

# Politica e Religione

————— Annuario di Teologia Politica —————  
Yearbook of Political Theology

XI | 2021-2022



UNIVERSITÀ  
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

# Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology

ISSN (online) 2612-6478

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

*Coordinamento editoriale | Managing Editor:*  
Tiziana Faitini (Trento)

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

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

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

*Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:*  
Susanna Saccomani



UNIVERSITÀ  
DI TRENTO

*Pubblicato da | Published by:* Università degli Studi di Trento - via Calepina, 14 - I-38122 Trento  
[www.unitn.it](http://www.unitn.it) | [casaeditrice@unitn.it](mailto:casaeditrice@unitn.it) | <https://teseo.unitn.it> | [teseo@unitn.it](mailto:teseo@unitn.it)

Copyright © 2024 gli Autori | the Authors

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



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

[DOI](#)

# L'INFLUENZA DELLA FÖDERALTHEOLOGIE SUL PACTUM SYMBIOTICUM NELLA POLITICA DI JOHANNES ALTHUSIUS

ILARIA PIZZA

*Abstract. This essay examines Johannes Althusius' doctrines on covenant and natural right (jus communis). While assessing the operation of these concepts within the broader context of Althusius' political model, the essay aims to shed light on a particular form of political theology: the "federal" one, which was spreading in Calvinist intellectual circles in early modern Europe.*

*Keywords. Jus communis; Föderaltheologie; Johannes Althusius; Political theology*

Nel presente lavoro ci si propone di delineare il peculiare concetto di *pactum symbioticum*, elaborato da Johannes Althusius (1563-1638) nella sua opera maggiore, la *Politica* (1614)<sup>1</sup>, mettendo in luce l'influenza, che su di esso ha la tradizione federal-teologica, viva negli ambienti riformati tedeschi del XVII secolo. A tal fine si prenderà in esame anche la concezione althusiana dello *jus commune* o diritto naturale, nel tentativo di evidenziare come nella costruzione simbiotica qui sviluppata trovi compimento lo sforzo dell'autore di tradurre in ambito politico i principi della morale calvinista.

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Corvinus, Herbornae Nassoviorum 1614. Questa edizione finale, ripubblicata a cura dall'autore ad Arnheim nel 1617 (ex officina J. Janssonii) e ad Herborn nel 1625 (Typis Corvinianis), si presenta notevolmente arricchita nei contenuti e nella sostanza rispetto alle due versioni precedenti, edite nel 1603 e nel 1610 rispettivamente ad Herborn ed Arnheim.

Occorre, tuttavia, sin d'ora precisare che Althusius non confonde – come invece fa parte della letteratura teologico-federale a lui coeva – il termine *pactum* con quello di *foedus*<sup>2</sup>. Difatti, quest'ultimo vocabolo latino, che da Bullinger<sup>3</sup> in poi è utilizzato in via esclusiva per designare il patto divino (*foedus operum vel gratiae*), nella *Politica* indica, invece, in linea con il suo originario significato nel diritto romano, l'accordo-trattato tra popoli diversi<sup>4</sup>. Solo nella definizione della *confoederatio plena*<sup>5</sup> il *foedus* si sovrappone al *pactum symbioticum*, che – come si vedrà – all'interno della dottrina althusiana «costituisce la traduzione politica del patto teologico-federale»<sup>6</sup>. Tanto è vero che Althusius parla di *pactum religiosum*<sup>7</sup> – e non di *foedus* – per definire la promessa congiunta del

---

<sup>2</sup> Sul punto è di imprescindibile riferimento il contributo di C. Malandrino nel suo *Foedus (Confederatio)*, in F. Ingravalle - C. Malandrino (a cura di), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*, Leo S. Olschki, Firenze 2005, pp. 187-201.

<sup>3</sup> Cfr. *ibi*, p. 194. Ad Heinrich Bullinger (1504-1575), teologo e riformatore svizzero, si deve la riscoperta della centralità del ruolo del patto biblico all'interno degli ambienti calvinisti, grazie al suo *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (in aedibus Christoph. Frosch, Tiguri 1534).

<sup>4</sup> Per i puntuali rimandi testuali relativi all'utilizzo del termine *foedus* nella *Politica* si veda C. Malandrino nel suo *Foedus (Confederatio)*, cit., pp. 192-194.

<sup>5</sup> La confederazione è quella consociazione, nella quale vari regni, province e città si uniscono, al fine di rendere più stabile e sicuro il corpo della *Respublica* (cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XVII, par. 25, p. 258). Althusius introduce, tuttavia, una distinzione tra *confoederatio plena* e *non-plena*. Quest'ultima è una semplice alleanza stabile tra province e regni, i quali mantengono una distinta titolarità degli *jura majestatis*, avendo come fine il reciproco aiuto contro i nemici ed il mantenimento di relazioni pacifiche (cfr. *ibi*, par. 30, pp. 260-261). Ben diversa è, invece, la *confoederatio plena*, nella quale regni o province diverse «mettono in comune le leggi fondamentali del regno ed i diritti di sovranità», fondendosi «in un medesimo corpo, di cui sono come membra»: *ibi*, par. 27, p. 259 (la traduzione di tutti i brani in lingua straniera – salvo diversa indicazione – è ad opera dell'autrice).

