

Guido Mongini

La pace degli Dei

Sacro, religione e politica in Europa

Un'introduzione storica



Il leone verde

Questo libro è stampato su carta prodotta nel pieno rispetto delle norme ambientali.

In copertina: ©iStockphoto.com/Nastasic “*Divinità dell’Olimpo*”, stampa XIX sec.

ISBN: 978-88-6580-499-5

© 2023 tutti i diritti riservati

Edizioni Il leone verde

Via Santa Chiara 30bis, Torino

Tel. 0115211790

leoneverde@leoneverde.it

www.leoneverde.it

INDICE

PREMESSA	5
I SACRO, RELIGIONE E POLITICA. Attualità di un problema e metodi di indagine	7
1.1. <i>Religione e politica oggi</i>	7
1.2. <i>La prospettiva storico-religiosa</i>	11
1.3. <i>Il modello dualista</i>	12
1.4. <i>Il triangolo del potere sacro di Giovanni Filoramo</i>	15
1.5. <i>Modelli di gestione del sacro: religioni cosmocentriche e religioni di salvezza</i>	19
1.6. <i>Una conferma: le origini culturali delle nazioni</i>	22
II IL SACRO. Cenni storiografici e ipotesi ermeneutica	26
2.1. <i>La storiografia. Un colpo d'occhio</i>	26
2.2. <i>Una ermeneutica storica del sacro in Europa</i>	32
2.3. <i>Sacro e storia d'Europa. La prima e la seconda frattura</i>	34
2.4. <i>Terza frattura: l'età contemporanea e la forza oscura</i>	36
III LA REGALITÀ SACRA. Civiltà antiche e antico Israele	40
3.1. <i>La regalità sacra</i>	40
3.2. <i>Egitto e civiltà babilonesi</i>	42
3.3. <i>L'ideologia regale nell'antico Israele</i>	46
IV ALLE ORIGINI POLITICHE DEL CRISTIANESIMO. Fede cristiana, cittadinanza celeste e regalità di Cristo	51
4.1. <i>Fonti e contesto storico-politico</i>	51
4.2. <i>Politicità di Gesù</i>	53
4.3. <i>«Date a Cesare...»: l'equivoco del modello dualista e la Signoria di Dio</i>	54
4.4. <i>Sottomissione all'autorità e cittadinanza celeste: la posizione di Paolo</i>	58
4.5. <i>Il regno di Dio e la regalità di Cristo</i>	67
V POLITICHE DEL REGNO DI DIO. Millenarismo, antimillenarismo, messianesimo	74
5.1. <i>Oltre la teologia: il regno di Dio come problema politico</i>	74
5.2. <i>Il millennio tra religione e politica</i>	76
5.3. <i>Reazioni antimillenaristiche</i>	78
5.4. <i>Il messianesimo cristiano. Definizione e premesse storiche</i>	80

Indice

VI	VALORI SACRI E CONFLITTI DIVINI.	
	Elementi per una teoria politica del sacro cristiano	91
	6.1. <i>Il sacro cristiano come problema politico</i>	91
	6.2. <i>Politicità del sacro. Un'ipotesi di metodo</i>	93
	6.3. <i>Una proposta di interpretazione: il sacro/santo come valore</i>	97
	6.4. <i>Alla radice del conflitto: politicità del valore</i>	100
	6.5. <i>Valore sacro e intensità del conflitto: tipologie del nemico</i>	102
	6.6. <i>Dinamiche della mediazione: la dialettica rappresentazione-identità</i>	105
	6.7. <i>Dinamiche della fine: «forza frenante» e accelerazione</i>	108
VII	CRISTIANESIMO E IMPERO ROMANO.	
	Cittadinanza paradossale e potere politico	110
	7.1. <i>Le istituzioni del potere romano e le religioni</i>	111
	7.2. <i>Theologia civilis: la religione romana come religione civile</i>	118
	7.3. <i>Il cristianesimo come pericolo politico</i>	123
	7.4. <i>Risposte cristiane: dalla cittadinanza paradossale alla Grande Chiesa</i>	130
VIII	IMPERO E CHIESA TRA PAX DEORUM E PAX DEI.	
	Dai martiri ai poteri politici cristiani	138
	8.1. <i>Persecuzioni e martiri tra religione e politica</i>	138
	8.2. <i>Pax deorum: l'ultima mediazione. ...</i>	145
	8.3. <i>La nascita del potere cristiano</i>	152
IX	ORIENTE E OCCIDENTE: LA DIVISIONE DELLE VIE.	
	Sacro della politica e sacro della religione	160
	9.1. <i>Le conseguenze del potere cristiano</i>	160
	9.2. <i>Oriente e Occidente: uno sguardo in sintesi</i>	164
	9.3. <i>Oriente: trasformazioni della regalità. Il potere sacro cristiano</i>	165
	9.4. <i>Occidente: trasformazioni della Chiesa. Il potere sacro ecclesiastico</i>	172
X	SOLE E LUNA: IL PARADIGMA OCCIDENTALE.	
	Uno sguardo sulla sacralità politica della Chiesa dal tardoantico al medioevo	179
	10.1. <i>La Chiesa tra sacro e politica: un potere unificante</i>	179
	10.2. <i>Civitas Dei e Civitas terrena: il modello radicale di Agostino d'Ippona</i>	180
	10.3. <i>Chiesa e impero di fronte al potere sacro della salvezza: papa Gelasio I</i>	184
	10.4. <i>Sole e luna. La supremazia del sacro ecclesiastico nel Dictatus Papae...</i>	187
	10.5. <i>Messianesimi medievali. Aspirazioni sociali e regno messianico di giustizia</i>	192
XI	LE FRATTURE DEL MODERNO I.	
	Presupposti storici e teorici della crisi religiosa europea del XVI secolo	197
	11.1. <i>La crisi del paradigma occidentale. ...</i>	197
	11.2. <i>Crisi dei mediatori sacri. La Riforma e le trasformazioni politiche...</i>	199
XII	LE FRATTURE DEL MODERNO II.	
	Sacro e politica nella crisi religiosa europea	206
	12.1. <i>La Chiesa romana: prosezioni e risposte</i>	206
	12.2. <i>Lutero dalla teoria dei due regni alla «politica Christiana»</i>	210

Indice

12.3. <i>Desacralizzazione formale e risacralizzazione sostanziale...</i>	216
12.4. <i>Oltre Lutero: il radicalismo cristiano. Gli Anabattisti e la <i>parádoxos politéia</i></i>	219
12.5. <i>Messianesimi anabattisti. Dalla Nuova Gerusalemme al messia interiore</i>	222
XIII LE FRATTURE DEL MODERNO III.	
Sacro e politica nella crisi religiosa europea del XVI secolo	226
13.1. <i>Teocrazia aristocratica e alleanza con Dio: Zwingli a Zurigo</i>	227
13.2. <i>Bullinger e la teologia del patto</i>	230
13.3. <i>Il foedus: dinamiche dell'identità con il sacro</i>	233
13.4. <i>Calvino e il governo dei santi</i>	234
13.5. <i>Sacro e gerarchia nell'Anglicanesimo</i>	239
XIV SEICENTO CALVINISTA. Sacro e politica degli eletti. Foedus, religione, nazione e rivoluzione nel XVII secolo	241
14.1. <i>Il sacro del puritanesimo</i>	242
14.2. <i>«Nazioni per alleanza»: il sacro cristiano calvinista...</i>	251
14.3. <i>Mondo corrotto, patto con Dio e Nuova Sion: alle origini degli Stati Uniti...</i>	258
XV IL POTERE GLORIOSO. Assolutismo e secolarizzazione tra guerre di religione e Leviatano (XVII sec.)	264
15.1. <i>L'autonomizzazione del potere politico I. L'assolutismo confessionale</i>	264
15.2. <i>Assolutismo e nuovi strumenti concettuali: la sovranità</i>	268
15.3. <i>La svolta del 1648. Secolarizzazione come neutralizzazione dei conflitti...</i>	270
15.4. <i>Il Dio mortale e la sopravvivenza dei corpi: Hobbes...</i>	274
15.5. <i>L'autonomizzazione del potere politico II. L'assolutismo sacro e glorioso</i>	279
XVI IL RIBALTAMENTO DEI PRESUPPOSTI. Scissioni del soggetto, trasferimenti di sovranità, religione naturale e radici del sacro secolare	282
16.1. <i>La scissione tra interiorità ed exteriorità. Samuel Pufendorf...</i>	283
16.2. <i>L'individuo, paradosso dell'assolutismo</i>	287
16.3. <i>Da Dio al popolo. Trasferimenti di sovranità</i>	289
16.4. <i>Un passaggio essenziale: la religione naturale</i>	292
16.5. <i>Sovranità popolare e religione civile: alle radici del sacro secolare</i>	297
XVII CONGEDO. Verso l'età contemporanea. La Rivoluzione francese e il sacro secolare	304
17.1. <i>La breccia del 1789. Politica e religione agli inizi della Francia rivoluzionaria</i>	304
17.2. <i>I culti rivoluzionari. Primi esempi di religioni della politica...</i>	309
17.3. <i>Prospettive sul sacro in età contemporanea. Linee generali</i>	314
17.4. <i>La forza oscura: sacro secolare e religioni della politica</i>	317
BIBLIOGRAFIA	322
INDICE DEI NOMI	327

PREMESSA

Studi recenti hanno sottolineato il carattere “secolare” dell’Europa occidentale, rilevando come quest’ultima costituisca un’eccezione nel panorama mondiale (Davie 2002; Berger, Davie, Fokas 2010). È inoltre stato osservato che globalmente «il mondo oggi è religioso come non lo è mai stato e più di quanto non lo sia mai stato» (Berger 1999), ad eccezione appunto dell’Europa. Sembra insomma che l’Europa sia in fondo l’unica area del mondo in cui il cosiddetto teorema della secolarizzazione – la progressiva e irreversibile perdita di influsso sociale e politico delle Chiese e delle religioni, fino alla loro scomparsa – abbia davvero funzionato. Questa constatazione, che appare però solo in parte fondata e chiama in causa altri e diversi problemi, può essere assunta come prima domanda a cui questo libro intende fornire qualche ipotesi di risposta storicamente argomentata.

Proprio il fenomeno della secolarizzazione (Rémond 2003), tuttavia, è stato inteso secondo una molteplicità di prospettive. Tra queste, una classica tradizione storiografica lo ha interpretato anzitutto come un problema di rapporti tra Stato e Chiesa tra età moderna e contemporanea (Jemolo 1965; Ruffini 1974). Tuttavia, nella storia d’Europa, ormai da molto tempo – almeno da quando il cristianesimo è diventato, alla fine del IV secolo d.C., la religione di Stato dell’impero romano – il problema religioso si è intersecato fortemente con la dimensione della politica. Ciò significa che nella storia europea la religione da tempi antichissimi ha rappresentato anche un problema politico. Ma, a ben vedere, questo intreccio di relazioni tra religione e politica si è manifestato in tutte le culture dell’umanità: ciò che differisce è il tipo di risposte che a tale interrogativo sono state fornite nel tempo e a seconda dei contesti. In questa prospettiva, il “secolarismo” caratteristico dell’Europa costituirebbe una precisa risposta storica ad altrettanto specifici contesti.

