselfe profoundly in the pursuit of causes; shall at last come to this, that there must be (as even the Heathen Philosophers confessed) one First Mover; that is, a First, and an Eternall cause of all things; which is that which men mean by the name of God: And all this without thought of their fortune; the solicitude whereof, both enclines to fear, and hinders them from the search of the causes of other things; and thereby gives occasion of feigning of as many Gods, as there be men that feigne them²¹.

Dopo aver chiarito quali siano le radici antropologiche alla base del fenomeno religioso in tutte le sue sfumature, la questione si complica ulteriormente quando Hobbes ne considera il valore politico. Nonostante questo aspetto sia particolarmente

¹⁸ Come notato da Dimitri d'Andrea, La figura di Prometeo come metafora dell'uomo prudente, «è una delle novità più significative introdotte da Hobbes nel *Leviatano* rispetto alle precedenti versioni della sua antropologia e filosofia politica» D. D'Andrea, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, cit., p. 144.

¹⁹ Per una considerazione del ruolo dell'immaginazione nel pensiero di Hobbes, si veda il manoscritto di Enrica Fabbri, *immaginazione, religione e politica in Thomas Hobbes*, consultabile online al link: <http://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2006fabbri.pdf>.

²⁰ *Lev*, 12, p. 164.

²¹ *Lev*, 12, p. 166.

rilevante anche nel dodicesimo capitolo, la problematicità politica del fenomeno religioso emerge chiaramente quando, nel corso del *Leviathan*, il Dio unico, eterno e inconoscibile, non viene più presentato esclusivamente come il garante di un sistema meccanicistico ma come un Dio promulgatore, dotato di un potere che si estende su alcuni sudditi.

Ciò emerge chiaramente in uno dei capitoli centrali del *Leviathan*, il trentunesimo in cui, diversamente da altre parti della sua produzione, Hobbes non si sofferma ad analizzare l'origine o la possibilità di un discorso filosofico sull'esistenza e sugli attributi di Dio ma assume il presupposto che la considerazione della divinità a livello umano sussiste e vada considerata in quanto legata al concetto di potere²². Dio viene qui presentato come un sovrano dotato di un potere irresistibile il cui diritto a regnare sugli uomini non deriva, come nella teologia riformata, dalla creazione o dalla gratitudine per i benefici ricevuti ma solo in virtù del riconoscimento del suo potere irresistibile. Da ciò prende senso la necessità di considerare il potere di Dio in tutte le sue sfaccettature, esaminando nel dettaglio come esso si esprima in un determinato regno. È solo analizzando il regno di Dio in tutte le sue possibili forme, infatti, che Hobbes può dimostrare come esso non collimi con la sovranità del dio mortale appena istituito. Il filosofo afferma:

That Subjects owe to Sovereigns, simple Obedience, in all things, wherein their obedience is not repugnant to the Lawes of God, I have sufficiently proved, in that which I have already written. There wants onely, for the entire knowledge of Civill duty, to know what are those Lawes of God. For without that, a man knows not, when he is commanded any thing by the Civill Power, whether it be contrary to the Law of God, or not: and so, either by too much civill obedience, offends the Divine Majesty, or through feare of offending God, transgresses the commandements of the Common-wealth. To avoyd both these Rocks, it is necessary to know what are the Lawes Divine. And seeing the knowledge of all Law, dependeth on the knowledge of the Sovereign Power; I shall say something in that which followeth, of the KINGDOME OF GOD²³.

²² Come vedremo meglio nel corso di questo lavoro, la preoccupazione del filosofo nel capitolo trentunesimo è quella di armonizzare il rapporto tra l'obbedienza al potere civile, formulato fino a questo punto del testo, e l'obbedienza alle leggi di Dio creando così uno spazio di indipendenza per l'azione politica e risolvendo al contempo il problema del dissenso religiosamente fondato, potenziale causa di conflitti e guerre civili.

²³ *Lev*, 31, p. 554.

Il primo aspetto del regno di Dio su cui Hobbes si concentra è il potere di Dio sulla creazione cui ogni cosa in natura, uomini, animali e corpi inanimati, è sottoposta. È in virtù di questo potere che trovano senso le affermazioni del salmista «Dio è re, esulti la terra» e «Dio è re anche se le nazioni si adirano e siede sui cherubini anche se la terra si scuote»²⁴. Hobbes intende chiarire da subito come, che lo voglia oppure no, ogni essere in natura è necessariamente soggetto alla potenza di Dio, poiché, in quanto frammento della materia, esso è inserito in una catena di cause di cui Dio rappresenta il principio ordinante e cui non può essere in alcun modo svincolato.

Questo regno di Dio, esteso non solo all'uomo ma anche alle piante e agli animali, ha però valenza solo metaforica: Dio regna propriamente solo su coloro che comprendono le norme divine e che possono essere puniti per non averle rispettate. La condizione essenziale affinché si possa parlare propriamente di *Kingdom* è infatti il governare mediante la parola promulgando leggi valide e obbligate per dei sudditi che le comprendano ricevendo perciò ricompense o punizioni: solo laddove vi sia azione legislativa, forza coercitiva e relativa obbligazione vi è vero potere e dunque vero regno.

È proprio sulla base del diverso modo di promulgazione di tali norme che, nel *Leviathan*, si inserisce un'ulteriore distinzione concettuale, essenziale per lo sviluppo successivo del testo. Le direttive divine possono essere comprese dall'uomo in tre modi differenti: come dettami della religione naturale, come frutto di rivelazione soprannaturale o come voce di un uomo cui si dà fede. Dei tre modi di promulgazione Hobbes dà particolare rilievo al primo e al terzo poiché esclude da subito la possibilità di un'esperienza sovranaturale come rivelazione a partire dalla considerazione che non esiste alcuna legge universale che sia stata così ricevuta²⁵.

Dai due generi validi di espressione divina è possibile attribuire a Dio un duplice regno: quello naturale e quello profetico. Con il primo egli governa su tutti coloro che riconoscono la sua provvidenza attraverso i dettami della giusta ragione mentre, quello

²⁴ *Salmi* 97:1 e 99:1. Come è stato notato, per Hobbes i *Salmi* stessi confermerebbero «la théorie du mécanisme universel, dont le nécessaire procède dès lors que l'on postule une détermination certaine des conditions initiales du système» L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, cit., p. 30.

²⁵ «God declareth his Lawes three wayes; by the Dictates of Naturall Reason, By Revelation, and by the Voyce of some Man, to whom by the operation of Miracles, he procureth credit with the rest. From hence there ariseth a triple Word of God, Rational, Sensible, and Prophetique: to which Correspondeth a triple Hearing; Right Reason, Sense Supernaturall, and Faith. As for Sense Supernaturall, which consisteth in Revelation, or Inspiration, there have not been any Universall Lawes so given, because God speaketh not in that manner, but to particular persons, and to divers men divers things», *Lev*, 33, p. 556.

profetico, è quello in cui il Signore si rivolge a un popolo e una nazione peculiare, gli Ebrei, presentandoli come suoi sudditi e governando su di loro non solo grazie alla ragione naturale ma anche con leggi positive comunicate loro per bocca dei suoi santi profeti²⁶. Se alla trattazione del regno profetico saranno dedicate ampie pagine della terza parte del *Leviathan*, nel capitolo trentunesimo Hobbes si concentra sull'esposizione dei caratteri del regno di Dio per natura. L'analisi dei rapporti esistenti tra tali leggi e tra questi regni e quello del sovrano sarà oggetto delle prossime pagine, per ora è importante considerare su quale sia il fondamento del potere di Dio. Come è stato sottolineato:

«dans l'orde cosmo-théologique, la toute-puissance divine est, en effet, le point de départ de toutes les séries causales; les hommes y sont soumis, en tant qu'ils sont soumis à la nécessité qui en procède. Le caractère succinct de la formulation indique toutefois que cette acception du terme "toute-puissance" ne jouera pas un rôle déterminant dans la suite de l'analyse de la royauté divine. De fait, lorsqu'il réintroduit le concept de toute-puissance pour caractériser le droit en fonction duquel Dieu règne dans son royaume par nature, Hobbes ne fait plus référence à la thèse de la nécessité, mais au caractère irrésistible de la puissance divine. Le droit en fonction duquel les hommes obéissent à Dieu dans son royaume par nature est identifié très explicitement au droit *su plus fort*»²⁷.

Il diritto con il quale il Signore governa sugli uomini e punisce chi viola i suoi precetti non deriva dalla creazione, l'obbedienza dei sudditi non nasce dalla gratitudine per i benefici ricevuti ma solo in virtù del riconoscimento del suo potere irresistibile: «The Right of Nature, whereby God reigneth over men, and punisheth those that break his Lawes, is to be derived, not from his Creating them, as if he required obedience, as of Gratitude for his benefits; but from his Irresistible Power²⁸».

Dio riceve il diritto a regnare dalla sua onnipotenza, e in modo corrispondente l'uomo è obbligato a obbedirgli a causa della sua debolezza. Se è vero che per Hobbes ogni diritto in senso proprio, cui corrisponda cioè un obbligo altrui, può derivare soltanto da una limitazione autoimposta della libertà individuale mediante un patto o un'autorizzazione, nel caso di Dio come sovrano è invece la potenza irresistibile che fonda il dominio ed è in questo senso che la sua sovranità va pensata in modo analogo

²⁶ Hobbes analizza nel capitolo trentunesimo il regno di Dio per natura mentre concentra la sua analisi del regno divino per profezia nella terza parte del *Leviathan*.

²⁷ L. Foisneau, *Le Dieu tout-puissant de Hobbes est-il un tyran?*, cit., pp. 295-296.

²⁸ *Lev*, 31, p. 558.

al diritto del più forte. In linea di principio il diritto naturale garantisce a chiunque la possibilità di governo sull'altro ma, poiché tra gli uomini nessun individuo dispone di forze sufficienti a esercitare un tale potere, si impone la necessità dell'abbandono del diritto naturale e l'istituzione del *Commonwealth*. Questo processo vale nello stato di natura poiché esso è caratterizzato da una sostanziale uguaglianza di forze tra gli uomini; Hobbes ammette però che, se esistesse un uomo che disponesse di un potere irresistibile tale da non poter essere ostacolato neppure da tutti gli altri uomini insieme, costui non avrebbe alcuna ragione per abbandonare il suo diritto naturale ma lo eserciterebbe per governare e difendere se stesso a propria discrezione. Se dunque il dominio nello stato di natura non si realizza, a causa della sostanziale uguaglianza tra gli uomini, lo stesso non vale per Dio che invece gode totalmente di questa situazione di privilegio.

L'equazione diritto e potere vale solo per il per Dio a cui è riconosciuta una forma di autorità naturale, illimitata e fondata sull'onnipotenza. Egli regna sugli esseri umani in virtù del suo potere irresistibile che gli permette di esercitare universalmente il suo diritto a tutto. Non esiste, in natura, un potere maggiore che possa limitarlo ed è per questo che la sua potenza si pone, nella prospettiva hobbesiana, come assoluta: la sua sovranità consiste in un diritto illimitato sostenuto da un potere infinito. L'obbligo di obbedienza dell'uomo verso Dio non è dunque derivante da un patto o da una alleanza ma proviene piuttosto dal fatto che ai detentori di un potere irresistibile è naturalmente riservato il dominio sugli uomini. Il fondamento di questo potere è naturale, Dio è un sovrano la cui irresistibilità, onnipotenza e insondabilità sono giustificazione dell'obbligazione e dell'obbedienza. La figura di Dio non va però confusa con quella del sovrano. Egli è un sovrano per acquisizione e non per istituzione, il suo potere deriva dai titoli *ex generatione* o *ex delictu* piuttosto che dal titolo *ex consensu* come invece avviene per il sovrano civile²⁹. Il regnare di Dio per natura non va confuso con il regnare di un sovrano terreno fondato su patto e convenzione. Dio non è soggetto alle regole dell'argomentazione giuridica non solo perché a rigor di termini non è un soggetto ma anche perché la dimensione giuridica è qualcosa che appartiene esclusivamente al mondo umano del divenire e delle istituzioni artificiali³⁰.

²⁹ Cfr. C. Altini, *Potenza come potere*, cit., p. 138.

³⁰ Anche per quanto riguarda le riflessioni sul male morale e del peccato, Hobbes sostiene delle rigide posizioni: non vi è atto o pensiero dell'uomo che non abbia Dio come causa ultima. Sostenere il contrario

Nonostante l'attributo dell'onnipotenza così fortemente affermato possa apparire come un richiamo alla teologia riformata, che aveva dato particolare risalto al tema della potenza e della sovranità di Dio, non vanno però dimenticate le peculiarità del discorso hobbesiano³¹. Nella teologia riformata il tema dell'onnipotenza viene strettamente legato agli altri attributi divini: saggezza, bontà, clemenza, misericordia, giustizia, verità. Dio non è soltanto il creatore onnipotente ma anche il buon padre, il suo dominio sugli uomini è un regno di giustizia, rettitudine, misericordia e protezione. La sovranità divina è quindi definita, nella teologia riformata, non solo dall'onnipotenza ma anche dalla cura amorosa dell'ordine, del vincolo creaturale che esprime il debito morale dell'uomo e la scelta d'amore di Dio nella creazione. Hobbes, al contrario, nella sua riflessione considera la sola onnipotenza ad esclusione di altri attributi come il fondamento della sovranità divina. L'uomo è obbligato ad obbedirvi a causa della sua debolezza che genera timore, è il genere di rapporto in cui il più debole non può che obbedire al più forte, è da questo genere di obbligo, inteso come timore e coscienza della propria debolezza di fronte alla potenza divina, che deriva l'obbligo di obbedire a Dio³².

significherebbe negare l'onnipotenza divina. Hobbes afferma che Dio determina ogni atto e pensiero degli uomini ma che, allo stesso tempo, egli non è responsabile dei loro peccati. La predestinazione sembra comportare inevitabilmente che sia Dio a volere che gli uomini peccino. Anche Calvino condivide questa affermazione ma la premessa della sua argomentazione è che Dio lo vuole per trarre il bene dal male. Hobbes distingue nettamente tra causalità e imputazione. Il peccato non è una qualità naturale delle azioni, ma dipende dalla legge che le vieta. Un'azione può derivare da Dio secondo necessità causale ma se è contraria alla legge divina è un peccato soltanto per chi la compie. Dio, dunque, pur essendo causa di tutti i moti e gli atti, non ha responsabilità del peccato non l'autorizza: l'autore dell'azione non è colui che necessita un'azione ma chi la comanda o l'autorizza. Anche nell'ipotesi estrema che sia Dio ad autorizzare il peccato non sarebbe possibile imputare il male morale poiché Dio rende giusto tutto ciò che fa per il semplice fatto di averlo fatto o comandato. Il potere irresistibile di Dio è un principio incondizionato di giustizia e, per Hobbes, non ha senso pensare di poterne giudicare l'azione libera. La caratterizzazione della sovranità di Dio, del suo diritto e del suo modo di azione verso gli uomini sembra vanificare la nozione stessa di provvidenza. Questa implicazione del pensiero hobbesiano è stata colta con grande precisione da Leibniz. Il filosofo accusa Hobbes di sostenere una tesi della necessità assoluta delle cose che si contrappone ad una necessità ipotetica fondata sulla prescienza divina e compatibile con la libertà: Cfr. T. Magri, *Saggio su Hobbes*, Milano, Mondadori, 1989, p. 218.

³¹ Cfr. T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes*, cit., pp. 215-217.

³² Legato al tema dell'onnipotenza assoluta vi è quello della teodicea hobbesiana, circa cui è possibile ricavare un ulteriore confronto con la teologia riformata. Se per entrambe le visioni la soluzione al problema del male è quello di negare la possibilità di una giustizia comune a Dio e all'uomo, rifiutando perciò l'idea di un diritto in base al quale l'uomo possa chiamare Dio alla sbarra per chiedergli conto del governo del mondo, rimangono tuttavia delle differenze di fondo. Infatti, nonostante anche per Calvino il governo di Dio non sia suscettibile di critica e di valutazione resta lo stesso vero che si tratta di un governo razionale e buono. Per Calvino, quando le cose turbate del mondo ci impediscono di vedere chiaro sulle azioni divine, dobbiamo essere certi che Dio, lontano da noi, nella luce della sua giustizia e della sua sapienza, sa moderare queste confusioni per condurle in buon ordine al fine giusto. L'articolo fondamentale della teodicea del riformatore è che grazie alla sua onnipotenza e onniscienza Dio sa trarre

La decisione hobbesiana di soffermarsi così approfonditamente sull'attributo dell'onnipotenza divina rispetta probabilmente la volontà di analizzare il regno di Dio in chiave prettamente politica. Quello di Hobbes non è strettamente un discorso teologico sulla natura di Dio, egli non prende in considerazione la totalità degli attributi divini ma solo quelli aspetti che possono avere ricadute sul piano politico. A partire dalla parte terza e quarta del *Leviatano* Hobbes affronta quegli elementi religiosi che potevano apparire in contrasto con il modello di Stato che stava presentando. La necessità di analizzare il regno di Dio in tutte le sue possibili forme risponde, dunque, all'esigenza di neutralizzare ogni aspetto che sembra minare la sovranità assoluta e totale del dio mortale che è stato istituito³³. Nonostante infatti nella seconda parte dell'opera del 1651 il Leviatano sia stato presentato come un potente dio artificiale, Hobbes lo definisce come mortale³⁴. Lo Stato è perennemente soggetto al rischio di *stasis* e di disgregamento ed è per questo che, per la sua buona salute, è necessario che egli detenga totalmente la sovranità, sia a livello spirituale sia temporale, al fine di eliminare ogni possibile causa di morte. La riflessione religiosa di Hobbes ha dunque un forte valore politico proprio perché l'onnipotenza di Dio è strettamente legata al concetto di sovranità civile e la religione rappresenta un elemento radicato nell'antropologia umana esse rappresentano un pericolo che deve essere neutralizzato sotto più fronti.

anche dal male il bene. Questo tipo di soluzioni classiche mancano totalmente in Hobbes, che spinge l'incommensurabilità di giustizia umana e divina fino al punto di vanificare il problema stesso della teodicea. La totale onnipotenza di Dio è giustificazione sufficiente di tutto ciò che egli fa e quindi anche della distribuzione del bene e del male tra gli uomini. Questa distribuzione in quanto conforme alla volontà divina è buona e non può essere messa ulteriormente in questione neppure per cercare di dimostrare che un male particolare sia condizione di maggior bene.

³³ La parte successiva di questo lavoro sarà dedicata all'esposizione dei vari tentativi hobbesiani di inscrivere il senso di regno di Dio nei limiti del potere civile.

³⁴ Per Pacchi il significato più profondo del rigido volontarismo teologico hobbesiano e della dottrina dell'insondabilità divina risiede nella recisa negazione dell'ottimismo intellettualistico proprio della tradizione tomista. Il Dio filosofico di Hobbes, posto dalla sua stessa infinitezza in un rapporto abissale di sproporzione rispetto al finito, risulta estraneo e incomprensibile all'uomo che, per parte sua, non può che sottomettersi all'onnipotenza divina. Da questo punto di vista, per Pacchi, non sarebbe indebito parlare di un pessimismo metafisico hobbesiano che si connetterebbe con la condizione negativa dell'uomo nello stato di natura. La condizione di miseria nello stato prepolitico si complicherebbe nella tragica consapevolezza di essere gettati in un mondo che non rivela il proprio significato, se non che l'esistente è il necessario. Cfr. A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, cit., pp. 176-177.

4.2 La parola di Dio naturale e il suo rapporto con il potere sovrano

Particolarmente interessante per comprendere il ruolo teorico svolto dalla nozione di parola di Dio è il fatto che essa sia presentata in un capitolo che potremmo definire cruciale per lo sviluppo dell'opera del 1651. Ultimo della seconda parte, il capitolo trentunesimo occupa, infatti, un posto di primo piano nella trattazione hobbesiana, concludendo la seconda parte dell'opera dedicata alla delineazione dello stato e introducendo le questioni teologiche che saranno affrontate nelle ultime due sezioni del *Leviathan*. Il ruolo di cerniera affidato al capitolo trentunesimo ha un'importante valenza poiché con esso il lettore è bruscamente richiamato a un ordine di considerazioni che, pur non essendo estraneo alle prime due parti dell'opera, era presente fino ad ora in modo sobrio e sfumato. La trattazione che dall'antropologia e dalla descrizione dello stato naturale aveva condotto alla delineazione di un modello di Stato politico si arricchisce ora di un aspetto che si rivela essenziale per identificare *the matter, forme and power of a Commonwealth Ecclesiasticall and politicall*: il rapporto tra potere civile e religioso, per la cui ricostruzione giocano un ruolo essenziale le nozioni di parola e di legge divina.

Affinché la conoscenza del dovere civile sia completa, è infatti necessario chiarire cosa si debba intendere per legge divina «for without that, a man knows not, when he is commanded any thing by the Civill Power, whether it be contrary to the Law of God, or not: and so, either by too much civill obedience, offends the Divine Majesty, or through feare of offending God, transgresses the commandements of the Commonwealth»³⁵. A conclusione della seconda parte del *Leviathan* Hobbes si rende dunque conto che è solo confrontandosi con le modalità di promulgazione del volere di Dio che egli può mostrare da un lato, come le leggi di Dio non siano in contrasto con i dettami dell'autorità civile e, dall'altro, come l'unico interprete legittimo della parola divina debba essere il sovrano, dissolvendo così il pericolo della disobbedienza politica religiosamente fondata e rafforzando di conseguenza il potere civile.

Hobbes procede nella trattazione mostrando come il concetto di legge divina sia fortemente connesso al governare mediante la parola poiché appartiene alla natura stessa delle leggi una promulgazione chiara e sufficiente capace di escludere ogni scusa

³⁵ *Lev*, 31, p. 554.

di ignoranza³⁶. La nozione di parola divina è strettamente legata a quella di parola normativa, valida per dei soggetti che, riconoscendo il potere di Dio, prestano obbedienza al suo volere.

È proprio il valore normativo della parola di Dio a divenire problematico per la concezione di Stato proposta da Hobbes fino a questo punto del testo. Laddove infatti la legge divina appaia in contrasto con i dettami dello Stato civile, coloro che si riconoscono soggetti al governo di Dio potrebbero addurre come giustificazione della propria disobbedienza civile il riferimento a un sistema normativo superiore a quello positivo. Spettatore della Guerra civile inglese, nella quale avevano rivestito un ruolo di primo piano le componenti religiose, Hobbes matura infatti la convinzione ben radicata secondo cui «The most frequent praetext of Seditiō, and Civill Warre, in Christian Common-wealths hath a long time proceeded from a difficulty, not yet sufficiently resolved, of obeying at once, both God, and Man, then when their Commandements are one contrary to the other»³⁷. Il filosofo intende scardinare alla base questa possibilità affermando la non contraddittorietà tra le due legislazioni, divina e positiva, dimostrando piuttosto l'impossibilità di fatto di una giustificazione spirituale dei comportamenti sediziosi.

A tal scopo Hobbes passa innanzitutto a considerare come Dio renda note le sue leggi in tre maniere: con i dettami della ragione naturale, con la rivelazione o per mezzo della voce di qualche uomo cui si dà fede. Come già sottolineato precedentemente, la parola divina è triplice: razionale, sensibile e profetica; e a essa corrisponde, nell'uomo, un triplice modo di comprenderla: la retta ragione, il senso soprannaturale, la fede. Dei tre modi di promulgazione Hobbes dà particolare rilievo al primo e al terzo poiché esclude da subito la possibilità che una norma di valenza generale possa essere ricevuta e divenire obbligatoria in seguito ad una singola rivelazione sovranaturale³⁸. Hobbes afferma infatti: «as for Sense Supernaturall, which consisteth in Revelation, or

³⁶ «To rule by Words, requires that such Words be manifestly made known; for else they are no Lawes: For to the nature of Lawes belongeth a sufficient, and clear Promulgation, such as may take away the excuse of Ignorance», *Lev*, 31, p. 554.

³⁷ *Lev*, 40, p. 928.

³⁸ Ciò, come vedremo, è particolarmente importante perché permette a Hobbes di annullare qualsiasi pretesa di valore politico di una rivelazione ricevuta personalmente e che non soddisfi i criteri per essere considerata vera profezia.

Inspiration, there have not been any Universall Lawes so given, because God speaketh not in that manner, but to particular persons, and to divers men divers things»³⁹.

La stretta connessione tra parola divina e potere normativo è qui evidente nel fatto che Hobbes esclude da subito la possibilità che il volere divino si tramuti in legge laddove essa sia compresa via senso soprannaturale. La ragione di tale esclusione è che nessuna parola divina espressa attraverso un'ispirazione privata può essere considerata una legge valida e vincolante universalmente. Per Hobbes infatti il problema non è se possa sussistere o meno una rivelazione personale della volontà divina, ma se e come tale rivelazione debba ritenersi o meno obbligatoria; se debba essere, in sostanza, considerata espressione della legge di Dio.

Se nella prima parte del *Leviathan* le leggi di natura erano state presentate come teoremi della ragione, a partire dal capitolo trentunesimo, esse sono interpretate come norme divine. Come sottolineato da Luc Foisneau si assiste qui a un passaggio da una parte dell'opera prettamente antropologica e politica, in cui Hobbes aveva definito le leggi di natura come precetti che favorivano la conservazione e la difesa degli uomini, ad una riflessione teologica in cui la questione delle leggi di natura è analizzata a partire dall'attributo dell'onnipotenza divina come fonte dell'obbligazione naturale al rispetto di tali precetti⁴⁰. Diversamente da altre parti della sua produzione filosofica Hobbes non si sofferma a considerare l'origine o la possibilità di un discorso teologico sull'esistenza e sugli attributi di Dio, ma assume il presupposto che la considerazione della divinità a livello umano sussista e vada considerata in quanto legata al concetto di potere. Dio viene quindi presentato come un sovrano onnipotente il cui diritto a regnare sugli uomini con la sua parola non deriva, come nella teologia riformata, dalla creazione o dalla gratitudine per i benefici ricevuti, ma solo dal riconoscimento del suo potere irresistibile. In questo senso «la loi divine ne mérite le nom de loi que pour autant que la relation qui unit un souverain à ses sujets»⁴¹.

Tale questione è come vedremo maggiormente comprensibile se si passa al capitolo successivo, il trentaduesimo, dove Hobbes riprende il discorso sulla parola profetica chiarendo come, quando Dio parla ad un uomo, questo avviene in due modalità: o senza intermediari (come nel caso della rivelazione immediata) o per la mediazione di un altro

³⁹ *Lev*, 31, p. 556.

⁴⁰ Cfr. L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, cit., p. 135.

⁴¹ *Ivi*, p. 147.

uomo (parola profetica) a cui Dio stesso ha parlato direttamente in precedenza. La differenza tra rivelazione e profezia si basa sull'obbligatorietà che tale rivelazione produce, sul poterla o meno considerare espressione della legge di Dio. Già in questo capitolo è, però, chiaro che la differenza tra parola sensibile e parola profetica risiede nell'obbligatorietà che tale parola produce: mentre la parola sensibile può divenire vincolante esclusivamente per colui che l'ha ricevuta, quella profetica diviene vincolante sia per il ricevente sia per coloro ai quali egli, in veste di profeta, comunica il volere divino e che, per una serie di ragioni che saranno considerate nel corso del presente capitolo, prestano fede alla sua parola. È per questo ruolo di mediatore tra Dio e il popolo che la figura del profeta si fa particolarmente rilevante dal punto di vista politico e sarà questa la ragione per la quale Hobbes dedicherà al tema della profezia così ampio spazio nel corso della sua opera.

Una volta stabiliti i due generi validi di espressione della parola divina, quella naturale e quella profetica, Hobbes procede a considerare il rapporto delle leggi di Dio espresse via naturale con l'autorità del potere sovrano. Esse hanno per Hobbes una duplice direzione, quella che potremmo definire "orizzontale" riguardante i rapporti degli uomini l'uno verso l'altro e quella "verticale" concernente il rapporto degli uomini con Dio.

Al fine di mostrare la convergenza tra tali norme e l'autorità del sovrano, Hobbes chiarisce come le "leggi orizzontali" non siano altro che quei teoremi della ragione da lui analizzati nel capitolo quattordicesimo e quindicesimo del *Leviathan*, che andavano appunto a legittimare la costituzione della persona artificiale; mentre le leggi "verticali", riguardanti l'onore e il culto a Dio, sono pienamente adempiute solo dal sovrano, detentore della facoltà di giudicare quali attributi e quali riti rendano onore a Dio. Come vedremo meglio nel corso delle prossime pagine, è egli l'unico legittimo *interprete* delle leggi di natura in materia religiosa, in grado di stabilire, in quanto titolare della responsabilità giuridica di fronte a Dio, un culto statale uniforme, a cui i singoli individui devono obbligatoriamente attenersi.

La questione del rapporto tra potere spirituale e temporale, nella filosofia hobbesiana, è affrontata in modo radicale e secondo una procedura che rappresenta un

unicum nella storia delle idee politiche⁴². Non sono solo l'ignoranza e la credulità che spingono l'uomo a credere nell'esistenza di poteri invisibili ma esiste, nella natura umana, una vera e propria tendenza alla religiosità, determinata da curiosità e ansietà, che nessun progresso della scienza o rischiaramento della ragione potrà estirpare. La religione rappresenta un dato essenziale e costitutivo della natura umana che la distingue, al pari del linguaggio, da quella del resto degli esseri viventi. È a partire dalla considerazione di questo dato inalterabile che acquistano senso e valore le sofisticate speculazioni hobbesiane in campo teologico⁴³. L'argomentazione del filosofo si sviluppa dunque da una fondazione antropologica dell'istanza religiosa per arrivare a una considerazione circa la sua valenza politica.

Si è visto come l'atteggiamento naturale si evolva fino al conseguimento di una sorta di prova dell'esistenza di Dio. Nonostante la conoscenza umana non possa giungere a definire gli attributi della natura di Dio, essa può condurre, grazie alla ricerca causale, alla convinzione dell'esistenza di un principio primo garante dell'ordine meccanicistico. Tale convinzione rappresenta «la classica prova a posteriori che va dall'effetto alla causa: il mondo è un tutto meccanico in cui gli eventi sono connessi tra loro da rapporti causali necessari, e non essendo possibile risalire all'infinito nella concatenazione delle cause, ci si dovrà fermare a una causa prima, e questa la chiamiamo Dio⁴⁴». L'opera di razionalizzazione del fenomeno religioso non si arresta però alla soglia della predicazione dell'esistenza di Dio ma si spinge ad argomenti che ne presentano la natura in termini di infinità e onnipotenza. Hobbes elabora il profilo di una teologia negativa segnata dalla incommensurabile distanza tra ragione umana e natura divina la cui unica risultante affermativa consiste nell'idea dell'assoluta onnipotenza di Dio. Il filosofo afferma quindi un rigoroso volontarismo in cui la volontà, il disegno e il potere di Dio si legano inscindibilmente all'obbligo all'obbedienza umana. È proprio a partire dall'affermazione dell'onnipotenza di Dio che il fenomeno religioso assume una forte valenza politica.

⁴² A partire da un fondamento antropologico dell'istanza religiosa, Hobbes arriva a sviluppare un'esegesi materialistica e integralmente profetica del fatto storico delle Scritture che gli consente di avanzare un'interpretazione in chiave escatologico-apocalittica del cristianesimo.

⁴³ Esse sono volte, da un lato, a sistematizzare razionalmente la componente religiosa della natura umana e, dall'altro, ad armonizzare la realtà storica della religione con l'esistenza del Leviatano.

⁴⁴ A. Pacchi, *Scritti Hobbesiani*, cit., p. 58.

In virtù dell'attributo di onnipotenza si stabilisce un'equazione tra il potere di Dio e quello del sovrano assoluto che conduce alla necessità di considerare la valenza politica della nozione del regno di Dio onnipotente. Il Dio per natura è un sovrano assoluto la cui condotta è sottratta a ogni indagine e interrogazione da parte degli uomini ed esige la piena sottomissione in ragione della sua imperscrutabile volontà. Il diritto a regnare sugli uomini e il dovere a obbedire derivano rispettivamente dall'onnipotenza di Dio e dalla corrispettiva debolezza umana. Esiste una parte di umanità che è giunta a riconoscere la natura onnipotente del Signore e si è sottomessa alle sue leggi in via razionale ed è proprio per questo che l'instaurazione del nuovo regno razionale della politica impone di comprendere i tratti e i limiti del regno di Dio, per evitare un conflitto tra i loro fondamenti e le loro leggi⁴⁵.

Un ruolo di primo piano per la definizione dei rapporti tra regno civile e regno divino spetta, come abbiamo visto, al capitolo trentunesimo del *Leviatano* che occupa un posto notevole nella struttura dell'opera⁴⁶. Ultimo capitolo della seconda parte, esso conclude la trattazione generale di filosofia politica e introduce le questioni religiose che saranno affrontate nelle ultime due sezioni dell'opera⁴⁷. Questo ruolo di cerniera affidato al capitolo trentunesimo ha un importante valenza poiché i concetti in esso affermati «riescono a sommare una debolezza di impianto concettuale con un'imperiosa esigenza di sottomissione all'irresistibile potere di Dio. Il lettore è bruscamente richiamato a un ordine di considerazioni che, se non estraneo alle prime due parti dell'opera, aveva fatto finora comparsa sobria e sfumata⁴⁸». La vicenda che dall'antropologia e dallo stato naturale conduce alla costruzione del modello di Stato politico si rivela ora una vicenda umano-divina. La politica trova qui un punto di

⁴⁵ T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes*, cit., p. 212.

⁴⁶ In questo capitolo viene affrontato il regno di Dio per natura, un tema era già stato affrontato da Hobbes negli *Elements* (II, cap. VI) e nel *De cive* (cap. XV).

⁴⁷ È importante a questo punto comprendere il ruolo svolto dal capitolo trentunesimo del *Leviatano*. Esso è posto alla fine della seconda parte dell'opera a conclusione degli aspetti maggiormente conosciuti (poiché già esposti nelle opere precedenti) di Hobbes. Allo stesso tempo introduce alle due parti più innovative dell'opera del 1651. Dopo aver esposto il suo modello morale e politico sulla base di presupposti filosofici e teorici molto forti, Hobbes avverte quindi la necessità di inserirli e confrontarli con alcuni concetti della dottrina cristiana, in particolare con l'idea di una comunità religiosa nel genere umano che poteva andare a minare la sovranità dello stato nel momento in cui si creava una divisione.

⁴⁸ M. Reale, *Il regno di Dio per natura nel "Leviathan": Hobbes tra Dio dei filosofi e Dio dei cristiani*, in S. Marcucci (a cura di), *Scienza e Filosofia: problemi teorici di storia del pensiero scientifico*, Pisa, Giardini, 1995, pp. 199.

connessione con la religione e da questo deriva la necessità di indagarne il rapporto per farli convergere nella direzione della formulazione del *Commonwealth*.

Le argomentazioni teologiche e razionali del filosofo si concentrano infatti sulla reinterpretazione di alcune tesi fondamentali della religione al fine di creare un accordo con la nuova teoria politica e morale. Soltanto a questa condizione diviene possibile risolvere il problema politico della difesa del potere sovrano e dell'obbedienza civile contro il dissenso religioso, prima causa dei conflitti e delle guerre civili. La preoccupazione del filosofo è ora quella di armonizzare il rapporto tra l'obbedienza al potere civile appena istituito e l'obbedienza alle leggi di Dio⁴⁹ creando così uno spazio di indipendenza e autonomia per l'azione politica. Tutte queste riflessioni si concentrano nell'analisi svolta sulla nozione di regno divino come luogo in cui il potere di Dio si esprime⁵⁰.

Uno degli elementi in cui il rapporto tra regno divino e Stato politico è meglio visibile è rappresentato dalle leggi di Dio per natura, presentate appunto nel capitolo trentunesimo dell'opera. Dopo aver definito i caratteri della sovranità statale e il carattere di onnipotenza di Dio Hobbes deve far convergere le leggi civili con le leggi di natura in una doppia direzione e con un duplice scopo: da un lato rafforzare il rispetto delle leggi civili fondandole su quelle di natura, dall'altro mostrare come non esista possibilità di contrasto tra esse andando a limitare così ogni pretesa di disobbedienza civile⁵¹.

Per quanto riguarda il primo punto è interessante richiamare l'attenzione sulla lettura di Pacchi secondo cui la stessa insistenza hobbesiana sul tema dell'irresistibilità del potere divino andrebbe ricondotta alla volontà di fondare in modo drasticamente definito l'obbligazione umana ad obbedire alla legge naturale e per quel tramite alla legge del sovrano civile⁵². Lo studioso si rifà, per questa concezione, al lavoro di

⁴⁹ Non conoscere esattamente le leggi di Dio può portare, per troppo dovere civico, a una offesa della divina maestà oppure, per paura di offendere Dio, alla trasgressione della legge dello Stato.

⁵⁰ In questo capitolo Hobbes non parla specificatamente del Dio cristiano ma affronta il problema della esistenza di Dio attraverso la sola ragione naturale e si interroga sul possibile modo di parlare di esistenza e attributi di Dio tramite essa. Hobbes sostiene che esista una parola di Dio razionale, una parola di Dio che può essere colta dalla retta ragione. In altre parole esiste una sorta di religione naturale e il nucleo di tale religione naturale può essere colto attraverso la retta ragione.

⁵¹ Questo tema si ricollega al rapporto tra legge scritta e legge consuetudinaria che Hobbes aveva trattato nel *Dialogue between a Philosopher and Student of Common Laws of England*, in cui Hobbes motiva la sua opposizione alla tesi dei giuristi, come sir Edward Coke, che sostengono la superiorità della legge consuetudinaria su quella scritta del sovrano.

⁵² A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, cit., pp. 70-73.

Warrender⁵³ in cui l'autore, attraverso un'analisi del tema dell'obbligazione, afferma che l'obbligo al rispetto delle leggi non può che fondarsi sull'irresistibile potere di Dio⁵⁴. Warrender pone l'accento su come, nella filosofia politica hobbesiana, l'obbedienza al sovrano sia fondata sul rispetto del patto costitutivo della sovranità, rispetto a sua volta garantito dal potere di Dio. È infatti la legge naturale che obbliga al rispetto dei patti⁵⁵ e tale legge deve essere adempiuta in quanto promulgata da Dio, detentore di un potere irresistibile. Come ricordato da Pacchi questo non è l'unico tipo di fondazione proposta da Hobbes a tutela dell'obbligazione. Nel corso del *Leviatano* Hobbes presenta infatti le leggi di natura come teoremi della ragione ovvero massime di comportamento prudenziali che consentono all'uomo di conservare il bene supremo, la vita, e che vengono dedotte sul piano dell'antropologia materialistica. Il rispetto delle leggi di natura è fondato su una ragione calcolatrice delle possibilità empiriche di sopravvivenza per l'uomo che induce quest'ultimo a rinunciare alla massima parte dei suoi diritti naturali per conservare la vita. Tale fondazione antropologica non esclude però alcune osservazioni che sembrano sostenere la possibilità dell'esistenza di un'ulteriore obbligazione teologica. Hobbes dichiara esplicitamente di non poter considerare leggi a pieno titolo le massime fondate su un piano puramente razionale e antropologico. La trattazione del capitolo quindicesimo dedicata alle leggi di natura si era infatti conclusa con l'affermazione secondo la quale i teoremi della ragione sono detti impropriamente leggi mentre diventano tali, in senso proprio, solo in quanto manifestazione della parola sovrana di Dio:

⁵³ Ci si riferisce al testo di H. Warrender, *The political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957, tr. it., *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

⁵⁴ Secondo Warrender è incontestabile che l'antropologia hobbesiana fornisca ottime motivazioni per giustificare la costituzione dello Stato ma non spiega, di per se stessa, le ragioni di diritto per cui il suddito si debba considerare necessariamente obbligato a prestare obbedienza al sovrano. Dato questo presupposto lo studioso fornisce un'interpretazione in chiave teologica della fondazione della politica hobbesiana che sarà ripresa e ulteriormente sviluppata da Hood e su un piano diverso da Kodalle.