<sup>6</sup> C. Malandrino nel suo *Foedus (Confederatio)*, cit., p. 194.

<sup>7</sup> La teoria pattizia althusiana è sviluppata a pieno nella *Disputatio De Regno recte instituendo et administrando* (1602), ormai concordemente attribuita ad Althusius. A tal proposito, si veda G. Duso - M. Scattola - M. Stolleis, *Su una sconosciuta "Disputatio" di Althusius*, in «Quaderni Fiorentini» XXV, (1996), pp. 13-126. Qui, come nella *Politica*, il patto religioso si affianca al patto civile. Quest'ultimo ha una natura duale, poiché, mentre con un primo accordo i membri della *Respublica* mettono in comune le risorse e le opere sotto uno stesso diritto, con un secondo si interviene, poi, a stabilire il rapporto politico tra popolo e Sommo Magistrato.

Sommo Magistrato e dei membri del regno<sup>8</sup> con Dio<sup>9</sup>, mediante la quale i primi si impegnano al culto della vera religione<sup>10</sup>, mentre il Signore promette loro di essere benigno e clemente, se rispetteranno questo accordo<sup>11</sup>.

## 1. *Il pactum symbioticum e la communicatio mutua*

Il recente rinnovato interesse per la *Politica* di Althusius ha avviato un acceso dibattito in merito alla classificazione interna di quest'opera, dinanzi all'evidente difficoltà di qualificarne in maniera univoca il carattere in senso più politico-secolare o teologico-religioso<sup>12</sup>. A tal proposito, è indicativo che nella *Prefazione*<sup>13</sup> al trattato, il pensatore tedesco affian-

<sup>8</sup> Si ricorda che Althusius ritiene sia errato distinguere tra *regnum e Respublica*, facendo del primo un possesso del re e del secondo degli ottimati poliarchi, in quanto, a suo avviso, la proprietà del regno appartiene sempre al popolo – ossia all'insieme delle *consociationes symbioticae* – mentre la sua amministrazione al re, che egli preferisce chiamare Sommo Magistrato. A tal riguardo, cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. IX, par. 4, p. 168. Pertanto, conclude l'autore, entrambi i termini si possono applicare alla simbiosi universale (cfr. *ibidem*).

<sup>9</sup> Cfr. *ibi*, cap. XXVIII, parr. 15-25, pp. 575-583.

<sup>10</sup> Ciò si traduce, nella prospettiva del calvinista Althusius, nell'onore sia la Prima Tavola del Decalogo, che comanda la pietà, sia la Seconda, che impone la giustizia.

<sup>11</sup> Sul punto, cfr. soprattutto *ibi*, par. 15, p. 575 e par. 23, p. 282. Tale promessa, tuttavia, nella prospettiva althusiana, non stabilisce il potere ecclesiastico, né contiene un suo trasferimento al Sommo Magistrato, in quanto tale potere è già parte dell'autorità di governo. Difatti, nel capitolo IX della *Politica* (1614), senza che si faccia riferimento alcuno al patto religioso, si distingue tra amministrazione secolare ed amministrazione ecclesiastica, entrambe riconducibili al diritto del regno (cfr. *ibi*, cap. IX, par. 31, p. 181). A tal riguardo, si veda H. de Wall, *"Pactum religiosum" und kirchliche Verwaltung in der "Politica" des Johannes Althusius*, in R. von Friedeburg - M. Schmoeckel (hrsg.), *Recht, Konfession und Verfassung im 17. Jahrhundert. West- und mitteleuropäische Entwicklungen*, Duncker & Humblot, Berlin 2015, pp. 53-65.

<sup>12</sup> Cfr. D. Wyduckel, *Einleitung*, a J. Althusius, *Politik*, tradotto da H. Jassen, Duncker & Humblot, Berlin 2003, p. XXXIV. Si è tentato di valutare, se quella di Althusius sia una teoria politica – come sostiene lo stesso Wyduckel (cfr. *ibidem*) – oppure una teologia politica – come ritiene, ad esempio, Manfred Walther, che vede in Althusius addirittura una «teologia politica in senso stretto», in quanto «le disposizioni rilevanti riguardanti il diritto e l'amministrazione politica, secolare ed ecclesiastica, sono prese dal [Decalogo]»: M. Walther, *Gestalten und Implikationen Politischer Theologie – mit Blick auf Althusius*, in F.S. Carney - H. Schilling - D. Wyduckel (hrsg.), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 2004, p. 156.