Ciò che occorre soprattutto sottolineare, tuttavia, è che ogni fenomeno religioso ha storicamente espresso – anche per opposizione – una qualche dimensione politica, non fosse altro che per il fatto che ogni religione, quali che siano

i suoi contenuti e le sue forme, comporta una dimensione sociale e quindi intrinsecamente politica (di fatto se non anche di diritto, cioè intenzionalmente). Proprio l'ineludibile dimensione politica dei fatti religiosi costituisce il problema al centro di questo libro.

La ricchezza e la complessità della storia europea, tanto politica quanto religiosa, esclude che sia possibile in breve spazio dar conto nei dettagli di questo fondamentale intreccio. Il volume non intende dunque costituire che una prima introduzione – in prospettiva storica e largamente debitrice di solide tradizioni storiografiche –, per forza di cose sintetica e anche necessariamente selettiva (e quindi arbitraria), ad un insieme di problemi più vasto e articolato il cui nucleo essenziale è costituito appunto dal rapporto tra religione e politica.

Al contempo, una precisa scelta interpretativa sorregge la struttura del libro, che mette in gioco, argomentandone le ragioni, il tema del sacro come chiave di lettura delle relazioni tra politica e religione. Infine, una specifica ipotesi di interpretazione politica del sacro fornisce alcuni concetti di fondo, utili a favorire la consapevolezza, anzitutto storica e al contempo intellettuale, dell'inaggrabile, seppur spesso negato, carattere politico tanto della religione quanto del sacro stesso e delle sue trasformazioni, ma anche, all'inverso, della intrinseca e perciò incancellabile dimensione sacra del politico, tanto antico quanto moderno e contemporaneo.

* * *

Tra i molti debiti che l'autore ha contratto con maestri, colleghi e amici, ai quali tutti rivolge sincera gratitudine, intende esprimere particolare riconoscenza al Professor Giovanni Filoramo per gli apporti di riflessione critica e la generosa disponibilità. Un ringraziamento per il loro aiuto alle colleghe e amiche Irene Gaddo ed Elisa Frei. Delle pagine che seguono, tuttavia, l'autore è naturalmente l'unico responsabile.

G.M.

Torino-Padova, ottobre 2023

I

SACRO, RELIGIONE E POLITICA

Attualità di un problema e metodi di indagine

1.1. *Religione e politica oggi*

Il filosofo e storico delle idee John Gray, docente di Pensiero europeo alla London School of Economics, ha scritto nel 2007, in un libro dedicato a indagare le relazioni tra religione e politica negli ultimi duecento anni (Gray 2009, 9):

La politica moderna è un capitolo nella storia della religione. I più importanti sconvolgimenti rivoluzionari che hanno modellato tanta parte della storia degli ultimi due secoli [cioè: XIX e XX secolo] sono episodi che rientrano nella storia della fede: momenti nella lunga dissoluzione del cristianesimo e nell'ascesa della religione politica moderna. Il mondo in cui ci troviamo all'inizio del nuovo millennio è ingombro delle macerie di progetti utopistici, i quali, sebbene siano stati formulati in termini secolari che negavano la verità della religione, sono stati in realtà veicoli di miti religiosi.

Queste osservazioni, in apparenza chiare e semplici da comprendere, sollevano in realtà molteplici interrogativi e perplessità. Esse fanno riferimento a una pluralità di fenomeni storici – politici, religiosi, culturali, economici etc. – e di concetti storiografici che occorrerebbe pazientemente analizzare in modo critico. Per gli obiettivi che persegue questo volume, è sufficiente indicare alcuni punti essenziali.

È anzitutto evidente il carattere non poco provocatorio della premessa – «la politica moderna è un capitolo nella storia della religione» – che si oppone frontalmente all'idea assai diffusa, soprattutto nel corso della seconda metà del XX secolo, della ormai definitiva secolarizzazione della politica, cioè del suo

completo sottrarsi ad ogni ipoteca, influenza e controllo da parte delle religioni e delle Chiese, quali che siano. Una secolarizzazione iniziata in modo particolarmente dirompente con la Rivoluzione francese del 1789 e poi proseguita, pur tra alti e bassi, per i successivi due secoli, il cui sostanziale compimento sarebbe coinciso, per le società europee, con il secondo dopoguerra e ancor più con la caduta del muro di Berlino del 1989, la fine della Guerra fredda e il trionfo della globalizzazione economica e culturale (per una prospettiva storica, criticamente intelligente, Rémond 2003). Secondo questa interpretazione, il Novecento avrebbe relegato una volta per tutte le religioni nella soffitta della storia e nelle cantine della politica. Gray reagisce con forza a questa convinzione diffusa.

Un secondo elemento evidenziato da Gray è la «religione politica moderna». Concetto poco chiaro, ma che assume connotati più comprensibili se si pensa che l'autore si riferisce con tale espressione alle molteplici forme di «religioni della politica» che sono emerse con la stessa Rivoluzione francese (e prima ancora con la Rivoluzione americana) e si sono via via affermate, trasformate o dissolte, per poi risorgere in nuove configurazioni, tra XIX e XX secolo (un testo chiave: Gentile 2001). L'autore sottolinea così due elementi su cui occorre puntare l'attenzione: per un verso, il rapporto tra il sorgere della «religione politica moderna», in qualsivoglia modo la si intenda, e la «lunga dissoluzione del cristianesimo» in Europa (per limitarsi a questa area geografica). Da notare che la stessa idea di «dissoluzione del cristianesimo» è in sé discutibile e controversa, in quanto l'autore giudica “dissoluzione” ciò che agli occhi di altri osservatori appare piuttosto una “trasformazione” che presenta molti aspetti positivi. Per un altro verso – ed è un punto di importanza capitale –, Gray sottolinea che pur «formati in termini secolari», cioè laici e senza connotazioni religiose, i programmi e progetti della «religione politica moderna» hanno prodotto un preciso effetto: essi «sono stati in realtà veicolo di miti religiosi». Ovvero, di configurazioni narrative di pensiero, di “narrazioni pubbliche” – i miti – che se pure intendevano collocarsi in una sfera laica, secolare, in realtà si riferivano e trasmettevano, in modo volontario o inconsapevole, idee religiose. Così, in apparenza gettate dalla porta, le idee religiose sarebbero rientrate dalla finestra.

Un terzo elemento merita un breve accenno. Gray afferma che il nostro mondo, «il mondo in cui ci troviamo», è «ingombro delle macerie di progetti utopistici». Emerge qui il concetto di «utopia» (letteralmente: “non-luogo”, cioè “luogo che non esiste”; per una sintesi sull'utopia: Comparato 2006). Esso è legato a una letteratura assai ampia, fiorita nell'età moderna (basti pensare alla celebre *Utopia* di Thomas More), dal XVI al XVIII secolo, e poi proseguita tra Otto e Novecento.

Caratteristica comune di questa produzione letteraria era l'ideazione, e quindi la progettazione, di nuovi tipi di società – città, stati, regni, repubbliche – immaginarie su cui si proiettavano speranze, aspettative e bisogni di rinnovamento, che variavano a seconda tanto dell'autore quanto dei contesti storici e culturali in cui questi era immerso. Non poche delle concezioni proiettate nei testi utopici sono state in seguito tradotte in realtà concrete: sotto questo aspetto la letteratura utopica ha precorso, e in un certo senso anticipato, gli sviluppi della storia. Al contempo, proprio per il suo carattere immaginario e per così dire “irrealizzabile” nel tempo storico degli autori, l'utopia è diventata sinonimo di “impossibilità”, di progetto immaginario e irraggiungibile: “utopistico”, appunto.

Gray sottolinea quindi come gli ultimi due secoli abbiano visto sorgere molteplici «progetti utopistici», ossia al contempo irrealizzabili e tuttavia concretamente progettati e che si è tentato di realizzare in concreto, le cui «macerie» sono fortemente presenti nel nostro tempo. E si trattava specificamente, secondo l'autore, di progetti utopistici «formati in termini secolari», cioè che «negavano la verità della religione» e che tuttavia «sono stati in realtà veicoli di miti religiosi». Si avrà modo di approfondire criticamente più avanti queste stimolanti osservazioni. Per ora occorre osservare che Gray solleva un problema centrale e di grande interesse: quello del rapporto tra concezioni politiche (e sociali e culturali) apparentemente laiche e secolari – e spesso volutamente tali – che però hanno trasmesso e diffuso «miti religiosi», ossia contenuti di tipo religioso mascherati sotto apparenze secolari.

Un quarto punto emerge, pur sullo sfondo: Gray evoca infatti, insieme alla dimensione della «politica moderna» e a quella della «religione» (in questo caso il cristianesimo), una terza dimensione: la «storia delle fede». Così facendo egli giustamente fa riferimento a un elemento decisivo, che si può spiegare anche in questo modo: il problema della credenza religiosa. Il punto va brevemente spiegato: nel già complesso intreccio tra storia politica e storia religiosa, Gray introduce un elemento tipicamente “irrazionale”, comunque soggettivo e personale. La fede infatti – come insegnano studiosi e teologi – non è identificabile con la religione. Per quanto la definizione di quest'ultima non sia un'impresa semplice (Filoramo 2004), la religione, comunque intesa, comprende elementi diversi: un *credo* di qualche genere a cui si aderisce, un apparato istituzionale/gerarchico più o meno sviluppato, un pensiero teologico variamente modulato, un insieme di riti e pratiche, un messaggio etico. La fede come elemento antropologico, di partecipazione soggettiva e personale – appunto: la credenza individuale – è solo una parte, un elemento tra altri. E tuttavia è un aspetto essenziale.

Anzitutto perché una religione, per essere tale, deve essere ovviamente “credata”, almeno in qualche misura, dai suoi aderenti (lasciando per ora da parte i fenomeni, ben noti, della «simulazione» o della «dissimulazione» religiosa, su cui ad esempio Biondi 1974). In secondo luogo, ed è un punto fondamentale, perché tutti i tipi di fede – quale che sia, trascendente o secolare, ovvero mondana – a ben vedere presentano un elemento comune: essi rinviano sempre a una dimensione “altra” rispetto alla materialità del reale. La fede rinvia cioè a una “ulteriorità” rispetto al visibile, alla “realtà dei fatti” e alla dimensione della storia – sia essa politica, religiosa o sociale.

Proseguendo questa riflessione, si può aggiungere che la fede (qualsiasi essa sia) si pone in rapporto – in modi molto diversificati – con una dimensione particolare, che coincide o perlomeno intreccia strette relazioni con quella che possiamo definire come la sfera del «sacro». Intesa in questa prospettiva (come si vedrà meglio più avanti), la dimensione della fede religiosa (trascendente o secolare) in quanto relazionata con la sfera del sacro, è entrata storicamente in rapporto tanto con la dimensione della religione quanto con quella della politica.