⁵⁵ A proposito della terza legge di natura riguardante i patti Hobbes afferma: «From that law of Nature, by which we are obliged to transferre to another, such Rights, as being retained, hinder the peace of Mankind, there followeth a Third; which is this, That Men Performe Their Covenants Made: without which, Covenants are in vain, and but Empty words; and the Right of all men to all things remaining, wee are still in the condition of Warre. And in this law of Nature, consisteth the Fountain and Originall of JUSTICE. For where no Covenant hath preceded, there hath no Right been transferred, and every man has right to every thing; and consequently, no action can be Unjust. But when a Covenant is made, then to break it is Unjust: And the definition of INJUSTICE, is no other than The Not Performance Of Covenant. And whatsoever is not Unjust, is Just», *Lev*, 15, p. 220.

These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes; but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas Law, properly is the word of him, that by right hath command over others. But yet if we consider the same Theoremes, as delivered in the word of God, that by right commandeth all things; then are they properly called Lawes⁵⁶.

Alle leggi di natura, intese puramente come teoremi della ragione, manca l'importante caratteristica della coercizione poiché non vengono promulgate da una autorità sovrana. È per colmare questa debolezza che, nel capitolo dedicato al regno di Dio, le leggi vengono presentate come parola naturale e razionale del Signore e struttura esplicativa del suo regno. Presentare le leggi di natura come parola del Dio-sovrano permette a Hobbes di rafforzare ulteriormente il carattere di obbligazione su cui fondare ulteriormente il rispetto della legge civile⁵⁷.

Non va dimenticato come più volte nel *Leviatano* Hobbes insista sulla possibilità di considerare le leggi di natura sotto entrambi i punti di vista: o come teoremi della ragione o come comandamenti divini. Tale affermazione e la conseguente assimilazione di massime razionali e comandamenti divini, chiarisce come tra le due vie non esista contrasto né possibilità di reciproca esclusione. Come è stato sottolineato quindi:

Si tratterebbe quindi di due linee che procedono, se si vuole, una dall'alto dall'irresistibilità di Dio, l'altra dal basso, dalla tendenza alla conservazione della vita, nel comune fine di legittimare l'obbedienza alla legge naturale⁵⁸.

La fondazione antropologica e quella teologica non sono dunque in contraddizione tra loro ma assolvono entrambe il compito di legittimare e giustificare il rispetto della sovranità civile. In questo primo aspetto si vede dunque come l'affermazione di un Dio

⁵⁶ *Lev*, 15, p. 242.

⁵⁷ A questo proposito è interessante la lettura di Emilia Giacotti secondo cui il ricorso all'idea di Dio e l'insistenza sul carattere di onnipotenza riposa su una precisa motivazione teorica. Poiché infatti nello stato di natura non tutti gli uomini sono capaci di ragione, e conseguentemente non riescono a seguire pedissequamente le leggi di natura per la pace e la concordia, è necessario introdurre l'idea di un Dio onnipotente. Tale figura è in grado di creare obbedienza anche nello stolto, l'uomo incapace di conoscere con il nume naturale che dio esiste perché sempre preoccupato di onori, ricchezze e piaceri. L'idea di Dio quale sovrano onnipotente offre la forma per eccellenza di legittimazione del sovrano civile e ne fonda solidamente il potere. Cfr. E. Giacotti, *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico hobbesiano*, in *Thomas Hobbes. In Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, in G. Borelli, *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 141-168.

⁵⁸ A. Pacchi, *Scritti hobbesiani*, cit., p. 71.

onnipotente con una forte valenza legislativa non vada a intaccare in alcun modo la validità del *Commonwealth* ma, anzi, sembri rafforzarla ulteriormente.

Il secondo aspetto per il quale la riflessione sul regno di Dio per natura, e lo studio dei suoi precetti, sembra far convergere il potere del sovrano con quello divino risiede nel tentativo hobbesiano di mostrare come non esista in linea di principio alcuna contraddizione tra le leggi di natura e quelle del *Commonwealth*. Hobbes parla a questo proposito di una coestensione: la legge civile non è altro che la legge naturale cui è stato aggiunto il carattere della coercizione del potere sovrano.

L'attenzione di Hobbes si concentra quindi sulla considerazione del *Kingdom of God*⁵⁹ come luogo in cui le leggi di natura vengono espresse e di cui sono propriamente sudditi coloro che riconoscono il dovere all'obbedienza alle leggi promulgate dal Signore⁶⁰. La possibilità di essere sudditi del regno di Dio diviene però problematica nel momento in cui il rispetto delle leggi di questo regno potrebbero apparire in contrasto con i dettami dello Stato civile. Coloro infatti che, attraverso la retta ragione, riconoscono il governo di Dio potrebbero addurre come giustificazione della propria disobbedienza civile il riferimento a un sistema normativo superiore a quello positivo. Il filosofo intende scardinare alla base questa possibilità affermando la sostanziale identità tra le due legislazioni e dunque l'impossibilità di fatto di un contrasto e di una giustificazione della disobbedienza al sovrano. La necessità di chiarire la natura delle leggi divine e del regno di Dio è motivata dunque dallo scopo di acquistare una completa conoscenza del dovere in base al quale i cittadini devono obbedienza al Leviatano. Questo concetto è ben espresso nelle parole di apertura al capitolo trentunesimo:

That the condition of meer Nature, that is to say, of absolute Liberty, such as is theirs, that neither are Sovereigns, nor Subjects, is Anarchy, and the condition of Warre: That the Praecepts, by which men are guided to avoyd that condition, are the Lawes of Nature: That a Common-wealth, without Sovereign Power, is but a word, without substance, and cannot stand: That Subjects owe to Sovereigns, simple Obedience, in all things, wherein their obedience is not repugnant to the Lawes of God, I have sufficiently proved, in that

⁵⁹ Tracciare i confini del regno di Dio è importante per Hobbes affinché l'obbedienza nello stato sia completa. In questo capitolo ci si soffermerà sul regno di Dio inteso solo come regno di Dio per natura e non come regno di Dio profetico a cui si dedicherà un'attenzione maggiore nella parte successiva di questo lavoro.

⁶⁰ Nonostante vi sia un primo senso metaforico in cui si dice che Dio regna su tutta la terra in quanto anello primo della catena causale da cui è retta la natura e in quanto principio del determinismo universale tuttavia Hobbes pone l'accento sul carattere normativo del potere: solo chi governa attraverso la promulgazione di leggi e sanzioni regna in senso proprio.

which I have already written. There wants onely, for the entire knowledge of Civill duty, to know what are those Lawes of God. For without that, a man knows not, when he is commanded any thing by the Civill Power, whether it be contrary to the Law of God, or not: and so, either by too much civill obedience, offends the Divine Majesty, or through feare of offending God, transgresses the commandements of the Common-wealth. To avoyd both these Rocks, it is necessary to know what are the Lawes Divine. And seeing the knowledge of all Law, dependeth on the knowledge of the Sovereign Power; I shall say something in that which followeth, of the KINGDOME OF GOD⁶¹.

Hobbes decide di affrontare il regno di Dio in chiave prettamente politica allo scopo di rafforzare, attraverso la delineazione di un regno, il nesso vincolante delle leggi di natura, ora pienamente ricondotte a parola manifesta di Dio e a precetti che comportano punizioni e ricompense. Se infatti, nella prima parte del *Leviatano* Hobbes aveva presentato le leggi di natura come teoremi della ragione, a partire dal capitolo trentunesimo, esse vengono analizzate esclusivamente come norme divine che per essere comprese necessitano uno studio del loro autore⁶². Come sottolineato da Foisneau si ha un passaggio da una parte dell'opera prettamente antropologica, in cui Hobbes aveva definito le leggi di natura come precetti che favorivano la conservazione e la difesa degli uomini, ad una riflessione teologica in cui la questione delle leggi di natura è analizzata a partire dall'attributo dell'onnipotenza divina come fonte dell'obbligazione naturale al rispetto di tali precetti⁶³. In questo senso «*la loi divine ne mérite le nom de loi que pour autant que la relation qui unit un souverain à ses sujets*⁶⁴». Per lo studioso francese l'analisi del potere di Dio permette quindi una riflessione sul rapporto tra leggi naturali e leggi civili e il conseguente equilibrio tra potere civile e religioso⁶⁵.

⁶¹ *Lev*, 31, p. 554.

⁶² Nel suo importante studio, Martinich, convinto che l'obbligazione al rispetto delle leggi provenga dal carattere divino dell'onnipotenza, riporta i principali passi dell'opera hobbesiana in cui le leggi di natura, in particolare quelle morali, devono essere intese come leggi divine. Egli afferma: «I would simply like the reader to understand the textual basis for this view that Hobbes believes that the laws of nature are divine laws is substantial, and that, given his repetition of the point, it is in prima facie palusible that he means what he says unless strong countervailing reason are presented», A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge, 1992, Cambridge University Press, p. 101.

⁶³ L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, cit., p. 135.

⁶⁴ *Ivi*, p. 147.

⁶⁵ Come è stato sottolineato: «la prise en compte de la thèse de la toute-puissance divine permet en effet une intégration réelle des disparités apparentes de la théorie hobbesienne de la religion, car l'omnipotence est à la fois au principe du système des causes, dont relève l'anthropologie et au fondement du royaume de Dieu par nature». *Ivi*, p. 131.

Dopo aver trattato del diritto di sovranità nel regno di Dio per natura Hobbes afferma di volerne analizzare le leggi. A questo proposito il filosofo propone una prima distinzione tra le leggi che riguardano i rapporti reciproci tra gli uomini e quelle che invece stabiliscono l'onore che gli uomini devono a Dio. Per quanto riguarda la prima Hobbes afferma che esse non sono altro che le stesse leggi di cui ha trattato nel capitolo quattordicesimo e quindicesimo. Le leggi di natura intese come parola divina non differiscono quindi dai precetti naturali della ragione⁶⁶:

Having spoken of the Right of Gods Sovereignty, as grounded onely on Nature; we are to consider next, what are the Divine Lawes, or Dictates of Naturall Reason; which Lawes concern either the naturall Duties of one man to another, or the Honour naturally due to our Divine Sovereign. The first are the same Lawes of Nature, of which I have spoken already in the 14. and 15. Chapters of this Treatise; namely, Equity, Justice, Mercy, Humility, and the rest of the Morall Vertues. It remaineth therefore that we consider, what Praecepts are dictated to men, by their Naturall Reason onely, without other word of God, touching the Honour and Worship of the Divine Majesty⁶⁷.

È stato sottolineato come questo particolare passaggio, che all'inizio era stato presentato come il cuore del capitolo, appaia in realtà come un «centro sfocato»⁶⁸. La diversa e impegnativa considerazione dei teoremi della ragione come parola di Dio avrebbe richiesto qualche svolgimento ulteriore, capace di connettere la struttura di un regno ai contenuti della legge naturale. Non viene perfettamente coperto lo scarto tra la delineazione delle leggi naturali e la loro successiva assimilazione a leggi divine⁶⁹. Non va però dimenticato che la sovranità naturale di Dio, che in questo capitolo è chiamata a fondare in senso proprio le leggi di natura, si sottrae a ogni regola e a ogni criterio razionale o legale. La consueta interpretazione rigida o letterale e l'uso rigoroso del termine legge conducono Hobbes entro un sentiero stretto nel quale il Dio come sovrano non riesce a essere iscritto. Il Dio che dovrebbe fornire la più chiara e razionale

⁶⁶ Anche le sanzioni che discendono dall'infrazione delle leggi divine non differiscono in maniera sostanziale da quelle delle leggi di natura. Ogni azione è l'inizio di una catena causale così lunga da superare ogni possibile previsione umana. Essa lega insieme conseguenze piacevoli e spiacevoli. Le sanzioni naturali sono le stesse che erano legate alla violazione dei teoremi razionali.

⁶⁷ *Lev*, 31, cit., p. 556.

⁶⁸ M. Reale, *Il «Regno di Dio per natura» del Leviathan*, cit., pp. 216-217.

⁶⁹ Nel capitolo quattordicesimo e quindicesimo del *Leviathan* la trattazione della legge naturale è svolta su un piano mondano, naturale, razionale e morale che difficilmente giustifica la successiva assimilazione a parola divina. Anche l'importante confutazione dello stolto, sebbene tragga ispirazione dall'insipiente che in cuor suo afferma che Dio non esiste, rimane interamente sul terreno di una discussione sull'esistenza della giustizia e della moralità.

manifestazione della parola sovrana è il Dio più enigmaticamente sfuggente alla conoscenza umana. Lo stesso carattere del potere irresistibile come infinito potere non cade sotto i limiti razionali e l'impossibilità di comprensione di questo infinito potere impedisce al finito di trascendersi. Il regno di Dio per natura finisce con il risolversi nell'universo razionale della filosofia naturale e morale nell'identificazione completa tra parola di Dio e norme prudenziali della ragione. In questo senso, le leggi divine razionali suppongono una ragione naturale in grado di comprenderle. Il regno di Dio che discende dall'espressione delle sue leggi in modo razionale trova rispondenza nella retta ragione umana. La razionalità naturale che caratterizzava le leggi di natura è tale anche nel regno di Dio e si affianca ora alla forza del Signore.

Il discorso hobbesiano apparirà più convincente nel momento in cui la trattazione delle leggi sarà chiaramente legata al regno profetico di Dio, un regno particolare, simile, per certi versi, al modello del *Commonwealth*. La legge in senso proprio appartiene infatti alla struttura del patto, come adempimento di accordi liberamente stipulati e come sottomissione alla volontà del potere sovrano di cui ci si è riconosciuti autori. In quanto strumento del patto la legge comporta quindi un atto di volontà che sembra mancare nel regno di Dio per natura. In questo senso solo il patto fondativo del *Commonwealth* e il patto del regno profetico sono in grado di attuare questa relazione strutturale tra legge e patto da un lato e precetti della ragione dall'altro. Il regno di Dio per natura sembra invece forzare questa delicata struttura, nel tentativo di conferire forza di legge, entro la compiuta forma di un regno, ai dettami naturali della retta ragione. Quello che resta comunque da evidenziare ai fini del discorso è come Hobbes abbia cercato in tutti i modi di eliminare ogni possibile contrasto tra la legge divina e quella a fondamento e garanzia dello Stato.

Una volta esaminate le leggi di natura che si riferiscono ai rapporti tra uomini il filosofo passa quindi a considerare i precetti legati al culto e all'onore dovuti a Dio. Anche questa parte del capitolo trentunesimo sarà dedicata a mostrare come non esista contraddizione tra l'esistenza dell'elemento religioso, in questo caso il culto divino, e la sovranità politica.

Esaminando cosa significhi onorare Dio Hobbes richiama la definizione di onore come riconoscimento del potere⁷⁰: esso consiste nella intima credenza del potere e della bontà di un altro, idea che porta a pensare il suo potere e la sua bontà nel modo più alto possibile. I segni esterni di tale opinione che appaiono nelle parole e nelle azioni degli uomini vengono invece chiamati culto:

The End of Worship amongst men, is Power. For where a man seeth another worshipped he supposeth him powerfull, and is the readier to obey him; which makes his Power greater. But God has no Ends: the worship we do him, proceeds from our duty, and is directed according to our capacity, by those rules of Honour, that Reason dictateth to be done by the weak to the more potent men, in hope of benefit, for fear of dammage, or in thankfulness for good already received from them⁷¹.

Il riconoscimento della sovranità di Dio è connessa dunque all'adorazione che si determina per la speranza di un beneficio, per il timore di un danno, o per un ringraziamento di un bene già ricevuto. È dunque attraverso il culto gli uomini riconoscono la sovranità e la potenza di Dio. Nel capitolo trentunesimo Hobbes si dedica all'esposizione delle diverse caratteristiche dell'adorazione e conclude che essa è pienamente osservata solo laddove vi sia il rispetto delle leggi naturali e di quanto il sovrano considera idoneo a onorare Dio attraverso le leggi civili⁷². È necessario che lo Stato esibisca un culto unico a Dio, il culto pubblico deve essere uniforme, le parole, simbolo dell'onore che gli uomini devono a Dio devono essere stabilite dallo Stato, è esso che ordina e costituisce i segni di onore nel culto di Dio pubblico. È il sovrano a stabilire la forma di culto pubblico consona con la sua volontà, dunque, anche in questo particolare aspetto, non esiste in alcun modo la possibilità di un contrasto tra i principi del regno divino e la volontà del sovrano.

⁷⁰ Gli attributi di Dio non sono determinabili attraverso l'esperienza o la ragione umana ma sono iscritti in una sorta di teologia negativa. Essi convalidano l'idea di una natura di Dio onnipotente, poiché l'esistenza, la creatività e il dominio sugli uomini non esprimono altro che l'attestazione del potere sovrano di Dio. L'ammirazione verso l'onnipotenza di Dio non implica una conoscenza razionale. Chi vorrà garantire a Dio niente più di quello che è conoscibile dalla natura umana non può far altro che usare attributi negativi come eterno, incomprendibile, infinito, al fine di esprimere non ciò che egli è ma bensì l'ammirazione a lui dovuta. Il riconoscimento di Dio non si esprime, dunque, come idea e conoscenza ma come sudditanza umana nei suoi confronti.

⁷¹ *Lev*, 31, p. 564.

⁷² «Lastly, Obedience to his Lawes (that is, in this case to the Lawes of Nature,) is the greatest worship of all. For as Obedience is more acceptable to God than sacrifice; so also to set light by his Commandements, is the greatest of all contumelies. And these are the Lawes of that Divine Worship, which naturall Reason dictateth to private men», *Ivi*, p. 570.

But seeing a Common-wealth is but one Person, it ought also to exhibite to God but one Worship; which then it doth, when it commandeth it to be exhibited by Private men, Publiquely. And this is Publique Worship; the property whereof, is to be Uniforme: For those actions that are done differently, by different men, cannot be said to be a Publique Worship. And therefore, where many sorts of Worship be allowed, proceeding from the different Religions of Private men, it cannot be said there is any Publique Worship, nor that the Common-wealth is of any Religion at all⁷³.

I principi filosofici del discorso di Hobbes risultano quindi confermati dalla teologia naturale. La sovranità del Leviatano e l'onnipotenza di Dio sembrano convergere nella direzione dell'affermazione del *Commonwealth* come artificio in grado di assicurare pace e concordia. Il tentativo di unificare elementi religiosi e politici in un quadro teorico che vada ad affermare e consolidare il potere del dio mortale sarà lo scopo dichiarato della terza e quarta parte dell'opera. Se fino a questo capitolo le riflessioni hobbesiane in materia teologica sono state condotte con gli strumenti della retta ragione a partire dalle ultime due sezioni del *Leviatano* Hobbes si avvarrà di metodi più prettamente esegetici e scritturali. Il capitolo trentunesimo del *Leviatano* funge in questo senso da spartiacque, da questo momento in poi si aprirà la vera e propria teologia politica hobbesiana in cui il filosofo sfodererà le armi della persuasione e della critica scritturale. Fino a questo punto Hobbes ha mostrato come in nessun modo l'affermazione di un qualsivoglia potere naturale di Dio possa risultare in contrasto con il potere dello Stato ma la sfida della religione è ancora aperta e nel capitolo finale verrà combattuto, da Hobbes, con le armi dell'esegesi e della persuasione.

Se la convergenza tra legge naturale, legge divina e autorità del sovrano, è dimostrata senza particolari problematiche all'interno del capitolo trentunesimo, la delineazione della relazione tra stato e legge di Dio profetica è frammentata in un'argomentazione che si sviluppa in diversi punti del *Leviathan* e per la cui piena comprensione è necessario riferirsi a diversi concetti presentati da Hobbes nel corso dell'opera. Al tema delle leggi divine espresse via profetica si legano infatti fenomeni quali la religione, la profezia e l'entusiasmo religioso analizzati nei capitoli precedenti al trentunesimo. È solo seguendo il lungo percorso che dalla prima parte del testo giunge alla terza, dunque, che emerge l'importante valenza teorica della nozione di parola

⁷³ *Ibidem*.

profetica di Dio così come dei motivi politici per i quali, nel capitolo trentaduesimo, Hobbes arrivi ad identificarla esclusivamente con le Sacre Scritture.

Comprendere cosa si debba intendere per parola di Dio profetica è essenziale poiché se è vero che tramite essa Dio dà vita a un regno profetico, in cui il Signore regna sui propri sudditi particolari, gli ebrei, attraverso leggi positive date loro per bocca dei suoi santi profeti e che tale regno può dirsi concluso fino alla seconda venuta di Cristo, rimane comunque da considerare che ruolo essa svolga nella definizione del “Christian Commonwealth”⁷⁴. All’inizio della terza parte del *Leviathan* è Hobbes stesso a dichiarare che «in that I am next to handle, which is the Nature and Rights of a CHRISTIAN COMMON-WEALTH, whereof there dependeth much upon Supernaturall Revelations of the Will of God; the ground of my Discourse must be, not only the Naturall Word of God, but also the Prophetical»⁷⁵. Una visione confermata anche nella revisione e conclusione dell’opera del 1651 in cui Hobbes afferma: « For I ground the Civill Right of Sovereigns, and both the Duty and Liberty of Subjects, upon the known naturall Inclinations of Mankind, and upon the Articles of the Law of Nature; of which no man, that pretends but reason enough to govern his private family, ought to be ignorant. And for the Power Ecclesiasticall of the same Sovereigns, I ground it on such Texts, as are both evident in themselves, and consonant to the Scope of the whole Scripture (...) All Truth of Doctrine dependeth either upon Reason, or upon Scripture»⁷⁶. In questo senso a partire dalla terza parte del testo, si inserisce un’ulteriore questione e un’ulteriore ruolo della parola profetica di Dio. Non solo mostrare come le leggi di Dio espresse via parola profetica non siano in contraddizione con l’esistenza e il potere dello Stato (come fatto per le leggi espresse via naturale nel capitolo trentunesimo), ma anche come la parola profetica di Dio possa fungere da fonte cui ricavare modelli per l’organizzazione del *Christian Commonwealth*.

⁷⁴ All’analisi hobbesiana del regno profetico di Dio e al significato politico di questa nozione sarà dedicato gran parte della parte successiva di questo lavoro.

⁷⁵ *Lev*, 32 p. 576.

⁷⁶ *Lev*, Revisione e conclusione, pp. 1138-1139. Da notare come rispetto al passo precedente sia qui evidente l’identificazione tra parola di Dio profetica e Scritture.

4.3 Assolvere le leggi di Dio

Le ragioni dell'importante ruolo teorico che la nozione di parola profetica svolge nel corso del *Leviathan* e più in generale le ragioni dell'importanza delle riflessioni religiose, bibliche e teologiche, vanno ricercate nella reazione del filosofo inglese alle vicende contemporanee alla stesura dell'opera del 1651.

Come emerge da una lettera diretta a Sorbière, nella primavera del 1646 Hobbes aveva portato a termine le revisioni necessarie per la seconda edizione del *De Cive* ed era intenzionato a tornare ad occuparsi del progetto degli *Elementa philosophiae* con la stesura del *De Corpore*⁷⁷. Presto avvenne però un fatto che lo costrinse a modificare i suoi piani. Secondo il poema *Vita carmine expressa* tale decisione ebbe luogo quando, verso la fine di luglio, «Carlo, l'erede al trono, arrivò a Parigi, accompagnato da un gruppetto di seguaci, famosi per la loro autorità e nobiltà». Hobbes, privato, come gli altri realisti che si riunirono a Parigi, delle proprie fonti di reddito inglesi, accettò dunque il lavoro come tutore del principe del Galles e ciò rubò del tempo alla stesura della sua opera. Ma è probabile anche che l'arrivo del giovane principe spinse Hobbes alla decisione di occuparsi nuovamente di scienza civile. Il giovane principe e il suo seguito erano infatti certo informati delle recenti sconfitte dei realisti così come della crescente inclinazione dei loro nemici a considerare i propri successi come segni della provvidenza divina⁷⁸. È probabilmente a proposito di questa situazione che Hobbes dichiara: «non potevo sopportare di sentire che tali terribili crimini venissero attribuiti ai comandamenti di Dio» e conclude «sebbene avessi deciso di scrivere il *De Corpore* e avessi preparato tutto il relativo materiale, decisi di accantonarli». Era prioritario ora «scrivere qualcosa che assolvesse le leggi divine». Fu soltanto in quel momento che iniziò a elaborare il trattato che «sotto il nome di *Leviathan*, si batte ora per tutti i re e per tutti coloro che, in qualche forma, sono investiti di diritti sovrani»⁷⁹.

⁷⁷ Come ricordato da Skinner si ritiene che Hobbes abbia ultimato le revisioni nei primi mesi del 1646 poiché, scrivendo a Sorbière all'inizio di maggio, lo ringrazia per una lettera di apprezzamento per il lavoro da lui compiuto. Cfr. Q. Skinner, *Ragione e retorica*, cit., p. 397.

⁷⁸ Come sottolineato da Tuck, è probabile che l'arrivo del futuro Re Carlo II a Parigi ritardò anche il proseguimento degli *Elementa philosophiae*. Cfr. R. Tuck, *Hobbes*, cit. p. 35.

⁷⁹ Si è qui seguita la traduzione presente dei passi della *Vita Carmine Expressa* presente in Q. Skinner, *Ragione e retorica*, cit., pp. 397-398. In realtà è probabile che la stesura del *Leviathan* iniziò effettivamente nel 1649 quando Hobbes si riprese dalla malattia che lo aveva colpito nel 1647. Nonostante sia possibile individuare un legame tra le ragioni contingenti per la stesura del *Leviathan* e la cosiddetta *Allegiance Controversy* è probabile che già nel 1646 Hobbes avesse avvertito la necessità di affrontare con maggior precisione e consapevolezza il rapporto tra politica e religione.

Se si prende sul serio quanto affermato da Hobbes è probabile che con la stesura della terza e quarta parte del *Leviathan* egli volesse contrastare una serie di fenomeni che erano proliferati durante la rivoluzione civile inglese in cui la volontà e la parola divina erano chiamate a sostegno e giustificazione di atteggiamenti settari, ritenuti da Hobbes deleteri per la pace e la pubblica sicurezza⁸⁰.

In effetti erano diversi i sermoni che, dichiarandosi interpreti del volere di Dio, utilizzavano per fini politici le Scritture, considerate al tempo della riforma la parola di Dio per eccellenza⁸¹. In un sermone del 1642, ad esempio, Stephen Marshall aveva interpretato il Salmo 137, contenente il lamento dell'esiliato a Babilonia dopo la caduta di Gerusalemme nel 587 a.C., paragonando Carlo I e i suoi sostenitori ai dominatori babilonesi e invitando i parlamentari ad alzare la loro voce in maniera inflessibile contro le violenze dei realisti: «Marshall interpreted the deeds of parliament as the destruction of Babylon and the creation of Zion, and assured its members that they are were constructing the walls of a glorious Jerusalem».⁸² Alcune settimane dopo la resa del Re agli scozzesi nel maggio 1646, inoltre, Richard Heyrick si richiamava a *Isaia* 60.14 per descrivere i frutti di questa decisione con queste parole: «The sons of them that afflicted thee shall come bending unto thee, and all they that despised thee shall bow themselves at the soles of thy feet. God will make the sons of Princes bow down unto you, the greatest that have afflicted you and despised you, shall lie at your feet». Sermoni come questi erano stampati e distribuiti secondo il volere del parlamento, tanto che, come ha notato Killen in un suo recente volume «the language of scriptural politics in the early modern pulpit was anything but evasive».⁸³ La parola di Dio era ora letta in chiave

⁸⁰ Tale situazione divenne particolarmente problematica nel 1649, culmine della rivoluzione inglese con la messa a morte di Carlo I. Sebbene avesse iniziato ad occuparsi del *Leviathan* nel 1646 la stesura definitiva dell'opera avvenne probabilmente nel 1649, anno in cui Hobbes decide di accantonare la stesura del *De Corpore* per occuparsi della nuova opera. Le ragioni di questa scelta non solo del tutto chiare ma alcune evidenze suggeriscono l'importanza di fattori politici e controversiali.

⁸¹ Anche nelle chiese riformate si verificò presto quel processo di identificazione, già riscontrabile nella Seconda confessione elvetica (1566), tra la parola di Dio e la Scrittura. Cfr. E. Campi, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti. Cinquecento e Seicento*, Torino, Claudiana, 1991, p. 256.

⁸² K. Hoekstra, *Disarming the Prophets. Thomas Hobbes and Predictive Power*, in L. Foisenau, G. Wright (eds.) *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes: nel 350 anniversario di pubblicazione*, Milano, FrancoAngeli, 2004, p. 103 che si rifà a Marshall, *Gods Master-piece. A sermon tending to manifest Gods glorious appearing in the building up of Zion*, London, 1645.

⁸³ K. Killen, *The Political Bible in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 87. Diversi studi hanno sottolineato l'importanza politica dei sermoni tra la guerra dei trent'anni e la rivoluzione inglese, tra questi si veda L. A. Ferrell, *Government by Polemic: James I, the King's Preachers, and the Rhetorics of Conformity, 1603-1625*, Stanford, Stanford University Press, 1998; M. Morrissey, *Politics and the Paul's Cross Sermons, 1558-1642*, Oxford, Oxford University Press, 2011;

politica, utilizzata per interpretare il presente, sfruttata come strumento dal forte valore retorico, fungendo spesso come giustificazione scritturale della ribellione civile.

Anche a seguito del diffondersi di questi fenomeni, diveniva fondamentale chiarire chi dovesse farsi portavoce della parola di Dio e a chi spettasse il diritto di interpretarla, in particolare quando essa coinvolgeva l'interpretazione della Bibbia, poiché «in seventeenth-century England, a century of revolution and civil war, all parties appealed to the Bible for support (...) Seventeenth-century radicals claimed to find their ideas in the Bible. And they were right. All heresy originates from the Bible, because the Bible itself is a compilation, a compromise». ⁸⁴

Al fine di evitare dissensi politici ed episodi di rivolta civile religiosamente fondati Hobbes deve dunque chiarire nella sua opera chi, nello Stato, possiede il diritto di interpretare la parola di Dio e farsi così suo portavoce. Ciò poteva essere fatto esclusivamente riflettendo sul ruolo e sulla figura del profeta per poi giungere a una piena definizione dei rapporti tra potere civile e spirituale. In questo senso, come sottolineato anche da Enrica Fabbri, la progressiva crescita dello spazio dedicato a tali tematiche è «pienamente comprensibile alla luce del fatto che l'analisi che Hobbes compie del profetismo è strettamente politica e direttamente funzionale a mostrare la necessità del modello cesaropapista e di un certo rapporto tra potere temporale e potere spirituale»⁸⁵

5. I VARI ASPETTI DEL PROFETARE

Nonostante il tema della profezia sia presente negli *Elements of Law* e nel *De Cive*, è nel *Leviathan* che esso diviene uno degli snodi fondamentali per l'argomentazione politica di Hobbes. Ad esso è dedicato l'intero capitolo trentaseiesimo, ma tematiche strettamente connesse al fenomeno profetico sono rintracciabili in tutto il corso dell'opera. Al fine di orientarsi al meglio nella comprensione di questi vari aspetti

A. Hunt, *The art of Hearing: English Preachers and their Audiences, 1590-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; P. Seaver, *The Puritan Lectureship: The Politics of Religious Dissent, 1560-1662*, Stanford, Stanford University Press, 1970; L. Taylor (ed.) *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2001; K. Killeen, *The political Bible in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, in particolare pp. 52-75.

⁸⁴ K. Killen, *The Political Bible in Early Modern England*, cit., p. 89.

⁸⁵ E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes*, cit., p. 104.

risulta utile guardare al triplice significato del termine “prophet” che il filosofo individua nelle Scritture:

The name of PROPHET, signifieth in Scripture sometimes *Prolocutor*; that is, he that speaketh from God to Man, or from man to God: And sometimes *Praedictor*, or a foreteller of things to come; And sometimes one that speaketh incoherently, as men that are distracted.

In linea con il termine ebraico נָבִי (nabi), “profeta” ma anche "araldo" o "portavoce" di Dio⁸⁶, Hobbes individua nel profeta non solo colui che predice il futuro, il *praedictor*, ma chi si assume il compito di farsi portavoce della volontà divina presso un dato popolo, di codificare i contenuti della legge di Dio, così come accaduto nella figura di Mosè⁸⁷. Tale aspetto è particolarmente rilevante non solo perché rimanda a quel legame per così dire “politico” tra profezia, legge e parola di Dio considerata nel paragrafo precedente, ma anche perché è proprio lavorando sul significato biblico di *prolocutor* che Hobbes dimostrerà, nella terza parte del *Leviathan*, come il sovrano debba essere nello Stato l’unico interprete legittimo della volontà divina espressa nelle Scritture⁸⁸.

Nonostante la rilevanza politica del termine “profeta” come portavoce, anche le altre due concezioni di profezia individuate dal filosofo nelle Scritture svolgono un ruolo

⁸⁶ Cfr. Genesi 20:7, Esodo 7:1, Deuteronomio 18:22, Numeri 11:25.

⁸⁷ Tale distinzione non deve essere considerata scontata. All’interno della teologia manualistica, infatti, la profezia era spesso definita come una predizione (*praedictio/annunciatio*) certa di un evento futuro che non poteva essere prevista (*praevideri/praescribi*) a partire da cause naturali. Se questo tipo di profezia come divinazione, oniromanza e responso oracolare è documentata presso le popolazioni antiche, esiste una peculiarità dell’esperienza profetica biblica. Nonostante il profetismo biblico veterotestamentario presenta tratti in comuni a quello orientale, se ne differenzia tuttavia poiché nasce all’interno di un’esperienza di rivelazione di Dio che stringe un’alleanza con il popolo eletto, donando loro la *Torah*. Il profeta annuncia con le sue parole e i suoi gesti, il vero volto del Dio, esorta il popolo alla fedeltà dell’alleanza e richiama all’osservanza della legge. La fedeltà alla tradizione e l’efficacia della parola profetica qualificano come autentico il profeta, permettendo di distinguerlo dal falso (Cfr. Deuteronomio 13,2-4, 18,20-22, Geremia 23, 28). Tale peculiarità del termine biblico di profeta ebbe delle conseguenze anche dal punto di vista della traduzione. In Grecia l’esperienza profetica veniva infatti compresa o come esperienza estatica (μάντις, indovino ma anche entusiasta) o come esperienza di mediazione (προφήτης, colui che parla in nome di un altro). La versione greca della LXX utilizza *mantis* per tradurre l’ebraico *qosem* (mago) mentre riserva προφήτης all’ebraico *nabi* (termine sintetico dell’esperienza profetica biblica).

⁸⁸ Non va dimenticato come, a proposito del significato di profeta nelle Scritture, Hobbes stesso affermi «it is most frequently used in the sense of speaking from God to the People. So Moses, Samuel, Elijah, Isaiah, Jeremiah, and others were Prophets. And in this sense the High Priest was a Prophet, for he only went into the Sanctum Sanctorum, to enquire of God; and was to declare his answer to the people», *Lev*, 36, p. 658.

importante per la definizione del progetto politico hobbesiano⁸⁹. Se infatti il significato del profeta come *prolocutor* è sviluppato in particolare nella terza parte dell'opera laddove Hobbes chiarisce le relazioni tra autorità del sovrano e parola di Dio profetica, nel corso del *Leviathan* il filosofo si confronta sia con la profezia come conoscenza predittiva, in particolare nel capitolo dodicesimo dell'opera, sia con l'importante fenomeno dell'entusiasmo profetico. La riflessione sulla profezia si esprime, dunque, su più livelli cui corrispondono da parte del filosofo una serie di argomentazioni, spesso di natura biblica ed esegetica, volte ad arginare il pericolo politico che il fenomeno profetico, in tutte le sue declinazioni, rappresenta.

5.1 Radici antropologiche e uso politico della profezia

La maggior parte dei contemporanei di Hobbes viveva in un mondo in cui magia, incantesimi, interventi divini e fenomeni profetici sembravano essere all'ordine del giorno tanto che «in Inghilterra i decenni della rivoluzione pubblicizzarono quella che era ormai divenuta quasi una nuova professione, quella del profeta, fosse egli un interprete delle stelle, dei miti popolari o della Bibbia»⁹⁰. In particolare a seguito della tregua della censura nel 1641, vennero pubblicati una serie di opere e opuscoli in cui segni astrologici, sogni, profezie vecchie e nuove, venivano legati a recenti o imminenti avvenimenti politici⁹¹. Nonostante il fenomeno della profezia non fosse qualcosa di nuovo, avendo avuto nel mondo antico e medievale una grande rilevanza, «what changed with the outbreak of the civil war was not only the diffusion of prophecy, but its target. Whereas many of the prophecies of Hobbes's youth promoted what were understood to be the aims and the unity of England, prophecy of all kinds after 1640 was markedly factional»⁹². Iniziarono a diffondersi ampiamente accuse di falsa

⁸⁹ In questo senso si può dire che i significati biblici che Hobbes individua nelle Scritture servano al lettore per orientarsi anche nelle distinzioni concettuali che emergono nel corso del *Leviathan*.

⁹⁰ C. Hill, *The World turned upside down. Radical Ideas during the English Revolution*, London, Temple Smith, 1972, tr. it., *Il mondo alla rovescia: idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino, Einaudi, 1981, p. 81.

⁹¹ In Inghilterra il ventennio tra il 1640 e il 1660 fu un'epoca eccezionalmente favorevole alla libertà di pensiero e di opinione religiosa: l'incertezza del quadro politico provocò il temporaneo allentamento della censura sulla stampa, che favorì a sua volta la diffusione di idee e opuscoli non convenzionali. Accanto a gruppi portatori di istanze più marcatamente politiche e di mutamento sociale come i *Levellers*, i *Diggers*, i *Fifth Monarchists*, emersero sette più propriamente religiose come i quaccheri, i battisti e i Muggletoniani. La rapida diffusione del protestantesimo era stata possibile, in questi anni, grazie alla stampa. Come sottolineato da K. Hoekstra: «in the seventeenth century, the period in which the most secular prophecies were printed, was 1641-51», K. Hoekstra, *Disarming the Prophets*, cit., p. 99.