In attesa di chiarire maggiormente questo complesso intreccio di relazioni, ciò che emerge con evidenza dalle affermazioni di Gray è che proprio gli ultimi due secoli di storia non sono in realtà caratterizzati da una “duplicità orizzontale” di fenomeni e di relazioni. Non solo politica e religione si sono variamente intrecciate – invece di separarsi sempre di più –, ma questo intreccio è avvenuto secondo una “triplicità verticale” di fenomeni e quindi di relazioni, che si possono riassumere nella formula: politica e religione più fede (sacro). In realtà, come si cercherà di mostrare, questa triplicità di relazioni è una caratteristica che si può considerare come universale dei rapporti tra religione e politica.

I numerosi elementi e interrogativi sollevati dalle affermazioni di Gray riassumono in modo esemplare i problemi affrontati in questo libro. Esso si pone come obiettivo – senza alcune pretese di esaustività né di originalità, ma anzi giovandosi largamente di selezioni storiografiche *ad hoc* – di fornire in prospettiva storica una sorta di mappa delle diverse configurazioni (o sistemi o tipologie) di rapporto tra religione e politica così come si sono succedute nella storia d'Europa. Per conseguire questo obiettivo si è scelto di seguire una precisa prospettiva: ricostruire nelle loro linee di fondo e contestualizzare storicamente idee e concezioni religiose e politiche, tentando di porle costantemente in relazione con quella “terza dimensione” della fede/credenza – o meglio del sacro – cui si è accennato.

Questo volume intende quindi fornire nulla più di un'introduzione, molto sintetica e semplificata, alla storia dei rapporti tra religione e politica. Esso vuole tracciare un percorso che possa servire da via di accesso alla conoscenza e comprensione di quelli che sono stati – e sembrano essere ancora oggi, come vigorosamente afferma John Gray – i nodi essenziali, i problemi ineludibili, e i momenti di svolta di una storia lunga ben oltre due millenni e di cui il presente e l'attualità europea costituiscono solo l'ultimo capitolo. Un capitolo che, per quanto rilevante e dotato di caratteristiche specifiche, risulta largamente incomprensibile e finanche talvolta enigmatico senza l'analisi di ciò che lo ha preceduto.

1.2. *La prospettiva storico-religiosa*

Religione e politica sono due termini che racchiudono una molteplicità di significati e rinviano a una pluralità di concetti e prospettive. Il problema dei loro rapporti è, naturalmente, estremamente complesso e può essere affrontato da diversi punti di vista. Ad esempio, una prospettiva classica è quella della *storia del pensiero politico*: essa indaga le differenti concezioni del potere, dello Stato e della politica, e ciò sia per quanto riguarda la Chiesa o le sue istituzioni e rappresentanti, sia relativamente agli esponenti del potere politico o ai pensatori politici. Si possono altresì studiare questi rapporti dal punto di vista della *storia generale*, ricostruendo le principali fasi, i passaggi e i protagonisti, nel tempo e secondo i diversi contesti geografici, di questo rapporto. Ancora, è possibile indagare queste relazioni secondo la prospettiva della *filosofia politica* e della *teologia della politica*, analizzando cioè i presupposti filosofici, teologici e concettuali delle teorie più significative. Un altro punto di vista diffuso è quella *giuridico* o *storico-giuridico*, volto allo studio dei rapporti e delle relazioni – essenzialmente giuridiche e diplomatiche – tra Stati e Chiese.

La prospettiva che qui si intende adottare è differente e possiede una sua specificità. Essa è anzitutto *storica* ma al tempo stesso *religiosa*: attenta cioè sia ai dati della storia sia agli elementi religiosi intesi in senso ampio. Il suo oggetto è costituito dalle concezioni, dalle premesse e dai presupposti *soggiacenti* ovvero *sottostanti* alle diverse forme di rapporti e di relazioni che sono intercorse nel tempo tra religione e politica. L'obiettivo di questa prospettiva è quello di indagare le forme e i tipi di rapporto che costituiscono i presupposti, in qualche modo unificanti, della grande variabilità dei fenomeni storici, cioè che stanno

“dietro” o “sotto” la molteplicità dei fatti e degli eventi. In costante trasformazione, essi mettono per così dire in gioco forme di rapporti o configurazioni di relazioni o costellazioni e strutture di pensiero (comunque si preferisca nominarle) che si ripetono e persistono a lungo “dietro” i fatti storici.

Proprio l'adozione di una prospettiva religiosa – cioè attenta ai dati concreti così come a quelli ideologici e culturali – consente da un lato di mettere in luce l'importanza, da cui di fatto non si può prescindere, della sfera religiosa per la comprensione dello sviluppo storico della sfera della politica. Dall'altro, permette anche di analizzare a partire da una prospettiva unitaria fenomeni religiosi particolari come appunto le moderne religioni della politica, ossia le religioni secolari (cui qui si accennerà nelle conclusioni: *infra*, § 17.2-17.4). Infine – come si è già accennato ma si preciserà meglio poco più avanti – la specifica prospettiva che qui si adotta è incentrata su una concezione attenta alla “triplicità verticale” delle relazioni tra religione e politica, che non si sofferma solo sul loro rapporto di “duplicità orizzontale”. Proprio la sensibilità per la dimensione del *sacro* costituisce la proposta, e la sfida, metodologica e concettuale di questa indagine.

1.3. *Il modello dualista*

Prima di affrontare la specifica prospettiva di questo libro occorre brevemente accennare al modello interpretativo più diffuso nella storiografia e in generale nella letteratura che si è occupata di questi e analoghi problemi. Un modello in qualche modo “classico”: il modello dualista.

Paolo Prodi, un importante storico italiano di formazione cattolica, da poco scomparso (2016), ha orientato le sue ricerche basandosi sul modello dualista. Esso è, secondo Prodi, tipico dell'intera «esperienza storica concreta» d'Europa, la quale è caratterizzata «dall'incarnazione dualistica propria del cristianesimo occidentale», ossia dal «dualismo tra il potere politico e quello religioso» (Prodi 2000, 12, 17). L'intera «modernità» – che per Prodi giunge fino alla metà del XX secolo, e i segni del suo compimento sarebbero «la tragedia della seconda guerra mondiale, la shoah e la bomba atomica» – è il frutto di una storia «lunga e complessa in cui il cristianesimo occidentale ha giocato un ruolo importante sul piano del pensiero e sul piano delle istituzioni per la costruzione delle moderne idee e realtà di libertà, diritti umani e democrazia» (Prodi 2008, 38, 39).

Secondo la sua visione, il cristianesimo svolgerebbe un ruolo fondamentale in quanto, fin dalle sue origini, avrebbe distinto fra religione e politica, Stato e Chiesa. Ciò sarebbe avvenuto a partire da una certa interpretazione del ben noto versetto del vangelo di Marco (Mc 12, 13-17, e similmente in Matteo 22, 15-22, e Luca 20, 20-26) che attribuisce a Gesù le parole: «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio». La distinzione sarebbe venuta poi alla luce in modo chiaro nel V secolo dopo Cristo, con papa Gelasio prima e papa Gregorio Magno poi, per trovare un punto d'arrivo nell'XI secolo con papa Gregorio VII (argomenti sui quali si tornerà in seguito). Gli interventi di questi papi furono secondo Prodi tutti rivolti alla «teorizzazione del dualismo dei poteri tipico dell'Occidente» (Prodi 2000, 41, 59-62). Questo dualismo non avrebbe fatto che precisarsi e approfondirsi nei secoli successivi, imprimendo la sua forma caratteristica ai rapporti tra religione e politica in Occidente. Il modello dualista sarebbe così da un lato una creazione tipica e propria del cristianesimo, e dall'altro costituirebbe la struttura fondamentale dell'intera civiltà occidentale, che l'avrebbe assunto come base irrinunciabile almeno fino al XX secolo.

Non solo; per Prodi l'abbandono del modello dualista nelle relazioni tra religione e politica, tra le Chiese e gli Stati, comporterebbe gravi rischi: egli infatti riteneva che

La nostra civiltà sia in pericolo o in ogni caso si stia trasformando in qualcosa d'altro se perde la coscienza del dualismo di fondo che ne ha determinato le caratteristiche, nella distinzione e nella compresenza della storia umana e della storia della salvezza, nella separazione del potere, sacro e politico, prima ancora che nella divisione dei poteri (Prodi 2008, 39-40).

Lo stesso Prodi riconosceva tuttavia come un fatto negativo quello di aver «ridotto il problema del rapporto tra cristianesimo e politica al rapporto tra chiesa e stato», ed era giunto ad osservare che «Una considerazione si è rafforzata in me in questi anni sino a trasformarsi ora in una convinzione profonda: il potere ha sempre a che fare con il sacro» (Prodi 2008, 40). Si tratta di una constatazione importante, effettuata da Prodi proprio verso la fine della sua parabola di vita, ma che non si è mai sedimentata in ulteriori studi e ricerche, non lasciando dunque tracce concrete nel suo percorso di studioso. Tanto più che tale consapevolezza scontava ancora le forti tracce del precedente modello dualista, dalle cui limitazioni appare difficile liberarsi. Come mostra l'affermazione appena successiva a quella sopra citata – «la grandezza dell'Occidente è consistita soprattutto nel recintare il sacro, non nell'espellerlo come un de-

zione. Questo ha permesso la de-magificazione del mondo e la nascita della politica come tecnica, secondo la celebre visione di Max Weber» (Prodi 2008, 40) – Prodi persisteva in una percezione “dualista” dei problemi e dei rapporti tra religione e politica. Il sacro doveva infatti essere o «recintato» o «espulso come un demone» – secondo una tipica alternativa “orizzontale” in cui il sacro è sempre visto come qualcosa da cui guardarsi e proteggersi, e in ogni caso da comprimere e limitare per poter infine giungere alla meta: la «de-magificazione del mondo», ossia pervenire a quel «disincanto del mondo» di cui ha trattato Marcel Gauchet sulla scia della sociologia di Max Weber (Gauchet 1992; Weber 2002 e 2004). Ancora una volta, il sacro è concepito in modo unilaterale e come qualcosa che deve essere allontanato e reso “innocuo”, inattivo, per poter assistere alla «nascita della politica» moderna, non a caso identificata con la «tecnica».

Senza poterci qui soffermare sulle molte implicazioni di queste affermazioni, è sufficiente osservare che esse presuppongono una precisa concezione della politica: essa viene vista come qualcosa di puramente laico e secolare, senza alcun rapporto col sacro. Non solo: un altro presupposto, tacito ma decisivo, è che sia possibile una politica da cui il sacro sia del tutto escluso o al massimo risulti ben “recintato” fino a non costituire più un pericolo o un problema per la politica stessa.

Se per un verso è indubbio che non poche correnti politiche degli ultimi due secoli hanno tentato di orientarsi in questa direzione, per un altro è incontrovertibile che tali correnti di pensiero non sono le uniche: ne sono esistite molte altre che si sono mosse in direzioni diverse o del tutto opposte. Ma soprattutto, come mostrato ad esempio dalla posizione di John Gray evocata all’inizio, quelle stesse correnti “secolarizzanti” – che cioè miravano a separare il sacro dalla politica (e sovente a ridurre lo spazio anche nella religione) e a pervenire ad una politica interamente laica e secolare –, hanno spesso, se non sempre, “rimesso in gioco” dinamiche religiose e anzi tipicamente sacre. E precisamente questo è il nodo del problema che questo libro intende affrontare.

Il modello dualista si è mostrato utile ed efficace per ricostruire certi tipi di rapporto tra religione e politica e per comprendere fenomeni e dinamiche storiche e culturali, ma mostra tutti i suoi limiti proprio nel momento in cui non può spiegare le trasformazioni della «politica moderna» e a ben vedere non solo di essa. Non riesce infatti a dare conto del fondamentale intreccio, che riemerge di continuo, tra la dimensione orizzontale della storia e delle istituzioni, come la Chiesa e lo Stato e più in generale la religione e la politica, e la dimensione

verticale, variamente definita come dimensione della «fede» o della credenza, la dimensione cioè del sacro e di quello che appare come il suo intrinseco potere.

1.4. *Il triangolo del potere sacro di Giovanni Filoramo*

Per affrontare gli interrogativi storici e concettuali che riguardano il rapporto tra religione e politica, tanto sul piano metodologico (ossia: come porsi di fronte ai problemi sopra evocati) quanto su quello storiografico (cioè: l'elaborazione di una narrazione storicamente e criticamente fondata), una importante e innovativa proposta è stata elaborata da Giovanni Filoramo in un libro particolarmente denso e sintetico (Filoramo 2009). Nelle intenzioni dell'autore nulla più che un saggio introduttivo a una massa di problemi complessi, storici e concettuali, il volume in questione è in realtà estremamente ricco e articolato. A causa della sua complessità, esso non è un agevole strumento di accesso né una semplice introduzione alle molteplici dimensioni del rapporto tra religione e politica nella storia europea (benché ne costituisca un'acuta rilettura). La vasta competenza storica e metodologica dell'autore e la sua consapevolezza nell'affrontare i problemi storici e concettuali fanno sì che, l'opera in questione, *Il sacro e il potere*, costituisca un riferimento imprescindibile per un approccio innovativo allo studio dei rapporti tra religione e politica.

In particolare nella sua ricostruzione Filoramo elabora e propone un originale strumento concettuale che si rivela innovativo sul piano del metodo e fecondo sul piano degli sviluppi storiografici e della ricerca. Si tratta del «triangolo del potere sacro», una specifica figura concettuale su cui occorre ora soffermarsi e che costituisce lo schema interpretativo di fondo adottato nel presente volume (Filoramo 2009, 5-6).

Un primo dato da cui partire è costituito dal rapporto tra religione e politica che appare tipico del mondo moderno, e che è il risultato dei processi di secolarizzazione che hanno interessato tutta l'Europa e gli Stati Uniti negli ultimi due secoli. Tale rapporto è caratterizzato da forme diverse di relazione che hanno però, secondo la prospettiva dualista, un denominatore comune: la separazione tra religione e politica, evidenziata in particolare dalla separazione tra Stato e Chiesa (di fatto: le Chiese e le altre istituzioni che rappresentano le diverse religioni). Tuttavia, non appena ci si rivolge allo studio di questo rapporto nelle società premoderne, ci si trova di fronte a qualcosa di molto diverso. In genere

si osserva non tanto la separazione tra la sfera politica e quella religiosa, ma una stretta relazione e reciproca compenetrazione tra le due sfere, intrecciate e sovrapposte in modalità variabili e che mutano nel tempo.

Queste semplici evidenze storiche mostrano i limiti, anzitutto sul piano concettuale e del metodo, del modello dualista visto in precedenza. Non è infatti sufficiente constatare, ossia osservare, l'esistenza di due istituzioni differenti – ad esempio: il potere politico (lo Stato) e l'autorità religiosa (la Chiesa) – per dedurne anche la loro separazione. Al contrario: la differenza delle istituzioni non esclude affatto l'esistenza di relazioni, intrecci e sovrapposizioni che smentiscono alla radice l'idea della "separazione" che si esprimerebbe in due sfere del tutto distinte, ciascuna delle quali attiva nel suo proprio ambito.

Un altro modello interpretativo (meno fortunato e diffuso ma comunque alternativo), quale quello proposto da Marcel Gauchet, prevede invece la preesistenza "originaria" del politico, l'assoluta autonomia e antecedenza della sfera politica, la quale può quindi esistere e sussistere senza la sfera religiosa. Quest'ultima costituisce un momento secondo, derivato per reazione dalla sfera politica: la religione sarebbe, in questa prospettiva, un tentativo di rifiutare l'autonomia del politico e quindi di controllarlo, per mezzo dell'invenzione di entità superiori all'uomo – la/le divinità – di cui la religione soltanto può garantire l'azione positiva verso la sfera politica (Gauchet 1992).

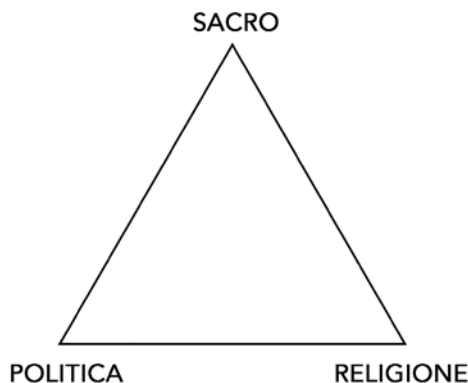
Questa prospettiva, tuttavia, non tiene conto di un elemento storico essenziale e decisivo: la sfera politica si è sempre rapportata con il sacro, ossia con un potere che la supera e la "trascende", e ciò in modo indipendente rispetto alla religione. Sacro e politico, da un punto di vista storico-antropologico, sono inscindibili e preesistono insieme. Anche ammettendo la primordialità e l'antecedenza del politico, ciò che si delinea non è una sfera ma due: il politico e il sacro. Il modello dualistico e quello dell'autonomia originaria del politico si rivelano, quindi, inadeguati a comprendere le realtà concrete della storia d'Europa, antica e moderna (e, come si accennerà, anche contemporanea; *infra*, § 17.4).

Ciò che emerge rivolgendosi alla prospettiva storica è, per un verso, la presenza e l'interrelazione tra la sfera religiosa e la sfera politica e, per un altro, il rapporto che ciascuna di esse intrattiene con il sacro. Nonostante la molteplicità delle forme che può assumere nella realtà, nei regimi politici premoderni il potere politico – inteso come il potere di governare un territorio o una società – e i suoi rappresentanti hanno comunque la necessità di un fondamento d'autorità che legittimi il loro potere e non possa essere contestato. Tale fonte d'autorità non può derivare dal popolo, come nelle moderne democrazie. Il po-

tere politico è dunque alla ricerca di un fondamento “ultimo”, ed esso non può essere che di origine sacra. Essendo per definizione meta-umano, ossia “al di là” dell’umano, tale fondamento sacro svolge un’efficace funzione di legittimazione del potere politico e quindi ne costituisce il fondamento incontestabile. In questa prospettiva, dunque, il sacro fonda il potere politico. Qualsiasi sia la religione, essa svolge una funzione di mediazione rispetto al sacro, legittimando così il potere politico. Si delinea quindi una precisa dinamica di fondamento sacro del politico e sua legittimazione da parte della religione.

In generale, la religione instaura con la politica – con il concreto potere politico – due tipi di relazioni. Tutte le religioni si caratterizzano per una particolare concezione metafisica e morale, ossia per una specifica concezione del divino (teologia) che influenza una corrispondente concezione etica, la quale a sua volta si estende anche alla politica. Questa concezione etica influisce sulla sfera politica in vari modi e attraverso molteplici figure, in particolare promuovendo specifiche proposte devozionali, particolari organizzazioni religiose (ad esempio: gli ordini religiosi cattolici), o anche istituzioni e organizzazioni politiche parareligiose che trasmettono i valori di una specifica religione nelle moderne democrazie. Prima di tutto ciò, però, si pone un’altra questione: la gestione del sacro. La religione e i suoi apparati, che come si è visto forniscono legittimazione al potere politico, devono però dimostrare di essere in grado di controllare e gestire il potere sacro che li trascende e che è legato alla divinità (si può qui ricordare, ad esempio, la funzione politica del “miracolo” come manifestazione del potere sacro che la religione in qualche modo controlla e amministra).

Tanto la religione quanto la politica, dunque, sono in rapporto con il sacro. Quest’ultimo – in una rappresentazione visiva delle relazioni cui si è accennato – si pone perciò al vertice di un ideale triangolo equilatero:



Dal sacro discendono due lati: uno lo rapporta alla religione come realtà istituzionale, storica e concreta; l'altro lato lo mette in relazione con il potere politico, anch'esso inteso come istituzione storica concreta. Entrambi i poteri, religioso e politico, dipendono dal sacro. La relazione tra i due poteri è rappresentata dalla base del triangolo. Sul piano storico, ciò coincide con la comunità religiosa e politica, ovvero con la società (e con le diverse "sotto-società" o gruppi organizzati che la compongono). Tale base subisce variazioni a seconda delle relazioni che la religione e la politica intrattengono con il sacro.

Merita anzitutto osservare che tale figura deve essere intesa come una rappresentazione concettuale e dinamica: essa individua delle relazioni, non fissa delle proporzioni. Altrimenti detto: la "distanza" dal sacro, sia della religione sia della politica, varia secondo i contesti storici e culturali e secondo i diversi periodi o epoche di ciascun contesto. Di conseguenza anche la "distanza" reciproca tra religione e politica subisce delle variazioni.

Questa figura quindi non stabilisce distanze fisse e proporzioni invariabili: al contrario – è necessario sottolinearlo – la figura stessa deve essere intesa in modo dinamico, in quanto rappresenta delle *relazioni* ossia delle *dinamiche*. È solo intendendola in tal modo che emerge la sua utilità per la ricerca e la riflessione: obiettivo e sfida dell'indagine diviene proprio la ricostruzione delle variazioni e delle modifiche nei rapporti e nelle relazioni reciproche tra sacro, religione e politica, a seconda dei contesti e dei periodi storici.

In secondo luogo, ciò che la figura evidenzia è come religione e politica si pongano sullo stesso piano, che coincide con il piano della storia; il sacro invece si pone su un altro piano. Tale diversa dimensione, a seconda dei contesti e delle concezioni del sacro stesso, può riferirsi alle specifiche concezioni trascendenti del divino di quella o quell'altra religione, oppure – ad esempio nel caso delle religioni secolari, delle religioni della politica – porsi in una sfera non extramondana o sopra-umana, ma intramondana ossia secolare. Ciò che però è qui essenziale – lo si è già accennato – è che la dimensione del sacro, trascendente o immanente che sia, è comunque una dimensione "altra", ulteriore ed "eccedente" rispetto alla dimensione dei "fatti", della storicità visibile e anche dei concetti e delle concezioni, delle dottrine e dei pensieri esposti in modo esplicito. La figura esprime appunto questa "ulteriorità" del sacro, rispetto tanto alla religione quanto alla politica.