⁹² Ivi, p. 100.

profezia, ed eventi celesti iniziarono ad essere interpretati dai parlamentari come un segno palese dell'imminente successo dei tentativi rivoluzionari o, da parte realista, come un chiaro segno del disprezzo divino per l'orrore che stava accadendo sotto i loro occhi. Nonostante entrambe le parti della guerra civile utilizzassero per fini politici la profezia «there were some strategic differences. The parliamentarians more commonly wielded the biblical prophecies of the last days, accusing the royalists of antichristianity; the royalists were ready to undercut parliamentary authority as founded on mere enthusiasm, the usurpation by the individual of prophecy authority»⁹³

Il numero delle profezie e gli intenti polemici e propagandistici ad esse sottesi aumentò al punto che molti contemporanei di Hobbes arrivarono a credere che essi avessero nuociuto alla causa monarchica più di ogni altra cosa⁹⁴. Emblematico a questo proposito è il caso della *Prophecy of White King* di William Lilly⁹⁵, astrologo fortemente anticlericale e antimonarchico, specializzato nel rielaborare e applicare le antiche profezie, in particolare quelle di Merlino, alle circostanze del periodo rivoluzionario⁹⁶. Egli ebbe tanto credito come profeta da ricevere dal parlamento consistenti doni e pensioni e da far dichiarare ad un parlamentare: «i suoi scritti hanno tenuto in alto i cuori dei soldati, della gente onesta di questo regno e di molti di noi, uomini del parlamento»⁹⁷. Le continue profezie di Lilly su una riduzione del potere monarchico e su una futura sconfitta del re ebbero grande risonanza durante il periodo rivoluzionario anche a causa di una serie di circostanze fortunate, quando, ad esempio, una sua profezia che annunciava un imminente disastro per Carlo I venne pubblicata proprio il giorno della battaglia di Naseby del 14 giugno 1645, scontro in cui ebbe luogo

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Hobbes stesso nella sua storia della guerra civile affermava che la profezia era «spesso la causa principale del verificarsi dell'evento predetto», citato in C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, cit., p. 81.

⁹⁵ William Lilly (1602-1681) è considerato il più grande astrologo inglese. Iniziò ad interessarsi di astrologia piuttosto tardi, dopo il 1633. La sua opera più importante è la *Christian Astrology*, un trattato teorico-pratico in tre volumi pubblicato nel 1647. Spesso ricordato per la spettacolare previsione del Grande Incendio di Londra del 1666, fu convinto sostenitore del *Commonwealth* e aperto simpatizzante del Parlamento. Ciò lo costrinse, dopo la Restaurazione della Monarchia, a ritirarsi gradualmente dalla vita pubblica e dalla pratica astrologica professionale. Per uno studio del ruolo politico svolto dalle profezie di Lilly e delle critiche di Hobbes si veda K. Hoekstra, *Disarming the prophets*, cit., alle pag. 109-124.

⁹⁶ Come sottolineato da Hill «probabilmente le profezie di Merlino e di Mother Shipton circolavano molto di più di quanto ci sia possibile dimostrare. Tra il 1650 e il 1660 i *Fifth Monarchists* le citavano assieme a quelle della Sibilla, di Nostradamus, di Paracelso e degli astrologi», C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, cit., p. 80.

⁹⁷ *Ibidem*.

non solo l'esordio della *New Model Army*, ma anche la vittoria dell'esercito parlamentare su quello dei realisti.

Oltre agli almanacchi, alle profezie secolari e alle interpretazioni astrologiche anche la Bibbia continuava ad occupare un ruolo importante nella divinazione popolare, in particolare per quanto riguardava le profezie escatologiche contenute nel libro dell'*Apocalisse* e in quello di *Daniele*⁹⁸. Nonostante la sua avversione per la magia e la divinazione, infatti, la riforma sembrava aver stimolato lo spirito profetico: l'eliminazione di ogni mediazione interpretativa e l'enfasi data alla coscienza individuale, permettevano di credere che Dio parlasse direttamente con i suoi eletti, i quali avevano il compito di rendere pubblico il suo messaggio. In quest'ottica Lutero, Calvino e John Knox erano l'esempio di come uomini comuni, attraverso una stretta connessione con il volere divino, potevano svolgere un importante ruolo nello sviluppo delle dinamiche storiche e politiche. Anche coloro che non credevano nelle profezie astrologiche potevano quindi trovare nella Bibbia un luogo in cui svelare i propositi di Dio riuscendo così a «sfuggire dalle cieche forze che sembravano dominare il loro mondo e sfuggire allo stesso scorrere del tempo; essi potevano divenire liberi»⁹⁹. In quest'ottica chiunque lo avesse studiato con sufficiente attenzione poteva comprendere il verbo di Dio e, se in lui era la grazia e lo spirito del Signore, la Bibbia poteva rivelargli la chiave per comprendere gli avvenimenti del suo tempo¹⁰⁰.

Anche la credenza primitiva nel significato soprannaturale di sogni vividi e ripetiti era stata mantenuta in vita dalla Chiesa. Sebbene infatti gran parte dei seguaci ortodossi della Chiesa anglicana fosse dell'opinione che la Riforma aveva messo fine ai miracoli, minori certezze nutrivano in merito alla profezia religiosa e al valore divinatorio dei sogni, sostenendo la possibilità di ricevere ulteriori messaggi personali da parte di Dio. L'opinione generalmente accettata, in particolare tra i puritani, era che i sogni potessero essere ispirati da Dio, nonostante gran parte dei teologi post-riformisti si sforzasse di

⁹⁸ Gli anni tra il 1640 e il 1660 furono il periodo d'oro dei predicatori messianici, come nota Hoekstra a cui si rimanda per uno studio dettagliato sul ruolo della profezia messianica: K. Hoekstra, *Disarming the prophets*, cit., in particolare alle pp. 100-109. Nel presente lavoro il tema escatologico sarà affrontato nelle pagine dedicate allo studio dell'analisi hobbesiana sul regno di Dio profetico e sulla restaurazione della Nuova Gerusalemme con la seconda venuta di Cristo.

⁹⁹ C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, cit., p. 81.

¹⁰⁰ Fu anche con spirito "scientifico" che gli studiosi affrontarono la profezia biblica. Divenne compito di matematici e cronisti costruire una scienza della profezia. L'idea che esistessero dei significati segreti nel testo sacro che andavano rivelati divenne una delle convinzioni principali di questa epoca.

fissare i criteri in base ai quali distinguere un suggerimento divino ricevuto in sogno da un'impostura diabolica o, ancora, dai semplici effetti di un'indigestione¹⁰¹.

È probabilmente a causa del proliferare di queste credenze, così come del loro stretto rapporto con le vicende politiche, che pensatori come Hobbes e Selden si proposero di studiare il fenomeno profetico¹⁰². La profezia, intesa come presunta conoscenza predittiva e come pretesa ispirazione divina, acquistava ora un preciso significato politico, divenendo una fonte di convinzioni particolarmente problematiche per la pace e la sicurezza collettiva. Ciò emerge chiaramente nel *Leviathan* dove, da un discorso sulle radici antropologiche, si passa a un'esposizione della funzione e dei pericoli politici del fenomeno profetico, per giungere infine alla successiva "neutralizzazione" di questi ultimi.

Come già ricordato nelle pagine precedenti, nel capitolo dodicesimo, dedicato all'individuazione dei semi naturali della religione, Hobbes afferma infatti che «the naturall Cause of Religion», is «the Anxiety of time to come»: poiché ogni uomo tenta di mettersi al riparo dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera, è chiaro che egli avrà una apprensione perpetua per il tempo a venire. Gli uomini si trovano così in una condizione simile a quella di Prometeo che, incatenato ad una montagna, guardava troppo davanti a sé e, preoccupato per il futuro, aveva il cuore roso tutto il giorno dalla paura e non trovava quiete alla sua ansia se non durante il sonno.

I timori e le speranze rivolte al futuro provocano nell'uomo una continua congettura sul tempo a venire spingendolo a credere non solo negli dèi ma a qualsiasi cosa detta da coloro che hanno guadagnato credito presso di lui e che possono, con gentilezza o abilità, impossessarsi delle sue paure e della sua ignoranza. I tratti antropologici all'origine del fenomeno religioso spingono, o piuttosto costringono, l'uomo «to

¹⁰¹ Nel corso del *Leviathan* anche Hobbes si occupa di sogni. Nella sua analisi, egli differenzia sogno, visione e allucinazione: mentre il sogno si ha quando certe parti del corpo si muovono in modo anomalo, a causa del caldo e del freddo, così da produrre delle immagini nel cervello, la visione non è che un sogno breve scambiato per un'apparizione soprannaturale; l'allucinazione, invece, ha luogo durante la veglia, è propria dell'uomo particolarmente pauroso e superstizioso che crede di scorgere fantasmi o spiriti, manifestazioni in realtà delle proprie chimere. L'incapacità di distinguere i sogni dalle illusioni ha dato luogo, per Hobbes, alla religione dei Gentili, interamente basata sulle paure superstiziose della moltitudine. Per screditare la profezia ricevuta in sogno Hobbes afferma inoltre: «To say (God) hath spoken to (a man) in a Dream, is no more than to say he dreamed that God spake to him», *Lev*, 32, p. 580.

¹⁰² Secondo John Selden «I sogni e le profezie sono utili a far sì che un uomo proceda con coraggio verso un pericolo o un dispiacere. Se riesce ad avere la meglio egli attribuisce loro molto del merito; se non ce la fa non pensa più ad esse, o nessuno di preoccupa più di lui», Citato in C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, p. 81.

believe the like Pronostiques from other men, of whom they have once conceived a good opinion»¹⁰³. Sotto questo profilo, la credenza nella profezia, così come il fenomeno religioso in generale, appare dunque come un fatto naturale e ineliminabile della condizione umana, da cui si svilupparono irrimediabilmente gli *innumerable other superstitious wayes of Divination*. Tra essi Hobbes enumera i responsi degli oracoli, l'entusiasmo religioso, l'astrologia, i presagi, la necromanzia, la stregoneria, l'augurio, la chiromanzia¹⁰⁴, ma è soprattutto l'entusiasmo religioso, inteso come «the insignificant Speeches of Mad-men, supposed to be possessed with a divine Spirit; which Possession they called Enthusiasme; and these kinds of foretelling events, were accounted Theomancy, or Prophecy¹⁰⁵» ad apparire particolarmente rilevante dal punto di vista politico.

Nel momento in cui l'uomo non riesce a comprendere quali siano le cause che determinano il futuro, le immagina e accetta quelle proposte dalla sua fantasia, oppure si fida di quelle proposte dalle autorità. L'uomo non è chiuso nell'attualità del presente, non agisce solo secondo uno schema stimolo-appetito, ma cerca di agire sulla realtà guardando ai possibili effetti futuri. Nonostante il futuro non sia altro che una finzione della mente e immaginare di applicare le sequele delle azioni passate non è garanzia sufficiente per pensare che ciò che è avvenuto nel passato sarà sicuramente lo stesso per il futuro Hobbes afferma che «the best Prophet naturally is the best guesser; and the best guesser, he that is most versed and studied in the matters he guesses at: for he hath most Signes to guesse by».

Dopo aver analizzato in che misura la religione e la profezia facciano parte della natura umana, infatti, Hobbes esamina quale sia il posto della profezia nella storia e nelle vicende politiche. Il fenomeno profetico, così come quello più generale della religione da cui deriva, è sempre stato in contatto diretto con la politica venendo

¹⁰³ *Lev*, 12 p. 174.

¹⁰⁴ Va sottolineato come a livello biblico Hobbes non dia particolare rilevanza al fenomeno profetico come conoscenza predittiva: «When by Prophecy is meant Praediction, or foretelling of future Contingents; not only they were Prophets, who were Gods Spokesmen, and foretold those things to others, which God had foretold to them; but also all those Imposters, that pretend by the helpe of familiar spirits, or by superstitious divination of events past, from false causes, to foretell the like events in time to come: of which (as I have declared already in the 12. chapter of this Discourse) there be many kinds, who gain in the opinion of the common sort of men, a greater reputation of Prophecy, by one casual event that may bee but wrested to their purpose, than can be lost again by never so many failings», *Lev*, 36, p. 660.

¹⁰⁵ *Lev*, 12, p. 176.

utilizzato dai legislatori per rendere i sudditi e i cittadini più atti all'obbedienza, alla pace, alla concordia e alla legge. I primi fondatori dello Stato tra i Gentili si interessarono infatti di imprimere nella mente dei cittadini il timore religioso, facendo innanzitutto credere che ogni parola o dettame che da essi proveniva fosse d'ispirazione divina e avesse quindi una natura profetica¹⁰⁶ :

The Designes Of The Authors Of The Religion Of The Heathen And therefore the first Founders, and Legislators of Common-wealths amongst the Gentiles, whose ends were only to keep the people in obedience, and peace, have in all places taken care; First, to imprint in their minds a beliefe, that those precepts which they gave concerning Religion, might not be thought to proceed from their own device, but from the dictates of some God, or other Spirit; or else that they themselves were of a higher nature than mere mortalls, that their Lawes might the more easily be received.¹⁰⁷

A questo proposito Hobbes porta alcuni esempi: Numa Pompilio, che pretendeva di ricevere le cerimonie che istituiva direttamente dalla ninfa Egeria, il fondatore del regno del Perù che si proclamava figlio di Dio e Maometto che per istituire la sua religione confessò di essere in relazione con lo Spirito Santo. In questi casi, la pretesa di possedere un speciale accesso alla divinità diventa una delle strategie di dominio più efficace. Al fondo di ogni pretesa vocazione profetica vi è, dunque, rintracciata una volontà di sottomettere e governare che fa leva su quei timori e sulle quelle speranze rivolte al futuro che generano nell'uomo la fede in colui che si dichiara profeta di Dio. I fondatori degli Stati utilizzarono la profezia, intesa come pretesa di ispirazione profetica, anche come mezzo per l'obbedienza civile, e con diversi fini politici: prima di tutto far credere che chi governa sia in contatto diretto con la divinità, far credere al popolo che le leggi istituite siano anche leggi divine, e istituire cerimonie e feste con cui placare l'ira di dio. In particolare quest'ultimo elemento è funzionale al mantenimento della pace nello Stato poiché instilla l'idea che ogni tipo di sventura o

¹⁰⁶ Hobbes afferma infatti: «For these seeds have received culture from two sorts of men. One sort have been they, that have nourished, and ordered them, according to their own invention. The other, have done it, by Gods commandement, and direction: but both sorts have done it, with a purpose to make those men that relyed on them, the more apt to Obedience, Lawes, Peace, Charity, and civill Society. So that the Religion of the former sort, is a part of humane Politiques; and teacheth part of the duty which Earthly Kings require of their Subjects. And the Religion of the later sort is Divine Politiques; and containeth Precepts to those that have yeilded themselves subjects in the Kingdome of God. Of the former sort, were all the Founders of Common-wealths, and the Law-givers of the Gentiles: Of the later sort, were Abraham, Moses, and our Blessed Saviour; by whom have been derived unto us the Lawes of the Kingdome of God», *Lev*, 12, p. 170.

¹⁰⁷ *Lev*, 12, p. 172.

ingiustizia sia in realtà causata da una negligenza nei confronti delle cerimonie richieste, escludendo dunque qualsiasi ribellione o critica nei confronti dello Stato istituito.

Quello di cui Hobbes è convinto è che la religione non possa mai essere abolita dalla natura umana. Il problema non è il fenomeno religioso in sé, ma come esso venga indirizzato. Hobbes si rende conto dell'importanza della religione nella sfera politica e sociale, e nel *Leviathan* non sembra voler eliminare questa tendenza, ma regolamentarla. Proprio per questo gran parte del suo modello normativo di Stato non può prescindere da tali considerazioni. Due parti su quattro del *Leviathan* sono dedicate a tematiche religiose, alla ridefinizione di concetti teologici sulla base dell'impianto politico hobbesiano. Emerge così chiaramente quel legame tra profezia, parola di Dio e legge divina che è particolarmente rilevante a livello politico.

Una volta preso atto delle ragioni antropologiche connaturate nell'essere umano alla base dell'utilizzo politico della profezia, deve essere mostrata quale sia la differenza tra l'uso che fecero della profezia coloro che istituirono stati e nuovi credo, e i fini che i falsi profeti di oggi perseguono. Se infatti i primi avevano il solo scopo di mantenere il popolo obbediente e pacifico, i secondi mirano al contrario alla distruzione dello stato e delle sue leggi.

Che Hobbes vedesse la pretesa di ispirazione divina come una grande minaccia per lo stato lo si evince in un altro dei passi in cui egli considera il tema della profezia. Nel capitolo ventinovesimo dedicato alle cause di indebolimento o di dissoluzione dello Stato, il filosofo afferma:

It hath been also commonly taught, "That Faith and Sanctity, are not to be attained by Study and Reason, but by supernaturall Inspiration, or Infusion," which granted, I see not why any man should render a reason of his Faith; or why every Christian should not be also a Prophet; or why any man should take the Law of his Country, rather than his own Inspiration, for the rule of his action. And thus wee fall again into the fault of taking upon us to Judge of Good and Evill; or to make Judges of it, such private men as pretend to be supernaturally Inspired, to the Dissolution of all Civill Government¹⁰⁸.

Emerge qui chiaramente come la posta in gioco quando si parla di ispirazione profetica sia l'obbedienza civile e di conseguenza la stessa esistenza e buona salute dello stato. I privati che pretendono di divenire giudici del bene e del male in virtù di

¹⁰⁸ *Lev*, 29, p. 502.

una supposta ispirazione sovranaturale non fanno altro che mettere a repentaglio la pace e la concordia, possibili esclusivamente sotto la direzione e il comando del sovrano. Sostenere l'idea secondo la quale ognuno può entrare in contatto diretto con Dio è, quindi, per il filosofo, un errore molto pericoloso in quanto potrebbe condurre a una giustificazione della critica alle istituzioni, alle leggi e all'operato del sovrano, creando una possibile ricaduta nella tremenda condizione dello stato di natura. Una tesi confermata anche nella risposta a Bramhall in cui Hobbes afferma che niente «can be more pernicious to Peace than the Revelations that were by these Phanaticks pretended»¹⁰⁹.

Tale pericolo si fa ancora più evidente quando la pretesa di ispirazione divina viene sostenuta da chi detiene già un potere all'interno dello stato, come nel caso delle Chiese, centri di predicazione e amministrazione di una verità ritenuta superiore a quella puramente razionale¹¹⁰. In forza della convinzione di essere direttamente ispirata da Dio, l'autorità religiosa, sia della Chiesa di Roma, sia delle chiese riformate¹¹¹, si ritiene infatti titolare della possibilità di giudicare in materia politica, raccomandando ai fedeli ora la disobbedienza ora il tirannicidio¹¹².

Hobbes intende smascherare coloro che si rifanno a Dio per legittimare la loro condotta sediziosa e sovversiva e lo fa in due modi. Da un lato, mostra come essi sono in realtà animati da nient'altro che da quel desiderio di potere che è comune a tutti gli uomini. Dall'altro, chiarisce come la loro pretesa di essere ispirati non abbia alcuna sostanziale legittimazione nelle Scritture stesse. È qui che entra in gioco il grande valore dell'esegesi biblica. Al fine di contrastare tali dottrine sediziose Hobbes non può, infatti, che lavorare su quella che gli ispirati ritengono parola superiore a quella del sovrano: la parola profetica di Dio di cui essi si ritengono detentori. Poiché tali dottrine «pernicious to Peace and Government, have in this part of the world, proceeded chiefly from the tongues, and pens of unlearned Divines; who joyning the words of Holy

¹⁰⁹ *Lev*, 29, p. 504.

¹¹⁰ Hobbes afferma infatti che i principali diffusori di tale dottrine sediziose sono i puritani, i cattolici, gli indipendenti e i settari in generale.

¹¹¹ Come sottolineato da Enrica Fabbri «se il filosofo imputa ai cattolici il graduale sviluppo dell'usurpazione papale, tratteggiato dal punto di vista storico-politico nel *Behemoth* e nell'*Historia Ecclesiastica*, da quello teologico-filosofico nel *Leviatano* la sua avversione pare dirigersi soprattutto contro i presbiteriani, che, oltre a non riconoscere i poteri del magistrato civile e a collocarsi su posizioni democratiche, asseriscono il principio del libero esame delle Scritture», E. Fabbri, *Hobbes e Bellarmino*, cit., p. 148.

¹¹² E. Fabbri, *Hobbes e Bellarmino*, cit., p. 143.

Scripture together, otherwise than is agreeable to reason, do what they can, to make men think, that Sanctity and Naturall Reason, cannot stand together»¹¹³, Hobbes deve mostrare mostrare come la santità, intesa come rispetto della volontà divina, e la ragione, intesa come fondazione dello stato, non debbano essere considerati concetti opposti, e come la parola di Dio non possa essere in alcun modo in contraddizione con quella del sovrano. Lavorando sulla nozione di ispirazione divina Hobbes può dunque rispondere a coloro che si appellano all'entusiasmo religioso e alla profezia per diffondere dottrine contrarie a quelle stabilite dal legittimo sovrano, evitando così la dissoluzione dello Stato.

5.2 Il sedizioso rumoreggiare di una nazione agitata

Nel capitolo ottavo, dedicato alle virtù intellettuali e ai loro contrari, fa la sua comparsa uno degli aspetti più importanti per la comprensione della risposta hobbesiana al problema politico dell'ispirazione divina: il concetto di spirito privato. Più che di vera profezia si parla, in questo caso, di una "opinion of inspiration", un errore del ragionamento causato dall'incapacità, da parte dell'individuo, di ricostruire la catena di pensieri che lo ha condotto alla formulazione di una determinata idea e che per questo attribuisce a una fonte soprannaturale l'origine del suo sapere¹¹⁴. Tale pretesa di ispirazione è qui presa ad esempio come uno dei casi più lampanti di follia: « if there were nothing else that bewrayed their madnesse; yet that very arrogating such inspiration to themselves, is argument enough»¹¹⁵. In questo senso, infatti, il credere di meritare una speciale grazia di Dio non può che essere, per Hobbes, il chiaro manifestarsi di un eccesso di passioni come la vanagloria e la malinconia, causa fondamentale di ogni tipo di pazzia. Mentre più avanti nel testo, in particolare nel capitolo trentaseiesimo, Hobbes chiarirà quali siano i segni essenziali per riconoscere la vera profezia, il filosofo presenta ora un chiaro tentativo di svalutazione di tutte quelle

¹¹³ *Lev*, 29, p. 504.

¹¹⁴ Hobbes afferma: «This opinion of Inspiration, called commonly, Private Spirit, begins very often, from some lucky finding of an Errour generally held by others; and not knowing, or not remembering, by what conduct of reason, they came to so singular a truth, (as they think it, though it be many times an untruth they light on,) they presently admire themselves; as being in the speciall grace of God Almighty, who hath revealed the same to them supernaturally, by his Spirit», *Lev*, 8, p. 114.

¹¹⁵ *Lev*, 8, p. 114.

pretese di ispirazione privata fondate sull'entusiasmo religioso e quindi non classificabili come vera profezia¹¹⁶.

L'analisi dell'entusiasmo religioso svolge un ruolo essenziale nell'argomentazione del *Leviathan* proprio a causa delle importanti conseguenze sociali derivanti da questa "opinion of inspiration", cui era necessario porre chiari limiti. Come sottolineato da Malcolm infatti: «one major problem that concerned Hobbes was the growth in England of religious "enthusiasm" (a term which Hobbes was one of the first to use in English language) of sectarians who claimed special knowledge of God's design, an indefeasible divine warrant for their own actions»¹¹⁷.

Dopo aver individuato le basi passionali e fisiologiche della follia, Hobbes chiarisce presto come essa sia legata a un certo tipo di pazzia particolarmente problematica a livello politico: la rabbia collettiva, "the Rage of the whole multitude". Sebbene infatti gli effetti della follia in coloro che possiedono la convinzione di essere ispirati non siano sempre visibili tramite chiari segni esteriori, essi appaiono invece evidenti quando molti di questi entusiasti "cospirano" insieme. Se quindi il singolo spirito privato non sembra comportare particolari problematiche a livello politico, laddove l'entusiasmo religioso diventa un fenomeno condiviso e collettivo esso appare come decisamente dannoso. Ciò è evidente poco più avanti nel capitolo ottavo quando Hobbes afferma:

Though the effect of folly, in them that are possessed of an opinion of being inspired, be not visible alwayes in one man, by any very extravagant action, that proceedeth from such Passion; yet when many of them conspire together, the Rage of the whole multitude is visible enough. For what argument of Madnesse can there be greater, than to clamour, strike, and throw stones at our best friends? Yet this is somewhat lesse than such a multitude will do. For they will clamour, fight against, and destroy those, by whom all their lifetime before, they have been protected, and secured from injury¹¹⁸.

¹¹⁶ Con la sua critica all'entusiasmo Hobbes si inserisce in una lunga tradizione, partita già dagli inizi della Riforma stessa, con l'attacco di Lutero alla *Zwickau prophets* nel 1522, in cui il riformatore sosteneva che la pretesa di udire la voce di Dio direttamente doveva sempre essere confrontata e messa in discussione con un confronto alle Scritture, ma si sviluppò in particolare contro le concezioni degli anabattisti, in particolare nell'opera *Der Widertoeufferen Ursprung* di Heinrich Bullinger pubblicata nel 1560. Fu però a partire dalla seconda metà del diciassettesimo secolo che il termine *enthusiasm* crebbe costantemente nei discorsi teologici protestanti, La Guerra dei Trent'anni e la Rivoluzione Inglese, accompagnata da un forte ritorno del movimento millenarista, fecero, come abbiamo visto, crescere costantemente occasioni di visioni e annunci profetici. Per una storia della critica protestante all'entusiasmo si veda M. Heyd, "Be Sober and Reasonable". *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Brill, Leiden, 1995.

¹¹⁷ N. Malcolm, *Editorial Introduction*, cit., p. 42.

¹¹⁸ *Lev*, 8, p.112.

Anche attraverso un uso di termini che rimandano al campo della politica, il filosofo sembra qui descrivere un episodio di rivolta civile causata da supposti motivi spirituali: se è vero che non vi è alcun segno più evidente di follia se non inveire e rivoltarsi contro i propri amici, ciò è proprio quello che fanno coloro che, mossi da entusiasmo religioso, ingiuriamo, combattono e annientano coloro dai quali sono stati protetti e tutelati, per usare un linguaggio hobbesiano, contro il loro stesso sovrano. Il forte valore politico dell'entusiasmo religioso è riscontrabile anche nelle scelte lessicali che Hobbes compie nel descrivere la rabbia della moltitudine, i termini "conspire", "clamour", "strike", "throw stone", "fight", richiamano alla mente un episodio di rivolta in cui le singole passioni degli entusiasti non sono altro che *parti del rumoreggiare sedizioso di una nazione agitata*.

Ma perché Hobbes si sofferma sulla descrizione di questa follia della moltitudine, perché la collega così strettamente alla pretesa di ispirazione divina? E come interpretare il fatto che nel capitolo corrispondente degli *Elements*, il decimo della prima parte, tali considerazioni non siano minimamente accennate?¹¹⁹ Una possibile risposta può essere ricercata guardando ai turbolenti eventi della guerra civile inglese avvenuti a ridosso della composizione del *Leviathan*.

Il 9 Gennaio del 1649 il sovrano legittimo d'Inghilterra e di Scozia, Carlo I Stuart venne processato dal Parlamento, condannato a morte per tradimento del patto con il popolo e poi giustiziato pubblicamente a Londra, davanti a Whitehall. Per la prima volta nella lunga storia europea, dei semplici sudditi avevano osato alzare la mano contro la figura semidivina del sovrano. Tale evento scosse profondamente gli inglesi esiliati, tanto che Hobbes scrivendo all'amico Abraham Cowley affermava che la morte di Carlo I «hath loosened all parts of Commonwealth (...) and it is hard to guess whether or no things will settle»¹²⁰. Ciò però fu solo l'episodio più drammatico ed emblematico di un

¹¹⁹ Ciò risulta estremamente chiaro nel recente volume a cura di Deborah Baumgold, *Three-text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory*, cit., la prima tra le edizioni critiche delle opere politiche hobbesiane a presentare in parallelo vari paragrafi degli *Elements of Law*, del *De Cive* e del *Leviathan* sulla base di un criterio di comunanza di "subject matter, argument or example".

¹²⁰ Riportato in J.R. Collins, *The allegiance of Thomas Hobbes*, cit., p. 117. Lo studioso ricorda inoltre come «hysterical rumors reported Englishmen dropping dead on hearing news of the "monstrous fact". The sad event, wrote the divine Isaac Barire "had almost spoyled my life". Stunned, Henrietta Maria increasingly secluded herself in convents. Divines counselled patience in the face of persecution, and directed those "interested in the English desolation" to the book of Lamentation». *Ibidem*.

ampio e lungo percorso in cui le dinamiche religiose e profetiche svolsero un ruolo determinante. Furono infatti i puritani, i fanatici, gli entusiasti, gli ispirati da Dio e interpreti fedeli della sua volontà, a rappresentare uno dei più grandi pericoli per la stabilità della monarchia inglese¹²¹.

Le pretese politiche del puritanesimo contribuirono in modo sostanziale alla distruzione del vecchio ordine gerarchico, nell'intento di crearne uno nuovo fondato sulla coscienza guidata dalla parola di Dio¹²². Come sottolineato da Walzer «ciò che alla fine fece di questi uomini dei rivoluzionari fu un sentimento sempre più sicuro che *i santi conoscevano i propositi di Dio*, un rafforzamento più aperto e diretto del loro orgoglio e della loro volontà di affermazione. Questo nuovo stato d'animo, aggressivo e fiducioso di sé, s'impadronì dei "ministri" e dei gentiluomini soltanto quando l'idea della guerra venne inserita in un *sistema abbastanza originale di riferimenti storici e di profezia*»¹²³. Agli occhi dei presbiteriani l'esecuzione di Carlo I divenne spiegabile come un lasciar libero il posto per il Re Gesù e un preludio a più grandi eventi internazionali. A metà del Seicento si era infatti giunti a un accordo generale che prevedeva avvenimenti memorabili intorno al 1655 e «fu questo a dare quella sicura energia, quell'utopistico entusiasmo ai predicatori puritani degli anni tra il '40 e il '50.

¹²¹ In Inghilterra i puritani (dissenters o independentists), di estrazione prevalentemente borghese e presenti soprattutto nella Camera grande, erano fortemente antimonarchici e rappresentavano per la Corona i nemici più pericolosi. L'ala intransigente puritana, quella dei congregazionalisti, venne alla ribalta nel 1642 allorché il parlamento si rifiutò di riconoscere la monarchia ed elaborò nel sinodo di Westminster (1643-47) una riforma della chiesa anglicana sul modello presbiteriano scozzese. I congregazionalisti temevano che tale riforma avrebbe portato alla costituzione di una nuova Chiesa di Stato e auspicavano al contrario l'indipendenza delle singole comunità locali, prive di legami istituzionali con lo Stato. Essi assunsero la guida politica della guerra civile, sotto la direzione di Oliver Cromwell, calvinista militante dal 1628 e ideatore della *New Model Army* che nel giugno del 1645 fronteggiò e catturò Carlo I a Nasby. La rivoluzione inglese non può essere compresa senza tener conto dell'impatto dei ministri puritani e della loro ideologia sulla *gentry*, la piccola nobiltà terriera, e sulle nuove classi mercantili e professionali. Nell'Inghilterra di Giacomo I e di Carlo I erano i puritani, ampiamente rappresentati in parlamento, a rappresentare un vero pericolo per la monarchia, in quanto capaci di contare su un vero peso politico.

¹²² Già Calvino aveva approvato il diritto di ribellione contro il governo civile, qualora un re tirannico obbligasse gli uomini a vivere contrariamente alla volontà di Dio, gli uomini possono resistergli attraverso l'intermediazione del gruppo costituito legalmente subito al di sotto, in questo caso il parlamento. Tale idea era condivisa dai cosiddetti «monarcomachi», che basavano lo *jus resistendi*, sull'imperativo evangelico di Atti 5,29 secondo cui bisogna ubbidire a Dio anziché agli uomini. L'imperativo biblico era invocato da Lutero, nello scritto del 1523 *Von Weltlicher Oberkeit*, sia da Calvino nel ventesimo capitolo della *Insitutio Christianae Religionis*, del 1536. Cfr. H. Höpfl, *Luther and Calvin, On secular Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 40-84.

¹²³ M. Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard, Harvard University Press, 1965, tr. it., *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996, p. 328.

Con un ottimismo che avrebbero poi considerato ingenuo, essi chiamavano l'uomo comune a combattere le battaglie del Signore contro l'Anticristo»¹²⁴.

Testimone della lunga guerra civile, diciassette anni dopo la composizione del *Leviathan*, Hobbes esprimerà nel *Behemoth* l'opinione secondo la quale fu proprio l'agitazione dei ministri puritani la fonte principale della Rivoluzione inglese, ritrovando nel fanatismo e nell'entusiasmo dei ministri puritani la più grave fonte della guerra civile¹²⁵. Parlando della rivoluzione inglese Hobbes mostrerà di aver compreso il peso politico del puritanesimo affermando «Non sarebbe stato molto meglio se quei ministri sediziosi, che non arrivavano forse al numero di mille, fossero stati uccisi prima di aver predicato? Sarebbe stato, lo confesso, una grande strage, ma l'uccisione di centomila persone è stata una strage ancora maggiore»¹²⁶. È probabile che anche nel momento della stesura del *Leviathan*, in particolare nella sua parte religiosa, Hobbes vedesse nell'entusiasmo religioso dei puritani (così come nella tendenza a una lettura privata della Bibbia) un grave pericolo per la stabilità dello stato. Non va dimenticato infatti che “when Hobbes planned the political chapters of *Leviathan*, he wrote as a royalist who was deeply hostile to the actions of the English and Scottish rebels, and wished to show his own political theory was better equipped than any other to explain exactly why it was that their actions, and the arguments they made in defence of them, were wrong”¹²⁷.

Alla luce di tali considerazioni, è possibile sostenere che la critica all'entusiasmo profetico assume in Hobbes una valenza specificatamente politica. La pretesa ispirazione divina andava controllata e gestita, ne non eliminata, in quanto fonte di importanti pericoli dal punto di vista politico¹²⁸. La terza parte dell'opera hobbesiana appare come una risposta strategica ai mutamenti prodottesi nella cultura politica inglese

¹²⁴ C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, cit., p. 82.

¹²⁵ Come sottolineato da Enrica Fabbri «seguendo le pagine del *Behemoth*, Hobbes tratteggia un profilo dei presbiteriani che non lascia alcun dubbio circa la loro valutazione da parte del filosofo inglese; quest'ultimo ne sottolinea lo stile, paragonato a una vera e propria arte appositamente escogita per nascondere i reali fini della loro predicazione», E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes*, cit., p. 117.

¹²⁶ T. Hobbes, *Behemoth*, tr. it. a cura di O. Nicastro, Bari, Laterza, 1979, p. 109.

¹²⁷ N. Malcolm, *Editorial Introduction*, cit., pp. 24-25.

¹²⁸ Secondo Hobbes i presbiteriani non facevano altro che agire allo stesso modo di coloro che volevano attaccare: i cattolici. Pur criticando l'agire dei teologici di Roma infatti anche i puritani, in particolare presbiteriani, tentano di stabilire un “regno delle tenebre” forgiato secondo i loro interessi, e volto ad avere un potere sovrano sul popolo ignorante, Cfr. *Lev*, 47.

durante gli anni quaranta del seicento, e in particolare un tentativo di ovviare gli effetti destabilizzanti insiti nel movimento puritano.¹²⁹

Bisogna però considerare che oltre ai puritani, molti erano coloro che affermavano di avere rivelazioni immediate in stato di estasi, personaggi che si affacciavano sulla scena pubblica per godere di un breve momento di gloria. Un fanatismo attivistico che ebbe il suo culmine durante la Guerra Civile, dove episodi del genere si moltiplicarono soprattutto tra i membri dell'ala radicale del partito parlamentare¹³⁰. In particolare, durante il periodo della Guerra Civile divenne abitudine di presunti profeti far pressione sul re e i capi dell'esercito con resoconti delle visioni in cui Dio aveva dichiarato le proprie preferenze politiche. I loro obiettivi, politici e sociali, erano di solito evidenti, come del resto i vantaggi di tale metodo: un singolo individuo, per quanto sconosciuto, poteva procurarsi un uditorio disposto, almeno per qualche tempo a prestargli ascolto. Come riportato da Keith Thomas, tra il 1647 e il 1654, le discussioni tra Oliver Cromwell e i suoi colleghi furono interrotte almeno una dozzina di volte per permettere a un oscuro profeta di comunicare il proprio messaggio. La pretesa di ispirazione divina costituiva, quindi, un corollario del radicalismo politico, «la stragrande maggioranza di coloro che invocavano l'autorità divina a fondamento delle loro affermazioni avevano di mira un programma politico e sociale»¹³¹. La profezia si autoproclamava al di sopra della mera legge scritta di Dio e non c'era modo di confutarla se non facendo ricorso alla contro-profezia.

Non va inoltre dimenticato come tra i contemporanei di Hobbes il tema dell'entusiasmo fosse strettamente connesso al tema della profezia. Gli entusiasti erano coloro che annunciavano la pienezza dei tempi, i fedeli sostenitori dell'idea che la storia e le sue scansioni fossero aperte alla imminente venuta di Cristo: «gli entusiasti sono coloro che utilizzano l'esegesi biblica per dar corpo a schemi di rappresentazione del tempo storico e di ordinament delle sue tre dimensioni, alla ricerca di segni che

¹²⁹ Cfr. S. Simonetta, *Dal difensore della pace al Leviatano. Marsilio da Padova nell'Inghilterra del Seicento*, Milano, Unicopoli, 1999, pp. 32-33, M. Whitaker, *Hobbes's View of the Reformation*, in «History of Political Thought», 9, 1988, pp. 48-51, 56-57, e i già citati E. Fabbri, *Bellarmino e Thomas Hobbes*, e J.R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*.

¹³⁰ Come sostenuto da Mary Cary, seguace della Quinta Monarchia «tutti i pii hanno in una certa misura uno spirito di profezia» Riportato da K. Thomas., *Religion and the decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Harmondsworth, Penguin, 1973, tr. it., *La religione e il declino della magia: le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985, p. 132.

¹³¹ K. Thomas, *La religione e il declino magia*, cit., p. 134

annunciano il compimento dei tempi e l'irruzione dell'*eschaton* apocalittico nel presente»¹³².

Data questa situazione sembrava quindi essere di cruciale importanza porre un criterio che permettesse di comprendere con precisione la fonte della volontà divina, e riconoscere il vero profeta da chi non fa che abusare del nome di Dio per soddisfare il proprio desiderio di potere¹³³. È probabilmente questo il motivo per cui Hobbes si sofferma così ampiamente sui tali questioni, combattendo ogni forma di rivelazione personale non mediata dall'autorità del sovrano. Non va infatti dimenticato che «Hobbes traced most conflicts, including the Spanish Armada and the Civil War, to the unholy marriage of politics and religion. His fear of anarchy was triggered by religious “enthusiasm” as much as by political libido dominandi; and he saw the two as intertwined more often than not»¹³⁴.

Tale lotta andava chiaramente condotta con le armi delle Scritture. Hobbes doveva rispondere innanzitutto dal punto di vista biblico per mostrare come le pretese di ispirazione divina da parte puritana, e più in generale qualsiasi tipo di entusiasmo religioso, non avessero giustificazioni scritturali: «the roman Catholic and presbyterian targets he attacked were not straw men; their defences of spiritual and ecclesiastical authority were major bodies of doctrine, supported by huge quantities of theological argument and scriptural citation, that needed to be opposed»¹³⁵. È probabilmente questo il motivo per cui, in questa parte del testo, ancora nella prima parte ancora fondata su un metodo razionale, Hobbes introduca per la prima volta nel corso dell'opera delle considerazioni di carattere esegetico. La trattazione fisiologica dell'entusiasmo come follia, si accompagna dunque a una precisa esegesi scritturale nel tentativo di screditare qualsiasi pretesa politica sostenuta in base a essa.