Sul piano dei "modelli di relazioni" appare immediatamente evidente che il triangolo del potere sacro consente di esprimere le differenze concettuali e storiche, rispetto ad altri modelli, in modo visivamente più efficace. Il modello

dualista corrisponderebbe soltanto ai due angoli alla base del triangolo e alla base stessa: le relazioni “orizzontali” tra religione e politica. Il modello del “disincanto del mondo” di Gauchet corrisponderebbe anch’esso alla sola base del triangolo, con una preminenza assegnata all’angolo del politico sul quello del religioso. Il triangolo del potere sacro esprime invece molto chiaramente quella “triplicità verticale” di relazioni tra sacro, religione e politica cui si è già accennato, e in particolare consente di includere la dimensione del sacro quale elemento fondamentale e imprescindibile dell’analisi storica dei rapporti tra religione e politica. La dimensione dell’ulteriorità, del sacro trascendente o secolare, la sua “eccedenza”, come chiave per analizzare le relazioni tra religione e politica.

1.5. *Modelli di gestione del sacro: religioni cosmocentriche e religioni di salvezza*

Lo schema di relazioni messo in luce dal triangolo del potere sacro consente di evidenziare due tipologie principali o due modelli di gestione del sacro, in una prospettiva di storia comparata delle religioni. Naturalmente queste tipologie generali presentano dei caratteri altrettanto generali, che occorre di volta in volta verificare, modificare e adattare alle concrete situazioni storiche e ai diversi contesti.

Una prima tipologia può essere definita *cosmocentrica* (Filoramo 2009, 7-8). In essa il cosmo è considerato il luogo di manifestazione del sacro, che tuttavia lo trascende ed è raffigurato in genere nelle forme di una «Legge» preesistente e al contempo immanente. In quanto tale essa regge il cosmo nella sua interezza, a partire dal mondo divino per finire con le forme del politico. Le stesse divinità sono, pur in modo e grado differente, sottoposte a questa Legge.

In questa tipologia, il sacro «è una realtà ambivalente, irriducibile, che si manifesta nella vita del cosmo» senza ridursi ad essa. Tutto ciò è tipico ad esempio delle religioni dette politeiste, che sono in genere caratterizzate da una tendenza intramondana volta a far coincidere e legittimare l’ordine mondano naturale e politico. Per quanto riguarda i rapporti tra religione e politica tutto ciò si traduce abitualmente in forme di *monarchia sacra* secondo le modalità proprie della *regalità sacra*. Il questo tipo di religioni è implicita un’idea di fondo: ossia che la “vera religione” consiste nell’armonia di vita con il cosmo stesso, che è manifestazione del divino e soprattutto del sacro che ne è il fondamento.

In questo modello di gestione del sacro, il lato del triangolo correlato al potere politico corrisponde al monarca, che rappresenta politicamente il sacro, e in genere si pone come manifestazione ed espressione della Legge iscritta nell'ordine cosmico. Ne derivano varie tipologie di regalità sacra, come si nota ad esempio nelle antiche civiltà mediterranee (*infra*, cap. 3). Un aspetto che occorre però subito indicare, e che mostra tutta la differenza rispetto al modo di concepire i rapporti tra religione e politica nell'età contemporanea, è un istituto tipico della regalità sacra come si è manifestata storicamente ad esempio nel Vicino Oriente o in diversi antichi regni africani: la regalità sacra non è un privilegio, ma una carica rituale che comporta pesanti oneri e pericoli. Essa non consiste solo e principalmente nel comandare e ordinare, ma prima ancora e soprattutto nel garantire l'ordine del mondo e quindi della società. Il monarca per primo deve osservare impegnative e rigorose prescrizioni rituali. Proprio perché manifesta il sacro, il sovrano diventa egli stesso sacro, innalzandosi molto al di sopra del resto dell'umanità. Tuttavia, egli è anche prigioniero della tipica ambivalenza del sacro e dei suoi pericoli. Proprio perché egli stesso è sacro, il monarca deve rispettare ciò che il sacro gli impone, e può essere chiamato a farsi carico delle colpe commesse dalla comunità di cui è, in quanto sovrano, il rappresentante per eccellenza. Egli ne è infatti il responsabile, e può quindi divenirne il "capro emissario" qualora non riesca a garantire quell'armonia insita nell'ordine del mondo e della società.

In questa tipologia di relazioni che riguarda le religioni cosmocentriche, infine, l'altra estremità del triangolo del potere sacro, ossia la religione, esercita una assai ridotta influenza politica o viene per così dire riassorbita nella sacralità stessa del monarca.

Una seconda tipologia è tipica delle *religioni profetiche* o *religioni di salvezza*, che presuppongono una concezione del divino assai diversa. Tale differenza modifica profondamente l'insieme delle relazioni del triangolo del potere sacro (Filoramo 2009, 8-9). In questo caso il principio regolatore è rappresentato dalla volontà morale del Dio unico, che si intende giunta all'umanità per via di *rivelazione* per il tramite dei *profeti* e fissata nel Libro sacro. Tutto ciò che avviene nel cosmo, compresa l'azione politica, deve quindi accordarsi alla volontà divina.

Dalla concezione della volontà morale della divinità unica deriva un aspetto decisivo: l'impulso alla trasformazione dell'ordine esistente nel mondo. Nelle religioni cosmocentriche si tende a sacralizzare l'ordine esistente mantenendo costantemente l'armonia del cosmo in accordo con la Legge inscritta nello stes-

so ordine cosmico; l'ordine politico deve quindi partecipare a questa armonia generale rispettando e al contempo manifestando la Legge cosmica. Nelle religioni profetiche di salvezza, invece, il punto centrale è la realizzazione della volontà morale del Dio unico e del suo piano di salvezza per l'umanità. Almeno due elementi sono fondamentali in questa concezione e concorrono a caratterizzarla. Per un verso, il contenuto della volontà divina coincide con la verità stessa che, in quanto "verità divina", deve essere affermata e se necessario anche imposta contro la menzogna, l'idolatria o il politeismo. Per un altro verso, e prima ancora, ciò avviene perché in queste religioni il sacro coincide con la stessa divinità unica.

Si tratta di una trasformazione decisiva, perché modifica il sacro ambivalente, tanto positivo quanto negativo e in fondo indifferente sul piano etico tipico delle religioni cosmocentriche – una potenza numinosa indeterminata e volubile, che appare come una sorta di serbatoio da cui attingono le stesse divinità – in qualcosa di profondamente diverso. Il sacro diventa così infatti un valore etico provvisto di *santità*: un *sacro/santo* che contiene in sé le norme e i valori, alla cui somma esemplarità occorre adeguarsi. Sul piano politico tutto ciò dà luogo a forme di *potere teocratico*, in cui, cioè, è direttamente Dio a governare – se pure la gestione del potere può essere affidata a figure che lo rappresentano, vicari, rappresentanti e delegati di vario genere.

Nella prospettiva del triangolo del potere sacro, ciò contribuisce ad aumentare, in vario modo e grado, l'importanza della religione nei suoi rapporti con la politica, la quale si trova ora confrontata principalmente con gli specialisti religiosi in quanto unici interpreti autorizzati della Parola del Dio unico e quindi in grado di affermarne e imporne la volontà.

Pur nella loro profonda diversità, questi due modelli di rapporto tra religione e politica mostrano tuttavia un essenziale punto in comune: il fondamento del potere non è né politico né religioso, ma sacro. È appunto il sacro, nelle sue diverse forme e concezioni, a costituire il "fondamento infondato" – che cioè si autolegittima – di un potere che, con o senza la mediazione degli specialisti religiosi, consente alla sfera politica di esistere legittimamente e di agire.

1.6. *Una conferma: le origini culturali delle nazioni*

Una apparente divagazione consente di meglio apprezzare la prospettiva adottata in queste pagine, incentrate sulla necessità metodologica e storica di includere nello studio delle relazioni tra religione e politica una dimensione “altra” dalla esclusiva storicità “orizzontale” dei fatti e delle idee, e di affrontare l’insieme di questi problemi in una prospettiva storica di grande ampiezza cronologica. Un importante studioso del tema della «nazione», Anthony D. Smith, pubblicò nel 1986 un volume dedicato a *Le origini etniche delle nazioni*, che suscitò un ampio dibattito (Smith 1998). Il libro ritornò di attualità negli anni novanta del secolo scorso, sullo sfondo dei conflitti che hanno segnato ad esempio la disgregazione dell’Unione sovietica o della Jugoslavia ma anche dell’Etiopia. Questi fenomeni storici apparivano in parte inediti, e vennero largamente interpretati come conflitti tipici del nazionalismo che coinvolgevano dinamiche etniche e politiche identitarie. Si aprì così una vasta attività di ricerca a livello internazionale sul problema della nazione, del nazionalismo e delle identità etniche in Europa e nel mondo, dall’età tardoantica a quella contemporanea, di cui lo stesso Smith fu uno dei principali protagonisti (per una ricostruzione del dibattito Smith 2011).

A distanza di molti anni, Smith ha pubblicato un volume profondamente diverso da quello citato e assai significativamente intitolato *Le origini culturali delle nazioni* (Smith 2010), che in realtà rinvia proprio alle origini *religiose* delle nazioni. Il caso di Smith appare esemplare per la prospettiva adottata nel nostro percorso sull’indagine dei rapporti tra religione e politica, e ciò per due motivi. Anzitutto a causa degli stretti legami tra nazione e religione, evidenziati lucidamente da René Rémond (Rémond 2003, 149-150): entrambe presentano infatti dei caratteri comuni, essendo «fatti sociali universali». Per molti secoli gli esseri umani sono stati caratterizzati da uno o dall’altro dei due elementi, spesso da entrambi: per nascita si apparteneva a una nazione, e per nascita abitualmente anche a una religione. Entrambe sono “esclusiviste”, cioè «non ammettono condivisione»: si appartiene a una sola nazione e a una sola religione. Entrambe sono, in genere, per tutta la vita: si nasce e si muore in una stessa religione e nazione (al di là, ovviamente, dei mutamenti indotti dai fenomeni delle migrazioni o delle conversioni). Entrambe richiedono una fedeltà esclusiva, un’adesione che può spingere a sacrificare la vita per l’una, per l’altra, o per entrambe. Infine, religione e nazione trascendono la durata delle esistenze individuali: esistono prima e dopo la vita di un individuo, ovvero sopravvivono ai loro cittadini o credenti.

Oltre a questi legami oggettivi tra nazione – che è un tipico fenomeno di natura politica – e religione, Smith tuttavia aggiunge ciò che era rimasto in ombra nel suo precedente libro sulle origini etniche delle nazioni: la dimensione specificamente religiosa. Quelle che Smith definisce come «origini culturali», infatti, rinviano in realtà a elementi religiosi – ideologici, rituali, simbolici – che intervengono nella formazione delle nazioni e che si rivelano, nella sua analisi, determinanti.

Non solo. Smith elabora una classificazione o tipologia di “modelli di nazione” in cui il criterio essenziale è costituito proprio dalle specificità religiose, che spesso possono essere molto antiche. Emergono così tre tipi di nazioni: le «nazioni gerarchiche», le «nazioni per alleanza» e le «nazioni repubblicane». Ciascun tipo assume come elementi fondamentali della propria configurazione storica dei dati, di diversa provenienza, tipicamente religiosi. Questi dati vengono percepiti e considerati come “sacri”, quindi imprescindibili per la costituzione della nazione.