Hobbes chiarisce cosa si debba intendere per profezia ponendo l'importante distinzione biblica tra ispirazione e voce di Dio e spiegando come la vera profezia a

¹³² M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 120.

¹³³ Il legame tra profezia e atteggiamento sediziosi è evidente nel *Clavis Apocalyptica* di Joseph Mead del 1627 che fu tradotto in inglese nel 1643 per ordine del parlamento, aggiungendovi alla fine un compendio della storia mondiale, per essere compreso anche dagli entusiasti meno colti. Come scriveva Thomas Cromwell alla Monaca di Kent: «se si dovesse prestar fede a ogni ignobile individuo il quale affermi di avere rivelazioni da Dio, ci sarebbe forse mezzo più comodo per sovvertire ogni pubblico benessere e buon ordine al mondo?». Riportato da K. Thomas, *La religione e il declino della magia*, cit., p. 143.

¹³⁴ M. Somos, *Bible Intepretation and the Consitution of the Christian Commonwealth*, cit., p. 176.

¹³⁵ N. Malcolm, *Editorial Introduction*, cit., p. 42.

livello biblico debba essere intesa non come una possessione di uno spirito ma piuttosto come la voce di Dio, espressa per mezzo di una visione o in un sogno. Hobbes nota infatti come nessuno dei profeti dell'antico Testamento invocarono l'entusiasmo o pretesero che Dio parlasse per loro bocca:

For neither Moses, nor Abraham pretended to Prophecy by possession of a Spirit; but from the voyce of God; or by a Vision or Dream: Nor is there any thing in his Law, Morall, or Ceremoniall, by which they were taught, there was any such Enthusiasme; or any Possession. When God is sayd, (Numb. 11. 25.) to take from the Spirit that was in Moses, and give it to the 70. Elders, the Spirit of God (taking it for the substance of God) is not divided. The Scriptures by the Spirit of God in man, mean a mans spirit, enclined to Godlinesse. And where it is said (Exod. 28. 3.) "Whom I have filled with the Spirit of wisdome to make garments for Aaron," is not meant a spirit put into them, that can make garments; but the wisdome of their own spirits in that kind of work. In the like sense, the spirit of man, when it produceth unclean actions, is ordinarily called an unclean spirit; and so other spirits, though not alwayes, yet as often as the vertue or vice so stiled, is extraordinary, and Eminent. Neither did the other Prophets of the old Testament pretend Enthusiasme; or, that God spake in them; but to them by Voyce, Vision, or Dream; and the Burthen Of The Lord was not Possession, but Command.¹³⁶

Né Mosè né Abramo, veri rappresentanti di Dio, pretesero di profetizzare perché posseduti da uno spirito, ma perché udivano la parola del Signore che non parlava *per mezzo loro* ma parlava *con loro*. Il fardello del Signore non era possessione ma comando. Tale visione, come vedremo nel prossimo capitolo, è confermata nelle pagine in cui Hobbes espone i caratteri del regno di Dio profetico e in cui Hobbes riporta l'esempio del primo uomo, Adamo, cui Dio diede il comandamento di astenersi dall'albero della conoscenza del bene e del male esprimendo direttamente la sua volontà «*by a Voice, as one man speaketh to another*»¹³⁷, e punendone la disobbedienza con la privazione della vita eterna.

Hobbes può mostrare come anche a livello biblico l'ispirazione non debba essere intesa come a «supernaturall entering of the Holy Ghost into a man», ma piuttosto come un'acquisizione della grazia attraverso la dottrina e lo studio. Tale visione è confermata anche in un importante passo del capitolo trentaquattresimo, in cui Hobbes si confronta con il significato biblico di ispirazione:

¹³⁶ Lev, 8, p. 118.

¹³⁷ Lev, 35, p. 634.

But where St. Peter (2 Pet. 1.21.) saith, that "Prophecy came not in old time by the will of man, but the holy men of God spake as they were moved by the Holy Spirit," by the Holy Spirit, is meant the voice of God in a Dream, or Vision supernaturall, which is not Inspiration; (...) In the same manner, to take Inspiration in the proper sense, or to say that Good Spirits entred into men to make them prophecy, or Evill Spirits into those that became Phrenetique, Lunatique, or Epileptique, is not to take the word in the sense of the Scripture; for the Spirit there is taken for the power of God, working by causes to us unknown¹³⁸.

Con la Restaurazione si assistette a una sorprendente diffusione di scritti polemici contro il fanatismo dei puritani. Con il ritorno degli Stuart sul trono inglese la corte e soprattutto la chiesa anglicana cercarono infatti di arginare lo spirito radicale ed eterodosso di certe sette, che pochi anni prima avevano decretato la momentanea fine della monarchia inglese in forza della loro capacità di influenzare fortemente lo scenario politico e sociale. Si sviluppò una interessante libellistica di critica all'entusiasmo tesa a screditare e a rendere inoffensivi sul piano politico i puritani, attaccando la loro pretesa di essere ispirati da Dio. Nonostante la letteratura critica sulla storia dell'entusiasmo inglese si sia focalizzata in particolare sui lavori di Meric Casaboun e Henry More del 1655 e 1656, anche la critica all'entusiasmo profetico di Hobbes non deve passare inosservata¹³⁹.

Se infatti le critiche all'entusiasmo successive alla Restaurazione si focalizzavano soprattutto sulle cause fisiche e patologiche dell'entusiasmo mostrando come questo fosse segno di "disease" o "madness", la critica hobbesiana a questo fenomeno lavora su più aspetti. Un primo aspetto è quello "antropologico" mediante il quale Hobbes scredita ogni forma di entusiasmo come esempio di follia. Un secondo aspetto è quello "politico" poiché come abbiamo già sottolineato Hobbes afferma che la legge ricevuta mediante ispirazione privata non può e non deve essere considerata obbligatoria se non per colui che la riceve («As for Sense Supernaturall, which consisteth in Revelation, or Inspiration, there have not been any Universall Lawes so given, because God speaketh not in that manner, but to particular persons, and to divers men divers things»¹⁴⁰). Un

¹³⁸ *Lev*, 34, p. 630.

¹³⁹ Quella di Hobbes non sembra essere stata presa in considerazione «This has also led to a simplified account of Hobbes's criticism of enthusiasm, which he does not frequently discuss under that name. To understand that criticism properly, we would need to pay attention to what Hobbes says about a range of related topics, including prophecy, fanaticism, inspiration, zeal, superstition, visions, private judgement, and the spirit of God», K. Hoekstra, *Disarming the prophets*, cit., p. 126.

¹⁴⁰ *Lev*, 31, p. 556.

terzo aspetto, infine, è quello “biblico” mediante il quale Hobbes dimostra come l’ispirazione profetica non debba essere intesa come una possessione ma come un udire la parola di Dio. È però nella terza parte dell’opera, attraverso l’identificazione tra parola profetica di Dio e Scritture, che Hobbes compie la più grande opera di neutralizzazione di ogni pretesa politica del profetismo.

6. LA SCRITTURA COME VERA PROFEZIA. IL SOVRANO COME UNICO INTERPRETE LEGITTIMO

La terza parte del *Leviathan* appare come un grande sforzo teorico che il filosofo compie nel tentativo di rispondere alla sfida che il fenomeno religioso in tutte le sue sfaccettature pone al potere sovrano. È infatti nella terza e quarta parte dell’opera che la sfida politica della religione si rivela in tutta la sua forza come minaccia per l’unità e la pace dello Stato. Quella del filosofo è innanzitutto una lotta contro le superstizioni, le pretese politiche dell’autorità spirituale e le interpretazioni della Scrittura volte a legittimare il conflitto e il dissenso civile e in cui l’esegesi biblica gioca un ruolo fondamentale. Per combattere le dottrine che minacciano l’autorità sovrana, tra cui come abbiamo visto la profezia gioca un ruolo di primo piano, Hobbes costruisce una teoria dello Stato cristiano che, mediante una lettura strategica e persuasiva dei Testi Sacri, risulta capace di far avvicinare, ma non collidere, elementi religiosi e politici. La coercizione e la forza politica risultano infatti inefficaci nei confronti del dato religioso ed è per questo che per il mantenimento dell’ordine del *Commonwealth* diviene necessario riflettere su una teoria dello Stato cristiano che si avvalga di strumenti più numerosi rispetto a quelli della costruzione politica. Se le passioni che creavano il conflitto nello stato di natura sembrano essere quantomeno gestibili nella costruzione del *Leviathan*, il fenomeno religioso continua a rimanere inscritto nella natura umana nonostante l’istituzione della persona civile. Il *Commonwealth* appare dunque come un dispositivo che, almeno nei termini in cui è stato descritto fino al capitolo trentunesimo, non è in grado di neutralizzare il fenomeno religioso. È per questo che dalla terza e quarta parte dell’opera Hobbes si avvarrà oltre che della ragione anche della forza persuasiva della fede per far combaciare l’autorità dello Stato con il potere spirituale per rendere gestibili e “coltivabili” tutti quei fenomeni religiosi dotati di risvolti politici.

Se fino ad ora Hobbes aveva descritto il proprio modello politico esclusivamente attraverso le armi della ragione si vedrà ora come, per la costruzione dello Stato cristiano, l'unico in grado di garantire ordine e pace anche nei confronti dei conflitti religiosi, Hobbes debba far ricorso alle armi della persuasione e della Scrittura prendendo le mosse dalle opinioni in cui i protagonisti del conflitto religioso già dimostrano di credere¹⁴¹, dando vita nell'opera a una sorta di *seconda navigazione*¹⁴².

Mentre l'argomentazione condotta fino al capitolo trentunesimo rientra ancora nell'ambito delle argomentazioni filosofiche e politiche della seconda parte dell'opera si apre, a partire dalla terza parte del *Leviathan*, una serie di riflessioni bibliche e teologiche che rimandano ad uno studio condotto con strumenti diversi e che segnano in qualche modo un secondo inizio dell'opera. Se infatti fino a questo punto i diritti del sovrano e i doveri del suddito erano stati derivati dai principi di natura, trovati veri da esperienza e ragione e resi effettivi con il consenso, per definire la natura dello Stato cristiano occorre che lo Stato razionale venga collocato nella storia della salvezza, attraverso strumenti non solo razionali ma anche esegetici e persuasivi¹⁴³.

In apertura al capitolo trentaduesimo, il primo della parte dedicata al *Christian Commonwealth*, Hobbes richiama i principi che fino a questo punto del testo gli hanno consentito di dedurre e sviluppare le caratteristiche del diritto sovrano. Il filosofo ricorda infatti come lo stato artificiale sia fondato sulla *nature of Men*, conosciuta per esperienza, e dalle *Definitions universally agree on*, le leggi di natura comprese per mezzo della ragione. Se quindi nella prima e seconda parte del *Leviathan*, Hobbes aveva fatto riferimento alla ragione naturale come strumento attraverso il quale comprendere i caratteri del *Commonwealth*, per la definizione dello Stato cristiano molto dipende dalle rivelazioni sovranaturali della volontà di Dio ed è per questo che il fondamento del discorso hobbesiano non potrà più essere la parola naturale di Dio ma anche quella

¹⁴¹ Come già ricordato, a dare particolare importanza al concetto di persuasione nel discorso teologico hobbesiano come unica possibilità di riduzione del conflitto religioso è D. D'Andrea, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, cit. Il carattere retorico-persuasivo dell'argomentazione contenuta nelle sezioni teologiche del *Leviathan* è già stato sottolineato, anche se in una prospettiva diversa, da D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan*, cit. e Q. Skinner, *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, cit.

¹⁴² D'Andrea D., *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, cit., p. 150.

¹⁴³ A partire dal Nuovo Testamento l'unica caratteristica essenziale per riconoscere un vero profeta da un falso profeta è la predicazione della dottrina che Gesù è il Cristo, il re dei giudei promesso nel vecchio Testamento. Chiunque negava quell'articolo era un falso profeta quali che fossero i miracoli che era in grado di compiere.

profetica.

Nonostante il richiamo a nuove fonti e nuovi fondamenti della conoscenza, Hobbes intende da subito assicurare come, anche in questo campo, la ragione possieda un compito e un ruolo essenziali. Egli afferma infatti:

Neverthelesse, we are not to renounce our Senses, and Experience; nor (that which is the undoubted Word of God) our naturall Reason. For they are the talents which he hath put into our hands to negotiate, till the coming again of our blessed Saviour; and therefore not to be folded up in the Napkin of an Implicate Faith, but employed in the purchase of Justice, Peace, and true Religion, For though there be many things in Gods Word above Reason; that is to say, which cannot by naturall reason be either demonstrated, or confuted; yet there is nothing contrary to it; but when it seemeth so, the fault is either in our unskilfull Interpretation, or erroneous Ratiocination¹⁴⁴.

Anche nell'ambito della rivelazione, dunque, i talenti naturali dei sensi e dell'esperienza devono essere continuamente utilizzati al fine di discernere nelle Scritture le verità comprensibili razionalmente e quelle che invece superano l'umana comprensione¹⁴⁵. La parola profetica è in questo senso intesa come molto al di sopra della ragione umana ma mai in contrasto con essa, ed è per questo che, per la sua comprensione, devono continuamente essere utilizzati i sensi, l'esperienza e la ragione che sono talenti donati dal Signore. Come notato da Paganini «Hobbes fixes the terms of the relationship between faith and reason in some emblematic formulae, using for the purpose an evagelic parable, that of the talents (Matthew 25, 14-30; Luke 19, 11-27. However, he is not referring to divine “gift” in general, as appears from the biblical text, rather more specifically to tools of cognition»¹⁴⁶. In questo senso, «the Scripture functions as an “appendage” to the natural, first and “undoubted word of God”, namely reason. Hobbes rationalism, in short finds its confirmation in Scripture»¹⁴⁷.

Nonostante l'importante ruolo svolto dalla ragione, Hobbes intende chiarire come

¹⁴⁴ *Lev*, 32, p. 576. In questo modo Hobbes prepara il lettore esponendo i criteri metodologici con i quali egli intende legittimare l'uso della ragione anche nella lettura della parola di Dio espressa nelle Sacre Scritture.

¹⁴⁵ Anche nel momento in cui sarà l'autorità a ordinare e a obbligare il suddito alla fede e al culto esterno non verranno meno, per Hobbes, le convinzioni per cui in foro interno saranno garantiti i diritti della ragione privata del suddito.

¹⁴⁶ G. Paganini, *Hobbes, Valla and Trinity*, in «British Journal for the History of Philosophy», 11, 2 (2003), p. 183.

¹⁴⁷ J. Farr, “*Atomes of Scriptures*”. *Hobbes and the Politics of Biblical interpretation*, cit., p. 178.

essa non legittimi in alcun modo un'interpretazione arbitraria della parola profetica di Dio. Al fine di evitare i pericoli del relativismo e del giudizio individuale, tanto problematici per la concordia e la stabilità dello Stato, Hobbes presenta quello che egli definisce "imprigionamento dell'intelletto". Esso si rivela indispensabile nel momento in cui ciò che viene espresso attraverso la parola profetica di Dio superi le facoltà dell'umana comprensione e della ragione stessa. In questo caso per Hobbes «wee are bidden to captivate our understanding to the Words; and not to labour in sifting out a Philosophicall truth by Logick, of such mysteries as are not comprehensible, nor fall under any rule of naturall science. For it is with the mysteries of our Religion, as with wholesome pills for the sick, which swallowed whole, have the vertue to cure; but chewed, are for the most part cast up again without effect».¹⁴⁸ Hobbes chiarisce subito come per imprigionamento dell'intelletto non si deve intendere la sottomissione della nostra facoltà intellettuale, bensì della volontà all'obbedienza, "laddove essa sia dovuta". Come stato sottolineato da Patricia Springborg «This position succeeds in reducing faith, as an active source of knowledge in the Protestant tradition, to trust, as the passive acceptance of moral directives suited to a theocracy. In fact, Hobbes' notion of faith seems to be totally subsumed by his concept of obedience, and obedience is commanded by the civil sovereign alone, because he alone has the authority to command it»¹⁴⁹.

La comprensione della parola di Dio profetica diviene a questo punto un problema di natura politica riguardante l'obbedienza dell'uomo e del cittadino in materia di fede. Come si deve relazionare alla parola di Dio colui al quale Egli non ha mai rivelato immediatamente la sua volontà, tranne che per via naturale?¹⁵⁰ Come può sapere quando deve o non deve obbedire alla parola espressa da chi dice di essere un profeta? Come affermato nel capitolo ventiseiesimo infatti:

Divine Positive Lawes (for Naturall Lawes being Eternall, and Universall, are all Divine,)

¹⁴⁸ Lev, 32, p. 578.

¹⁴⁹ P. Springborg, *Leviathan and the problem of ecclesiastical authority*, in «Political Theory», 3/3, (1975), pp. 289-303, p. 291.

¹⁵⁰ Come già ricordato dai due generi validi di espressione divina, razionale e profetica, è invece possibile attribuire a Dio un duplice regno: quello naturale e quello profetico. Con il primo, Dio governa su tutti coloro che riconoscono la sua provvidenza e le sue leggi di natura attraverso la retta ragione mentre, quello profetico, presentato nelle Scritture, è quello in cui il Signore si rivolge a un popolo e una nazione peculiare, gli ebrei, governando su di loro per mezzo di leggi positive comunicate loro per bocca dei suoi profeti.

are those, which being the Commandements of God, (not from all Eternity, nor universally addressed to all men, but onely to a certain people, or to certain persons,) are declared for such, by those whom God hath authorised to declare them. But this Authority of man to declare what be these Positive Lawes of God, how can it be known? God may command a man by a supernaturall way, to deliver Lawes to other men. But because it is of the essence of Law, that he who is to be obliged, be assured of the Authority of him that declareth it, which we cannot naturally take notice to be from God, How Can A Man Without Supernaturall Revelation Be Assured Of The Revelation Received By The Declarer? and How Can He Be Bound To Obey Them?

Il primo compito della ragione in questo ambito è, dunque, quello politico, già evidente nelle precedenti parti dell'opera, di distinguere tra veri e i falsi profeti, di comprendere chi nello stato debba assumere il ruolo di profeta come *prolocutor*, come colui che fa da intermediario tra Dio e il popolo. Definire a chi i cittadini debbano obbedienza in materia di fede è essenziale, poiché, come analizzato precedentemente, diversi sono coloro che in virtù di una pretesa ispirazione rischiano di aizzare comportamenti sediziosi. Definire chi è il profeta è essenziale poiché è egli che si assume il compito di farsi portavoce della volontà divina presso un dato popolo, di codificare i contenuti della parola (e soprattutto della legge) di Dio. Anche in questa parte del testo, il rapporto tra parola di Dio, legge e profezia risulta particolarmente evidente così come il centrale ruolo politico delle Scritture per la risoluzione di questo problema.

Al fine di riconoscere chi nello Stato il vero profeta, Hobbes si riferisce a Deuteronomio 13,1-5 per mostrare come i veri profeti si riconoscano da due contrassegni che devono presentarsi congiuntamente¹⁵¹. Il primo di essi è la capacità di compiere miracoli, l'altro l'ortodossia alla dottrina già stabilita. Il filosofo afferma perentoriamente come essi non debbano essere presi separatamente, poiché, in caso contrario, risulterebbero insufficienti per validare la profezia.

¹⁵¹ «Se sorge in mezzo a te un profeta o un sognatore di sogni che ti proponga un segno o un prodigio, e il segno o il prodigio di cui ti ha parlato si avvera e dice: "Seguiamo altri dèi che tu non hai mai conosciuto e serviamoli", tu non darai ascolto alle parole di quel profeta o di quel sognatore di sogni, perché l'Eterno, il vostro DIO, vi mette alla prova per sapere se amate l'Eterno, il vostro DIO, con tutto il vostro cuore e con tutta la vostra anima. Seguirete l'Eterno, il vostro DIO, lui temerete, osserverete i suoi comandamenti, ubbidirete alla sua voce, lo servirete e rimarrete stretti a lui. Ma quel profeta o quel sognatore di sogni sarà messo a morte, perché ha parlato in modo da farvi allontanare dall'Eterno, il vostro DIO, che vi ha fatto uscire dal paese d'Egitto e vi ha redenti dalla casa di schiavitù, per trascinarvi fuori dalla via nella quale l'Eterno, il tuo DIO, ti ha ordinato di camminare. In questo modo estirperai il male in mezzo a te», *Deuteronomio* 13:1-5.

Per quanto grande esso possa essere, infatti, se il miracolo conduce a una rivolta verso la sovranità, non deve essere considerato come prova della veridicità del profeta.¹⁵² Hobbes ricorda a questo proposito i miracoli dei maghi egizi, non considerabili segno di vera profezia, poiché miravano a condurre il popolo d'Israele, la nazione santa con cui Dio aveva stretto un patto, a ribellarsi contro Dio stesso, sottomettendosi al faraone. Il miracolo da solo non vale dunque come garanzia per la veridicità della profezia poiché anche i falsi profeti compiono miracoli. Hobbes ricorda infatti il passo di *Matteo 24* nel quale Cristo mette in guardia i propri apostoli circa il sorgere di falsi Profeti, che con i loro miracoli e meraviglie, potrebbero arrivare persino a sedurre i veri eletti; così come il passo della lettera ai Galati 1,8 in cui Paolo afferma «Ma anche se noi o un angelo dal cielo vi predicasse un evangelo diverso da quello che vi abbiamo annunziato, sia maledetto». Per Hobbes, dunque, qualunque azione soprannaturale, senza la predicazione della dottrina che Dio ha stabilito, non ha alcun valore, così come la proclamazione della vera dottrina senza il compimento di miracoli è un argomento insufficiente di rivelazione immediata.

Riferendosi a *Deuteronomio 18*, Hobbes afferma che anche il predicare la vera dottrina non è sufficiente prova della chiamata di Dio:

And as Miracles, without preaching that Doctrine which God hath established; so preaching the true Doctrine, without the doing of Miracles, is an insufficient argument of immediate Revelation. For if a man that teacheth not false Doctrine, should pretend to be a Prophet without shewing any Miracle, he is never the more to be regarded for his pretence, as is evident by Deut. 18. v. 21, 22. "If thou say in thy heart, How shall we know that the Word (of the Prophet) is not that which the Lord hath spoken. When the Prophet shall have spoken in the name of the Lord, that which shall not come to passe, that's the word which the Lord hath not spoken, but the Prophet has spoken it out of the pride of his own heart, fear him not." But a man may here again ask, When the Prophet hath foretold a thing, how shall we know whether it will come to passe or not? For he may foretel it as a thing to arrive after a certain long time, longer then the time of mans life; or indefinitely, that it will come to passe one time or other: in which case this mark of a Prophet is unusefull; and therefore the miracles that oblige us to beleieve a Prophet, ought to be confirmed by an immediate, or a not long deferr'd event. So that it is manifest, that

¹⁵² Hobbes riconduce infatti il miracolo all'eccezionalità del fatto e all'ignoranza delle cause naturali che l'hanno prodotto, in una prospettiva che sembrerebbe condurre alla sua negazione di principio, come avverrà per il trattato teologico-politico spinoziano. Nonostante Hobbes escluda la possibilità di miracoli nel mondo moderno attraverso un esplicito riferimento alla transustanziazione esso continua però a mantenere un valore. Il miracolo per Hobbes continua a conservare tutta la sua efficacia di segno divino nonostante l'ampiezza e la profondità della sua critica nel *Leviathan*.

the teaching of the Religion which God hath established, and the showing of a present Miracle, joined together, were the only marks whereby the Scripture would have a true Prophet, that is to say immediate Revelation to be acknowledged; neither of them being singly sufficient to oblige any other man to regard what he saith.

Ma, poiché nei tempi moderni manca la possibilità di compiere miracoli e il tempo dei profeti si è concluso con la missione di Cristo, l'unico modo per riconoscere i veri e i falsi profeti è l'aderenza all'insegnamento delle Sacre Scritture, le quali compensano alla mancanza di ogni profezia. È solo attraverso una loro analisi che è possibile conoscere il dovere verso Dio e verso l'uomo nel rispetto delle leggi profetiche¹⁵³. In tal modo Hobbes elimina ogni maniera di comunicazione diretta considerabile legittima tra Dio e l'uomo che non sia quella espressa nelle leggi di natura, poiché i profeti appartengono al passato e la loro opera è testimoniata nella Scrittura. Il problema della profezia diviene così un problema di ermeneutica ed interpretazione legittima della Scrittura. Nel corso della terza parte del Leviathan Hobbes intende dunque ricavare direttive etiche e politiche dai passi della Bibbia, o almeno da tutti quei passi che in apparenza confermavano il suo punto di vista politico: «del resto, da lungo tempo questa era una forma diffusa di argomentazione politica, e nessuno considerava controproducente citare le Scritture a sostegno della propria posizione»

Dopo aver stabilito come la parola profetica di Dio corrisponda esclusivamente al testo sacro, ne deriva l'esigenza di appurare quali testi contengano le regole che ogni comunità cristiana è chiamata a seguire, stabilendo quali libri facciano effettivamente parte della Scrittura e possiedano pertanto, in virtù dell'identificazione tra parola di Dio e legge divina, valore normativo. Il problema posto inizialmente di come l'uomo potesse riconoscere la parola di Dio non espressa direttamente nelle leggi di natura diviene ora il problema di riconoscere ciò che nei Libri Sacri si intenda per legge, sia naturale sia civile. Anche nella descrizione dello Stato Cristiano, Hobbes precede *more geometrico*, definendo innanzitutto quali siano i libri della parola di Dio cui riferirsi ed è qui che emerge chiaramente come nello stato debba essere il sovrano l'unico interprete legittimo della parola di Dio profetica.

¹⁵³ Il punto ora è identificare chi, presso uno specifico popolo faccia da interprete della parola profetica di Dio rimasta, la Scrittura. A questo punto entra in gioco tutta l'importanza delle Scritture per il modello politico hobbesiano e la nozione di *prolocutor* contenuta in essa perché sarà attraverso una definizione della parola di Dio che Hobbes potrà mostrare come nello stato debba essere il sovrano ad avere potere in materia di fede.

Hobbes afferma infatti:

By the Books of Holy SCRIPTURE, are understood those, which ought to be the Canon, that is to say, the Rules of Christian life. And because all Rules of life, which men are in conscience bound to observe, are Laws; the question of the Scripture, is the question of what is Law throughout all Christendome, both Naturall, and Civill. For though it be not determined in Scripture, what Laws every Christian King shall constitute in his own Dominions; yet it is determined what laws he shall not constitute. Seeing therefore I have already proved, that Sovereigns in their own Dominions are the sole Legislators; those Books only are Canonicall, that is, Law, in every nation, which are established for such by the Sovereign Authority¹⁵⁴.

Poiché in uno stato i sovrani sono gli unici a detenere il potere legislativo spetta solo a loro definire quali libri facciano effettivamente parte della Scrittura e siano quindi considerabili come parola di Dio normativa: «It is manifest that Scripture were never made laws, bu the sovereign civil power». Secondo Hobbes non è l'autore a rendere canonico un testo bensì l'autorità che lo stabilisce tale. In questo modo egli risolve la disputa tra le diverse sette religiose concernente il principio da cui le Scritture derivino la propria autorità. Le Sacre Scritture intese come parola profetica di Dio non sono di per sé auto-autenticanti «that to treat them as a book of history or a book of law requires the settlement of epistemological problems of interpretation»¹⁵⁵ I Testi Sacri sono intrinsecamente ispirati? È tale ispirazione che li rende automaticamente canonici? Per Hobbes la difficoltà di risolvere tale controversia risiede esclusivamente nell'improprietà della formula con cui essa è enunciata: la questione ben posta è, infatti, da quale autorità esse sono rese legge. Poiché tali leggi non differiscono dai principi di natura non c'è dubbio, per Hobbes, che esse siano le leggi di Dio e portino con sé un'autorità evidente per tutti gli uomini che possiedono la ragione ma «if they be made Law by God himselfe, they are of the nature of written Law, which are Laws to them only to whom God hath so sufficiently published them, as no man can excuse himself, by saying, he know not they were his».

La questione della conoscenza delle leggi di Dio diventa così una questione di autorità, conoscere le leggi di Dio dipende dalla convenzione circa il loro significato.

¹⁵⁴ Lev, 33, p. 586. Nel suo volume Reventlow ha notato come l'identificazione tra *canon* e *rules of life* si conformi perfettamente «with the humanistic and moral understanding of the Bible», H.G. Reventlow, *The Authority of the Bible and the rise of the modern World*, cit., p. 215.

¹⁵⁵ P. Springborg, *Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority*, cit., p. 292.

La parola di Dio necessita di essere interpretata, ma è necessario prima di tutto definire colui a cui spetta il diritto di interpretarla. Ciò vale in particolare per la parola divina che sembra particolarmente suscettibile a varie interpretazioni che contribuiscono al disordine civile di cui Hobbes era attento testimone.

Colui al quale Dio non ha rivelato la sua volontà in modo soprannaturale o al quale non è stato reso noto che i profeti fossero suoi messaggeri, non è obbligato a obbedire a nessuna legge promulgata da un'autorità che non sia quella dello Stato. Il sovrano è il solo a godere del potere legislativo in materia sia civile, sia religiosa¹⁵⁶. La riduzione dell'interpretazione scritturale all'autorità legittima, cioè al potere del sovrano, comporta una modificazione della stessa legge di natura, intesa come legge divina, in rapporto all'uomo. La parola di Dio naturale, oltre che la profetica, comunica agli uomini in quanto esseri dotati di ragione naturale. Ma poiché la parola di Dio, e quindi anche la legge di natura deve essere interpretata, il suo significato non è lasciato alla capacità dei singoli. In questo senso le leggi di natura a livello della loro interpretazione sono leggi il cui riconoscimento non dipende dalla ragione umana, ma dall'autorità sovrana.

La validità dell'interpretazione della Scrittura si riduce, in ultima analisi, a provare la validità di quelle leggi che consentono la realizzazione dello Stato. È, infatti, il sovrano che stabilisce quali testi della Scrittura siano canonici.¹⁵⁷ Solo in questo modo Hobbes può scongiurare il pericolo che i sudditi vivano in una situazione di contraddizione. In ciascuna comunità ci deve essere un unico supremo pastore e un solo profeta. In mancanza di una rivelazione soprannaturale garantita i sudditi devono lasciarsi guidare dalla ragione che li induce a rispettare il comando dello stato come volontà divina e a obbedire ai loro legittimi governanti civili anche per quanto concerne la definizione dei testi canonici

Ne consegue che in uno stato cristiano nessun individuo è legittimato a contrapporre

¹⁵⁶ Per affermare l'autorità dello Stato in materia spirituale, Hobbes porrà particolare attenzione sulla nozione di regno di Dio. Poiché da una sua interpretazione verrà dimostrato come chiunque abbia un potere legittimo in materia di fede lo abbia in materia civile.

¹⁵⁷ Il capitolo trentatreesimo è dedicato a un'esposizione del canone dell'Antico e del Nuovo Testamento. Hobbes riconosce come libri canonici del Vecchio Testamento solo quei libri della Scrittura che l'autorità della chiesa d'Inghilterra ha riconosciuto come tali. Essi sono differenti rispetto a quelli della Chiesa cattolica che riconosce come canonici anche *Saggezza di Salomone*, *Ecclesiastico*, *Giuditta*, *Tobia* e il primo e secondo libri dei *Maccabei* e il terzo e il quarto di *Esdra*. Per quanto riguarda invece il Nuovo Testamento, Hobbes riconosce come canonici i testi comunemente accettati da tutte le chiese cristiane.

il proprio spirito privato alle leggi adducendo una presunta rivelazione personale per giustificare la formulazione di un'interpretazione della Scrittura diversa rispetto a quella ufficiale, quali che siano le loro convinzioni personali¹⁵⁸. L'*imprimatur* ufficiale, la definizione del credo religioso e l'interpretazione della parola profetica di Dio spetta solo al sovrano civile, che ricopre in questo senso presso il popolo una funzione profetica simile a quella assegnata a suo tempo al *prolocutor* per eccellenza, Mosè. Nonostante infatti Hobbes distingua nettamente la posizione assunta dai sovrani cristiani da quelle di Abramo e Mosè, in seguito all'elezione del sovrano terreno Saul, e tale assimilazione rischia di essere in qualche modo fuorviante (soprattutto a fronte di una esplicita presa di posizione hobbesiana in direzione della conclusione con Cristo del tempo della profezia e dei profeti) credo che bisogna considerare come lo specifico ruolo di profeta, inteso in questo senso come unico intermediario tra Dio e il popolo, rimanga viva anche al tempo del Commonwealth e sia una delle idee di cui i cittadini devono essere persuasi, al fine di evitare una interpretazione privata e potenzialmente settaria delle Scritture.

L'unico interprete della parola di Dio nello Stato cristiano è quindi il sovrano, chi non lo riconosce come tale o pretende di godere di una rivelazione intima e personale con Dio rappresenta per Hobbes il massimo pericolo nello Stato, poiché minaccia di riportare l'ordine civile al caos primordiale della violenza e della guerra. Ecco dunque che Hobbes dà, per così dire, il colpo finale a qualsiasi pretesa di parola profetica non mediata dall'autorità del sovrano. Non solo le Scritture, ma l'interpretazione data di esse dal legittimo sovrano fornisce all'uomo ciò che è necessario per entrare nel Regno dei cieli e definisce cosa sia il volere di Dio. In base a questo ragionamento, ogni pretesa di ispirazione è falsa e perniciosa, così come sono false e perniciose le pretese delle Chiese di imporre ai fedeli credenze difformi da quelle stabilite dallo Stato. Hobbes giunge infatti ad affermare che la guerra civile è inevitabile se i cristiani non riconoscono il rappresentante sovrano come «profeta» (nel senso di interprete della parola di Dio), e «vicereggente di Dio» sulla terra e a cui si deve una obbedienza assoluta.

Il discorso hobbesiano sulla profezia diventa quindi un discorso politico tanto contro chi sostiene l'infallibilità della Chiesa, tanto quanto contro coloro che fondano

¹⁵⁸ Lev, 38, p. 706.

la fede sulla testimonianza dello spirito privato, vale a dire contro tutte quelle correnti che contrastano, lo *ius circa sacra* del sovrano civile.

Il rapporto uomo-Dio è presentato sempre più come un rapporto uomo-sovrano cristiano, in cui la Scrittura stessa risulta, nella sua autenticità, soggetta all'autorità legittima. Essa viene utilizzata per il riconoscimento di ciò che la legge profetica stabilisce e di quale potere essa possa godere senza contraddire il sovrano legittimo, che stabilisce quali siano i testi canonici. L'interpretazione della Scrittura è dunque votata alla comprensione di quali siano le leggi espresse nella Bibbia che ogni re cristiano deve costituire nei propri domini. Tale problema politico si risolve facilmente poiché Hobbes ha già ampiamente dimostrato come i sovrani siano, nel *Commonwealth*, gli unici legislatori e gli unici profeti capaci di stabilire quali libri siano canonici.

Hobbes intende opporsi ad ogni mistico rapporto tra uomo e Dio e ad ogni libera interpretazione scritturale. Le leggi profetiche, cui era stata legata come possibilità di comunicazione la fede, divengono le leggi che nella Scrittura sono riconosciute come tali in base ad un'interpretazione connessa con esperienza, ragione e autorità, il cui uso non è del singolo ma del sovrano. In ultima analisi la fede religiosa appare come il rispetto di ciò che il sovrano stabilisce come credenza, almeno per quanto riguarda il *foro esterno*. È in questo senso che nello Stato cristiano si realizza la piena absolutezza del sovrano, elidendo del tutto ogni possibile interferenza con il potere. Le leggi di natura, che da leggi non scritte diventano leggi scritte nella parola profetica, sono riconosciute come tali esclusivamente nell'interpretazione che dipende dall'autorità sovrana. Ecco dunque che come nel capitolo trentunesimo del *Leviathan*, le leggi di natura, intese come dettami di Dio razionalmente comprensibili, convergevano con le leggi civili, così anche i precetti espressi nei Testi Sacri non possono che identificarsi con la volontà del sovrano, l'unica autorità in materia di fede.

Attraverso la sua interpretazione delle Scritture Hobbes dimostra dunque come l'uomo moderno non possa più rifarsi alla mediazione profetica per la conoscenza della parola di Dio o alla pretesa di un'ispirazione privata. In tempi moderni è dunque la Scrittura l'unica fonte da cui derivare i principi della politica divina, ed è da essa che egli intende far derivare i cardini del discorso sullo Stato cristiano e i relativi doveri che i sudditi hanno nei confronti dei loro sovrani in materia di fede: «For this reason, throughout the third part we find a wealth of individual exegetical comments which

show an amazing knowledge of the Bible»¹⁵⁹. Inoltre:

Seeing therefore Miracles now cease, we have no sign left, whereby to acknowledge the pretended Revelations, or Inspirations of any private man; nor obligation to give ear to any Doctrine, farther than it is conformable to the Holy Scriptures, which since the time of our Saviour, supply the want of all other Prophecy; and from which, by wise and careful ratiocination, all rules and precepts necessary to the knowledge of our duty both to God and man, without Enthusiasme, or supernaturall Inspiration, may easily be deduced. And this Scripture is it, out of which I am to take the Principles of my Discourse, concerning the Rights of those that are the Supream Govenors on earth, of Christian Common-wealths; and of the duty of Christian Subjects towards their Sovereigns. And to that end, I shall speak in the next Chapter, of the Books, Writers, Scope and Authority of the Bible.

L'intera lettura della Bibbia proposta da Hobbes consiste in una sistematica riconduzione del sovrannaturale, in quanto tale razionalmente inspiegabile, al naturale, al terreno, e allo spiegabile in termini razionali. La prima operazione impostata nel *Leviathan* riguardo alla Scrittura è improntata a una critica della testimonianza e del testo che ne mette in luce tutta la precarietà conoscitiva e, contemporaneamente, riduce drasticamente quell'alone di mistica sacralità che le assegnava un posto particolare rispetto ad altri documenti letterari dell'antichità. La Bibbia per Hobbes non è parola di Dio se non laddove viene riportato il discorso divino, tutto il resto è invece un parlare intorno a Dio, che può e deve essere interpretato dal sovrano:

When there is mention of the Word of God, or of Man, it doth not signifie a part of Speech, such as Grammarians call a Noun, or a Verb, or any simple voice, without a contexture with other words to make it significative; but a perfect Speech or Discourse, whereby the speaker Affirmeth, Denieth, Commandeth, Promiseth, Threateneth, Wisheth, or Interrogateth. In which sense it is not Vocabulum, that signifies a Word; but Sermo, (in Greek Logos) that is some Speech, Discourse, or Saying¹⁶⁰.

L'uomo moderno non può che rifarsi alla mediazione profetica per la conoscenza della parola di Dio. Conoscere la parola di Dio equivale a comprenderne le leggi per mostrare come queste, se ben interpretate, non siano in contrasto con l'esistenza del

¹⁵⁹ H.G. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, cit., p. 215.

¹⁶⁰ *Lev*, 36, p. 650.

potere civile. Approfondire la Bibbia sembra quindi essere qualcosa di necessario per l'argomentazione del filosofo.

TERZA PARTE

IL REGNO DI DIO E LA FISIONOMIA DELLO STATO CRISTIANO

Nel capitolo quarantaquattresimo del *Leviathan*, presentando ai lettori gli errori derivanti da una errata interpretazione delle Scritture, Hobbes afferma che «the greatest, and main abuse of Scripture, and to which almost all the rest are either consequent, or subservient, is the wresting of it, to prove that the Kingdome of God, mentioned so often in the Scripture, is the present Church, or multitude of Christian men now living, or that being dead, are to rise again at the last day»¹. La pericolosità di una tale interpretazione delle Scritture emerge chiaramente quando si considerano le possibili conseguenze politiche da essa derivanti: se il regno di Dio venisse inteso dai sudditi come una realtà attualmente esistente e separata dallo Stato, essi potrebbero, in virtù di una pretesa di appartenenza a tale regno (nel caso in cui il regno di Dio venga identificato con la Chiesa) o di una speranza di futura appartenenza (nel caso in cui il regno di Dio sia identificato con la vita dopo la morte), porre in discussione il dovere all'obbedienza civile. È al fine di neutralizzare tale pericolo politico che Hobbes si sofferma ad analizzare, in ampie pagine della terza e della quarta parte del *Leviathan*, la nozione di “Kingdome of God”, mostrando come, se ben interpretate, le Scritture non giustifichino in alcun modo una qualsivoglia forma di disobbedienza politica. A questo scopo, nel corso della terza parte del *Leviathan* Hobbes affronta in particolare due aspetti della Storia Sacra: la rivelazione di Dio e il suo regno particolare sul popolo d'Israele presentati nell'Antico Testamento², e l'ufficio di Cristo come restauratore dell'alleanza e annunciatore dell'escatologica restaurazione del regno di Dio presentati nel Nuovo Testamento. Lo scopo principale di questa trattazione biblica è quello di mostrare come

¹ *Lev*, 44, p. 857.

² La storia di Israele viene chiamata a testimoniare non soltanto la validità delle categorie hobbesiane che ricostruiscono le condizioni di legittimità del potere politico sovrano, segnatamente l'origine contrattuale dell'obbligo politico, ma anche e soprattutto l'indivisibilità della sovranità: chi deteneva il potere temporale deteneva anche quello spirituale, sia nel regno particolare di Dio, sia quando gli Ebrei si dettero un governo come le altre nazioni.

«there was once, under Moses and his successors, a Kingdom of God and there will be another after the second coming of Christ. But no such kingdom can exist in the present, and therefore rebellion against the sovereign, here and now, cannot be justified in its name»³.

Tendendo conto di questo principale scopo politico della trattazione biblica hobbesiana, nel corso di queste pagine, ci si soffermerà sull'analisi dell'interpretazione hobbesiana condotta sul regno di Dio profetico nell'Antico e nel Nuovo testamento, per mostrarne le specifiche peculiarità e i rispettivi ruoli per la costruzione del progetto politico del *Leviathan*. Per quanto riguarda l'analisi hobbesiana dell'Antico Testamento, si considererà come essa confermi la teoria politica hobbesiana e allo stesso tempo funga da fonte, modello e giustificazione per l'organizzazione dei poteri, spirituali e civili, proposta da Hobbes. Per quanto riguarda, invece, il regno di Dio nel Nuovo Testamento, ci si soffermerà sull'analisi che il filosofo inglese conduce sul ruolo e sulla missione di Cristo, mostrando come essa risponda al problema politico legato alle speranze escatologiche, e confermi la possibilità di creare un *seculum*, un tempo nella storia, in cui sia possibile far convergere l'idea di un regno di Dio che "ha da venire" con l'azione politica del sovrano. Successivamente, si considereranno le conseguenze più propriamente teologiche della lettura hobbesiana di questi concetti.

7. IL REGNO DI DIO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Come analizzato nella parte precedente di questo lavoro, Hobbes sottolinea che le leggi di Dio, intese come parola di Dio, possono essere promulgate in due forme valide: come dettami comprensibili dalla ragione naturale o come parola profetica. Da questi due modi di promulgazione prendono vita due tipi di regno: quello naturale e quello profetico. Se, come abbiamo visto, la compatibilità del primo tipo di regno con l'esistenza del *Commonwealth* è dimostrata mediante un'argomentazione di tipo razionale, per la trattazione del regno di Dio profetico, espresso nelle Scritture, Hobbes deve avvalersi della stessa parola di Dio che lo ha generato e che ora, essendo cessato il tempo dei profeti, si trova espressa esclusivamente nelle Scritture. Inoltre, se la compatibilità tra l'esistenza del regno di Dio per natura e l'esistenza dello Stato era

³ J. Schwartz, *Hobbes and the Two Kingdoms of God*, «Polity», 18/1, Autumn 1985, p. 7.

mostrata in virtù di una identificazione tra la legge di Dio per natura e i precetti della ragione e attraverso l'istituzione del culto pubblico, per quanto riguarda, invece, il Regno di Dio profetico Hobbes deve confrontarsi con un tipo di argomentazione in cui l'interpretazione biblica e i concetti teologici giocano un ruolo di primo piano⁴.

Attraverso una rilettura in chiave politica dei concetti religiosi espressi nell'Antico Testamento, Hobbes mostra, da un lato, la convergenza del regno profetico di Dio con l'esistenza del *Commonwealth* e, dall'altro, deduce dal modello religioso alcuni aspetti centrali per l'organizzazione del potere spirituale nello Stato cristiano. Secondo l'interpretazione hobbesiana infatti, la Storia Sacra narra di una concentrazione del potere ecclesiastico e civile nelle mani di un'unica autorità sia nel caso di un regno particolare di Dio su di un popolo, come avviene nell'Antico Testamento, sia nel caso in cui il popolo di Dio si sia dotato di una organizzazione politica come quella delle altre nazioni⁵. L'autorità della Bibbia viene quindi chiamata a testimoniare l'assenza di una volontà di Dio di distribuire in mani differenti l'autorità religiosa e quella politica, sia nel caso del suo regno particolare, sia nel caso delle altre nazioni.

7.1. Il regno di Dio “by covenant”

Nel capitolo trentacinquesimo del *Leviathan* Hobbes chiarisce come l'espressione *Kingdome of God* nelle Scritture debba essere interpretata in senso prettamente politico (come una monarchia in cui il potere sovrano di Dio su suoi sudditi è acquisito mediante consenso); e non, come è intesa nella maggioranza degli scritti teologici, nei sermoni e nei trattati di devozione, come un regno ultraterreno in cui i giusti godranno della beatitudine eterna dopo la morte. Il filosofo afferma infatti:

I find the KINGDOME OF GOD, to signifie in most places of Scripture, a Kingdome Properly So Named, constituted by the Votes of the People of Israel in peculiar manner; wherein they chose God for their King by Covenant made with him, upon Gods

⁴ Emerge in questo caso l'importante considerazione del termine *prophetic*, che non deve essere inteso semplicemente come un regno che “ha da venire” ma come un regno determinato dalla parola di Dio, profetico quindi, nel senso di “scritturale”. dovrà confrontarsi con più aspetti teologici, e in particolare con la possibilità di creare un *seculum*, un tempo nella storia, in cui sia possibile collocare la costruzione della società nell'eterno regno di Dio.

⁵ Come si vedrà meglio successivamente, questo è il caso del tempo presente. Ad oggi non esiste un regno particolare e politico di Dio che sarà invece restaurato solo ed esclusivamente con la seconda venuta di Cristo. Esistono, dunque, stati cristiani che devono avere come modello il regno politico di Dio nell'antico testamento in cui potere spirituale e materiale convergevano nelle mani del sovrano civile.

promising them the possession of the land of Canaan; and but seldom metaphorically; and then it is taken for Dominion Over Sinne; (and only in the New Testament;) because such a Dominion as that, every Subject shall have in the Kingdome of God, and without prejudice to the Sovereign⁶.

Tale descrizione “politica” del regno di Dio profetico rimanda e completa quella presente nel capitolo trentunesimo del *Leviathan*, in cui Hobbes aveva individuato, accanto al regno di Dio per natura, l’esistenza di un regno particolare in cui il Signore comanda i suoi sudditi direttamente e non solo per mezzo delle leggi naturali:

From the difference between the other two kinds of Gods Word, Rationall, and Prophetique, there may be attributed to God, a two-fold Kingdome, Naturall, and Prophetique: Naturall, wherein he governeth as many of Mankind as acknowledge his Providence, by the naturall Dictates of Right Reason; And Prophetique, wherein having chosen out one peculiar Nation (the Jewes) for his Subjects, he governed them, and none but them, not onely by naturall Reason, but by Positive Lawes, which he gave them by the mouths of his holy Prophets⁷.

Hobbes afferma quindi come, fin dalla creazione, Dio non ha solo regnato su tutti gli uomini in virtù della sua onnipotenza ma ha anche avuto sudditi particolari che egli comanda con leggi positive. A conferma di questa ipotesi egli riporta l’esempio del primo uomo: Adamo, a cui Dio diede il comandamento di astenersi dall’albero della conoscenza del bene e del male, rivelandogli direttamente la sua volontà «by a Voice, as one man speaketh to another»⁸, e punendone la disobbedienza con la privazione della vita eterna.

Nonostante questo riferimento il regno di Dio su Adamo resta però un aspetto marginale nel corso del *Leviathan*⁹, in cui l’origine del regno particolare di Dio ha origine del patto stretto con Abramo dopo queste parole: «Stabilirò il mio patto fra me e te e i tuoi discendenti dopo di te, di generazione in generazione; sarà un patto eterno per il quale io sarò il Dio tuo e della tua discendenza dopo di te. A te e alla tua discendenza dopo di te darò il paese dove abiti come straniero: tutto il paese di Canaan, in possesso perenne; e sarò loro Dio»¹⁰.

⁶ *Lev*, 35, p. 634.

⁷ *Lev*, 31, p. 456.

⁸ *Lev*, 35, p. 634.

⁹ Poiché non sostiene, a differenza di quanto fatto nel *De Cive*, che si sia trattato di un regno per patto.

¹⁰ Genesi 17: 7-8.

È nel momento in cui Abramo riconosce YHWH come suo Dio, ricevendo in cambio la terra di Canaan per sé e per la sua discendenza che ha inizio il potere peculiare di Dio¹¹. La circoncisione diventa simbolo di questo patto, il segno attraverso il quale riconoscere i sudditi di questo regno¹². Nelle Scritture troviamo infatti:

Quanto a te, tu osserverai il mio patto: tu e la tua discendenza dopo di te, di generazione in generazione. Questo è il mio patto che voi osserverete, patto fra me e voi e la tua discendenza dopo di te: ogni maschio tra di voi sia circonciso. Sarete circoncisi; questo sarà un segno del patto fra me e voi. All'età di otto giorni, ogni maschio sarà circonciso tra di voi, di generazione in generazione: tanto quello nato in casa, quanto quello comprato con denaro da qualunque straniero e che non sia della tua discendenza. Quello nato in casa tua e quello comprato con denaro dovrà essere circonciso; il mio patto nella vostra carne sarà un patto perenne. L'incirconciso, il maschio che non sarà stato circonciso nella carne del suo prepuzio, sarà tolto via dalla sua gente: egli avrà violato il mio patto¹³.

Per Hobbes l'Antico Testamento non è altro che l'istituzione della sovranità politica di Dio su Abramo e sulla sua progenie, attraverso lo strumento paradigmatico di ogni istituzione politica: il patto. L'Antico Testamento contiene il contratto con il quale il primo patriarca obbliga se stesso e i suoi discendenti a essere soggetti in modo peculiare alla parola di Dio profetica, andando oltre la semplice obbligazione morale alle leggi di natura, valida tramite la parola di Dio naturale. Abramo capisce che è YHWH ad avergli parlato ed è con questo riconoscimento che si passa dal dominio della ragione al dominio della fede: egli si obbliga ad obbedire ai comandi di Dio non solo per via razionale ma anche profetica. Come nota Hobbes:

¹¹ La Sacra Scrittura è la memoria e l'anticipazione dell'intervento di Dio della storia con cui Dio costituisce il suo regno politico attraverso il momento cruciale del patto. Non si deve però confondere la posizione di Hobbes con quella della teologia del patto che pure è la posizione di pensiero che più sottolinea la dimensione storica della vicenda della salvezza e della redenzione. Il patto viene concepito da questa tradizione teologica come la libera e gratuita decisione di Dio che apre all'uomo travolto dal peccato la possibilità di salvezza e promette lui la redenzione. Il senso centrale del patto è in questo senso religioso, e ogni altra forma di patto riletta subordinata ad esso. Il punto fondamentale è l'azione salvifica e spirituale che Dio esercita nella storia, cui ogni realtà mondana e politica deve subordinarsi. Hobbes vede, al contrario, nel processo razionale dell'istituzione politica il modello stesso dell'azione di Dio nella storia, ed è in questo senso che interpreta il patto di Dio con l'uomo, come la creazione di un particolare governo politico e la sua vicenda storica come la storia della monarchia divina sugli ebrei.

¹² In Genesi 17: 1 Dio si presenta ad Abramo in questo modo: «Quando Abramo ebbe novantanove anni, il SIGNORE gli apparve e gli disse: «Io sono il Dio onnipotente; cammina alla mia presenza e sii integro; e io stabilirò il mio patto fra me e te e ti moltiplicherò grandemente».

¹³ Genesi 17: 9-14.

The Father of the Faithfull, and first in the Kingdome of God by Covenant, was Abraham. For with him was the Covenant first made; wherein he obliged himself, and his seed after him, to acknowledge and obey the commands of God; not onely such, as he could take notice of, (as Morall Laws,) by the light of Nature; but also such, as God should in speciall manner deliver to him by Dreams and Visions. For as to the Morall law, they were already obliged, and needed not have been contracted withall, by promise of the Land of Canaan. Nor was there any Contract, that could adde to, or strengthen the Obligation, by which both they, and all men else were bound naturally to obey God Almighty: And therefore the Covenant which Abraham made with God, was to take for the Commandement of God, that which in the name of God was commanded him, in a Dream, or Vision, and to deliver it to his family, and cause them to observe the same¹⁴.

Il patto stipulato tra Abramo e Dio prevedeva che il patriarca prendesse come comando di Dio ciò che in sogno o in visioni gli veniva comandato, di comunicarlo ai suoi famigliari e di far sì che essi lo osservassero. Nonostante il patto con Abramo non dia ancora vita a un regno propriamente detto, si tratta già di una istituzione “by pact” da cui Hobbes può ricavare importanti concetti per la propria teoria politica. Hobbes afferma infatti:

And though the name of King be not yet given to God, nor of Kingdome to Abraham and his seed; yet the thing is the same; namely, an Institution by pact, of Gods peculiar Sovereignty over the seed of Abraham; which in the renewing of the same Covenant by Moses, at Mount Sinai, is expressly called a peculiar Kingdome of God over the Jews: and it is of Abraham (not of Moses) St. Paul saith (Rom. 4.11.) that he is the "Father of the Faithfull," that is, of those that are loyall, and doe not violate their Allegiance sworn to God, then by Circumcision, and afterwards in the New Covenant by Baptisme.

Nel capitolo quarantesimo del *Leviathan* Hobbes analizza tre punti centrali del patto di Dio con Abramo che permettono di stabilire tre caratteristiche generali del governo del popolo di Dio che diverranno una fonte e un modello importante per la formulazione dello Stato cristiano che Hobbes intendeva proporre.

Il primo punto da osservare è che Dio ha contratto il patto esclusivamente con Abramo: la volontà della famiglia e la sua discendenza, essenziale per la formulazione del patto, era già inclusa nella volontà di Abramo. Egli possedeva il diritto legittimo di adempiere tutto ciò che aveva pattuito per essi in quanto egli era padre e signore. Da questo particolare aspetto Hobbes ricava delle indicazioni per la struttura politica dello

¹⁴ Lev, 40, p. 736.

Stato cristiano: coloro ai quali Dio non ha parlato direttamente devono ricevere i comandamenti positivi di Dio dal loro sovrano «and Consequently in every Commonwealth, they who have no supernaturall Revelation to the contrary, ought to obey the laws of their own Sovereign, in the externall acts and profession of Religion»¹⁵. È il potere sovrano a possedere l'autorità in materia religiosa e, dunque, in foro esterno i sudditi sono soggetti in ogni forma, spirituale e materiale, alla volontà del loro sovrano civile¹⁶.

Da questa caratteristica del patto tra Dio e Abramo discende un altro importante aspetto: secondo il modello biblico nessuno poteva opporsi alle dottrine o alle leggi di Abramo sotto il pretesto di una visione o di una ispirazione privata. Era perciò legittimo per il primo patriarca punire coloro che, con la pretesa di una supposta rivelazione privata, favorissero una visione contrastante con quella ufficiale. Per Hobbes da ciò si deduce che anche nel *Commonwealth* il sovrano potrà legittimamente punire chiunque oppone una propria convinzione o fede personale alle leggi comuni, poiché «For hee hath the same place in the Common-wealth, that Abraham had in his own Family»¹⁷.

In terzo luogo solo Abramo è giudice e interprete delle leggi di Dio. Il regno particolare di Dio sugli Ebrei viene creato artificialmente: in esso l'obbedienza pretesa eccede quella dovuta a Dio per natura. All'obbligo di obbedienza alle leggi di natura che grava su tutti gli uomini si aggiunge, per gli Ebrei, il rispetto di ciò che Abramo riconosce come comando diretto del Signore. L'obbedienza dovuta a Dio nel suo regno particolare non si limita, dunque, al rispetto delle leggi di natura ma si estende al volere di Dio in forma di comandi positivi. Da ciò Hobbes deduce che l'interpretazione delle Scritture deve quindi essere in mano al sovrano che deciderà quali testi siano canonici e dunque portatori di un valore coercitivo¹⁸.

Dall'esposizione di questi caratteri del regno profetico di Dio deriva la possibilità scritturale di assicurare al sovrano terreno il monopolio dell'interpretazione della

¹⁵ *Lev*, 40, p. 738.

¹⁶ Per quanto riguarda il foro interno Hobbes scrive invece: «As for the inward Thought, and beleef of men, which humane Governours can take no notice of, (for God onely knoweth the heart) they are not voluntary, nor the effect of the laws, but of the unrevealed will, and of the power of God; and consequently fall not under obligation», *Lev*, 40, cit., p. 738.

¹⁷ *Lev*, 40, p. 738.

¹⁸ Cfr., T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes*, cit., pp. 223-235.

volontà di Dio, il diritto di punire le visioni-interpretazioni private e, quindi, in ultima istanza, l'affermazione della coincidenza di potere religioso e civile nella stessa mano. La precedenza del patto con cui la stirpe di Abramo si sottomette al capostipite facendone un sovrano terreno trasforma il regno particolare di Dio nel risultato di un patto fra due entità, Dio e Abramo, che esclude in modo definitivo qualsiasi legittimità a rapporti uomo-Dio non mediati dal suo luogotenente terreno. In questo modo Hobbes contrasta con un argomento scritturale e razionale la pretesa del movimento puritano di rivendicare una lettura autonoma del testo sacro e la possibilità di un rapporto diretto con Dio fondato sull'ispirazione personale, mostrando come le Scritture stesse non presentino, se ben interpretate, tale possibilità.

Ciò che deve essere sottolineato è come nel suo regno particolare Dio stabilisca con il suo popolo rapporti la cui natura politica non è relativa soltanto al contenuto ma anche alle modalità di comunicazione: i voleri di Dio non sono comunicati al popolo ma al suo luogotenente terreno. Il regno particolare di Dio non è l'attivazione di una relazione comunitaria e diretta degli individui con il Signore, ma la duplicazione di un rapporto di subordinazione assoluta a un potere sovrano, in cui l'originaria perdita di libertà di interpretare e decidere non viene né recuperata, né compensata dalla attivazione di un rapporto fra il luogotenente terreno e Dio. Dio parla solo ad Abramo: sul popolo che Dio ha scelto per il suo regno terreno il governo è comunque mediato da un luogotenente terreno che sottrae qualunque capacità di rapporto diretto fra Dio e sudditi. Il popolo non contratta con Dio, è Abramo che stipula un patto e fa ciò con l'autorità che gli deriva dall'essere titolare di una sovranità precedentemente acquisita. La costituzione del regno particolare di Dio avviene, dunque, attraverso un duplice passaggio pattizio: in prima istanza un patto tutto umano costituisce gli Ebrei come corpo politico, vincola cioè la stirpe di Abramo ad Abramo in quanto suo legittimo sovrano terreno; in seconda istanza Abramo pattuisce con Dio di adottare come leggi sulla propria stirpe i comandi che Dio gli avrebbe palesato con sogni e visioni.

Nella costituzione del regno particolare di Dio si assiste dunque ad una duplicazione del momento pattizio e alla precedenza del patto umano costitutivo del corpo politico su quello fra il titolare terreno della sovranità e Dio, con il quale viene ceduto a quest'ultimo il potere di determinare il contenuto delle leggi positive particolari alle quali i sudditi sono vincolati ad obbedire. È chiaro come questa lettura del regno politico

di Dio e l'organizzazione in materia religiosa in esso presente sia funzionale per Hobbes al fine di giustificare il tipo di organizzazione dei poteri spirituale e civile che egli intendeva proporre per il *Commonwealth*. Come sottolineato da Dimitri D'Andrea, inoltre, «la ricognizione hobbesiana della storia sacra non si limita ad argomentare il carattere temporalmente circoscritto del governo diretto di Dio sulle azioni individuali. A neutralizzare qualsiasi pretesa soggettiva di una derivazione diretta dalla propria fede religiosa di imperativi irrinunciabili interviene un argomento ulteriore: nella costruzione del suo regno particolare sugli Ebrei, Dio ha rispettato le regole generali della obbedienza e dell'esclusione del giudizio privato»¹⁹.

Il patto tra Dio e il popolo d'Israele, nella persona del suo luogotenente, viene rinnovato con Isacco, Giacobbe e infine con Mosè ai piedi del monte Sinai. È in particolare il patto mosaico a essere, nella lettura hobbesiana, l'archetipo e il compimento dell'antica alleanza, la vera inaugurazione del regno di Dio. Il patto di Dio con Mosè si rivela con queste parole:

«Parla così alla casa di Giacobbe e annuncia questo ai figli d'Israele: "Voi avete visto quello che ho fatto agli Egiziani e come vi ho portato sopra ali d'aquila e vi ho condotti a me. Dunque, se ubbidite davvero alla mia voce e osservate il mio patto, sarete fra tutti i popoli il mio tesoro particolare; poiché tutta la terra è mia; e mi sarete un regno di sacerdoti, una nazione santa". Queste sono le parole che dirai ai figli d'Israele»²⁰.

Hobbes si sofferma soprattutto sul senso della particolarità del popolo ebraico rispetto a tutte le altre nazioni. Tutta la terra appartiene al Signore così come tutti i popoli che risiedono in essa sono soggetti al suo regno per natura ma solo il popolo d'Israele appartiene a Dio in modo particolare. Se infatti ogni creatura vivente è sottoposta all'onnipotenza di Dio solo il popolo d'Israele ha stipulato un patto con YHWH. Essi sono diventati sudditi e tesoro di Dio, attraverso il consenso, espresso con il patto. In questo modo si aggiunge al potere ordinario di Dio una forma di governo straordinario. Il popolo d'Israele diviene un sacerdozio regale, una nazione santa: «the title of a Holy Nation confirms the same: For Holy signifies, that which is Gods by speciall, not by generall Right. All the Earth (as is said in the text) is Gods; but all the

¹⁹ D. D'andrea, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, cit., p. 154.

²⁰ Esodo 19: 3-6.

Earth is not called Holy, but that onely which is set apart for his especiall service, as was the Nation of the Jews²¹».

L'attenzione che Hobbes dedica al regno particolare di Dio sul popolo d'Israele è degna di particolare attenzione. Pacchi ha fondatamente dimostrato come Hobbes non conoscesse l'ebraico, ma mi permetto qui di sottolineare come la lettura che potremmo definire razionale e materiale delle Scritture da parte di Hobbes trovi dei corrispettivi anche sul piano della lingua ebraica. Nelle Scritture sono due i nomi che vengono più utilizzati per la definizione di Dio: YHWH ed *'Elohìm*. Originariamente *'Elohìm*, così come *'El*, era un nome comune, applicabile tanto al Dio di Israele quanto alle divinità pagane. YHWH è invece un nome proprio, il nome del Dio d'Israele, del Dio che gli Israeliti riconobbero come sovrano dell'universo, colui che li scelse come suo popolo²². Fu solo quando il popolo di Israele riconobbe che YHWH è l'unico Dio²³ che *'Elohìm* acquisì il significato di nome proprio. La conoscenza e l'utilizzo del nome proprio di Dio è vincolata ad un rapporto particolare che egli instaura: da Adamo la conoscenza del nome divino giunge fino a Noé, l'ultimo patriarca antediluviano e l'autore della Genesi riporta in maniera molto interessante ed esplicita a chi verrà tramandata la conoscenza di YHWH, ossia solo a coloro che saranno il popolo particolare di Dio. Così infatti si esprime Noé: «Benedetto sia YHWH, Dio di Sem, e sia Canaan suo servo! *'Elohìm* estenda Iafet, e abiti nelle tende di Sem e sia Canaan suo servo!²⁴». È attraverso Sem che verrà preservato il nome di Dio ed è a partire da Sem che si svilupperà la nazione santa da cui discenderà Abramo²⁵. Il vero nome di Dio è dunque conosciuto esclusivamente dal popolo particolare di Dio, mentre agli altri il Signore è noto come *'El* o *'Elohìm*. Il popolo d'Israele è dunque il sacerdozio regale che nell'umanità detiene la vera conoscenza di Dio.

²¹ *Lev*, 40, p. 640.

²² U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, Jerusalem, Salem Press, 2006, pp. 18-49.

²³ Per esempio in 1 Re 18:39 “YHWH hu' ha'Elohìm, YHWH hu' ha'Elohìm!”

²⁴ Genesi 9:26-27.

²⁵ Quest'ultimo userà più volte il nome proprio di Dio (Cfr. Genesi 14:22; 15:2.8; 24:3.7), come pure farà Sara (Genesi 16:2.5). Anche Elièzer, servo di Abramo conosce il nome di YHWH (Genesi 24:12.27.35.40.42.44.48.56), ma solo perché il suo padrone gliene ha parlato (Cfr. Genesi 24:3.7). Si potrebbe osservare che il servo ha la possibilità di nominare Dio in quanto rientra nel contratto che Abramo ha stipulato con il Signore e in virtù di questo è stato circonciso entrando a far parte del popolo di Dio.

Il luogotenente di questa nazione santa divenne Mosè, la cui autorità discende, come quella di tutti gli altri principi, dal consenso del popolo e dalla relativa promessa di obbedirgli. Concludendo il patto con Abramo e Mosè, Dio assume i diritti conferiti dal popolo ai suoi rappresentanti e questo costituisce una convalida ulteriore del processo di istituzione razionale dello stato. Dio stesso esercita il proprio governo attraverso un rappresentante o viceré, cui spettano gli stessi diritti che sono stati riconosciuti, nella prima parte dell'argomentazione politica, al sovrano civile. L'obbligo civile verso l'uomo Mosè e l'obbligo verso Dio sono indissolubilmente legati dal patto sinaitico, come erano legati nel patto concluso da Dio con Abramo. Di conseguenza, la rivelazione non stabilisce dei principi politici alternativi a quelli fondati dalla filosofia, il patto e la sovranità, ma li convalida, estendendoli al regno di Dio secondo l'Antico testamento.

A questo proposito Hobbes ricorda *Esodo* 20:18-19 in cui il popolo d'Israele disse a Mosè di fare da intermediario tra loro e Dio: «Or tutto il popolo vedeva i tuoni, e i lampi, e il suon della tromba, e il monte fumante; e veggendo queste cose, tremava, e se ne stava lungi; e disse a Mosè: *Parla tu con noi, e noi ascolteremo*; e non parli Iddio con noi, ché talora noi non muoriamo». Come ricordato da Walzer, il patto sul Sinai, fu il più importante dei patti d'Israele. Lo studioso sottolinea infatti come:

Gli autori biblici non sembrano aver dubbi che dipendesse dal consenso e non dal sangue. Le leggi avevano valore perché il popolo le aveva accettate. Nei loro scritti i rabbi sono al riguardo particolarmente chiari, e avanzano l'idea, in un celebre *midrash* (commento), che Dio avesse offerto il suo patto ad altre nazioni che lo avevano rifiutato – ma di ciò non v'è indizio nel testo biblico. Un altro *Midrash* parla di Mosè in piedi davanti al popolo, il libro nella mano “Mosè lesse ad alta voce al popolo tutto ciò che sta nella torà (il Pentateuco), affinché potesse conoscere esattamente ciò di cui si stava facendo carico”. Si riconoscono qui le condizioni essenziali di quella che oggi viene chiamata teoria del consenso. Prima che vi sia effettivo consenso devono darsi conoscenza piena e possibilità di rifiuto²⁶.

Nel passo biblico citato da Hobbes risiede quindi la promessa fatta dal popolo a Mosè, di obbedienza a qualsiasi cosa egli avesse palesato come comando di Dio. Hobbes afferma che da questo si può dedurre che chiunque, in uno Stato cristiano,

²⁶ M. Walzer *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible*, New Haven and London, Yale University Press, 2012, tr. it., *All'ombra di Dio. Politica nella Bibbia ebraica*, Brescia, Paideia, 2013, p. 22.

detenga il posto di Mosè è il solo messaggero di Dio, il solo *prolocutor*, il solo interprete dei suoi comandamenti e di conseguenza, nell'interpretazione della Scrittura, che è la parola di Dio, nessuno può prescindere dai limiti imposti dai sovrani civili²⁷. Chiunque tra i Giudei avesse avuto la sovranità dello Stato aveva anche la suprema autorità in materia di culto esterno di Dio e aveva il compito di rappresentare la persona di Dio. Il regno di Dio profetico non deve dunque essere inteso in senso metaforico, esso consiste in primo luogo nell'obbligo degli Israeliti verso le leggi che Mosè, in quanto rappresentante di Dio, ha portato loro dal monte Sinai.

Come già ricordato, è in particolare il patto mosaico a essere, nella lettura hobbesiana, l'archetipo e il compimento dell'antica alleanza, la vera inaugurazione del regno politico di Dio. Come sottolineato da Walzer «Israele fu fondato due volte, una volta come famiglia, come gruppo parentale, un'altra volta come nazione, come comunità politica e religiosa- e in entrambi i casi un patto fu lo strumento della fondazione»²⁸. Se infatti il patto con Abramo, narrato due volte in *Genesi* 15 e 17, contiene una promessa per la sua famiglia e una profezia sul suo seme, rimanda a un «diritto acquisito con la nascita che passa da una generazione alla successiva». Il secondo patto, quello effettuato sul Sinai tra Dio e Mosè è con il popolo d'Israele e non con Mosè e i suoi discendenti. Mosè funge da intermediario, condivide con gli altri la promessa generale: «il patto sul Sinai è un patto che ha la natura della legge e si trasmette per mezzo di parole, non di coltelli²⁹». Se quindi il patto con Abramo era un patto secondo la carne, quello con Mosè è un patto secondo la legge, che rimanda ad un'obbedienza di natura politica. In esso troviamo, infatti, la piena espressione delle leggi divine nel decalogo e la figura di Dio come re e monarca di un popolo particolare. Mentre il patto con Abramo prendeva in considerazione la sua famiglia e i suoi discendenti, con Mosè si parla espressamente di popolo di Dio, divenuto, in virtù del patto politico, un tesoro particolare, un sacerdozio regale, una nazione santa.

In tale monarchia biblica l'autorità di Mosè, inteso come mediatore tra Dio e il suo popolo, non discende per via ereditaria diretta da Abramo ma dal consenso degli

²⁷ Hobbes ricorda come al tempo di Mosè non vi fossero profeti se non quelli espressamente autorizzati da lui e che godevano comunque dello stesso spirito di cui era stato investito Mosè (Numeri 11:16). Nessuno dunque può pretendere di profetizzare o asserire dottrine contrarie a quelle decise dal luogotenente divino.

²⁸ M. Walzer, *All'ombra di Dio*, cit, p. 19.

²⁹ *Ibidem*.

israeliti. A sostegno di questa interpretazione che potremmo dire “artificialista” del potere di Mosè, Hobbes ricorda Esodo 20:18-19 in cui è il popolo d’Israele a chiedere a Mosè di fare da intermediario tra loro e Dio: «Or tutto il popolo vedeva i tuoni, e i lampi, e il suon della tromba, e il monte fumante; e veggendo *queste cose*, tremava, e se ne stava lungi; e disse a Mosè: Parla tu con noi, e noi ascolteremo; e non parli Iddio con noi, ché talora noi non muoriamo». Questo passaggio è particolarmente interessante poiché è da questo passo biblico Hobbes può mostrare come biblicamente chiunque, in uno Stato cristiano, detenga il posto di Mosè, avendo ricevuto dal popolo il potere, è il solo messaggero di Dio e interprete dei suoi comandamenti. Nelle Scritture la vicenda del patto sul Sinai è narrata due volte, ma le parole decisive che rimandano a tale consenso compaiono in entrambi i racconti. Sia in Esodo 19 (tutto il popolo rispose a una sola voce e disse: Tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo) sia in esodo 24, dove dopo una lunga esposizione degli obblighi del patto la risposta viene ripetuta «Metteremo in pratica tutto quello che il Signore ha detto e gli obbedieremo»³⁰.

Per Hobbes l’Antico Testamento non è quindi altro che l’istituzione della sovranità politica di Dio sul popolo ebraico, attraverso lo strumento paradigmatico di ogni istituzione politica: il patto. Ed è in questo aspetto che il rapporto tra politica e teologia si fa particolarmente dialettico. Se è vero infatti che nella lettura del regno di Dio troviamo l’applicazione di categorie politiche agli elementi scritturali, è al contempo da sottolineare come anche l’interpretazione giuridico-politica delle Scritture agisce sulla sfera mondana. Il *covenant* che gli uomini instaurano tra loro trova infatti nel *berit* veterotestamentario una corrispondenza teologica. In questo modo Hobbes può mostrare come, le nozioni di potere e contratto siano non solo dal punto di vista dei fondamenti della razionalità, ma anche dal punto di vista della parola profetica di Dio, le condizioni fondamentali per l’ordine e la giustizia per la convivenza degli individui.

Ma l’esegesi biblica nel *Leviathan* non funge solo da conferma delle categorie politiche hobbesiane ma anche da stimolo per la stessa teoria politica. Si crea in questo modo una sorta di circolarità, un “gioco di specchi” in cui esegesi biblica e riflessione politica si intersecano. È infatti il modello di organizzazione del potere politico e

³⁰ È interessante notare anche come, benché nelle Scritture si insista sul consenso, esso non lascia comunque molto spazio alla discussione. Nel patto biblico, infatti, i contraenti non sono posti in una situazione di uguaglianza. Fare un accordo con Dio non è affatto simile a una transazione e i motivi che inducevano ad accordarsi con patti erano forse simili a quelli che portavano ad accettare un sovrano secolare: una combinazione di gratitudine, prudenza e necessità.

spirituale presente in seguito al contratto veterotestamentario a divenire una possibile fonte per l'organizzazione del potere sovrano nello Stato cristiano. In questo senso quello che Hobbes analizza non è solo un *particolare* regno storico, legato al modo in cui Dio esprime la sua diretta sovranità su un gruppo di uomini, ma un modello *generale*, valido per la costruzione del potere politico. Ciò risulta evidente nel capitolo quarantesimo del *Leviathan* dove i punti centrali del patto di Dio con Abramo permettono di stabilire alcune caratteristiche essenziali per l'organizzazione dello Stato cristiano. Dal fatto che Dio abbia scelto di esprimere la sua volontà mediante un luogotenente terreno, rappresentate della sua famiglia nella stipulazione del patto, Hobbes deriva infatti la possibilità di assicurare al sovrano terreno, la persona rappresentativa, il monopolio dell'interpretazione della volontà di Dio, il diritto di punire le visioni-interpretazioni private, affermando in ultima istanza, l'affermazione della coincidenza di potere religioso e civile nella stessa mano e escludendo così in modo definitivo qualsiasi legittimità a rapporti uomo-Dio non mediati da un luogotenente terreno.

Nel ripercorrere le varie fasi della storia degli ebrei condensata nei libri biblici, da *Deuteronomio* a *Esodo*, da *Numeri* a *Re*, da *Samuele* a *Giudici*, Hobbes verifica quindi che potere civile e potere ecclesiastico sono sempre stati prerogativa di una sola e unica persona giuridica cui è dovuta da parte di tutti i membri della comunità (siano essi privati o titolari di uffici pubblici), un'obbedienza semplice sia nelle materie religiose che in quelle civili.

La lettura politica del regno di Dio nell'Antico Testamento si estende anche al Nuovo Testamento. Dopo che gli Israeliti ebbero rigettato la sovranità politica di Dio instaurando la monarchia terrena di Saul, i profeti predissero la *restaurazione del regno divino* per opera di un re della stirpe di Davide, che avrebbe concluso con loro un nuovo *patto* che avrebbe dato vita a una rigenerazione del regno *terreno* di Dio. Tale interpretazione politica della nozione biblica di regno di Dio apre quindi uno spazio e crea un tempo per la politica razionale poiché se le condizioni della comunità con Dio devono essere quelle dell'unità politica sotto il suo potere, sulla base di un patto, allora nel nostro tempo, dopo l'elezione di Saul a re e prima della restaurazione del regno di Dio nella Nuova Gerusalemme con la seconda venuta di Cristo, la regalità positiva di Dio e la comunità dei sudditi sono sospese. Il tempo presente è esclusivamente il tempo

e il secolo della politica razionale. Nella prospettiva hobbesiana la Storia Sacra è disposta nei suoi tempi in modo da accogliere senza contraddizioni l'arte umana della politica e rivelarne una corrispondenza con i principi stessi del regno di Dio.

Da questa interpretazione letterale del regno di Dio deriva per Hobbes anche la vera interpretazione della parola "santo", termine che nel regno di Dio corrisponde a ciò che gli uomini nei loro regni usano chiamare "pubblico" o "del re". Il re infatti diviene la persona pubblica e rappresentativa dei suoi sudditi e Dio, il re d'Israele, l'unico santo. La nazione che è soggetta a un unico sovrano terrestre è dunque la nazione di quel sovrano, così come i Giudei, che erano la nazione di Dio, sono chiamati una nazione santa poiché per Hobbes «For by Holy, is alwaies understood, either God himselfe, or that which is Gods in propriety; as by Publique is alwaies meant, either the Person of the Common-wealth it self, or something that is so the Common-wealths, as no private person can claim any propriety therein³¹».

La storia del regno di Dio particolare sul popolo d'Israele è troncata da una frattura cruciale che assume, agli occhi di Hobbes, un significato paragonabile a quello del peccato originale. Il regno di Dio viene infatti abolito dal popolo ebraico, e con il consenso di Dio, mediante l'istituzione della monarchia di Saul. A questo proposito Hobbes riporta il passo in cui Dio risponde a Samuele, dispiaciuto per il volere del popolo, con queste parole: «Ascolta la voce del popolo, poiché essi non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me affinché non regnassi sopra di loro³²».

Rispetto alla linearità di un'argomentazione che sovrappone direttamente regno particolare di Dio e Stati cristiani moderni, il punto critico è costituito dalla fine del regno profetico di Dio sugli Ebrei con l'elezione di Saul:

To the Judges, succeeded Kings; And whereas before, all authority, both in Religion, and Policy, was in the High Priest; so now it was all in the King. For the Sovereignty over the people, which was before, not onely by vertue of the Divine Power, but also by a particular pact of the Israelites in God, and next under him, in the High Priest, as his Viceregent on earth, was cast off by the People, with the consent of God himselfe. For when they said to Samuel (1 Sam. 8.5.) "make us a King to judge us, like all the Nations," they signified that they would no more bee governed by the commands that should bee laid upon them by the Priest, in the name of God; but by one that should command them

³¹ Lev, 40, p. 646.