Conviene accennare, in estrema sintesi, ai caratteri distintivi delle tre tipologie proposte da Smith (Smith 2010, 115-220). Le nazioni gerarchiche in Europa – Inghilterra, Francia, Scozia – emergono nel medioevo intorno ad un nucleo di regalità sacra, che si estende alla sacralizzazione del territorio, unito a una specifica coscienza cristiana. L'elemento cristiano implica il collegamento con la Chiesa medioevale latina, che esprime la prospettiva universalistica tipica del Nuovo Testamento (in particolare delle lettere di Paolo di Tarso) e che pertanto svolge un'azione di bilanciamento tra la prospettiva “locale” delle diverse monarchie sacre e quella, appunto, universale del cristianesimo. In tale tipologia di nazioni “premoderne”, le élite politiche riutilizzano i modelli di regalità sacra dell'antico Israele in chiave locale, temperandoli con la consapevolezza di essere inserite in un “mondo cristiano”, uniforme sul piano religioso e che favorisce la costruzione di modelli di regalità sacra specificamente cristiani.

I presupposti delle nazioni per alleanza – in particolare l'Inghilterra, la Scozia, l'Olanda – risalgono all'epoca della Riforma, nel secolo XVI e poi nei suoi sviluppi. Emerge qui tutta l'importanza della frattura storica rappresentata dalla Riforma. Proprio nell'ambito delle confessioni e Chiese protestanti diviene fondamentale il riferimento all'Antico Testamento, alla Bibbia ebraica e in particolare ai libri del Pentateuco. La condizione di persecuzione cui i movimenti protestanti (luterano e calvinista) furono esposti in tutta Europa spinse i loro aderenti a ritrovare la traccia esemplare della loro condizione nelle vicende del popolo ebraico, perseguitato e schiavo del Faraone, poi liberato da Dio che asse-

gnò ad esso una Terra promessa a certe condizioni, consistenti nell'osservanza della Legge. A ciò si aggiunse talvolta una forte sensibilità apocalittica, ossia la certezza (ad esempio in Lutero) di vivere ai tempi della fine del mondo, fondata sulla concezione del «papato come Anticristo». In tal modo, il modello ebraico del patto di alleanza di Dio con il popolo eletto si incontrò con l'idea dell'elezione e/o predestinazione alla salvezza: i credenti che aderirono alla Riforma si ispirarono, per l'organizzazione delle loro comunità (Chiese, città, regni), al modello ebraico del patto di alleanza con Dio. In tale fondamentale processo un elemento venne lasciato progressivamente cadere o permase solo sullo sfondo: il ruolo della regalità sacra, in particolare all'interno della Chiesa calvinista e delle sue derivazioni nelle diverse forme di Puritanesimo anglosassone, dove resterà sempre molto forte l'orientamento al governo di tipo assembleare, oligarchico e talvolta democratico.

Le nazioni repubblicane sorgono ancora più tardi, alla fine del Settecento, e sono collegate alle rivoluzioni americana e francese, che riprendono modelli della civiltà greca e romana. I pensatori illuministi infatti rinvennero nelle vicende del mondo classico quegli esempi, di cui erano alla ricerca, di regimi politici che univano un aspetto laico e un aspetto religioso. Le comunità classiche non erano gerarchicamente fondate su patti politici stipulati da uomini per uomini: questi patti erano invece consacrati dagli dei e celebrati da miti e riti di natura civica, che ritrovavano nella forma repubblicana di liberi cittadini uguali la loro naturale espressione politica. Elementi decisivi di questa tipologia di nazioni repubblicane, per Smith, furono da un lato l'elaborazione di una specifica cultura nazionale condivisa, e dall'altro la creazione – al fine di rafforzare il primo punto – di una “religione civile” orientata al patriottismo, ossia alla celebrazione della patria. Emerge qui l'importanza cruciale di ciò che si è in precedenza definito come il fenomeno delle religioni della politica: le religioni secolari come elementi decisivi e funzionali alla nascita delle nazioni repubblicane tra età moderna e contemporanea.

Non è possibile in questa sede approfondire i problemi sollevati dal libro di Anthony Smith, ma merita sottolineare che un tipico tema politico come quello della nazione è stato affrontato in modo innovativo da uno dei maggiori esperti del campo proprio ricorrendo ad una prospettiva storico-religiosa aperta alla dimensione del sacro. Tale esempio mostra come questa prospettiva possa fornire un rilevante apporto all'analisi della politica, e tanto più quanto questa prospettiva sia maggiormente sensibile a quella “terza dimensione” del sacro, che esprime appunto la prospettiva dell'ulteriorità rispetto ai fenomeni storici,

tanto politici quanto religiosi. Una ulteriorità, infine, che, come nel caso di certi modelli di nazioni, rimanda a un passato lontanissimo, avvertito tuttavia come profondamente attuale nelle diverse epoche: testimonianza cioè della lunga durata di certi fenomeni e della necessità di includere nell'analisi dei rapporti tra religione e politica anche una prospettiva temporale ampia, risalendo ad un passato talvolta millenario.

BIBLIOGRAFIA

- Addante 2010: Addante, Luca, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Bartolucci 2007: Bartolucci, Guido, *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio. Modelli politici dell'età moderna*, Olschki, Firenze.
- Bataille 1997: Bataille, George, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Battista 1990: Battista, Anna Maria, *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. I, Franco Angeli, Milano, pp. 801-848.
- Biondi 1974: Biondi, Albano, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento, in Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Sansoni-Newberry library, Firenze-Chicago, pp. 7-68.
- Bodin 1988 I: Bodin, Jean, *I sei libri dello Stato*, vol. I, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino.
- Bonazzi 1970: Bonazzi, Tiziano, *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, il Mulino, Bologna.
- Bourdin 2004: Bourdin, Bernard, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, PUF, Paris.
- Cantarella 2005: Cantarella, Glauco, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa, 1073-1085*, Laterza, Roma-Bari.
- Castellino 1977: Castellino, Giorgio (a cura di), *Testi sumerici e accadici*, Utet, Torino.
- Cohn 2000: Cohn, Norman, *Ifanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Comparato 2006: Comparato, Vittor Ivo, *Utopia*, il Mulino, Bologna.
- Cotta 2002: Cotta, Gabriella, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, il Mulino, Bologna.
- Desroche 1996: Desroche, Henry, *Messianisme*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. XV, Paris, pp. 7-11.
- Dionigi 2006: Dionigi, Ivano, *La maschera della tolleranza*, Rizzoli BUR, Milano.
- Durkheim 1971: Durkheim, Emile, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Eliade 2013: Eliade, Mircea, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Eslin 1999: Eslin, Jean-Claude, *Dieu et le pouvoir*, Seuil, Paris.

Bibliografia

- Felici 2016, Felici, Lucia, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma.
- Filoramo 1994: Filoramo, Giovanni, *Le vie del sacro*, Einaudi, Torino.
- Filoramo 2004: Filoramo, Giovanni, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino.
- Filoramo 2009: Filoramo, Giovanni, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino.
- Filoramo 2016: Filoramo, Giovanni, *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria*, il Mulino, Bologna.
- Filoramo 2019: Filoramo, Giovanni, *Storia della Chiesa*, vol. I, *L'età antica*, Edizioni Dehoniane, Bologna.
- Filoramo 2019/1: Filoramo, Giovanni, *Sulla religione*, in *Illuminismo. Storia di un'idea plurale* (a cura di M. Mori, S. Veca), Carocci, Roma, pp. 101-119.
- Filoramo 2022: Filoramo, Giovanni, *Sui sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea*, Franco angeli, Milano.
- Fioravanti 2002: Fioravanti, Maurizio (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari.
- Firpo 2009: Firpo, Massimo, "Navicula Petri". *L'arte dei papi nel Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Firpo 2019: Firpo, Massimo; Maifreda, Germano, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinal Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Einaudi, Torino.
- Firpo 2022: Firpo, Massimo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Freeman 2010: Freeman, Charles, *Il cristianesimo primitivo*, Einaudi, Torino.
- Gauchet 1992: Gauchet, Marcel, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino.
- Gentile 1993: Gentile, Emilio, *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari.
- Gentile 2001: Gentile, Emilio, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Gentile 2006: Gentile, Emilio, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari.
- Gray 2009: Gray, John, *La forza oscura. Come la religione ha portato il mondo alla crisi*, Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano.
- Hartmann 1972: Hartmann, Nicolai, *Etica*, vol. III, *Metafisica dei costumi*, Guida, Napoli.
- Hill 1990: Hill, Christopher, *L'Anticristo nel Seicento inglese*, Il saggiatore, Milano.
- Hobbes 2000: Hobbes, Thomas, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari.
- Hollier 1991: Hollier, Denis (a cura di), *Il Collegio di Sociologia 1937-1939*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Hollier 1995: Hollier, Denis (a cura di), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Gallimard, Paris.

Bibliografia

- Imbruglia 1998: Imbruglia, Girolamo, *Ragione*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico* (a cura di V. Ferrone, D. Roche), Laterza, Roma-Bari, pp. 79-89.
- Israel 2011: Israel, Jonathan, *Una rivoluzione della mente*, Einaudi, Torino.
- Jacques-Scheid 2005: Jacques, François; Scheid, John, *Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Kantorowicz 1989: Kantorowicz, Ernst, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino.
- Kaufmann 2018: Kaufmann, Thomas, *I redenti e i dannati. Una storia della Riforma*, Einaudi, Torino.
- Lagréé 1991: Lagréé, Jacqueline, *La religion naturelle*, PUF, Paris.
- Lutero 1949: Lutero, Martin, *Scritti politici*, Utet, Torino.
- MacCulloch 2017: MacCulloch, Diarmaid, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma.
- Malandrino 1999: Malandrino, Corrado, *Teologia federale*, «Il pensiero politico», XXXII (1999), pp. 427-446.
- McGrath 1999: McGrath, Alister E., *Il pensiero della Riforma*, Claudiana, Torino.
- Mongini 2009: Mongini, Guido, *L'acuto occhio di Giano. La «guerra giusta» in Carl Schmitt tra diritto internazionale, ermeneutica storica e teologia politica*, «Nuova rivista storica», 2009, pp. 567-598.
- Mongini 2010: Mongini, Guido, *L'ombra della Politeia sacra. Attualità e rischi del rapporto tra Sacro e Politico*, in E. Fabbri, G. Mongini (a cura di), *Il Sacro nel Novecento. Prospettive interdisciplinari*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria p. 139-186.
- Mongini 2011: Mongini, Guido, *Rappresentazione, identità, Inquisizione. Riflessioni sulla mistica come problema politico nel cattolicesimo romano*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 2011, pp. 203-228.
- Mongini 2017: Mongini, Guido, *Sacro e potere: il katechon negativo. L'agonia dell'impero americano e il nuovo nomos della terra*, «Humanitas», 2017, pp. 1113-1130.
- Motta 2005: Motta, Franco, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Morcelliana, Brescia.
- Mura 1990: Mura, Virgilio, *J.-J. Rousseau. La teoria dell'obbligo politico*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. II, Franco Angeli, Milano, pp. 619-644.
- Nardi 1996: Nardi, Bruno, in Alighieri, Dante, *Opere minori*, vol. 3.1 (a cura di P.V. Mengaldo e B. Nardi), *De vulgari eloquentia. Monarchia*, Ricciardi-Mondadori, Milano.
- Oberman 1982: Oberman, Heiko A., *I maestri della Riforma*, il Mulino, Bologna.
- Oberman 1989: Oberman, Heiko A., *La Riforma protestante da Lutero a Calvino*, Laterza, Roma-Bari.
- Osculati 1990: Osculati, Roberto, *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Laterza, Roma-Bari.