³² I Samuele 12:12

in the same manner that all other nations were commanded; and consequently in deposing the High Priest of Royall authority, they deposed that peculiar Government of God³³.

Si tratta di un passaggio decisivo per più ragioni. In primo luogo, perché consente ad Hobbes di argomentare che, anche dopo la fine del suo regno particolare, l'assetto del potere in uno Stato in cui si professava il culto del vero Dio, l'equivalente di uno Stato cristiano moderno, riuniva nelle mani del sovrano autorità politica e autorità religiosa. Inoltre, la fine del regno particolare introduce a una dimensione politica del tutto simile a quella degli Stati cristiani e consente quindi di trovare nel Vecchio Testamento argomenti per una coincidenza fra Stato e Chiesa che non sia specifica del regno profetico di Dio.

In secondo luogo, perché la fine del regno profetico, essendo anche e soprattutto il fallimento del progetto politico divino di un regno particolare, sancisce in modo definitivo la mortalità del Leviatano e l'impossibilità di un ordine terreno perfetto o almeno stabile. Se neppure il regno particolare di Dio riesce a caratterizzarsi per un'obbedienza che produca un ordine terreno definitivamente stabile, anzi si distingue semmai per le continue ribellioni e infrazioni dei patti, e si conclude con un "rigetto" da parte degli Israeliti e con il consenso di Dio, appare allora del tutto irrealistico qualsiasi progetto di ordine politico che pretenda stabilità e durata senza mettere in discussione la natura umana³⁴.

Questo introduce al terzo motivo per cui l'elezione di Saul gioca un ruolo decisivo nella ricostruzione biblica hobbesiana: la fine del regno particolare delimita lo spazio e il senso della missione di Cristo. Nel momento stesso della fine del regno particolare di Dio i profeti ne predicano il ripristino per mezzo di Cristo. Dopo che il regno di Dio come regno civile particolare fu rigettato all'elezione di Saul, i profeti predissero che sarebbe stato restaurato da Cristo³⁵.

³³ Lev, 40, p. 670.

³⁴ Cfr. D. D'Andrea, *Politica e teologia in Hobbes*, cit., pp. 37-39.

³⁵ La venuta di Cristo e la sua missione di ripristinare il regno particolare di Dio costringono l'ermeneutica ad un passaggio delicato: la venuta di Cristo sembrerebbe riproporre una forma politica del tutto identica a quella del regno particolare di Dio e per di più con una richiesta di obbedienza che non possiede predefiniti confini politici: «[Cristo] doveva predicare loro che era il *Messia*, cioè il re promesso loro dai profeti, offrirsi in sacrificio per i peccati di quelli che si sottometterebbero per fede a lui; e, nel caso che la nazione nella sua generalità lo rifiutasse, chiamare alla sua obbedienza quelli, tra i Gentili, che credessero in lui». Il rifiuto dei Giudei e la destinazione universalistica della missione di Cristo scompagina la rigida coincidenza suddito-fedele e introduce una figura di profeta che non è *ipso facto* sovrano politico o profeta da esso autorizzato. L'elemento religioso della guida spirituale del popolo verso la salvezza viene

Con l'elezione di Saul finisce il Regno di Dio per il patto antico. Dopo il ritorno dalla prigionia in Babilonia viene ricostituito un patto, ma da esso non sorge alcun regno perché non comprende alcuna promessa a Esdra o qualsiasi altro rappresentante di Dio. Il Regno di Dio sulla terra ha quindi inizio con Abramo, trova pieno compimento con Mosè e termina con Saul. Dopo l'elezione di Saul a re, Dio non governa alcun popolo e quindi non ha alcun regno se non quello naturale. Hobbes rovescia l'interpretazione tradizionale del patto con Dio e del regno di Dio secondo l'Antico Testamento attraverso la sua determinazione in senso politico e la sua delimitazione nel tempo. Con la sua interpretazione Hobbes raggiunge un risultato decisivo: riduce la relazione fondamentale tra Dio e l'uomo entro l'economia della salvezza al patto istitutivo dell'autorità politica e quindi fa di quest'ultimo il paradigma di ogni relazione sociale razionale, non soltanto dal punto di vista filosofico ma anche da quello della rivelazione.

La descrizione del regno di Dio profetico è fondamentale per la comprensione del fondo teologico-antropologico a cui attinge la speculazione hobbesiana del patto. Sono infatti evidenti le frequenti assonanze e rinvii indotti dal termine *covenant* tra il contesto biblico e quello politico e l'applicazione di categorie politiche all'esegesi scritturale. Come è stato sottolineato :

Ce mot de covenant mérite un commentaire. En effet, chez Hobbes, il joue un rôle médiateur, à cause des deux systèmes de référence auxquels il renvoie: d'une part, dans les chapitres du quels repose la construction du common-wealth sont des covenants; d'autre part, en anglais, covenant est la traduction traditionnelle de l'hébreu bérit, que nous rendons en français pas "alliance", ou par "testament" lorsqu'il s'agit de désigner l'ancien ou le nouveau Testament. Hobbes tire largement parti de cette polysémie pur importer dans son exégèse biblique les concepts de sa philosophie politique³⁶.

L'interpretazione giuridico-politica delle Scritture agisce anche sulla sfera mondana: il *covenant* che gli uomini instaurano tra loro trova nel *berit* neotestamentario un corrispondente teologico che in qualche misura ne limita la contingenza artificialista facendone la traduzione laicizzata dell'unica forma di rapporto che il Dio della Bibbia

subordinato alla relazione politica e di conseguenza la monarchia israelitica non viene vista come organo dell'alleanza ma come la sua rottura attraverso la sostituzione di un sovrano con un altro.

³⁶ F. Tricaud, *La doctrine du salut dans le «Léviathan»*, in Thomas Hobbes. *Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Napoli, Morano, 1990, p. 9.

ha con gli uomini³⁷. Rispetto al suo apparato concettuale Hobbes traduce nella figura del patto la tensione drammatica tra onnipotenza divina e libertà dell'uomo che sta al cuore del messaggio teologico cristiano. È nel patto, infatti, che autolimitazione divina, consenso umano e obbedienza trovano una loro composizione quasi paradigmatica. Se il Dio delle Scritture è Dio per patto e non per grazia o per amore, la forma pattizia acquista una densità trascendentale che la sottrae al campo della pura convenzionalità per divenire un archetipo teologico e politico della salvezza dell'umanità.

Il capitolo trentacinquesimo del *Leviathan* è organicamente dedicato a neutralizzare tutti gli argomenti scritturali a favore della *potetas indirecta* delle Chiese e minare così l'assolutezza del potere sovrano. Si tratta, per Hobbes, di esorcizzare il pericolo di una lettura della promessa evangelica del regno di Dio in senso metaforico ovvero spirituale che accrediterebbe l'esistenza di una duplice realtà, temporale e spirituale, e di una duplicità di poteri. La via scelta è quella di attribuire al regno di Dio il carattere di un vero e proprio dominio politico, fondato sul patto, e soprattutto di unificare nel segno del patto Vecchio e Nuovo Testamento, eliminando nella figura di Cristo ogni traccia che evochi il suo sacrificio come atto di amore e grazia. Nell'operare la piena politicizzazione del regno di Dio, Hobbes arriva quindi a isolare e a enfatizzare il patto quale solo possibile rapporto stabilito da Dio con gli uomini, al di là del dominio illimitato che esercita naturalmente grazie alla sua onnipotenza.

7.2. Hobbes e la storia biblica

Come sottolineato da Sommerville «like other Erastians, Hobbes used Old Testament history to undermine the claims of clerics to power over the laity. Like them, he rejected the arguments of Catholics, Presbyterians, and Anglican for ecclesiastical

³⁷ Per quanto riguarda il Vecchio Testamento, l'interpretazione biblica hobbesiana si limita a irrigidire i motivi peculiari del giudaismo che fanno perno sull'elezione del popolo ebraico e sulla diretta sovranità esercitata da YHWH e ad assimilare il regno di Dio a un governo civile. Il tenore eterodosso che percorre l'interpretazione hobbesiana si trova invece nello sforzo di giudaizzare il cristianesimo, di ricondurre la novità del messaggio evangelico all'alveolo della religione del Patto. Allo stesso tempo, Hobbes non è il solo a compiere quest'opera di assimilazione di cristianesimo e giudaismo: la cosiddetta teologia federale, che è parte importante della dottrina riformata e che aveva avuto ampia diffusione in Inghilterra, operava una forte rivalutazione dell'ebraismo antico, stabilendo il filo di continuità con il cristianesimo sotto il segno del patto. Ma ciò che distingue l'analisi del filosofo di Malmesbury è la radicale espulsione dall'ambito del Nuovo Testamento di qualsiasi elemento che possa evocare un rapporto storico e profetico tra Dio e gli uomini non fondato sulla struttura convenzionale e bilaterale del patto che possa, cioè, evocare una dimensione di trascendenza fondata sull'amore e sulla spiritualità.

jurisdiction independent of state control³⁸». Nel fare questo Hobbes mescola sapientemente premesse e conclusioni dei vari fronti per giungere a conclusioni innovative: «for instance, most royalists in the English Civil War argued that kings get their power from God alone and not from people, while parliamentarians commonly said that royal authority stems from popular consent. Hobbes, of course, grounded political power in consent, but drew absolutist conclusions, rejecting parliamentary claims that England was a mixed and limited monarchy»³⁹.

Nel *Leviathan* Hobbes si occupa della figura di Abramo e di Mosè, così come facevano gli altri erastiani come Selden, ma mentre nei loro lavori essi inserivano diversi riferimenti dal Talmud «Hobbes was not in the habit of mentioning earlier authors. But on some topics- the nature of law, for instance, or the law of nature- it is perfectly clear that he was highly familiar with the details of contemporary discussion»⁴⁰.

Dopo aver spiegato come l'analisi del regno di Dio nell'Antico Testamento si inserisca all'interno del *Leviathan*, è importante considerare i possibili punti di contatto con un particolare aspetto del dibattito teologico e giuridico nel Seicento essenziali per comprendere l'interesse hobbesiano per le tematiche esegetiche: la rinascita ebraica. Nel tardo Cinquecento e Seicento, sull'onda della Riforma protestante, si assiste a due fenomeni tra loro correlati: il crescente interesse per la lingua ebraica e uno studio approfondito dell'Antico Testamento da cui prese l'avvio un'ampia riflessione politica sulla cosiddetta *Respublica Hebraeorum*. Come è stato sottolineato da Enric Nelson «during this period, Christians began to regard the Hebrew Bible as a political constitution, designed by God himself for the children of Israel»⁴¹

Nonostante l'interesse per la lingua ebraica fosse già presente tra i Padri della Chiesa, e non scomparse mai del tutto durante il periodo medievale, è nell'età del tardo Rinascimento prima e della Riforma poi che si assiste ad una sua completa rinascita. A partire dal 1510 le cattedre di lingue ebraiche crebbe costantemente. Da Oxford, a

³⁸ J.P. Sommerville, *Hobbes, Selden, Erastianism, and the History of the Jews*, in *Hobbes and History* (eds. G.A.J Rogers and Tom Sorell), London-New York, Routledge, 2000, pp. 160-161.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ J.P. Sommerville, *Hobbes, Selden, Erastianism, and the History of the Jews*, cit., p. 175.

⁴¹ E. Nelson, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, London, Harvard University Press, 2011, p. 2.

Cambridge, passando per Leida e Heidelberg, esse diventarono sempre più numerose durante tutto il corso del sedicesimo e diciassettesimo secolo⁴².

Tale riscoperta della lingua ebraica va collegata innanzitutto alla disputa sulla lingua originaria che interessò gran parte degli ambienti culturali britannici e non solo, richiamando l'attenzione di personaggi come Bacon, Milton, Leibniz, Cartesio e lo stesso Hobbes. Molti tra i maggiori filosofi, scienziati e letterati contribuirono, infatti, anche se a volte con sporadici giudizi, a tale ricerca che ebbe tuttavia i suoi maggiori protagonisti in alcuni filologi inglesi dell'epoca⁴³. La decadenza del latino, ormai contaminato da idiomi nazionali e dialettali, produsse la necessità di trovare nuovi strumenti per il dialogo culturale, giungendo fino al tentativo di risalire a un linguaggio filosofico universale e originario, che consentisse di connettere i rapporti tra le cose e i loro nomi, tra le creature e il pensiero umano, proprio come la lingua parlata dal genere umano prima della Torre di Babele. Come sottolineato da Lucci era infatti opinione diffusa che Adamo avesse imposto i nomi alle cose conoscendone la loro stessa natura⁴⁴. Sorgeva quindi il problema di comprendere quale fosse la lingua di Abramo, riprendendo spesso l'idea corroborata soprattutto nel Medioevo che la lingua di Adamo fosse l'erbaico, o almeno una sua antica formula⁴⁵.

Un'altra spiegazione dell'iniziale interesse verso la lingua ebraica può essere fatto risalire a quella preoccupazione filologica nota come Proto-Riforma e all'interesse per lo studio della *Prisca Theologia* in particolari esponenti dell'umanesimo come Pico della Mirandola e Marsilio Ficino in Italia e Erasmo da Rotterdam in Europa.

Ma è soprattutto l'ideale protestante del *Sola Scriptura*, che portò ad un interesse per la comprensione dell'Antico Testamento nella sua lingua originale. Il tentativo era

⁴² Tra queste cattedere di Ebraistica nate in Europa si segnalano: Madrid (1508), Lovanio (1516), Parigi (1530), Oxford e Cambridge (1540), Leida (1575), Franeker (1585), Basilea, Tubinga, Heidelberg, Zurigo, Strasburgo (dal 1590 in poi). Cfr. *Ivi*, pp. 8-9.

⁴³ Cfr. D. Lucci, *Tendenze filosemite nella cultura inglese del Seicento*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 68, n. 2, 2002, p. 26.

⁴⁴ L'esempio più emblematico di tale convinzione è rintracciabile nel pensiero di Milton in cui l'Adamo di *Paradise lost* dichiarava: «Vidi tutti gli uccelli e le bestie avvicinarsi a coppie, e quelle si accucciavano con gesti di mansuetudine, diversamente gli uccelli chinavano le ali. Diedi come passavano un nome a ciascuno, intendendo la loro natura, e questa mia percezione immediata era stata donata da Dio di tale conoscenza», Riportato da D. Lucci, *Tendenze filosemite nella cultura inglese del Seicento*, cit., p. 27.

⁴⁵ Tale idea si fondava su quanto espresso da Agostino nel capitolo sedicesimo del *De Civitate Dei* in cui l'ebraico antico era indicato come la lingua comune di tutta l'umanità. Contrario a questa idea, nel capitolo quarto del *Leviathan*, Hobbes afferma ogni uomo fu punito dal peccato con l'oblio della sua lingua precedente e che la dispersione geografica dell'umanità aveva prodotto una gran quantità di lingue.

quello di andare oltre la teologia cattolica colpevole, secondo i riformati, di essersi fondata più sul dogma e su una teologia di ascendenza greca piuttosto che su una stretta aderenza al testo sacro, una visione accolta anche da Hobbes nel *Leviathan*. Non è quindi un caso che i grandi centri di studio e di tradizione della lingua ebraica furono i paesi in cui la riforma ebbe più accolti come l'Olanda e l'Inghilterra.

A tale fenomeno si collegò la proliferazione di testi e di grammatiche ebraiche che iniziarono a diventare sempre più disponibili in traduzione latina⁴⁶. Questo interesse per l'ebraico dei filologi britannici produsse un'inedita attenzione per le opere della tradizione giudaica, e portò alla pubblicazione nei primi anni Cinquanta del secolo alla pubblicazione delle prime grammatiche ebraiche per gli inglesi.

A questo interesse verso la lingua del testo sacro si accompagnò un rinnovato interesse per uno studio approfondito dell'Antico Testamento. Se fino a questo punto esso era letto alla luce del Nuovo da questo momento si fanno sempre più insistenti gli studi della parte veterotestamentaria nei suoi caratteri storici e peculiari. In questo senso l'Antico Testamento non veniva più letto esclusivamente come tipologia prefigurativa del nuovo, come figura delle profezie della nascita, della morte e della resurrezione di Gesù e un'anticipazione dei sacramenti cristiani, ma come il racconto della storia di un popolo nei suoi rapporti, anche politici, con Dio. In particolare il *Pentateuco*, la *Torah*, viene ora considerata nel suo aspetto profondo di legge, come l'insieme di precetti e degli insegnamenti che Dio aveva fornito al popolo di Israele. In questo senso si può dire che l'Antico testamento divenne anche agli occhi dei protestanti, la Bibbia ebraica, un testo da cui trarre insegnamenti ancora attuali, che divennero presto una vera e propria fonte di interesse non solo per la teologia ma anche per la riflessione politica.

Ovviamente il derivare lezioni dalle Sacre Scritture non era qualcosa di caratteristico dell'epoca protestante ma la sostanziale differenza stava ora nel vedere nel *Pentateuco* non solo una saggezza di tipo etico-morale da cui derivare massime di comportamento ma una vera e propria storia politica contenente l'insieme dei precetti

⁴⁶Tra queste si segnalano: Soncino: traduzione del *Berakhot*, del *Siddur*, e del *Tanakh*-Bibbia ebraica (1484-1488) Bomberg: traduzione del *Mikra'ot Gedolot* (157-1518), *Babylonian and Palestinian Talmuds* (1520-1523) Pellican: *De modo legendi et intelligendi Hebraea* (1504) Ruchlin: *De rudimentis hebraicis* (1509), *De accentibus et orthographia linguae hebraicae* (1518) De Zamora: *Hebrew-Aramaic Dictionary in Biblio Polyglotta* (1514-1517) Pagninus: *Thesaurus Linguae Sanctae* (1523) Générard : traduzione di Rashi e Ibn Ezra in latino (1567) Postel: traduzione del *Sefer Yetzirah* e sezioni dello *Zohar* , Montanus: *Royal Polyglot Bible* (1572)

che Dio stesso aveva dato agli israeliti in quanto loro sovrano civile. In questo approccio Mosè era ora visto come un legislatore, un fondatore della *politeia* in senso quasi greco, e più solo come figura e prefigurazione di Cristo.

Le conseguenze di questa riconsiderazione furono profonde. Vedere Dio come il reggente di uno Stato faceva sì che divenne una centrale ambizione della riflessione politica approssimarsi, il più possibile, al paradigma di quello che gli autori europei iniziarono a chiamare *Respublica Hebraeorum*, la perfetta costituzione designata da Dio nel Pentateuco, comparandola ai modelli classici e moderni per mostrarne le differenze. Ricercare nella Bibbia ebraica messaggi di natura politica era ovviamente un'operazione molto difficoltosa, il testo biblico di per sé non dà che frammentari dettagli sulla costituzione di tale costituzione, e non è nemmeno semplice parlare di una filosofia politica in ambito ebraico. È per colmare queste lacune che si iniziò a guardare con interesse alle fonti rabbiniche e ai commentari ebraici. Gran parte del *Talmud*, del *Midrash*, del *Targum* vennero tradotti in questo periodo e si sviluppò uno dei fenomeni dominanti del genere politico europeo nel Seicento: la proliferazione di testi che si proponevano di studiare la *Respublica Hebraeorum* alla luce del vasto materiale rabbinico ed ebraico ora disponibile in traduzione latina. Possiamo vedere la portata di questo fenomeno nella Bibliotheca Latino-ebraica di Imbonati che contiene in elenco oltre 100 volumi pubblicati prima del 1694. Alcuni di questi erano scritti da studiosi ebrei, alcuni da uomini che non conoscevano per nulla l'ebraico. Tra questi troviamo l'opera di Bodin, quella di Bertram, Signonio in Italia, Junius e diversi calvinisti ma anche il giovane Grozio.

Anche se Hobbes non è un esperto di materia ebraica la sua opera può essere inserita in questa rivalutazione dell'Antico Testamento come storia politica del popolo d'Israele, un passo esemplare a questo proposito si trova nel capitolo trentatreesimo del *Leviathan* in cui Hobbes parlando dei libri della Sacra Scrittura afferma:

And although these Books were written by divers men, yet it is manifest the Writers were all indued with one and the same Spirit, in that they conspire to one and the same end, which is the setting forth of the Rights of the Kingdome of God, the Father, Son, and Holy Ghost. For the Book of Genesis, deriveth the Genealogy of Gods people, from the creation of the World, to the going into Egypt: the other four Books of Moses, contain the Election of God for their King, and the Laws which hee prescribed for their Government: The Books of Joshua, Judges, Ruth, and Samuel, to the time of Saul,

describe the acts of Gods people, till the time they cast off Gods yoke, and called for a King, after the manner of their neighbour nations; The rest of the History of the Old Testament, derives the succession of the line of David, to the Captivity, out of which line was to spring the restorer of the Kingdome of God, even our blessed Saviour God the Son, whose coming was foretold in the Bookes of the Prophets, after whom the Evangelists writt his life, and actions, and his claim to the Kingdome, whilst he lived one earth: and lastly, the Acts, and Epistles of the Apostles, declare the coming of God, the Holy Ghost, and the Authority he left with them, and their successors, for the direction of the Jews, and for the invitation of the Gentiles. In summe, the Histories and the Prophecies of the old Testament, and the Gospels, and Epistles of the New Testament, have had one and the same scope, to convert men to the obedience of God; 1. in Moses, and the Priests; 2. in the man Christ; and 3. in the Apostles and the successors to Apostolicall power. For these three at several times did represent the person of God: Moses, and his successors the High Priests, and Kings of Judah, in the Old Testament: Christ himself, in the time he lived on earth: and the Apostles, and their successors, from the day of Pentecost (when the Holy Ghost descended on them) to this day⁴⁷.

Anche il fatto di ricavare lezioni politiche dall'Antico Testamento è, come abbiamo visto, un tratto caratteristico della lettura hobbesiana della storia del popolo ebraico e che potrebbe richiamarsi a un interesse verso i caratteri politici della *Respublica Hebraeorum*. In ogni caso Hobbes sembra essere cosciente dell'importanza del dato rappresentato dalla storia del popolo ebraico nei suoi rapporti con Dio, divenuti paradigmatici per il mondo cristiano e della necessità di interpretarli in modo tale da non essere in contrasto con i risultati dell'analisi della società e con il progetto scientifico dello Stato ben ordinato che egli si studiava di proporre.

Ma qual è il possibile anello di congiunzione tra la rinascita ebraica e il pensiero di Hobbes, che come sappiamo non aveva padronanza della lingua ebraica? Credo che a questo proposito sia fondamentale l'ancora poco indagato rapporto di Hobbes con la figura di John Selden. Oltre che essere uno dei più grandi giuristi inglesi, Selden è a ragione considerato il più grande ebraista della sua epoca grazie alla pubblicazione di una serie di testi dedicati all'analisi dei caratteri giuridico-politici della *Respublica Hebraeorum* e a una considerazione dei testi rabbinici ed ebraici in generale. La serie inizia nel 1618 con la sua *History of Tithes* e continua con una serie di testi molto importanti tra cui vanno ricordati *Mare Clausum* e il *De Jure Naturali e Gentium Iuxta Disciplinam Ebraeorum*. Le sue opere ebbero grande riscontro anche tra persone che non conoscevano l'ebraico, ma che potevano facilmente leggere i suoi testi in latino e citare

⁴⁷ Lev, 33, p. 602.

le sue riflessioni sulla costituzione politica degli ebrei (come per esempio fece Harrington).

Selden era amico di Hobbes, e uno dei pochi che Hobbes cita apertamente nel *Leviathan*, cosa da non sottovalutare in un pensatore come Hobbes parco di citazioni esplicite e di complimenti verso altri pensatori⁴⁸. Il rapporto di vicinanza tra i due pensatori era fondato soprattutto sulle lunghe discussioni di natura politico-religiosa, in particolari per quanto riguarda quattro problemi principali: se appartenga allo stato il diritto di intervenire nella decisione delle controversie religiose, se spetti al sovrano il diritto di convocare l'adunanza dei fedeli, a chi spetti il diritto di nominare i titolari delle cariche ecclesiastiche e a chi spetti il diritto di redimere i peccati. Nel discutere tali questioni sono diversi i punti di vicinanza tra le posizioni dei due pensatori: l'erastianesimo politico, la tendenza a una semplificazione della fede, un certo razionalismo anglicano avverso nel merito come nel metodo alla tradizione filosofica degli scolastici ed un'enfasi sull'autonomia degli individui nella libertà di coscienza, accompagnata però da un pessimismo antropologico.

Diversi sono anche i punti di contatto per quanto riguarda specificamente l'esegesi biblica. Selden come Hobbes vedeva nelle Scritture una fonte primaria che doveva essere indagata con le armi della ragione. L'idea di un controllo filologico del testo biblico, esaminato con i medesimi criteri esegetici con cui si analizza ogni altra narrazione tramandata dall'antichità si unisce all'idea che lo stato sia l'unico detentore del monopolio dell'interpretazione nonostante rimanga la possibilità del libero esame e di una libera coscienza in foro interno.

Hobbes dichiara inoltre di apprezzare le pagine delle *Historie of Tythes* in cui Selden si scagliava contro l'ignoranza del clero, criticando apertamente le superstizioni, l'idea delle possessioni diaboliche e dell'esistenza delle streghe. Il clero veniva inoltre descritto da Selden come una banda di prestigiatori specializzati nell'incantare il pubblico per estorcere denaro con un sarcasmo per certi versi molto simile a quello della quarta parte del *Leviathan* dove la chiesa di Roma è paragonata al regno delle fate.

È possibile individuare anche delle vere somiglianze dal punto di vista testuale tra i due pensatori. Ne è un esempio la critica alla teologia scolastica condotta da Hobbes

⁴⁸ Nel citare l'ultima edizione del volume di Selden, *Titles of Honour* del 163, Hobbes arriverà a definire l'autore uno studioso dell'antichità assai superiore a sir Edward Coke.

nel *Leviathan* che a proposito delle verità bibliche afferma: «Con i misteri della nostra religione è come con le pillole curative per i malati che, se ingoiate intere, hanno la virtù di curare, se invece vengono masticate sono perlopiù espulse senza effetto» che sembra riprendere quasi alla lettera le parole di Selden del 1640 che riferendosi alle verità bibliche afferma «They should be taken like pills, swallowed whole».

Ma il passo che più ci interessa ai fini del nostro discorso riguarda una distinzione concettuale presente nel *De jure naturali et gentium iuxta disciplina ebraerum*, del 1640 dove Selden trae dall'Antico Testamento l'idea di un diritto universale di origine divina, distinto dalla legge, pur divina, destinata specificatamente ai soli ebrei. Tale orientamento è, come abbiamo visto nella puntualmente ripreso da Hobbes nel *Leviathan* nella distinzione tra regno di Dio per natura e regno di Dio profetico.

Al di là dei puntuali riferimenti ancora da indagare, Selden potrebbe essere tra gli autori che hanno stimolato Hobbes a un approfondimento del testo sacro, in funzione del chiarimento e del rafforzamento di determinate tesi politico-giuridiche e politico-ecclesiastiche e tale rapporto con Selden potrebbe spiegare anche la vicinanza di molte interpretazioni hobbesiane con un'esegesi biblica di natura "ebraica", come il materialismo nel considerare l'idea di spirito, *ruah* in ebraico ma anche la definizione del concetto di sacro nel *Leviathan* molto simile al concetto di *Qodesh* in ebraico.

8. IL REGNO DI DIO NEL NUOVO TESTAMENTO

Dopo aver chiarito quale sia la natura del regno di Dio nell'Antico Testamento, Hobbes esamina quali siano le conseguenze politiche derivanti dalla decisione divina di inviare suo figlio affinché restaurasse, attraverso un nuovo patto, quella teocrazia rifiutata dal popolo d'Israele al tempo di Saul. Con la sua analisi, Hobbes intende mostrare come il regno che Cristo annuncia nel Nuovo Testamento non interferisca in alcun modo con il potere delle istituzioni secolari esistenti, poiché avrà inizio esclusivamente nel Giorno del Giudizio.

8.1 Il ruolo e l'ufficio di Cristo

Dopo che gli Israeliti ebbero rigettato la sovranità politica di Dio instaurando la monarchia terrena di Saul, i profeti predissero la restaurazione del regno divino per

opera di un re della stirpe di Davide, che avrebbe concluso con loro un nuovo patto. È questa la missione di Cristo nel Nuovo Testamento, la parte fondamentale di un ministero che Hobbes divide in tre uffici a cui corrispondono tre periodi successivi della storia della salvezza.

La prima funzione di Cristo è quello di redentore e salvatore dell'umanità, la seconda quella di profeta mandato da Dio per convertire gli eletti a salvezza, mentre la terza corrisponde al ruolo di re eterno sottoposto al Padre, come Mosè lo era nei confronti di YHWH:

We find in Holy Scripture three parts of the Office of the Messiah: the first of a Redeemer, or Saviour: The second of a Pastor, Counsellour, or Teacher, that is, of a Prophet sent from God, to convert such as God hath elected to Salvation; The third of a King, and Eternall King, but under his Father, as Moses and the High Priests were in their severall times. And to these three parts are corespondent three times. For our Redemption he wrought at his first coming, by the Sacrifice, wherein he offered up himself for our sinnes upon the Crosse: our conversion he wrought partly then in his own Person; and partly worketh now by his Ministers; and will continue to work till his coming again. And after his coming again, shall begin that his glorious Reign over his elect, which is to last eternally⁴⁹.

A questi tre uffici corrispondono tre parti della storia e del tempo. Cristo operò per la redenzione dell'umanità nel primo periodo della storia attraverso la sua prima venuta e il suo sacrificio sulla Croce; operò come profeta aprendo il tempo della restaurazione, quello odierno, in cui la conversione tramite il messaggio di Cristo viene effettuata per opera dei suoi ministri, e opererà in un tempo futuro come re eterno dopo la sua seconda venuta nel giorno del giudizio quando verrà ricreato il regno di Dio, glorioso ed eterno, aperto non più solo agli Israeliti ma tutti gli eletti. Come è stato sottolineato da Dimitri D'Andrea:

l'irruzione di Cristo nella storia della salvezza sconvolge la perfetta simmetria fede religiosa-corpo politico che Hobbes aveva formulato per la lettura del regno di Dio nell'Antico Testamento (...) L'analogia fra il regno particolare del Dio veterotestamentario e lo Stato cristiano regge soltanto a patto di interpretare la missione di Cristo come una missione di insegnamento che non produce alcuna ricaduta in termini di una pretesa di obbedienza da parte dei sudditi delle altre nazioni. Soltanto se il regno che Cristo è venuto a rivendicare non è di questo mondo, se la sua missione è una

⁴⁹ Lev, 41, p. 760.

missione di insegnamento che non sovrappone al comando dei sovrani terreni ulteriori richieste di obbedienza, sarà possibile ricomporre quella perfetta sovrapposibilità fra potere religioso e potere politico che Hobbes aveva individuato nella politica veterotestamentaria e che intende perorare anche negli Stati cristiani della modernità. A sostegno di una interpretazione della missione di Cristo in termini di insegnamento sprovvisto di qualsiasi capacità coercitiva e disinteressato a costringere i comportamenti per aspirare al convincimento interiore, Hobbes chiama proprio l'interpretazione dell'elezione di Saul. Il fallimento del regno particolare di Dio rivela, infatti, l'impossibilità per i più di un'obbedienza terrena perfetta, e questa impossibilità si traduce nella rinuncia definitiva ad un regno terreno e nella torsione della missione di Cristo in chiave messianica: il regno che Cristo è venuto ad annunciare non è di questo mondo e la sua missione è quella di perdonare ed insegnare, non di governare qui ed ora su chi crede in lui.

Nel momento in cui la missione di Cristo venisse interpretata come politica, essa apparirebbe particolarmente pericolosa poiché non sarebbe limitata a un particolare popolo, come nel caso del potere di Dio su Israele, ma sarebbe disponibile per tutta l'umanità. È per questi motivi che Hobbes deve dimostrare come, nel Nuovo Testamento, non vi sia nulla che giustifichi l'idea di un regno di Dio, attualmente esistente e potenzialmente in contrasto con il potere sovrano. Con la sua interpretazione biblica Hobbes deve quindi rispondere a una serie di domande rispetto al ruolo di Gesù: Se Cristo è venuto a ripristinare il regno particolare di Dio, quale obbedienza sono tenuti a riconoscergli i cittadini? Esclusivamente quella che il sovrano civile riterrà di dovergli riconoscere? E se, come sostengono alcuni, l'obbedienza a Cristo entrasse in conflitto con quella dovuta al legittimo sovrano? Per risolvere alla radice tali dubbi e questioni Hobbes intende mostrare come il regno di Gesù nel Nuovo Testamento non corrisponda in alcun modo a un vero e proprio governo, ma assuma nell'ufficio di redentore prima, e di profeta poi, delle caratteristiche senza alcun valore politico.

Il primo ufficio di Cristo che Hobbes individua è quello della redenzione. È Cristo ad aver pagato il riscatto del peccato originario attraverso il sacrificio della sua morte, un sacrificio accettato da Dio in virtù della sua misericordia e con cui Cristo ha lavato le iniquità del mondo, ponendo su di sé i peccati dell'umanità. Hobbes afferma infatti: «Thus is the Lamb of God equivalent to both those Goates; sacrificed, in that he dyed;

⁵⁰ D. D'Andrea, *Politica e teologia in Hobbes. Guerre di religione e forme non politiche di neutralizzazione del conflitto*, in «Quaderni Forum», n.2, XVI, 2002, p. 67.

and escaping, in his Resurrection; being raised opportunely by his Father, and removed from the habitation of men in his Ascension⁵¹».

In tale ufficio Cristo assume la funzione dei due capri che secondo *Levitico* 16 dovevano essere sacrificati ogni anno per i peccati di Israele affinché vi fosse riconciliazione tra la nazione santa e YHWH. Attraverso la sua morte e la sua resurrezione Cristo fu insieme l'agnello sacrificale e il capro espiatorio⁵². Hobbes sottolinea da subito come tale ufficio di redentore non comporti alcun diritto politico sulla cosa redenta poiché in questa prima funzione Cristo non assunse alcun titolo regale. Durante il suo periodo sulla terra Cristo non è stato un sovrano e non ha assunto alcuna funzione politica. Al tempo della sua prima venuta il suo compito era esclusivamente quello di restaurare il regno di Dio dopo la ribellione degli Israeliti, divenendo figura dell'agnello sacrificale che riconcilia il popolo con il suo Signore. Tale ufficio di riconciliazione mediante il sacrificio sulla croce non giustifica quindi alcuna pretesa politica da parte del potere spirituale. A questo proposito Hobbes afferma infatti:

If then Christ while hee was on Earth, had no Kingdome in this World, to what end was his first coming? It was to restore unto God, by a new Covenant, the Kingdome, which being his by the Old Covenant, had been cut off by the rebellion of the Israelites in the election of Saul. Which to doe, he was to preach unto them, that he was the Messiah, that is, the King promised to them by the Prophets; and to offer himselfe in sacrifice for the sinnes of them that should by faith submit themselves thereto; and in case the nation generally should refuse him, to call to his obedience such as should beleeeve in him amongst the Gentiles⁵³.

⁵¹ *Lev*, 41, p. 762.

⁵² «In the old Law (as we may read, Leviticus the 16.) the Lord required, that there should every year once, bee made an Atonement for the Sins of all Israel, both Priests, and others; for the doing whereof, Aaron alone was to sacrifice for himself and the Priests a young Bullock; and for the rest of the people, he was to receive from them two young Goates, of which he was to Sacrifice one; but as for the other, which was the Scape Goat, he was to lay his hands on the head thereof, and by a confession of the iniquities of the people, to lay them all on that head, and then by some opportune man, to cause the Goat to be led into the wildernesse, and there to Escape, and carry away with him the iniquities of the people. As the Sacrifice of the one Goat was a sufficient (because an acceptable) price for the Ransome of all Israel; so the death of the Messiah, is a sufficient price, for the Sins of all mankind, because there was no more required. Our Saviour Christs sufferings seem to be here figured, as cleerly, as in the oblation of Isaac, or in any other type of him in the Old Testament: He was both the sacrificed Goat, and the Scape Goat», *Lev*, 41, p. 760.

⁵³ *Lev*, 41, p. 764.

Il fatto che con la sua prima venuta Hobbes non abbia restaurato il regno politico di Dio, è confermato per Hobbes dalle parole netotestamentarie presenti nel Padre Nostro: «venga il tuo regno». Tale espressione indica chiaramente una richiesta di restaurazione del regno di Dio che gli Israeliti avevano interrotto con l'elezione di Saul. Ma tale preghiera sarebbe del tutto vana se il regno dei cieli fosse già a portata di mano, e attualmente esistente. Hobbes afferma infatti:

and the Restauration whereof we daily pray for, when we say in the Lords Prayer, "Thy Kingdome come;" and the Right whereof we acknowledge, when we adde, "For thine is the Kingdome, the Power, and Glory, for ever and ever, Amen;" and the Proclaiming whereof, was the Preaching of the Apostles; and to which men are prepared, by the Teachers of the Gospel; to embrace which Gospel, (that is to say, to promise obedience to Gods government) is, to bee in the Kingdome of Grace, because God hath gratis given to such the power to bee the subjects (that is, Children) of God hereafter, when Christ shall come in Majesty to judge the world, and actually to govern his owne people, which is called the Kingdome of Glory⁵⁴.

Il regno vero e proprio di Cristo inizierà esclusivamente con il ritorno escatologico del figlio di Dio, solo allora il Signore tornerà ad essere re non solo in virtù della sua onnipotenza naturale ma anche in quanto sovrano di un popolo eletto in virtù del patto. È in questo senso che, per Hobbes, Mosè è figura di Cristo. Entrambi, infatti, possiedono lo stesso ruolo di luogotenente di Dio nel suo regno. Come Mosè scelse i dodici principi delle tribù per governare sotto di lui, così Gesù scelse dodici apostoli che sederanno sui dodici troni e giudicheranno le dodici tribù di Israele. Come Mosè autorizzò i Settanta anziani a ricevere lo Spirito di Dio e profetizzare così anche Cristo scelse settanta discepoli per annunciare il suo regno e la salvezza per le nazioni. Come il segno del patto con Dio era al tempo di Mosè la circoncisione, così dopo l'ufficio di Cristo tale segno diventa il battesimo.

Non solo con la sua prima venuta Cristo non ha restaurato il regno politico di Dio, ma non ha nemmeno dichiarato alcun principio che contrasti con l'obbedienza dovuta allo Stato civile. Nel Nuovo Testamento non troviamo, infatti, in alcun modo affermata la negazione dell'obbedienza ai magistrati civili e non vi è nulla di ciò che sia stato insegnato da Cristo che tenda alla diminuzione del potere politico. A questo proposto

⁵⁴ Lev, 40, p. 644.

Hobbes afferma: «the Kingdome hee claimed was to bee in another world; He taught all men to obey in the mean time them that sate in Moses seat: he allowed them to give Caesar his tribute, and refused to take upon himselfe to be a Judg⁵⁵».