Bibliografia

- Ozouf 1994: Ozouf, Mona, *Religione rivoluzionaria*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese* (a cura di F. Furet, M. Ozouf), vol. II, *Creazioni e istituzioni, idee*, Bompiani, Milano, pp. 679-690.
- Pacchi 1979: Pacchi, Arrigo, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari.
- Pellegrini 2017: Pellegrini, Marco, *Le guerre d'Italia 1494-1559*, il Mulino, Bologna.
- Potestà 2014: Potestà, Gianluca, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel medioevo*, il Mulino, Bologna.
- Potestà-Rizzi 2005: Potestà, Gianluca; Rizzi, Marco (a cura di), *L'Anticristo*, vol. I, *Il nemico dei tempi finali*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano.
- Potestà-Rizzi 2012: Potestà, Gianluca; Rizzi, Marco (a cura di), *L'Anticristo*, vol. II, *Il figlio della perdizione*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano.
- Potestà-Rizzi 2019: Potestà, Gianluca; Rizzi, Marco (a cura di), *L'Anticristo*, vol. III, *La scienza della fine*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano.
- Povero 2011: Povero, Mauro, *Il pensiero di Bullinger e Calvino sul foedus o testamentum Dei*, in *Calvino e il calvinismo politico* (a cura di C. Malandrino, L. Savarino), Claudiana, Torino, pp. 65-119.
- Prodi 2000: Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna.
- Prodi 2008: Prodi, Paolo, *Cristianesimo e modernità politica*, in *Le religioni e il mondo moderno* (a cura di G. Filoramo), vol. I, *Cristianesimo* (a cura di D. Menozzi), Einaudi, Torino, pp. 38-67.
- Prodi 2013: Prodi, Paolo, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna.
- Quagliioni 2004: Quagliioni, Diego, *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari.
- Rémond 2003: Rémond, René, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- Ringgren 1991: Ringgren, Helmer, *Le religioni dell'Oriente antico*, Paideia, Brescia.
- Rizzi 1996: Rizzi, Marco, *La cittadinanza paradossale dei cristiani (Ad Diognetum 5-6). Le trasformazioni cristiane di un topos retorico*, «Annali di Scienze Religiose», pp. 221-260.
- Rizzi 2003: Rizzi, Marco, *Martirio cristiano e protagonismo civico. Rileggendo Martyrdom & Rome di G.W. Bowersock*, in *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 317-340.
- Rizzi 2009: Rizzi, Marco, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, il Mulino, Bologna.
- Rousseau 1961: Rousseau, Jean-Jacques, *Il Contratto sociale*, Einaudi, Torino.
- Scattola 2007: Scattola, Merio, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna.
- Scattola 2011: Scattola, Merio, *I puritani e la teologia politica del XVI secolo*, in *Calvino e il calvinismo politico* (a cura di C. Malandrino, L. Savarino), Claudiana, Torino, pp. 141-157.

Bibliografia

- Schmitt 1972: Schmitt, Carl, *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna.
- Schmitt 1984: Schmitt, Carl, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano.
- Schmitt 1986: Schmitt, Carl, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano.
- Schmitt 1998: Schmitt, Carl, *Il nomos della terra, nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano.
- Schmitt 2008: Schmitt, Carl, *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano.
- Schmitt 2015: Schmitt, Carl, *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano.
- Schnur 1979: Schnur, Roman, *Individualismo e assolutismo*, Giuffrè, Milano.
- Scholem 2008: Scholem, Gershom, *L'idea messianica nell'ebraismo, e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano.
- Smith 1998: Smith, Anthony, *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna.
- Smith 2010: Smith, Anthony, *Le origini culturali delle nazioni*, il Mulino, Bologna.
- Smith 2011: Smith, Anthony, *La nazione. Storia di un'idea*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz).
- Söderblom 1913: Söderblom, Nathan, *Holiness (General and Primitive)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI, pp. 731-741.
- Van Kley 2002: Van Kley, Dale, *Les origines religieuses de la Révolution française*, Seuil, Paris.
- Weber 2002, I: Weber, Max, *Sociologia della religione*, vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Wickham 2016: Wickham, Chris, *L'eredità di Roma. Storia d'Europa dal 400 al 1000 d.C.*, Laterza, Roma-Bari.

INDICE DEI NOMI

N.B. Il nome di Gesù Cristo non è stato indicizzato

- Abele, personaggio biblico, 64
- Abramo, patriarca biblico, 63-64, 70, 231
- Abū l-Qāsim Muhammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muttalib al-Hāshimī, Profeta dell’Islam, 298
- Adamo, progenitore biblico, 71, 81, 211, 242, 244, 277
- Addante, L., 202
- Agostino, Aurelio, santo, *detto* d’Ippona, 63, 80, 119, 180-184, 192, 204, 210-212, 235
- Alarico, Flavio, re dei Visigoti, 164, 173, 177, 181
- Althusius, Johannes, 243, 262
- Ambrogio, Aurelio, santo, 172, 174-178, 180, 184, 186, 191, 204, 209
- An, divinità babilonese, 44
- Anastasio I, Flavio, *detto* Dicoro, imperatore, 184-185, 197
- Anticristo, figura escatologica, 24, 104, 109, 204-205, 218, 222, 241-242, 246, 250, 254, 257
- Antioco IV Epifane (Mitridate), 82
- Apollo, divinità greca, 122
- Ario, 157
- Arniseus, Henning, 266
- Aronne, sacerdote biblico, 49
- Arouet, François-Marie, *detto* Voltaire, 296, 312
- Asburgo, famiglia, 227
- Asmonei, dinastia giudaica, 82
- Assurnasirpal, sovrano assiro, 44
- Aton, divinità egizia, 43

Indice dei nomi

Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano, imperatore romano, 56, 114, 176
Aussenzio, vescovo ariano, 174
Banon, D., 82
Barbeyrac, Jean, 283
Bartolucci, G., 50, 246
Bataille, Georges, 29-30
Battista, A.M., 271
Bayle, Pierre, 298
Biondi, A., 10
Bockelson, Jan, *detto* Giovanni di Leida, 223-225
Bodin, Jean, 268-271, 287
Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de, 27
Bonazzi, T., 260, 263
Bossuet, Jacques-Bénigne, 280-281
Bourdin, B., 209
Brenno, condottiero gallo, 164
Brügge, Jan van, *vedi* Joris, David
Bullinger, Einrich, 226, 230-234, 236, 238, 243, 256
Butzer (Bucer), Martin, 202, 235
Cacciari, M., 108
Caillois, Roger, 29
Caino, personaggio biblico, 64
Calvino, Giovanni, 202, 216-217, 226, 228, 232-238, 243, 256-257
Camillo, Marco Furio, 122
Cantarella, 191-192
Caputo, G., 185
Carlo I Stuart, re d'Inghilterra, 240-241, 249, 254-255, 258, 275
Carlo Magno, re dei Franchi e imperatore, 165, 188
Carlo V d'Asburgo, imperatore, 199, 214
Carlomanno I, re dei Franchi, 188
Cary, Mary, 250
Celestino I, papa, 173
Celso, 123, 128-129, 132-135

Indice dei nomi

- Cesare, *inteso come sinonimo di* potere politico, 13, 55-58, 110, 123, 133, 170, 175, 178
- Chateaubriand, François-René, 27
- Chemin, libraio, 313
- Cicerone, Marco Tullio, 293
- Clemente di Alessandria, santo, 79
- Cocceius, Johannes, 243
- Cohn, N., 193, 223
- Comparato, V.I., 8
- Comte, Auguste, 27, 93
- Constant de Rebecque, Henri-Benjamin, 27
- Constant, *vedi* Constant de Rebecque, Henri-Benjamin
- Costante, Flavio Giulio, imperatore, 157
- Costantino II, Flavio Claudio, imperatore, 157
- Costantino, Flavio Valerio Aurelio, imperatore romano, 41, 49, 79, 123
- Costantino, Flavio Valerio Aurelio, imperatore, 141, 144, 149, 152-157, 161-167, 171
- Costanzo Cloro, Flavio Valerio, imperatore, 140-141
- Costanzo II, Flavio Giulio, imperatore, 157-158, 176
- Cotta, G., 202, 286
- Cranmer, Thomas, 239
- Crisippo di Soli, 118
- Crizia il Giovane, 119
- Cromwell, Oliver, lord protettore, 242, 250, 255, 257
- Crono (Chronos), divinità greca, 120
- D'Alembert, *vedi* Le Rond d'Alembert, Jean-Baptiste
- Damaso, papa, 159, 173
- Daniele, profeta, biblico, 87
- Davide, re d'Israele, 54, 81-82, 86, 224-225
- Decio, Gaio Messio Quinto Traiano, 123, 135, 139
- Desroche, H., 83
- Diderot, François, 297
- Diocleziano, Gaio Aurelio Valerio, imperatore, 140, 146, 152, 166
- Diogneto, 130
- Dionigi, I., 119, 121-122, 176

Indice dei nomi

- Du Plessis, Armand-Jean, duca di Richelieu, cardinale, 273
- Durkheim, Émile, 27, 29, 93, 320
- Dusentschur, Johann, 224
- Egesippo, 78
- Eliade, Mircea, 30-31, 93
- Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra, 258
- Ennodio, Magno Felice, 190
- Enoc, profeta biblico, 64
- Enrico IV di Franconia, imperatore, 193
- Enrico V di Franconia, imperatore, 193
- Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra, 239, 267
- Eon della Stella, 195-196
- Erasmus da Rotterdam, Desiderio, 227-228, 294
- Eslin, J.-C., 281
- Eudo della Stella (Eudes de l'Étoile), *vedi* Eon della Stella
- Eugenio III, papa, 195-196
- Eusebio di Cesarea, 79, 153, 166-171
- Faraone, *inteso come sinonimo di potere politico*, 23
- Federico il Saggio, principe di Sassonia, 210
- Felici, L., 198, 202
- Fenner, Dudley, 243, 245-246, 262
- Filoramo, G., 9, 15, 19-20, 26-27, 29-31, 39-40, 42, 46, 48, 53, 55, 63, 67, 75, 77-78, 81, 90, 111, 118, 128, 130, 132, 136, 139, 142, 144, 146, 149, 153, 159, 167-168, 172, 175, 181, 184, 193, 208, 223, 225, 268, 279, 297, 305, 315-316, 318-319, 321
- Fioravanti, M., 287-288
- Firpo, M., 198, 206-207
- Foxe, John, 255
- Francesco I di Valois, re di Francia, 198
- Frank, Jacob, 82
- Freeman, C., 179
- Fustel de Coulanges, Numa Denis, 27
- Galerio, Gaio Valerio Massimiano, imperatore, 140-141, 145-149, 152, 155-156, 161-162
- Gallieno, Publio Licinio Egnazio, imperatore, 140