Depotenziato di qualsiasi natura normativa, il ruolo di Cristo nella sua prima venuta, coincide esclusivamente con la predicazione di ciò che è necessario per essere accolti nel regno dei Cieli: fede e obbedienza. Hobbes afferma infatti:

All that is NECESSARY to Salvation, is contained in two Vertues, Faith in Christ, and Obedience to Laws. The latter of these, if it were perfect, were enough to us. But because wee are all guilty of disobedience to Gods Law, not onely originally in Adam, but also actually by our own transgressions, there is required at our hands now, not onely Obedience for the rest of our time, but also a Remission of sins for the time past; which Remission is the reward of our Faith in Christ. That nothing else is Necessarily required to Salvation, is manifest from this, that the Kingdome of Heaven, is shut to none but to Sinners; that is to say, to the disobedient, or transgressors of the Law; nor to them, in case they Repent, and Beleeve all the Articles of Christian Faith, Necessary to Salvation⁵⁶.

Cio è evidente nel secondo ufficio di Cristo, quello di consigliere e insegnante, da cui ha inizio il tempo della rigenerazione di un nuovo patto il cui segno è il battesimo, segno con cui gli uomini si obbligano a obbedire a Cristo come re sotto il padre quando a Cristo piacerà di prendere su di sé il regno. Questo ancora non vale per il tempo presente dove la restaurazione del regno finito con Saul non è che la promessa, da parte di Dio e per mezzo di Cristo, che quanti si obbligano nel nuovo patto del battesimo e hanno fede potranno entrare nel regno eterno di Dio. L'unica obbedienza che Dio chiede in questo tempo è, quella alle leggi di natura che, data la convergenza tra leggi naturali e leggi civili di cui abbiamo parlato nella parte precedente, produce un obbligo al rispetto delle leggi positive. L'obbedienza per coscienza ai legittimi sovrani e la fede in Cristo sono tutto ciò che è necessario per essere accolti nel regno dei Cieli⁵⁷.

⁵⁵ *Lev*, 40, p. 764.

⁵⁶ *Lev*, 43, p. 930.

⁵⁷ Come sottolineato da Dimitri D'Andrea: «La finalità del ragionamento hobbesiano intorno alla missione di Cristo richiede qualcosa di più della semplice caratterizzazione del suo ufficio in termini di insegnamento. Non basta dire "insegnamento" o "persuasione": deve essere un insegnamento non soltanto rispetto alla natura della relazione (consiglio e non comando) e ai mezzi impiegati (persuasione e non coercizione), ma anche rispetto alle sue conseguenze. Occorre, cioè, specificare che si tratta di opinioni che non hanno la capacità di modificare il comportamento dovuto, che si muovono sul piano delle opinioni, che non mediano azioni o comportamenti differenti, ma solo motivazioni. Se, al contrario, si insegnassero opinioni relative ad una visione di ciò che è bene e male nell'agire quotidiano, chi credesse alla loro verità muterebbe in modo radicale il proprio comportamento: se un consiglio è relativo all'agire

Il tempo della rigenerazione è il tempo presente della chiesa, dell'ammaestramento e del consiglio della dottrina di Cristo, dell'esortazione all'obbedienza in vista del regno futuro. La seconda parte della missione di Cristo è infatti quella di pastore, consigliere e insegnante. Il compito di Cristo è essenzialmente quello di convincere i Giudei a ritornare al regno di suo Padre, e invitare i Gentili a riceverlo insegnando "ciò che è necessario per essere accolti nel regno dei Cieli", ovvero, innanzitutto, l'opinione che Egli è il Cristo⁵⁸, il profeta e redentore promesso dai profeti dell'Antico Testamento, colui che avrebbe rinnovato il regno particolare di Dio mediante un patto. Attualmente dunque, l'ufficio di Cristo non ha alcuna natura politica, ed è per questo che i suoi ministri in questo mondo è di far sì che gli uomini credano e abbiano fede in Cristo.

Come sottolineato da Dimitri D'Andrea, «la missione di Cristo è, essenzialmente, quella di persuadere, non soltanto i Giudei ma gli uomini nella loro generalità, che, grazie al suo sacrificio, chi crede in lui e si sforza sinceramente di obbedire alle leggi di Dio non morrà in eterno e sarà accolto nel regno dei Cieli alla fine dei tempi». Cristo dichiara di essere il re promesso dai profeti per ristabilire il regno di Dio non soltanto sui Giudei, ma su tutti coloro che obbediranno alle leggi di Dio e avranno fede in lui.

La risposta di Gesù a Pilato «il mio regno non è di questo mondo» esemplifica per Hobbes la rinuncia di Cristo a qualsiasi pretesa di natura politica. Cristo non chiede obbedienza perché le opinioni che insegna non inducono a nessun comportamento difforme da quello richiesto dai legittimi sovrani. Cristo non realizza un regno, lo annuncia. Egli non è venuto per imporre nuove leggi, per esigere comportamenti specifici come condizione per la salvezza ma solo ad annunciare la futura restaurazione del regno di Dio, e presentare i requisiti necessari per accedervi.

Il Cristianesimo viene così privato da Hobbes di qualsiasi implicazione pratica, divenendo un fenomeno esclusivamente interiore che non possiede alcun autonomo spessore normativo. La missione di Cristo nella sua prima venuta, negli uffici di redentore e insegnante, non è quella di ripristinare un regno di Dio in questo mondo,

e se questo consiglio è essenziale alla vita eterna si tratta in realtà di un comando. A differenza degli ordini del sovrano, questi eventuali "consigli" non sarebbero *erga omnes*, avrebbero una validità condizionata all'opinione, ma su coloro che credono avrebbero una capacità coercitiva senz'altro maggiore di quella di qualunque comando di un sovrano terreno».

⁵⁸ La fede in Cristo e l'opinione che egli è il capro espiatorio che è piaciuto a Dio di chiedere per la remissione dei peccati degli uomini e per il loro ingresso nel regno dei Cieli alla fine dei tempi, è parte integrante delle condizioni poste da Dio per la salvezza.

ma di annunciare l'avvento del regno di Dio in un altro mondo e mostrare la strada per accedervi⁵⁹. Egli non ha preteso di assoggettare gli uomini a norme diverse da quelle promulgate dallo stato, ma ha, anzi, riconosciuto la legittimità della giurisdizione coercitiva dei principi civili, fossero essi cristiani o pagani.

L'unica forma di governo di cui il figlio di Dio è stato investito in occasione della sua prima venuta nei confronti dei *futuri* membri del regno di Dio non si identifica quindi con un potere coercitivo, con la facoltà di giudicare singole questioni dottrinali o civili, bensì esclusivamente con il diritto di insegnare la via che conduce alla salvezza. Con buona pace di chi, come il cardiale Bellarmino, si ostina ad attribuire un significato temporale all'espressione potere ecclesiastico, il Nuovo Testamento dimostra che tutto ciò che Cristo ha trasmesso ai suoi apostoli e ai suoi successori non è una autorità di cui egli stesso non disponeva, ma esclusivamente il potere di proclamare e predicare la venuta del Regno di Dio. Chiunque subentri ai primi discendenti di Cristo nella missione evangelica, è quindi chiamato a presentare e persuadere la speranza escatologica di un regno che "ha da venire".

8.2 Il mio regno non è di questo mondo. Conseguenze politiche e teologiche

Attraverso la missione di Cristo Hobbes propone una scansione della storia della salvezza capace di lasciare aperto uno spazio e un tempo per la politica. Il primo, il vecchio mondo, è quello che va dalla creazione al diluvio, ed è stato distrutto dall'acqua. Il secondo, il mondo presente, va dal diluvio al giorno del giudizio, e sarà distrutto dal fuoco. Il terzo, il mondo a venire, inizia con il giorno del giudizio ed è eterno. Il regno di Dio sarà restaurato sotto il nuovo cielo e la nuova terra e non avrà inizio se non con la resurrezione generale. L'opposizione istituita da Hobbes non è quella tradizionale tra le due comunità, la città di Dio e la città terrena, ma tra due tempi, quello presente, il tempo della politica terrena, e quello futuro, il tempo della monarchia divina⁶⁰.

⁵⁹ Nel suo soggiorno terreno Gesù si dichiara il Cristo, il Messia che doveva venire e prepara gli uomini con l'insegnamento e i miracoli, al fine di mostrare come essi debbano vivere per essere degni dell'immortalità di cui gli uomini godranno con la sua seconda venuta.

⁶⁰ Tale idea era quella sostenuta nel *De civitate dei* di Agostino. L'opera appare come il primo tentativo di costruire una visione organica della storia dal punto di vista cristiano, principalmente per controbattere alle accuse della società pagana contro i cristiani: Agostino afferma che la vita umana è dominata dall'alternativa fondamentale tra il vivere secondo la carne e il vivere secondo lo spirito. Quest'ultima si svolge e divide in due città: la *Civitas Terrena*, ossia la città della carne, la città terrena, la città del diavolo, fondata da Caino che è Babilonia e la *Civitas Dei*, ossia la città dello spirito, la città celeste fondata da Abele. Importante notare anche la simbologia scritturistica in cui Caino è un contadino e in quanto tale

Il regno diretto di Dio su un popolo peculiare cessa quando il popolo ebraico rifiuta la monarchia divina e chiede un re come tutti gli altri popoli senza ricomparire nella storia se non nel regno di gloria con la Seconda Venuta di Cristo. È per questo che «nello spazio tra Saul e il ritorno di Cristo non ci sono che tentativi, votati al fallimento, di ridivinizzare il mondo, di rifondare la politica su sostanze sacre che non possono che risultare evanescenti⁶¹». Il presente viene rischiarato dal sapere, contenuto nella rivelazione di Cristo, che nel mondo non c'è alcun sacro o profezia a fondare la politica. In questo senso è la stessa prospettiva escatologica a rendere possibile l'immanenza della politica. Il Cristianesimo, come attesa del ritorno di Cristo, diventa il riconoscimento di un'assenza che è la condizione della politica. Solo l'epoca cristiana è davvero capace di disincanto. Come è stato notato:

solo il cristiano può essere un cittadino consapevole, cioè un cittadini che obbedisce al sovrano e non ai sacerdoti né ai profeti, un cittadino che non crede nelle favole dei sedicenti rappresentanti di un altro mondo, né alle fantasie che si insegnano nel Regno delle tenebre, nelle università in mano agli scolastici; solo se è cristiano lo stato può sussistere. Il dio mortale e artificiale, il Leviatano, si erge nel teatro che gli è approntato dal cristianesimo, in quanto sancisce lo spazio vuoto della modernità [...] Lo Stato realizza, come sostituto del regno diretto di un Dio assente, l'obbedienza scientificamente perfetta, e attua la pace come richiedono sia il dovere "religioso" sia il dovere empirico, imposto dai fatti, di conservare la vita dei singoli⁶².

Hobbes dà una descrizione del regno escatologico volta a sottolineare la continuità tra il mondo razionale della filosofia e della politica e la conclusione della storia della

strettamente legato alla terra, la deve far sua per avere da essa un guadagno; Abele invece è un pastore, sfrutta la terra ma non vi è legato in quanto passa sulla terra e non si stanza, tende, per un certo verso, a una meta più ambita e fruttifera. Nessuna città prevale sull'altra. Nella storia, infatti, le due città sono mischiate e mai separate, come se ogni uomo vivesse contemporaneamente nell'una e nell'altra. Sta quindi a quest'ultimo la scelta di decidere da che parte schierarsi. L'uomo si trova al centro tra queste due città e solo il giudizio universale può separare definitivamente i beati dai peccatori.

⁶¹ C. Galli, *All'insegna del Leviatano*, cit., p. XXVII.

⁶² Ivi, pp. XXVIII-XXIX.

salvezza⁶³. Il compimento della redenzione restaura l'uomo nella condizione di vita eterna in cui Adamo era stato creato. L'eternità della vita non è l'eternità dell'anima⁶⁴.

Dopo la resurrezione gli eletti vivranno eternamente sotto Cristo, sceso a restaurare il governo politico di Dio sulla terra. La collocazione di questo regno, ripetutamente sottolineata da Hobbes, è sulla terra. Il regno di Dio non è collocato nel tempo, nel futuro, ma come qualsiasi governo politico nello spazio, nella Terra santa con capitale Gerusalemme. I cittadini di questo regno sono i fedeli risorti in corpi purissimi, ciascuno individualmente immortale, senza matrimonio né generazione. Anche l'inferno è un regno politico, il regno del Nemico, di un governante cattivo e crudele che sulla terra tormenta i reprob. Il tormento dei malvagi ha tuttavia un termine perché l'eternità delle punizioni non si riferisce agli individui ma alla specie. Lo stato dei reprob è dunque molto simile allo stato presente dell'uomo: una vita di miserie sotto un cattivo governo, destinata a protrarsi eternamente per la specie attraverso il matrimonio e la generazione, ma a chiudersi con la morte eterna per ciascun individuo. La privazione di ogni speranza di redenzione è quello che distingue la nostra vita presente dalla punizione divina dell'inferno. Nel mondo a venire vi saranno dunque sulla terra due regni, due governi politici. Il regno di Satana o del Nemico, i cui sudditi, corpi grossolani e materiali, sono destinati alla punizione di una vita senza speranza di redenzione⁶⁵ e il regno di Dio, i cui sudditi sono corpi sottilissimi e purissimi, e vivono eternamente. In questo regno Cristo governa sulla natura umana come Mosè regnava nel suo ufficio di luogotenente divino. L'inizio e la fine si congiungono: legandosi e insieme contrapponendosi

⁶³ L'escatologia costituisce un fondamentale quadro di riferimento per il pensiero politico inglese contemporaneo a Hobbes. Il regno della verità e della giustizia, il corpo mistico in cui l'uomo intero, corpo e anima, viene restituito a Dio, rappresenta un criterio di valutazione e un modello di comunità che non può non mettere in discussione la razionalità morale e politica puramente mondana dell'uomo. Hobbes non ha esitato ad affrontare anche questo problema, e ha proposto una sua interpretazione dei temi escatologici del cristianesimo, il cui filo conduttore è l'identificazione del regno di Dio con un governo politico. Anche nel suo compimento ultimo, il regno di Dio è la monarchia perfetta di Dio, esercitata attraverso Cristo sul popolo dei fedeli risorti. Dio è sovrano per via del patto del battesimo sul popolo peculiare degli eletti. Il regno eterno di Dio non è altro che la restaurazione della monarchia ebraica sulle nuove condizioni successive alla resurrezione finale. Sulla base di questo principio fondamentale,

⁶⁴ La vita eterna non è qualcosa di naturale per l'uomo, ma il frutto della promessa divina. Nell'intervallo tra morte e resurrezione, l'uomo è morto e non si deve pensare che la sua anima sia una sostanza spirituale, che gode dell'immortalità.

⁶⁵ La tesi della corporeità dell'anima e della sua mortalità è avanzata tanto contro la filosofia greca, quanto contro le pretese politiche della Chiesa cattolica. Nessun regno delle anime attualmente esistente è separato da quello dei corpi: ogni uomo morto rimane integralmente morto fino al giorno del giudizio, perché come affermato da Hobbes «For supposing Eternal Life by Grace onely, there is no Life, but the Life of the Body; and no Immortality till the Resurrection», *Lev*, 44, p. 678.

criticamente alla grande corrente di riflessione escatologica del suo tempo, Hobbes trova nei modi in cui i tempi sono destinati a compiersi una conferma ultima della verità della sua filosofia politica.

Anche nel mondo futuro, nella comunione più alta e profonda, la sovranità politica, esercitata attraverso un rappresentante umano è il modello della comunità dell'uomo con Dio. Questo risultato può essere esteso all'intero esame del regno di Dio. La storia sacra, secondo l'interpretazione di Hobbes, non dà testimonianza di una comunità religiosamente fondata, in termini antitetici o soltanto diversi rispetto alla comunità politica. Esiste una logica unica che domina l'intero ambito di relazioni sociali ordinate cui l'uomo può accedere anche nel suo corpo purissimo ed eterno di risorto. Questa logica, che insieme è la fonte e il criterio della giustizia, razionalmente costituita nella filosofia, all'interno di principi metafisici ed epistemologici veri, viene rivelata da Dio stesso attraverso i modi del suo intervento nella storia e la conclusione che per essa egli stabilisce. Come è stato sottolineato:

Christianity, as interpreted by Hobbes, can be seen as a solution to the political problem of religion, understood both as the problem of religious legitimation of politics and as the problem of the political enforcement of religion. According to Hobbes, Christianity is God's promise to men of a new covenant to replace the divine kingdom which was lost through Adam and Eve's fault and through the rejection of God by the election of Saul. It is the promise of eternal life, but of an eternal life here on earth⁶⁶.

Attraverso la sua lettura delle Scritture Hobbes riesce a rispondere alle pretese politiche della Chiesa di Roma che si fondavano in sostanza su due assunti teorici: una errata concezione del potere e dell'ufficio di Cristo, e l'identificazione della Chiesa terrena con il regno di Dio, stabilitosi dopo la Resurrezione. Come notato anche da Enrica Fabbri: «le due questioni principali al centro della *querelle* tra i gesuiti e le correnti riformate sono le accezioni di regno di Cristo e di Anticristo sulla scorta del dettato evangelico “Regnum meum non est de hoc mundo⁶⁷». Una disputa sul versetto di *Giovanni* 18,36 divenuta particolarmente vivace a partire dalla riflessione di Lutero che ne *Il papato romano* del 1520 aveva indicato tale passo neotestamentario per

⁶⁶ P. Dumochel, *Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion*, in «Journal of Violence, Mimesis, and Culture», 2/1, 1995, p. 49.

⁶⁷ E. Fabbri, *Hobbes e Bellarmino*, cit., p. 145.

dimostrare la natura puramente spirituale della comunità ecclesiastica. Secondo il padre del protestantesimo infatti, il regno di Cristo non poteva in alcun modo essere identificato con una sola Chiesa, e l'idea secondo la quale il Papa fosse il vicario del Signore non era altro che un modo dell'anticristo per farne il padrone del mondo. Per tutto il corso del Cinquecento e del Seicento pensatori come Valla, Giacomo I, Ferrante Pallavicino, utilizzarono tale versetto per contrastare il potere del Papato, così come i suoi sostenitori⁶⁸.

Mostrando come il Regno di Dio sia un regno che "ha da venire", Hobbes può dimostrare come la chiesa, intesa come una persona giuridica dotata del potere di emanare decreti a cui si deve obbedire, coincide necessariamente con una comunità civile composta di cristiana «called a commonwealth, because it consisteth of men united in one person, their sovereign, and a church, because it consisteth in Christian man, united in one Christian sovereign⁶⁹». Poiché quindi non esiste un regno di Dio attualmente presente, e che si possa identificare con un unico stato cristiano, in quanto non vi è chi possa agire in sua rappresentanza sulla terra, i re e le assemblee sovrane dei singoli paesi cristiani godono, entro i confini della loro giurisdizione, di una autorità legislativa assoluta, e non sono soggetti ad alcun sovrano universale⁷⁰.

Dal momento che la cristianità, e il regno di Dio, non costituiscono una entità politica attualmente esistente, la Chiesa universale è esclusivamente un corpo mistico, mentre esistono tante chiese quante sono gli stati cristiani e ognuna di esse si identifica con l'assemblea dei fedeli di una specifica regione. Poiché quindi la comunità civile e quella spirituale hanno la medesima "materia", ossia constano degli stessi cittadini, è opportuno che a reggerli sia un unico governante, poiché in caso contrario il paese finirebbe nuovamente in mano a guerre civili e sedizioni.

Il regno di Dio oltre a non coincidere con la Chiesa di Roma non si fonda neppure sull'autorità di Pietro, bensì su quella degli imperatori romani. Già Lutero aveva contestato la lettura cattolica affermando che le parole che avevano edificato la Chiesa

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁹ *Lev*, 33, p. 587.

⁷⁰ Come sottolineato da Stefano Simonetta «troviamo qui magistralmente applicato il principio, caro anche a Marsilio, secondo cui "la base di ogni vero ragionamento" consiste nell'individuazione del significato esatto dei termini in questione o, per essere più precisi, nell'assegnazione di un significato costante alle parole delle quali ci si serve. In questo caso specifico, determinare il significato del termine "Church" permette di chiarire a chi spetti il potere sui cristiani», S. Simonetta, *Dal Difensore della pace al Leviatano*, cit., p. 35-36.

in spirito «super Petram Christum, non super Papam nec super Romanam Ecclesiam»⁷¹. Secondo questa visione, il papato non doveva essere considerato un'istituzione divina, bensì la tirannide dell'Anticristo poiché corrispondeva a una manipolazione delle parole di Cristo voler affermare che solo a Pietro, e non a tutta la comunità, fossero state date le chiavi e la facoltà di ritenere e rimettere i peccati⁷².

Una volta chiarito che, se interpretate correttamente, le Scritture non legittimano alcuna forma di ribellione al potere sovrano, Hobbes ritiene quindi necessario completare il suo attacco, smascherando il carattere ideologico dell'apparato dottrinario della Chiesa cattolica, in cui ancora una volta l'interpretazione delle Scritture si rivela essere un'arma fondamentale.

Secondo la ricostruzione di Hobbes i nemici della verità si sono insinuati nella notte dell'ignoranza naturale, distorcendo a proprio favore il significato delle Scritture. Il loro inganno più subdolo consiste nell'aver imposto una soluzione interpretativa che individua nella chiesa visibile il regno di Dio menzionato nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Essi muovono da questo presupposto per postulare la necessità di una figura, come quella del vescovo romano, tramite cui, il Cristo, «now in heaven», possa stabilire leggi valide per l'intera cristianità ed è appunto a tale visione che l'interpretazione biblica hobbesiana tenta di rispondere.

Oltre che alla critica alle pretese politiche della Chiesa Cattolica romana, la riflessione hobbesiana sul ritorno escatologico di Cristo si lega alla critica all'entusiasmo religioso di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo e che trova radici nel contesto storico in cui il *Leviathan* venne prodotto.

Nella storia dell'Inghilterra sarebbe difficile individuare un periodo più tormentato di quello che va dalla morte di Elisabetta I (1603) alla *Glorious Revolution* (1689), segnato da ben due rivoluzioni e da numerosi scontri tra gruppi religiosi di diversa

⁷¹ Riportato da E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes*, cit., p. 169.

⁷² Le parole di Dio esprimerebbero in questo senso un riconoscimento più che un incarico, poiché come sottolineano i teologi protestanti, quell'espressione è presente solo in Matteo «che secondo la ricerca storico-letteraria non cattolica è un vangelo petrino, cioè difensore dell'attività di Simon Piero a Gerusalemme, rivolta solo ai cristiani ebrei, attività che si contrappone perciò a quella di Paolo diretta invece ai non ebrei, tra cui anche i cristiani di Roma. A riprova delle proprie convinzioni, i cattolici citano la I Lettera di Paolo ai Corinzi (15,3-5) nella quale Pietro è menzionato come primo testimone autorevole della Risurrezione e anche nei capitoli precedenti Paolo fa riferimento a lui come modello esemplare del ruolo apostolico». Nell'interpretazione cattolica le chiavi del Regno dei cieli sono affidate a Pietro che diventa quindi il costituito vicario di Cristo, in ordine alla fondazione di Cristo che è la Chiesa. La promessa delle chiavi, in armonia con quella di "roccia" attribuita al solo Pietro, specifica le funzioni che nella Chiesa competono a lui e non agli altri.

ispirazione. In quest'epoca «la religione rappresentava la forza sociale più efficace, ed esercitava un'influenza considerevole sull'attività e sulla distribuzione degli interessi degli uomini»⁷³. Le credenze religiose condizionavano fortemente il modo di vivere e di pensare, sia per la loro valenza politica e sociale, sia per la loro capacità di affrontare le incertezze generate da una crescente marea di dubbi, di deismo e di ateismo, soprattutto in un contesto, come quello inglese, attraversato da rapide, e spesso traumatiche, trasformazioni.

In uno scenario di tale insicurezza emerse e si diffuse un clima di attesa messianica che interessò gran parte dei credenti, portando alla riscoperta di profezie e credenze di origine biblica o popolare e ad un fervente interesse per la Seconda, e ritenuta prossima, Venuta del Messia. Tra i contemporanei di Hobbes il tema dell'entusiasmo religioso si legò strettamente a tali fenomeni. Erano, infatti, gli entusiasti ad annunciare la pienezza dei tempi e ad affermare che la storia e le sue scanzioni fossero ormai pronte per l'irruzione messianica, utilizzando le Scritture come strumento per dare corpo a tutte quelle idee che vedevano in alcuni segni politici il compimento dei tempi.

Inoltre, fino alla Riforma, la Chiesa romana aveva posto sotto controllo tutte le manifestazioni di aggregazione che potevano scaturire da profezie riguardanti il futuro «dalla dottrina gioachimita del Terzo Regno, passando per Giovanna d'Arco, fino a Savonarola»⁷⁴. Era essa a garantire, nella sua unità e nella sua continuità, quale dovesse essere l'ordine del mondo fino alla sua fine, «a questo stato di cose corrispondeva il fatto che il futuro del mondo e la fine erano conglobati nella storia della Chiesa, sicché ogni nuova profezia doveva essere necessariamente essere bollata con il marchio dell'eresia. Infatti l'incombere sempre differito della fine del mondo era un principio costitutivo della Chiesa, nel senso che, sotto la minaccia della fine del mondo (possibile in ogni momento) e nella speranza della *Parusia*, la Chiesa poteva meglio stabilizzarsi. L'*eschaton* ignoto deve essere inteso come un fattore d'integrazione della Chiesa, che le permetteva di porsi come mondo e di organizzarsi come istituzione»⁷⁵. La fine del mondo era in questo senso esperita perché assunta e superata nella Chiesa stessa: la

⁷³ R.K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, New York, 1970, trad.it, *Scienza, Tecnologia e società nell'Inghilterra del secolo XVII*, Milano, 1975, p. 131.

⁷⁴ M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 94.

⁷⁵ C. Altini, *Il carattere antiprofeticco della sovranità. Rappresentazione, corpo politico e trascendenza del potere nel Leviathan di Thomas Hobbes*, in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 303.

storia della Chiesa coincideva con la storia della salvezza, una visione che però venne rotta e infranta dalla Riforma.

È in tale contesto che Hobbes deve combattere la presenza profetica di molti entusiasti che usavano la fede per giustificare rivolgimenti di natura anche politica. Poiché «nella bocca di Cromwell riecheggia, sebbene smorzata e tradita, la voce di Thomas Müntzer che urla il presente è il tempo del rivolgimento del mondo⁷⁶», Hobbes non può limitarsi a confutare l'idea della compresenza di tempo ed eternità amministrata istituzionalmente dalla Chiesa di Roma, propria degli scolastici, e fatta propria dai presbiteriani, ma deve neutralizzare sullo stesso terreno della profezia, tutto ciò che «lascia la “porta aperta” al messianismo politicamente attivo⁷⁷».

Per fondare lo studio del regno di Dio profetico Hobbes si avvale quindi delle Sacre Scritture, nella quali la parola di Dio viene integralmente risolta in un discorso intorno al tempo e alle scansioni nel passato, nel presente e nel futuro dell'età cristiana. Il Dio biblico è inserito nella storia della salvezza umana: «il Dio cristiano opera nel tempo e la nostra conoscenza della profezia è la conoscenza della struttura temporale e dello schema degli eventi nel quale egli agisce⁷⁸». L'attenzione di Hobbes nei confronti delle scansioni della politica e del regno è legata al fatto che la parola profetica di Dio conferisce un ordine di speranze e timori per il tempo a venire che l'analisi antropologica del fenomeno religioso aveva fatto emergere e che la grande macchina leviatanica deve cercare di placare. Non è però solo la componente antropologica circa la preoccupazione per l'avvenire a stimolare il discorso Hobbesiano. La preoccupazione per il futuro della cristianità era infatti particolarmente presente anche nel contesto storico in cui il filosofo operava. Nei primi secoli del Seicento si era sviluppata nelle riflessioni del Calvinismo inglese l'idea secondo cui la storia degli eventi politici e religiosi si scandisse ormai con tempi apocalittici: la parte eletta della chiesa inglese doveva affrontare le ultime prove decisive per l'imminente seconda venuta di Cristo⁷⁹.

⁷⁶ M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, p. 96.

⁷⁷ F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 216.

⁷⁸ J.G.A. Pocock, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in *Politics, language, and time: essays on political thought and history*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1989, p. 161.

⁷⁹ Cfr. T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes*, cit., p. 244. A questo proposito lo studioso riporta alcuni studi tra cui si ricorda B.W. Ball, *A Great Expectation. Eschatological thought in English Protestantism to 1660*, Leiden, 1975 e C. Webster, *The Great Instauration, Science, Medicine and Reform*, London, 1975; trad. it, *La grande instaurazione*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 21-45

È proprio con questo tipo di idee, che avevano permeato le attività politiche e intellettuali del Seicento, che Hobbes si confronta per definire la vera natura dei rapporti tra il regno rivelato di Dio sull'uomo, nella sua storia e nel suo destino, e il regno politico in cui l'uomo deve affermare la propria razionalità.

L'interpretazione del regno di Dio come regno politico apre uno spazio e crea un tempo per la politica razionale. Se le condizioni della comunità con Dio devono essere quelle dell'unità politica sotto il suo potere, sulla base di un patto, allora nel nostro tempo, dopo l'elezione di Saul a re, la regalità positiva di Dio e la comunità dei sudditi sono sospese. Ma nel regno naturale di Dio, che è l'universo della filosofia e della morale razionale, noi siamo per patto sotto altro re che il sovrano civile. Il tempo presente è il tempo e il secolo della politica razionale, in cui gli uomini devono esercitare l'arte politica per realizzare mediante i patti e le istituzioni della sovranità l'ordine giusto della loro vita in comune, senza dovere né poter ricorrere ad altro principio naturale o rivelato di società.

La Storia Sacra è disposta nei suoi tempi in modo da accogliere senza contraddizioni l'arte umana della politica e rivelarne una corrispondenza segreta non soltanto con l'arte divina della natura, come leggiamo all'inizio del *Leviathan*, ma con i principi stessi del regno di Dio. Affinché viga la pace anche nella presenza della religione i cittadini devono essere persuasi di una duplice *reductio ad unum*: da una parte l'eliminazione della diversità dei comportamenti religiosi e l'imposizione di un unico culto pubblico, dall'altra la regolamentazione unitaria e univoca della materia religiosa. Per superare il conflitto religioso è necessario realizzare una totale uniformità dei comportamenti religiosi e religiosamente rilevanti all'interno di un determinato territorio. Affinché questo si realizzi è necessario che la somma autorità religiosa e la suprema autorità civile risiedano nelle stesse mani e che Stato e Chiesa coincidano perfettamente. L'unità dei comportamenti religiosi è un'esigenza di ordine politico anche in quei casi in cui la differenza dei culti potrebbe convivere con la materia civile. La sovranità hobbesiana deve regolare dunque, non solo i comportamenti civili, ma anche i contenuti e le credenze e la forma della loro espressione. Hobbes risolve così

qualsiasi forma di conflitto dottrinale nella definizione di un credo minimo capace di creare un accordo tra le diverse professioni cristiane⁸⁰.

9. L'INTERPRETAZIONE BIBLICA TRA SPADA E PASTORALE

La ricostruzione dell'origine e della fisionomia del regno particolare di Dio sugli Ebrei viene chiamata a testimoniare non soltanto la validità delle categorie hobbesiane che ricostruiscono le condizioni di legittimità del potere politico sovrano, ma anche e soprattutto l'indivisibilità della sovranità: chi detiene il potere temporale detiene anche quello spirituale, sia nel regno particolare di Dio, sia quando gli Ebrei si dettero un governo come le altre nazioni⁸¹. Dopo la fine del regno particolare di Dio sulla terra tutto ciò che è azione, comportamento esteriore e non semplice opinione interiore, ricade all'interno dell'obbedienza dovuta per coscienza al sovrano.

È Cristo stesso ad aver convalidato questo modello ecclesiastico e politico, egli ha chiesto obbedienza e fede: obbedienza per coscienza ai legittimi sovrani nelle azioni e fede nella sua qualità di Messia, nella promessa di un regno futuro per chi avrà obbedito e avrà avuto fede in Lui. Una volta disposta la missione di Cristo all'interno del dominio delle opinioni e una volta posta una frattura netta e rigida fra azioni e opinioni, anche il culto e la professione di fede vengono sganciate dall'ambito della credenza personale per ricadere sotto il dovere di obbedienza al sovrano. L'istituzione dello Stato riduce

⁸⁰ Dopo aver analizzato alcuni passaggi della storia sacra a conferma che il regno di Cristo ha da venire e che quindi i magistrati della chiesa non derivano da lui alcuna autorità di punire gli uomini di questo mondo. Hobbes espone in maniera meticolosa il *De Summo Pontifice di Bellarmino* per dare ancora più risalto al modello cesaropapista che egli intendeva sostenere. Hobbes divide il tempo successivo alla Resurrezione in due parti, separate dall'avvento dello Stato cristiano, quando i re si convertirono alla religione di Cristo e concessero che questa venisse insegnata pubblicamente. Dopo aver concluso la descrizione del ruolo e dell'ufficio di Cristo, Hobbes passa ad esaminare i differenti aspetti del mandato conferito da Cristo ai suoi discepoli e a chi ne ha preso il posto, evidenziando come nessuno di tali aspetti implichi una qualche autorità di natura politica. Particolarmente rilevante è il discorso che Hobbes conduce in relazione ai criteri di attribuzione degli uffici ecclesiali. Attraverso la sua interpretazione biblica Hobbes mostra infatti come, nella Chiesa delle origini, priva di ogni autorità coercitiva, spettava alle singole assemblee di fedeli designare i propri ministri spirituali e, sebbene Paolo e Barnaba fossero chiamati dallo Spirito Santo, fu la comunità di Antiochia a conferire autorità alla loro missione. Finché gli imperatori, non ritennero opportuno disciplinare la scelta dei vescovi al fine di conservare la pace tra i cristiani, la scelta rimase appannaggio delle comunità locali. Si spiega così quella vicinanza hobbesiana all'organizzazione del potere ecclesiastico e civile proposta dagli indipendentisti analizzata nella prima parte di questo lavoro.

⁸¹ Punti focali di questa ricostruzione sono, quindi, la ricostruzione dei patti intercorsi fra i gli Israeliti, i patriarchi e Dio nel regno particolare di Dio prima di Mosè, il mutamento di forma politica che si produce nel regno particolare di Dio con Mosè ed Aronne e, infine, l'organizzazione del potere politico dopo la rescissione del patto degli Ebrei con Dio come loro sovrano particolare.

l'intera legge di natura, ciò a cui Dio ci ha vincolato per natura, all'obbedienza ai comandi del sovrano, e tutte le azioni compiute per obbedienza, in questo caso le azioni esteriori del culto, ricadono sotto la responsabilità di chi le ordina. La responsabilità delle azioni compiute per obbedienza si trasferisce sul sovrano. Professare qualcosa di diverso da quello in cui si crede, se ce lo ordina il nostro legittimo sovrano, non è peccato poiché ciò che Cristo ci richiede è la fede interiore, e non la professione esteriore di cui è responsabile soltanto il sovrano che ce la impone. Ciò di cui portiamo per intero la responsabilità – in quanto non soltanto è riposto nell'intimo del nostro cuore, ma è anche inaccessibile a qualunque tentativo o logica coercitiva – è soltanto la nostra fede interiore: qualcosa che non siamo tenuti a mostrare, che possiamo celare senza peccato se il nostro sovrano ce lo impone. La coercizione non cambia le opinioni, le opinioni non devono tradursi in azioni, le azioni eseguite per obbedienza devono essere imputate a chi le ha comandate.

In questo modo Hobbes elimina ogni possibilità di conflitto. Anche nel momento in cui le nostre opinioni in materia di fede fossero diverse rispetto a quelle comandate dal sovrano, ciò che conta è il culto che viene onorato in pubblico, poiché, in foro interno, gli uomini continuano a godere della libertà di pensiero. Siamo liberi dall'obbligo di obbedienza soltanto in ciò che non può essere indotto, né controllato, con gli strumenti della politica terrena: le opinioni. All'interno dell'obbedienza dovuta ricadono, dunque, anche materie strettamente religiose come, da un lato, il culto e la professione di fede, dall'altro l'insegnamento dottrinario.

In quanto rappresentati del popolo e della comunità di fedeli, i sovrani di credo cristiano possono, qualora lo desiderino, delegare al pontefice o a un'altra persona ecclesiastica, il governo dei loro sudditi in ambito religiosi, conservando però una posizione di superiorità che si esplica nella possibilità di rimuovere in qualunque momento che è stato scelto per un simile incarico. L'interpretazione biblica hobbesiana permette quindi di contrastare tutti quei sostenitori della divisione tra potere temporale e spirituale, così come della superiorità di quest'ultimo, attraverso un uso strumentale delle Scritture. In contrasto con la visione di Bellarmino espressa nelle sue *disputationes*, il vescovo romano non possiede quindi alcuna infallibilità in materia religiosa.

L'argomentazione a sostegno del diritto del potere civile di disciplinare le forme del culto esterno di Dio fino alla pubblica espressione del credo si basa essenzialmente sul fatto che si tratta comunque di azioni, e che in quanto tali esse rientrano nel dominio dell'autorità politica. Dal punto di vista del sostegno scritturale, la tesi della coincidenza tra potere civile ed ecclesiastico possiede la sua esemplificazione estrema nella cosiddetta "licenza di Naaman" (2 Re 17): se il nostro principe legittimo ci comanda di dire con la nostra lingua che non crediamo dobbiamo obbedire a tale comando? Per Hobbes professare con la lingua non è che una cosa esterna e allora non è niente di più di un qualsiasi altro gesto con cui significhiamo la nostra obbedienza. La parola è comunque una forma di azione, e in ciò ogni cristiano ha la stessa libertà che il profeta Eliseo concesse a Naaman. Convertitosi al Dio d'Israele, questi ricevette dal profeta Eliseo la libertà di onorare in patria lo stesso idolo a cui si inchinava il suo padrone.

Per quanto riguarda invece l'insegnamento della dottrina nello stato cristiano Hobbes afferma che è il sovrano civile a giudicare quali dottrine siano idonee alla pace e dunque possano essere insegnate ai sudditi. Sono i re cristiani a essere sempre i supremi pastori del popolo ed essi hanno il potere di ordinare gli ecclesiastici che sono di loro gradimento per guidare la chiesa. In ogni Stato cristiano il sovrano civile è l'estremo pastore, al cui carico è affidato l'intero gregge dei suoi sudditi e per conseguenza è per sua autorità che tutti gli altri pastori con il compito di insegnare e adempiere agli uffici religiosi sono istituiti. È dall'autorizzazione del sovrano che essi derivano il diritto di insegnare, predicare e svolgere le funzioni del loro ministero. Essi sono i ministri del sovrano alla stessa maniera dei magistrati della città, dei giudici delle corti di giustizia e dei comandanti dell'esercito. I ministri ecclesiastici derivano la loro autorità *jure civili*, dall'autorità del sovrano che a sua volta esercita la propria autorità *jure divino*.

Esiste una totale unificazione del diritto ecclesiastico e di quello civile nella figura del sovrano cristiano. Essi hanno sui loro sudditi ogni sorta di potere che possa essere affidato all'uomo per il governo delle azioni esterne degli uomini sia in politica sia in religione, e hanno la possibilità di fare quelle leggi che essi riterranno più idonee per il governo dei loro sudditi sia in quanto essi rappresentano lo Stato sia in quanto essi rappresentano la chiesa. Anche nel momento in cui si delegasse al Papa il potere di scegliere in materia religiosa, egli godrebbe esclusivamente del *jure civili*, rimanendo

così subordinato al sovrano civile che lo ha istituito. Egli può essere sollevato in qualsiasi momento dal suo ufficio, quando il sovrano, per il bene dei suoi sudditi, lo riterrà opportuno. Il sovrano può decidere di delegare il suo potere in materia religiosa a un altro uomo o ad un'altra assemblea, ma questo non comporta una divisione o una scissione del potere che comunque continua a rimanere nelle mani del sovrano civile.