Indice dei nomi

Gauchet, M., 14, 16, 19
Gedeone, personaggio biblico, 69
Gelasio I, papa, 13, 184-188, 191, 197
Gentile, E., 8, 38, 104, 251, 317-318
Giacobbe, patriarca biblico, 64, 70
Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra, 209, 267
Giacomo VI Stuart, re di Scozia, *vedi* Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra
Giacomo, apostolo, 51
Gioacchino da Fiore, 204
Giovanni di Leida, *vedi* Bockelson, Jan
Giovanni, evangelista, 51-52, 55, 82, 88, 109, 167
Giove, divinità romana, 82, 139-140
Giuda, apostolo, 51
Giuliano, Flavio Claudio, *detto* l'Apostata, imperatore, 156-158, 161-162
Giunone, divinità romana, 122
Giustiniano, Flavio Pietro Sabbazio, imperatore, 171
Gog, popolo biblico, 77
Gomarus, Franciscus, 243
Gray, J., 7-11, 14, 33, 38, 75, 80, 104, 261-263, 317
Graziano, Flavio, imperatore, 158, 169, 176
Gregorio I, *detto* Magno, papa, 13
Gregorio III, papa, 187
Gregorio Magno, *vedi* Gregorio I, papa
Gregorio VII, papa, 13, 187-188, 190-194
Grozio, Ugo, 295
Guglielmo I, *detto* il Conquistatore, re d'Inghilterra, 191
Hammurabi, sovrano babilonese, 44
Hartmann, Nicolai, 100-101
Hathor (il Cielo), divinità egizia, 42
Heidegger, Martin, 100
Hill, C., 219, 246, 251
Hobbes, Thomas, 268, 274-279, 283-285, 287-288, 290, 300
Hoffmann, Melchior, 223

Indice dei nomi

- Hölderlin, Johann Christian Friedrich, 26
Hollier, D., 29-30
Horus, divinità egizia, 43
Hubert, H., 27, 29
Hume, David, 296-297
Imbruglia, G., 37
Inanna, divinità babilonese, 44
Isacco, patriarca biblico, 64, 70
Isaia, profeta biblico, 69
Isefet (il caos), divinità egizia, 42
Iside, divinità egizia, 116
Israel, J., 318
Ištar, divinità assira, 44
Iuppiter, divinità romana, 140, 166
Ivan IV Vasilievic, primo zar di Russia, *detto* il Terribile, 171
Jacques, F., 113
Johnson, Edward, 260
Joris, David (Brügge, Jan van), 225
Kant, Immanuel, 296-297
Kantorowicz, E., 41
Kaufmann, T., 198,
Knox, John, 254
La Boétie, Étienne de, 271
Lagrée, J., 292
Le Rond d'Alembert, Jean-Baptiste, 297
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 283
Leiris, M., 29
Leone I, papa, 173
Leone III, papa, 188
Licinio, Publio Flavio Galerio Valerio Liciniano, imperatore, 141, 149, 152-153, 161
Lilly, William, 251
Luca, evangelista, 13, 51, 55, 70-71, 86
Ludovico, *detto* il Pio, imperatore, 188

Indice dei nomi

- Luigi VI, *detto* il Grosso, re di Francia, 193
Luigi XIV di Borbone, *detto* il Re Sole, 41, 280
Luigi XVI di Borbone, re di Francia,
Lutero, Martin, 24, 202, 204-207, 210-212, 214-220, 222, 226-228, 232, 234-235, 239, 286
Mac Culloch, D., 223, 225, 227, 231, 251, 259-260
Maccabei, famiglia, 82
Machiavelli, Niccolò, 300
Magog, popolo biblico, 77
Maistre, Joseph Marie de, 27
Malandrino, C., 251
Mani, antenati, 122
Maometto, *vedi* Abū l-Qāsim Muhammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muttalib al-Hāshimī, Profeta dell’Islam
Marco Aurelio, Antonino Augusto, imperatore, 293
Marco, evangelista, 13, 51-52, 55, 58, 71, 250
Marduk, divinità babilonese, 45
Maria Stuart, regina d’Inghilterra, 254
Maria, madre di Gesù, santa, 194
Massenzio, Marco Aurelio Valerio, 152-153
Massimiano, Marco Aurelio Valerio Erculeo, imperatore, 140
Massimino Daia, Gaio Galerio Valerio, imperatore, 152
Mather, Cotton, 262
Matteo, evangelista, 13, 51, 55, 71, 86, 128, 175, 260
Matthys (Mattelszoon), Jan, 223
Mauss, M., 27, 29
McGrath, A.E., 221, 234
Melantone, Filippo, 205, 214-215
Melville, Hermann, 263
Menius, Iustus Joseph Engert (Menig, Jodocus), 214-215
Minucio Felice, Marco, 122-123
Mongini, G., 103, 108-109
More, Thomas, 8

Indice dei nomi

- Mosè, profeta biblico, 46, 49, 132, 214, 246, 294
- Motta, F., 209
- Mura, V., 291
- Napoleone Bonaparte, imperatore, 199
- Nardi, B., 187
- Nicolotti, A., 124, 127
- Noè, patriarca biblico, 64, 294
- Norberto di Xanten, *detto anche* di Prémontré, santo, 194
- Novak, C. 82
- Oberman, H.A., 204-205, 210
- Odoacre, Flavio, condottiero e patrizio d'Occidente, 165
- Omero, 132
- Orange, famiglia, 256
- Origene di Alessandria, 79, 128, 134-136, 142
- Osculati, R., 219
- Otto, Rudolf, 27, 30
- Ozouf, M., 311, 313-314
- Pacchi, A., 278
- Paolo di Tarso, apostolo, 23, 51-52, 54, 57-67, 70-72, 86-87, 108, 110, 131-133, 142, 173, 201, 210-211, 220, 222, 267
- Pellegrini, M., 219
- Perkins, William, 245, 262
- Pietro II, vescovo di Alessandria, 159
- Pietro, apostolo, 51, 142, 159, 173, 184, 190-192
- Pio VI, papa, 310
- Pipino, *detto* il Breve, re dei Franchi, 187-188
- Platone, 132
- Plinio Cecilio Secondo, *detto* Plinio il Giovane, 115, 124-127, 138
- Plinio il Giovane, *vedi* Plinio Cecilio Secondo
- Polibio, 120
- Ponzio Pilato, prefetto romano della Giudea, 52-54
- Potestà, G., 104, 109, 193
- Povero, M., 231-233

Indice dei nomi

- Prodi, P., 12-14, 41
- Ptah (dio creatore), divinità egizia, 43
- Pufendorf, Samuel von, 283-285
- Quaglioni, D., 270-271, 278, 289, 291
- Ra (il Sole), divinità egizia, 42-43
- Ramses II, faraone, 43
- Rémond, R., 8, 22, 304, 308-309, 316
- Richelieu, *vedi* Du Plessis, Armand-Jean, duca di Richelieu
- Rizzi, M., 55, 104, 132, 142-143, 197
- Roberto Bellarmino, santo, 208-209
- Roberto II, *detto* il Crociato, conte di Fiandra, 193
- Robertson Smith, William, 28, 93
- Robespierre, Maximilien, 311-313
- Rollock, Robert, 248, 262, 278
- Romolo Augusto Flavio, *detto* Romolo Augustolo, imperatore, 165
- Romolo Augustolo, *vedi* Romolo Augusto Flavio
- Rothmann, Bernd, 223
- Rousseau, Jean-Jacques, 27, 37, 290-292, 296-303, 312
- Rouvroy, Claude-Henri de, conte di Saint-Simon, 27
- Sabbatai Zevi, *vedi* Zevi, Sabbatai
- Saint-Simon, *vedi* Rouvroy, Claude-Henri de, conte di Saint-Simon
- Salomone, re d'Israele, 48
- Samuele, profeta biblico, 47-49, 68-69, 187
- Sara, moglie di Abramo, 64
- Sarmas, divinità babilonese, 44
- Satana, 76-77, 80, 90, 104
- Saul, re d'Israele, 48-49, 187
- Scattola, M., 167, 181, 184, 205-206, 208, 214, 243-248, 267, 278, 283-286, 298
- Scheid, J., 113
- Scheler, Max, 100
- Schleiermacher, Friedrich, 26-27
- Schmitt, Carl, 35, 93-97, 100-103, 105, 108-109, 205, 272-273, 288, 305, 320
- Schnur, R., 288

Indice dei nomi

- Scholem G., 82, 88
Seneca, Lucio Anneo, 293
Settimio Severo, Lucio Augusto, 135, 139-140
Severi, famiglia, 139, 166
Severo, Flavio, imperatore, 141
Sieyès, Emmanuel Joseph, 305
Sigismondo di Lussemburgo, imperatore, 198
Simmaco, papa, 190
Simmaco, Quinto Aurelio, 176
Smith, A.D., 22-24, 36, 251-257, 261
Socrate, 119
Söderblom, Nathan, 30
Spinoza, Baruch, 285, 295
Stefano II, papa, 187-188
Stuart, famiglia, 243
Swan, John, 251
Tanchelmo, 193-196
Teodosio, Flavio Augusto, imperatore romano, 49, 114, 152, 156, 158-159, 163, 172, 174, 177-178
Tertulliano, Quinto Settimio Fiorente, 115, 133-134, 136
Thomasius, Christian, 385
Tiberio, Giulio Cesare Augusto, imperatore romano, 56
Ticonio, 80
Tillinghast, John, 251
Tito Livio, 122
Toland, John, 296
Traiano, Marco Ulpio Nerva, imperatore romano, 115, 124, 127
Urninurta, sovrano babilonese, 44
Valente, Flavio Giulio, imperatore, 158
Valentiniano II, Flavio, imperatore, 158, 174-176
Valeriano, Publio Licinio, imperatore, 139-140
Van der Leeuw, Gerardus, 30
Van Kley, D., 305

Indice dei nomi

Varrone, Marco Terenzio, 119, 293
Voltaire, *vedi* Arouet, François-Marie, *detto* Voltaire
Waldeck, Franz von, 223
Walzer, M., 242
Warburton, William, 298
Weber, Max, 14, 37, 100, 203, 212
Wickham, C., 180
Willemsen, Jan, 224
Williams, Roger, 258
Winthrop, John, 260
Zaccaria, papa, 187
Zenone di Cizio, 293
Zevi, Sabbatai, 82
Zwingli, Uldrich, 226-235, 237-238, 243, 256

Finito di stampare
nel mese di Novembre 2023 presso
Tipolito Graphicolor, Città di Castello (PG)