Hobbes definisce la struttura dello Stato cristiano come la comunità politica dei cristiani in assenza del regno di Dio, cioè di quel periodo della storia della salvezza in cui Dio regna soltanto attraverso l'ordine razionalmente indagabile della natura, e in cui si attende l'avvento del suo regno di gloria. Lo Stato cristiano rappresenta una vera e propria sintesi dell'argomentazione fin qui costruita. È la sintesi intellettuale della teoria di Hobbes poiché colloca lo Stato razionale nel quadro della storia sacra e risolve il problema decisivo del rapporto tra obbedienza dovuta alle leggi civili e obbedienza dovuta alle leggi divine e del rapporto tra le condizioni umane, razionali della pace e della sicurezza collettive e le condizioni divine della salvezza. È nello stesso tempo la sintesi politica, perché l'intento di Hobbes è di ricostruire la pace politica e la sicurezza personale in una situazione di conflitto politico e religioso e quindi di fondare anche dal punto di vista religioso l'obbligo di obbedienza nei confronti del sovrano.

La figura dello Stato cristiano così formulata è in grado di contrastare l'archetipo del sapere dogmatico, dell'oscurità e della contraddizione nelle questioni della giustizia e della politica, rappresentato dalla controversia religiosa e in primo luogo dalla discussione dei diritti e poteri rispettivi dello Stato e della Chiesa⁸². Hobbes affronta il problema decisivo della relazione tra potere ecclesiastico e potere politico riducendo all'unità quello che la storia della cristianità presenta come duplice. Chi governa deve essere unico, altrimenti necessariamente seguono fazioni e guerra civile nello Stato, fra la spada della giustizia e lo scudo della fede, fra il cittadino e il cristiano. La trattazione dello Stato cristiano è destinata appunto a realizzare l'unità contro questa duplicità, che

⁸² Con l'immagine del regno delle tenebre Hobbes rappresenta l'opposizione religiosa, di qualsiasi confessione, all'unità e sovranità del potere politico. L'inganno fondamentale del regno delle tenebre è quello di distorcere il significato della Scrittura per provare che il regno di Dio è la chiesa presente o la moltitudine dei cristiani che vivono o che devono risorgere l'ultimo giorno. La base reale del potere così avvocato alla chiesa o alle chiese sta nella disparità tra la paura della morte fisica e le ragioni della sicurezza su cui si basa il potere dello Stato e la paura della morte e dei tormenti eterni che possono essere invocati da quanti pretendono di rappresentare il regno di Dio. La tendenza degli ecclesiastici in tutti i tempi e di tutte le confessioni è stata quella di contrapporre il loro potere a quello dei sovrani legittimi rifiutandosi di riconoscere la loro competenza in materia religiosa e pretendendo invece di interferire nelle decisioni dello Stato.

Hobbes considera giustamente come inerente alla tradizione cristiana, in particolare e in ultimo con la distinzione e opposizione tra l'uomo considerato come materia e artefice dello Stato e l'uomo considerato nel suo destino individuale di salvezza.

Hobbes stabilisce una sostanziale identità tra Stato e Chiesa. La ragione di questa identità è di natura eminentemente politica: senza identità tra Chiesa e Stato non sarebbe possibile la neutralizzazione del conflitto religioso realizzabile invece grazie all'esistenza di un potere sovrano⁸³. Hobbes risolve il problema dell'obbedienza dovuta alle leggi divine e umane unificando il diritto politico e ecclesiastico nel sovrano cristiano, cui spetta il potere per il governo delle azioni esterne sia in politica sia in religione.

L'interpretazione biblica di Hobbes riduce un insieme diversificato di relazioni religiose, il patto con Dio, l'obbedienza alle Scritture, l'appartenenza alla Chiesa, al modello fondamentale di relazione fondata dalla ragione nei termini di patto e autorizzazione. L'intento fondamentale di Hobbes è quello di neutralizzare un ambito decisivo e fatale di dissenso e conflitto politico, come quello religioso, a favore della trasparenza dell'obbligo verso il sovrano civile. La soluzione del conflitto viene realizzata non solo riducendo la fede necessaria ad un solo articolo, quello secondo il quale Gesù è il Cristo, ma distinguendo l'ambito della professione esteriore da quello della fede interiore sottratto ad ogni obbligo o legislazione umana. In virtù di questo nemmeno la fede intima può costituire una ragione di dissenso rispetto all'autorità politica.

In conclusione: con la sua interpretazione biblica Hobbes realizza un'argomentazione in grado di contrastare sia l'idea di un potere spirituale autonomo, sia la possibilità di una fede interiore potenzialmente in contrasto con l'obbedienza civile, rispondendo in modo persuasivo e tanto alle pretese della Chiesa Cattolica romana, quanto alle istanze di natura protestante. È solo dopo un'analisi del fattore religioso e un confronto diretto con le tematiche bibliche e teologiche che la proposta

⁸³ Il potere infatti non può sussistere laddove esista un altro potere in grado di concedere ricompense e punizioni maggiori o più desiderabili o temibili che non quelle fornite dallo stato stesso. Tra queste potrebbero facilmente rientrare la vita eterna e il tormento eterno ed è per questo che Hobbes si dedica a un'analisi di questi concetti. Per Hobbes la questione delle pene e delle ricompense in una vita dopo la morte deve rimanere un discorso privato nella coscienza di ognuno e non deve essere un tema religioso o pubblico. Ma in quanto esso può avere ricadute sulla stabilità politica è necessario che essa vada analizzata.

politica hobbesiana può dirsi completa: il Leviatano ha ora nelle mani non solo la spada della sovranità politica ma anche il pastorale del potere religioso. L'interpretazione materialistica e politica delle Scritture permette a Hobbes di conferire al grande dio mortale istituito per comune pace e difesa, tutte le armi per la sua stabilità, e fa sì che singoli atomi delle Scritture, ora uniti e convergenti, possano giocare un ruolo chiave per la costruzione di uno dei più grandi modelli di Stato della Modernità.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Hobbes

Elements of Law. Natural and Politic. Human Nature and De Corpore Politico, edited by J.C. Gaskin, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994.

De Cive. The Latin Version, edited by H. Warrender, Oxford, Oxford University Press, 1983.

Leviathan. Or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and civill, edited by N. Malcolm, Oxford, Oxford University Press, 2012.

An Answer to a Book published by Dr. Bramhall, called «the Catching of the Leviathan», in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, edited by Sir William Molesworth, London, Jhon Bohn, 1839-1845, vol. IV, pp. 279-384; tr.it *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall, intitolato «La cattura del Leviatano»*, in T. Hobbes, *Scritti teologici*, a cura di G. Invernizzi e A. Lupoli, Milano, FrancoAngeli, 1998, pp. 97-183.

An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., vol. IV, pp. 385-408; tr. it. *Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena*, in *Scritti teologici*, cit., pp. 185-204.

Appendix ad Leviathan, in *Thomae Hobbes Malmesburensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*, edited by Sir William Molesworth, Londinini, Richards, 1839-1845, vol. III, pp. 511-569, tr. it., *Appendice al Leviatano*, in *Scritti teologici*, cit, pp. 205-255.

Historia ecclesiastica, edited by P. Springborg, P. Stablein, P. Wilson, Parigi, Honoré Champion, 2008.

The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance, in *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., vol. V.

Objectiones ad Cartesii Mediatationes, tr. it., *Obiezioni alle Meditazioni cartesiane*, in Cartesio, *Opere*, a cura di E. Garin, 2 voll, Bari, Laterza, 1967, vol. I.

Behemoth, a cura di O. Nicastro, Roma-Bari, Laterza, 1979.

Studi hobbesiani

ALFIERI L., *La spada e il pastorale. L'unità del potere sovrano nella teologia politica di*

Hobbes, in G.M. Chiodi e R. Gatti (a cura di) *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 125-141.

ALTINI C., *Il carattere antiprofetico della sovranità. Rappresentazione, corpo politico e trascendenza del potere nel Leviathan di Thomas Hobbes*, in Bettiolo P., Filoramo G. (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 301-326.

ALTINI C., *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Pisa, ETS, 2004.

ALTINI C., *Tra teologia e filosofia politica. Il «regno di Dio» nel pensiero di Hobbes*, in «Intersezioni», 29/2, 2009, pp. 197-214, pp. 197-214.

ALTINI C., *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa, ETS, 2012.

BAUMGOLD D., *Three-text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory. The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

BELGRADO MINERBI A., *L'eternità del mondo. Hobbes e la filosofia aristotelica*, Roma, Carocci, 2016.

BERNINI L., *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci (a cura di), *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 11-53.

BERTOZZI M., *Leviathan contro Behemoth. Una riflessione sulla teologia politica di Hobbes*, in «Rivista di teologia morale», 13, 1981, pp. 41-59.

BOBBBIO N., *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989.

BOSTRENGHI D. (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992.

BORRELLI G., *Semantica del tempo e teoria politica in Thomas Hobbes*, in «Il pensiero politico», 15, 1982, pp. 491-513.

BORRELLI G. (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990;

BORRELLI G., *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Il Mulino, 1993.

BORRELLI G., *Il lato oscuro del Leviathan: Hobbes contro Machiavelli*, Napoli,

Cronopio, 2009.

BREDEKAMP H., *Thomas's Hobbes's Visual Strategies*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 29-60.

BRIGUGLIA G., *L'anima e il sovrano. Osservazioni sulla metafora Stato-corpo nel Leviatano di Hobbes*, in S. Simonetta (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 61-78.

BURGESS G., *Contexts for the Writing and Publication of Hobbes's Leviathan*, in «History of Political Thought», 1990, pp. 675-702.

CAMPODONICO A., *Secularization in Thomas Hobbes's Anthropology*, in J.G. van der Bend (edited by) *Thomas Hobbes: his View of Man*, Amsterdam, Rodopi, 1982, pp. 113-123.

CAROTENUTO R., *Thomas Hobbes: arte della retorica e scienza politica*, Milano, Marzorati, 1990.

CHIODI G.M., *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1999.

COLLINS J.R., *Silencing Thomas Hobbes: The Presbyterians and Leviathan*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 478-499.

COLLINS J.R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

COLLINS J.R., *Interpreting Thomas Hobbes in Competing Contexts*, in «Journal of the History of Idea», 70/1 (2009), pp. 165-180.

COLLINS J.R., *Thomas Hobbes, Heresy and the Theological Project of Leviathan*, in «Hobbes studies», 26/1, 2013, pp. 6-33.

COLEMAN F.M., *Thomas Hobbes and the Hebraic Bible*, in «History of Political Thought», 25 (4), 2004, pp. 642-669.

CORSI M., *Introduzione al Leviatano*, Napoli, Morano, 1967.

CURLEY E.M., «*I drust not write so bodily*», or how to read Hobbes's theological-political *Treatise*, in E. Giancotti (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 497-594.

CURLEY E.M., *Calvin and Hobbes, or Hobbes as an Orthodox Christian*, in «Journal of

the History of Philosophy», Vol. 34/ 2 April, 1996, pp. 257-271.

CURLEY E.M., *The Covenant with God in Hobbes's Leviathan*, in T. Sorell e L. Foisneau (edited by), *Leviathan After 350 Years* Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 199-216.

CURRAN E., *A very peculiar Royalist. Hobbes in the Context of his Political Contemporaries*, in «British Journal for the History of Philosophy», 10/2, 2002, pp. 167-208.

D'ANDREA D., *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma, La Nuova Italia, 1997.

D'ANDREA D., *Politica e teologia in Hobbes. Guerre di religione e forme non politiche di neutralizzazione del conflitto*, in «Quaderni Forum», n.2, XVI, 2002, pp. 13-42.

D'ANDREA D., *Identità religiosa e coercizione politica nel Leviatano di Hobbes*, in «La società degli individui», 29 (2), 2007, pp. 69-84.

D'ANDREA D., *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, in *La filosofia politica di Hobbes*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 143-168.

DUMOUCHEL P., *Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion*, in «Journal of Violence, Mimesis, and Culture», 2/1, 1995, pp. 39-56.

ELAZAR D. J., *Hobbes confronts Scripture*, in «Jewish Political Studies Review», 4/2 (Fall 1992), pp. 3-24.

FABBRI E., *Immaginazione, religione e politica in Thomas Hobbes*, <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2006fabbri.pdf>

FABBRI E., *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma, Aracne, 2009.

FARNESI CAMELLONE M., *La passione rimossa. Nota sulla speranza nel Leviatano*, in G.M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 233-240.

FARNESI CAMELLONE M., *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in M. Farnesi Camellone, N. Marcucci (a cura di), *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 89-120.

FARNESI CAMELLONE M., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata, Quodlibet, 2013.

FARNESI CAMELLONE M., *Hobbes, Descartes and the Deus Deceptor*, in «Hobbes

Studies», 26, 2013, pp. 85-102.

FARNETI R., *Hobbes on Salvation*, in P. Springborg (edited by) *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 291-308.

FARR J., "Atomes of Scriptures". *Hobbes and the Politics of Biblical interpretation*, in M.G. Diez (edited by), *Hobbes and Political Theory*, Lawrence, University of Kansas Press, 1990, pp. 172-196.

FIASCHI G., «...partly in the passions, partly in his reason...», in G.M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 81-107.

FIASCHI G., *The power of words. Political and theological science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», volume 26 (2013), Iusse 1, pp. 34-64.

FIASCHI G. (a cura di), *Hobbes and Theology*, numero monografico di «Hobbes Studies», 26/1, 2013.

FERRARIN A., *Artificio, desiderio, conservazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa, ETS, 2003.

FOISNEAU L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000.

FOISNEAU L., *Le Dieu tout-puissance de Hobbes est-il un tyran?*, In *Potentia Dei. L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani et alii, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 295-315.

FOISNEAU L., *Beyond the Air-pump: Hobbes, Boyle and the Omnipotence of God*, in L. Foisneau e G. Wright (a cura di) *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350 anniversario di pubblicazione*, Milano, FrancoAngeli, 2004, pp. 33-49.

FOISNEAU L., *Leviathan's Theory of Justice*, in *Leviathan After 350 Years*, T. Sorell e L. Foisneau (a cura di), Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 105-122.

FOISNEAU L., *Omnipotence, Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King*, in P. Springborg (edited by) *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 271-290.

FOISNEAU L., *Hobbes. La vie inquiète*, Parigi, Gallimard, 2016.

FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI M., *Più cose in cielo e in terra*, in A. Vattese (a cura di), *Sopra la volta del mondo: onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986, pp. 17-31.

FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI M., *Potentia absoluta-potentia ordinata: une longue histoire au Moyen Âge*, in *Potentia dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani et alii, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 13-23.

GALLI C. (a cura di), *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1986.

GALLI C., *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. a cura di G. Micheli, *Il Leviatano*, saggio introduttivo di C. Galli, Milano, BUR, 2011, pp. V-LVII.

GARGANI A.G., *Hobbes e la scienza*, Torino, Einaudi, 1971.

GENTILE G., *Teologia e politica: note sulla fortuna di Hobbes nel Settecento napoletano*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 441-449.

GERT B., *Hobbes's psychology*, in T. Sorell (Edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 157-174.

GIANCOTTI E., *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, in G. Borelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 141-168.

GIANCOTTI E., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1995.

GOLDIE, *The Reception of Hobbes*, in J.H. Burns, M. Goldie (edited by), *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 589-615.

GOLDSMITH M.M., *Hobbes on law*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 274-304.

GOYARD-FABRE S., *Right and Anthropology in Hobbes's Philosophy*, in J.G. van der Bend (a cura di), *Thomas Hobbes: his view of Man*, Amsterdam, Rodopi, 1982, pp. 17-30.

HAMILTON J.J., *Hobbes's Study and the Hardwick Library*, in «Journal of the History of Philosophy», 16/4 (1978) pp. 445-453.

HERLA A., *Hobbes ou le déclin du Royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Parigi, Kimé, 2006.

HOEKSTRA K., *Disarming the Prophets. Thomas Hobbes and Predictive Power*, in L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350 anniversario di pubblicazione*, Milano, FrancoAngeli, 2004, pp. 97-153.

HOEKSTRA K., *Hobbes and the Natural Condition of Mankind*, in P. Springborg (edited by) *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 109-127.

HOEKSTRA K., *The de facto turn in Hobbes's political philosophy*, in T. Sorell, L. Fosneau (edited by), *Leviathan after 350 years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 33-73.

HEPBURN R.W., *Hobbes on the Knowledge of God*, in M. Craston, R.S. Peters (edited by), *Hobbes and Rousseau. A collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books-Doubleday, 1972, pp. 85-108.

HOOD F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes: an interpretation of Leviathan*, New York, Oxford University press, 1964.

IORI L., *Thucydides Anglicus. Gli Eight bookes di Thomas Hobbes e la ricezione inglese delle Storie di Tucidide (1450-1642)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015.

IZZO F., *Storia e teologia politica*, in G. Borrelli (a cura di) *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 383-407.

IZZO F., *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

JACKSON N., *Hobbes, Bramhall and the Politics on Liberty and Necessity. A quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge-New York, Cambridge, 2007.

JOHNSTON D., *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Princeton University Press, 1986,

JOHNSTON D., *Hobbes's Mortalism*, in «History of Political Thought», 10, 1989, pp. 647-663.

JOHNSON P.J., *Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation*, in R. Ross, H. W. Schneider, T. Waldman (edited by), *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974.

KEMP J., *Hobbes on Pity and Charity*, in J.G. van der Bend (edited by), *Thomas Hobbes: His View of Man*, Amsterdam, Rodopi, 1982, pp. 57-62.

KODALLE K., *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München, Verlag G.H. Beck, 1972.

KRAYNAK R.P., *The Idea of Messiah in the Theology of Thomas Hobbes*, in «Jewish Political Studies Review», vol. 4, n.2, 1992, pp. 115-137.

LESSAY F., *Hobbes: une christologie politique?* in L. Foisneau e G. Wright (a cura di) *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes*, Milano, FrancoAngeli, 2004, pp. 51-72.

LESSAY F., *Christologie de Hobbes: le soupçon de socianisme*, in Canziani G., Zarka Y.C (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, FrancoAngeli, 1993;

LESSAY F., *Hobbes's Protestantism*, in T. Sorell e L. Foisneau (edited by), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 265-294.

LESSAY F., *Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 243-270.

LLOYD S.A (a cura di), *The Bloomsbury companion to Hobbes*, London, Bloomsbury, 2013.

LOTT T.L., *Hobbes's Mechanistic Psychology*, in J.G. van der Bend (edited by), *Thomas Hobbes: His View of Man*, Amsterdam, Rodopi, 1982, pp. 63-75.

LUPOLI A., *Nei limiti della materia: Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e dio corporeo*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006.

LUPOLI A., *Hobbes and Religion without Theology*, in A.P. Martinich, K. Hoekstra (edited by), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

MCCLURE C.S., *Hell and Anxiety in Hobbes's Leviathan*, in «The Review of Politics», 73 (2011), pp. 1-27.

MCCLURE C.S., *Hobbes and the Artifice of Eternity*, Massachusetts, Harvard University, 2016.

MCQUEEN A., *Mosaic Leviathan. Religion and Rhetoric in Hobbes's Political Thought*, in L. van Apeldoorn, R. Douglass (edited by), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

MACMILLAN A., *Conditioned to Believe. Hobbes on Religion, Education, and Social Context*, in «Hobbes Studies», 30, 2017, 156-177.

MAGRI T., *Saggio su Thomas Hobbes*, Milano, Mondadori, 1989.

MAGRI T., *Il pensiero politico di Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 1994

MALCOLM N., *A summary biography of Hobbes*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge*

- Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 13-44.
- MALCOLM N., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002
- MALCOLM N., *Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism*, in T. Sorell e L. Foisneau (edited by), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 241-264.
- MALCOLM N., *Editorial introduction* in T. Hobbes, *Leviathan* (edited by N. Malcolm), vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 2012.
- MALHERBE M., *Le religion materialiste de Thomas Hobbes*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 71-81.
- MANENSCHIJN G., VRIEND J., “*Jesus is the Christ*”: *The Political Theology of Leviathan*, in «The Journal of Religious Ethics», vol. 25, n. 1, 1997, pp. 35-64.
- MARCUCCI N., *Lo specchio del Leviatano. Il potere di riconoscere tra antropologia e rappresentanza*, in M. Farnesi Camellone, N. Marcucci (a cura di), *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 55-87.
- MARTEL J.R., *Strong Sovereign, Weak Messiah. Thomas Hobbes on Scriptural Interpretation, Rhetoric and Holy Spirit*, in «Theory & Event», vol.7, 4, 2005.
- MARTINICH A.P., *The Two Gods of Leviathan. Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge- New York, Cambridge University Press, 1992.
- MARTINICH A.P., *The interpretation of Covenants in Leviathan*, in T. Sorell e L. Foisneau (edited by), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 217-240.
- MARTINICH A.P., *The Bible and Protestantism in Leviathan*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 375-391.
- MARTINICH A.P., HOEKSTRA K. (edited by), *The Oxford handbook of Hobbes*, New York, Oxford University press, 2016.
- MARTINICH A.P., *Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange Hobbes's Erastianism and Interpretation*, in «Journal of the History of Idea», 70/1 (2009)
- MINTZ S.I., *The Hunting of Leviathan, Seventeenth-Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

MITCHELL J., *Luther and Hobbes on the Question: Who was Moses, Who was Christ?*, in «The Journal of Politics», vol. 53 n.3, 1991, pp. 676-700.

MORABITO P., *Teofania o metodo? Il Deus mortalis nel frontespizio del Leviatano di Hobbes*, in G.M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 241-249.

NAUTA L., *Hobbes on Religion and the Church between the Elements of Law and Leviathan: a dramatic change of direction?*, in «Journal of the History of Ideas» 63(4), 2002, pp. 577-598.

NAPOLI A., G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi, Atti del Convegno Internazionale di studi promosso da Arrigo Pacchi, (Milano-Locarno 18-21 maggio 1988)*, Milano, FrancoAngeli, 1990, pp. 39-93.

NICOLETTI M., *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, in G.M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 109-123.

PACCHI A., *Introduzione*, in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Bari, Laterza, 1989, pp.VII-XXXVIII.

PACCHI A., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Milano, FrancoAngeli, 1998.

PAGANINI G., *Hobbes, Valla and the trinity*, in «British Journal for the History of Philosophy», 11, 2 (2003), pp. 183-218.

PAGANINI G., *Introduzione*, in T. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, Torino, UTET, 2010.

PAGANINI G., *Significato, falsità ed errore in Thomas Hobbes*, in «Rivista di Storia Della Filosofia», 71 (4) 2016, pp. 579-598.

PARKER K.I., *The "Dreadful Name, Leviathan". Biblical Resonances in the Title of Hobbes' Famous Political Work*, in «Hebraic Political Studies» 2/4, 2007, pp. 424-447.

PARKIN J., *The reception of Hobbes's Leviathan*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge companion of Hobbes's Leviathan*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 441-459.

PARKIN J., *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

PÉCHARMAN M., *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, in *Potentia dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani et alii,

Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 269-293.

POCOCK J.G.A., *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in *Politics, language, and time: essays on political thought and history*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1989, pp. 149-198.

POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF, 1953.

POLIN R., *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF, 1981.

POPKIN R.H., *The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy*, in «Journal of the History of Philosophy», XXV, 1987, pp. 35-43.

REALE M., *Il regno di Dio per natura nel "Leviathan": Hobbes tra Dio dei filosofi e Dio dei cristiani*, in S. Marcucci (a cura di), *Scienza e Filosofia: problemi teorici di storia del pensiero scientifico*, Pisa, Giardini, 1995.

ROGERS G.A.J., *L'influenza nascosta di Thomas Hobbes*, in *Hobbes oggi, Atti del Convegno Internazionale di studi promosso da Arrigo Pacchi*, (Milano-Locarno 18-21 maggio 1988), a cura di A. Napoli con la coll. di G. Canziani, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 473-489.

ROGERS G.A.J., *Religion and the Explanation of Action in the Thought of Thomas Hobbes*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 35-50.

ROGERS G.A.J., *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Bristol, Thoemmes Press, 1995.

ROGERS G.A.J., *The reception of Hobbes's Leviathan*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 441-459.

RHONHEIMER M., *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Corenza e contraddizioni di un paradigma*, Roma, Armando Editore, 1997.

ROUX L., *Modèles théologiques et modèles scientifiques dans la pensée de Thomas Hobbes*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 83-94.

RYAN A., *Hobbes's Political Philosophy*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 208-245.

SANTI R., *Il Leviatano, ossia la Repubblica della modernità*, in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001, pp. VII-XL.

- SANTI R., *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, Padova, CEDAM, 2012;
- SANTI R., *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, Padova, CEDAM, 2013;
- SCHEEHAN, *Thomas Hobbes, D.D. Theology, Orthodoxy, and History*, in «The Journal of Modern History», 88, 2016, pp. 249-274.
- SCHMITT C., *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1934², in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972.
- SCHMITT C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano, Giuffrè, 1986
- SCHUHMANN K., *Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes*, in L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350 anniversario di pubblicazione*, Milano, FrancoAngeli, 2004, pp. 15-31.
- SCHWARTZ J., *Hobbes and the Two Kingdoms of God*, in «Polity», 18/1, Autumn 1985, pp. 7-24,
- SERGIO E., «Thomas Hobbes» in P. Salandini e R. Lolli (a cura di), *Filosofie nel tempo*, Volume II, dal XV secolo al XVIII secolo, Roma, Spazio tre, 2002, pp. 535-560.
- SILVER V., *Hobbes on Rhetoric*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 329-345.
- SPRINGBORG P., *Hobbes on religion*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 346-380.
- SPRINGBORG P., *Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth*, in «Political Theory», 23, 1995, pp. 353-375;
- SPRINGBORG P., *Hobbes, Heresy and the Historia Ecclesiastica*, in «Journal of the History of Ideas», 55, 1994, pp. 553-571;
- SPRINGBORG P., *Hobbes's Historia ecclesiastica: Introduction. Hobbes, Heresy and the Universities*, in T. Hobbes, *Historia ecclesiastica*, critical edition edited by P. Springborg, P. Stablein, P. Wilson, Parigi, Honoré Champion, 2008, pp. 19-267.
- SPRINGBORG P. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge- New York, Cambridge University Press, 2007.
- SPRINGBORG P., *Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine. Leviathan and the "Ghost"*

of the Roman Empire, in «History of Political Thought», 4, XVI, 1995, pp. 503-531.

SPRINGBORG P., *Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority*, in «Political theory», 3/3 1975, p. 289.

STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, trad ingl. a cura di Elsa M. Siclair, Chicago, The University of Chicago Press, 1952.

STRAUSS L., *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag Zum Verständnis der Aufklärung (1933-1934)*, tr. Fr a cura di C. Pelluchon, *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, Paris, PUF, 2005.

SKINNER Q., *Hobbes's Leviathan*, in «Historical journal», Vol. 7 (1964), n. 2, pp.321-333.

SKINNER Q., *Conquest and Contest: Hobbes and the Engagement Controversy*, in *Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 287-307.

SKINNER Q., *Hobbes and Classical Theory of Laughter*, in T. Sorell e L. Foisneau (edited by), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp.139-166.

SKINNER Q., *Hobbes on Persons, Authors and Representatives*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 157-180.

SKINNER Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

SKINNER Q., *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, tr. it., *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Milano, Cortina, 2012.

SKINNER Q., *The ideological context of Hobbes's Political Thought*, in «The Historical Journal», vol. 9 n. 3, 1966, pp. 286-317.

SOMMERVILLE J.P., *Hobbes, Selden, Erastianism, and the History of the Jews*, in G.A.J Rogers, T. Sorell (edited by), *Hobbes and History*, London-New York, Routledge, 2000.

SOMMERVILLE J.P., *Hobbes and Independency*, in L. Foisneau, G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350 anniversario di pubblicazione*, Milano, FrancoAngeli, 2004.

SOMMERVILLE J.P., *Leviathan and Its Anglical Context*, in *The Cambridge Companion*

to *Hobbes's Leviathan*, a cura di P. Springborg, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 358-374.

SORELL T., *Hobbes's Moral Philosophy*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 128-153.

SORELL T. (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

SORELL T., *The Burdensome Freedom of Sovereigns*, in T. Sorell, L. Foisneau (edited by), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 183-196.

SORGI G., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano, Franco Angeli, 1996.

SOMOS M., *Bible interpretation and the Constituion of the Christian Commonwealth in Hobbes's Leviathan*, in «Storia del pensiero politico» 2, 2015, pp. 175-202.

STAUFFER D., "Of Religion" in *Hobbes's Leviathan*, in «Journal of Politics», 72/3, 2010, pp. 868-879.

TALASKA R., *The Hardwick Library and Hobbes's Early Intellectual Development*, Charlottesville, Philosophy Documentation Center, 2013.

TAYLOR A.E., *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», vol. 13 (1938), n. 52, pp. 406-424.

TRALAU J., *Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysos and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 61-81.

TRICAUD F., *La doctrine du salut dans le Léviathan*, in G. Borelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 3-14.

TUCK R., *Hobbes's Moral Philosophy*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 175-207.

TUCK R., *Hobbes*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1989, tr. it., *Hobbes*, Bologna, Il Mulino, 2001.

TUCK R., *The Utopianism of Leviathan*, in T. Sorell, L. Foisneau (edited by), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 125-138.

TUCK R., *The Civil Religion of Thomas Hobbes* in N. Phillipson, Q. Skinner (edited by), *Political discourse in early modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993,

pp. 120-138.

VILATOUX J., *La cité totalitaire de Hobbes. Théorie naturaliste de la civilisation*, Lyon, Chronique sociale de France, 1935.

VIOLA F., *Stato secondo ragione e Stato cristiano in Hobbes*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 363-370.

VIOLA F., *Hobbes tra moderno e postmoderno. Cinquant'anni di studi hobbesiani*, in A. Napoli, G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi, Atti del Convegno Internazionale si studi promosso da Arrigo Pacchi, (Milano-Locarno 18-21 maggio 1988)*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 39-93.

WARRENDER H., *The political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957, tr. it. *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

WEBSTER , *The Great Instauration, Science, Medicine and Reform*, London, 1975; tr. it. *La grande instaurazione*, Milano, Feltrinelli, 1980.

WILLMS B., *Tendencies of Recent Hobbes Research*, in J.G. van der Bend (edited by) *Thomas Hobbes: His View of Man*, Amsterdam, Rodopi, 1982, pp. 143-155.

WILLMS B., *Liberty as Conditio Humana in Hobbes*, in J.G. van der Bend (edited by) *Thomas Hobbes: His View of Man*, Amsterdam, Rodopi, 1982, pp. 99-111.

WILLMS B., *One Head, one Sward, one Crozier. The Significance of Theology in Hobbes's Leviathan*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 71-81.

WILLMS B., *Il Leviatano e i truffatori di Delo. Gli sviluppi della ricerca su Hobbes dal 1979*, in *Hobbes oggi, Atti del Convegno Internazionale si studi promosso da Arrigo Pacchi (Milano-Locarno 18-21 maggio 1988)*, a cura di A. Napoli con la coll. di G. Canziani, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 17-38.

WHIPPLE J., *Hobbes on Miracles*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 89, 2008, pp. 117-142.

WHITAKER M., *Hobbes's View of the Reformation*, in «History of Political Thought», XI (1), 1988, pp. 45-58.

WRIGHT G.H., *Authority and Theodicy in Hobbes's Leviathan*, in L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350 anniversario di pubblicazione*, Milano, FrancoAngeli, 2004, pp. 175-204.

WRIGHT G.H., *La religion et la politique dans le Leviathan de Hobbes*, in J. Berthier, *Lectures de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013, pp. 347-385.

WRIGHT G., *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Springer, 2006.

Altri studi

ARMIN A., *Teologia politica*, Torino, Claudiana, 2008.

AXTELL J. L., *The Mechanics of Opposition: Restoration Cambridge v. Daniel Scargill*, in «Bulletin of the Institute of Historical Research», XXXVIII, 1965, pp. 102-111.

BALL B.W., *A great expectation. Eschatological thought in English Protestantism to 1660*, Leiden, 1975.

BARRICK W.D., *The Mosaic Covenant*, in «The Master's Seminary Journal», 10/2, 1999, pp. 213-232.

BEIN R. E. (a cura di), *Modernità, politica e protestantesimo*, Torino, Claudiana, 1994.

BERKOWITZ A., *John Selden and the Biblical Origins of the Modern International Political System*, in «Jewish Political Studies Review», 6/1, 1994, pp. 27-47.

BETTILOLO P, FILORAMO G. (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002.

BIFFI I, MARABELLI C. (a cura di), *La teologia dal 15. al 17. secolo: metodi e prospettive. atti del 13. Colloquio internazionale di teologia di Lugano (Lugano, 28-29 maggio 1999)*, Milano, Jaca book, 2000.

BRIGUGLIA G., *Il corpo vivente del re*, Milano, Mondadori, 2006.

BRIGUGLIA G., *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma, Salerno, 2015.

BUSI G., *Simboli del pensiero ebraico: lessico ragionato in settanta voci*, Torino, Einaudi, 1999.

CAMPI E., *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti. Cinquecento e Seicento*, Torino, Claudiana, 1991.

CAMPOS BORALEVI L., QUAGLIONI D. (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze, Olschki, 2003.

CANZIANI G., ZARKA Y. C. (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, FrancoAngeli, 1993;

CAPRA C., *Storia moderna (1492-1848)*, Milano, Mondadori, 2011

CARUSO S., *La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)*, (Vol. 1-2), Milano, Giuffrè, 2001.

CASSUTO U., *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, Jerusalem, Salem Press, 2006, pp. 18-49.

FERRELL L. A., *Government by Polemic: James I, the King's Preachers, and the Rhetorics of Conformity, 1603-1625*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

FERRARO D., *Il dibattito sulla potentia Dei nella seconda scolastica*, in *Potentia dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani et alii, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 157-172.

FUNKENSTEIN A., *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, tr. it., *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi, 1996.

GALLI C., *Immagine e rappresentanza politica*, in C. Galli, *Modernità, Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 66-67.

GALLI C., *La macchina della modernità. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 114

GEORGE C. H., George K., *The Protestant Mind of English Reformation, 1570-1640*, Princeton, Princeton University Press, 1961.

GHISALBERTI A., *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, in A. Vattese (a cura di), *Sopra la volta del mondo: onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986, pp. 33-55.

HAIVRY O., *John Selden and the Western Political Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

HAZONY Y., *The Philosophy of Hebrew Scripture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

HAZONY Y., *God and Politics in Esther*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

HEYD M., *“Be Sober and Reasonable”. The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Brill, Leiden, 1995.

HILL C., *The World turned upside down. Radical Ideas during the English Revolution*, London, Temple Smith, 1972, tr. it., *Il mondo alla rovescia: idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino, Einaudi, 1981.

HILL C., *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, London, Penguin Press, 1993;

HÖPFL H., *Luther and Calvin, On secular Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 40-84.

HUNT A., *The Art of Hearing: English Preachers and their Audiences, 1590-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

KILLEN K., Smith Helen, Willie Rachel (edited by), *The Oxford Handbook of the Bible in Early Modern England, 1530-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

KILLEN K., *The Political Bible in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

KOSELLECK R., *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.

LANDUCCIS., *La potenza e la giustizia di Dio*, in *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986, pp. 99-126.

LUCCID., *Tendenze filosemitiche nella cultura inglese del seicento*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 68, n. 2, 2002, pp. 19-42.

MANUEL F.E., *Chiesa e Sinagoga. Il giudaismo visto dai cristiani*, Genova, ECIG, 1998.

MARRAMAO G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1985.

MERTON R.K., *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, New York, 1970, trad.it, *Scienza, Tecnologia e società nell'Inghilterra del secolo XVII*, Milano, 1975.

MIEGGE M., *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995.

MIGNINI F., *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, in *Potentia dei*.

L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII, a cura di G. Canziani et alii, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 387-409.

MORRISSEY M., *Politics and the Paul's Cross Sermons, 1558-1642*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

MORROW L.J., *Three Skeptics and the Bible: La Peyrere, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism*, Wipf and Stock Publishers, 2016.

NOVAK D., *Covenantal Rights. A study in Jewish Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

NELSON E., *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge- London, Harvard University Press, 2010.

NICASTRO O., *Politica e religione nel Seicento inglese*, Pisa, Edizioni ETS, 1996.

QUESTIER M.C., *Conversion, Politics and Religion in England 1580-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

REVENTLOW H.G., *Bibelautorität Und Geist der Moderne. Die Bedeutung D. Bibelverständnisses Für Die Geistesgeschichtliche und Politische Entwicklung in England von D. Reformation Bis Zur Aufklärung*, Göttingen-Zürich, Vandenhoeck, 1980, trad. ing., *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, London, SCM press LDT, 1984.

RICKARD J., *Mover and Author: King James VI and I and the Political Use of the Bible*, in *The Oxford Handbook of The Bible in Early modern England*, cit., pp. 376-398.

SCATTOLA M., *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007.

SCRIBANO E. M., *Morale e religione tra Seicento e Settecento*, Torino, Loescher, 1979.

SCRIBANO E. M., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988.

SCHNUR R., *Individualismo e assolutismo*, Milano, Giuffrè, 1979.

SEAVER P., *The Puritan Lectureship: The Politics of Religious Dissent, 1560-1662*, Stanford, Stanford University Press, 1970.

SIMONAZZI M., *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, Il mulino, 2004.

SIMONETTA S., *Marsilio in Inghilterra. Stato e Chiesa nel pensiero politico inglese fra 14° e 17°. Secolo*, Milano, LED, 2000.

SIMONETTA S., *Dal difensore della pace al Leviatano: Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Milano, UNICOPLI, 2000.

SIMONETTA S., *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003.

SIMONETTA S., *La lunga strada verso la sovranità condivisa in Inghilterra*, in S. Simonetta (a cura di), *Potere sovrano. simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 115-136.

SOMMERVILLE J.P., *Politics and Ideology in England, 1603-1640*, London, Longman, 1986.

STAUFFER R., *Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVI° siècle*, Parigi, Éditions Beauchesne, 1980.

STRAUSS L., *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glenco, The Free Press, 1959, trad. it., *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977.

SKINNER Q., *History and Ideology in English Revolution*, in «The Historical Journal», 8, 1965, pp. 151-178.

TAUBES J., *Escatologia occidentale*, Milano, Garzanti, 1997.

TAYLOR L. (edited by.) *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2001.

TERNI M., *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Roma, Laterza, 1995.

THOMAS K., *Religion and the decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Harmondsworth, Penguin, 1973, tr. it., *La religione e il declino della magia: le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985.

WALZER M., *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, tr. it., *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986.

WALZER M., *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard, Harvard University Press, 1965, tr. it., *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996.

WALZER M., *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible*, New Haven and London, Yale University Press, 2012, tr. it. *All'ombra di Dio. Politica nella Bibbia ebraica*, Brescia, Paideia, 2013.

WARREN M., *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries*, London- New York, Verso, 1999.

WILLEY B., *The Seventeenth Century Background. Studies in the Thought of the Age in Relation Poetry and Religion*, Garden City, Doubleday, 1953, tr. it., *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*, Bologna, Il mulino, 1975.