<sup>13</sup> Si ricorda che la *Prefazione* alla versione finale della *Politica* (1614) è la medesima della precedente edizione

chi alla difesa dell'autonomia disciplinare dell'*ars politica*<sup>14</sup>, conseguibile a seguito dell'epurazione da essa delle inopportune ingerenze di giuristi e teologi, la rivendicazione da parte dei politici della trattazione dei precetti del Decalogo, nella misura in cui essi orientano imprescindibilmente la vita sociale<sup>15</sup>.

In effetti, da buon calvinista, l'autore individua nella natura dell'uomo una componente sia spirituale che fisica. La dottrina della predestinazione, tuttavia, insegna ad Althusius che nella società politica gli eletti, ovvero coloro, che hanno ricevuto la grazia dal Signore in virtù del patto postlapsariano in Cristo, convivono con i reprobri. Perciò, egli, pur aspirando ad un'unità di fondo tra comunità dei cristiani e comunità civile, appare consapevole di una loro non piena coincidenza. A ciò si aggiunge la volontà di Althusius di «separa[re](...) gli amministratori ecclesiastici da quelli statali, così come [di] differenzia[re] un ambito dall'altro», e di «non accetta[re] una tutela ecclesiastica e teocratica della consociazione statale»<sup>16</sup>, nonostante «l'evidente "intenzione" confessionale e la monumentale base scritturale del suo pensiero»<sup>17</sup>.

---

del 1610. Per una ricostruzione delle possibili motivazioni di ciò si rimanda ad A.M. Lazzarino del Grosso, *Methodus (Metodice)*, in F. Ingravalle - C. Malandrino (ed.), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*, cit., p. 248. Qui è anche approfondito il rapporto dell'autore con il metodo ramista, che egli adotta in tutte le sue opere. Per un'analisi della metodologia elaborata dal retore ugonotto francese Pietro Ramo si veda G. Oldrini, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Le Lettere, Firenze 1997.

<sup>14</sup> In linea con la metodologia ramista, Althusius ribadisce la necessità di delimitare l'ambito specifico di competenza di ogni disciplina in base al proprio fine particolare, in tal modo separando la politica dalle materie affini, quali sono appunto la giurisprudenza, la teologia e l'etica. Cfr. J. Althusius, *Praefatio*, ad id., *Politica* (1614), cit., *pagine non numerate*. Nell'intento programmatico althusiano di autonomizzazione dell'*ars politica* si potrebbe leggere un avvio di quel processo di «secolarizzazione per separazione della sfera sacra dalla sfera morale» (cfr. F. Todescan, *Metodo, diritto, politica. Lezioni di storia del pensiero giuridico*, Cedam, Padova 2002, p. 110), che troverà pieno compimento solo in autori successivi, quale, ad esempio, Samuel Pufendorf. Per un'analisi della distinzione metodologica pufendorffiana tra *theologia moralis* e *jus naturae* si rimanda a V. Fiorillo, *La "maxima corruptio". Le trasformazioni della natura dell'uomo nel pensiero secolarizzato di Samuel Pufendorf*, in P. Bellini - F. Sciacca - E.S. Storace (ed.), *Simboli, politica e potere. Scritti in onore di Claudio Bonvecchio*, Alboversorio, Milano 2018, in particolare pp. 205-210.

<sup>15</sup> Cfr. J. Althusius, *Praefatio*, cit., a id., *Politica* (1614), cit., *pagine non numerate*. Si veda anche *ibi*, cap. XXI, par. 41, p. 423.

<sup>16</sup> D. Wyduckel, *Prefazione* a F. Ingravalle - C. Malandrino (a cura di), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*, cit., p. X.

<sup>17</sup> C. Malandrino, *Introduzione* a J. Althusius, *La politica. Elaborata organicamente con metodo, e illustrata*

Del resto, se nella dottrina althusiana, «le funzioni giuridiche, politiche e sociali hanno sempre un riferimento religioso, che non può essere completamente escluso»<sup>18</sup>, ciò è dovuto al peculiare contesto storico, nel quale vive l'autore. Non si può dimenticare, difatti, che agli inizi del Seicento si assiste ancora ad una forte compenetrazione tra teologia e politica<sup>19</sup>.

L'esistenza di fitti scambi tra questi due ambiti del sapere emerge chiaramente nella dottrina elaborata da quella particolare forma di teologia politica<sup>20</sup>, definita “federale”<sup>21</sup> (*Föderaltheologie*), che si andava diffondendo negli ambienti riformati tedeschi frequentati da Althusius. In effetti, questa corrente centrale del calvinismo<sup>22</sup>, tesa a concepire le relazioni politiche – sia tra il popolo ed i suoi governanti che tra popoli diversi – sulla base di una reciproca obbligazione delle parti, sul modello pattizio-federale delle alleanze bibliche tra l'uomo e Dio<sup>23</sup>, ha pesanti ricadute sulla *Politica* althusiana. In essa convivono e si intrecciano elementi appartenenti a tradizioni culturali diverse, che si chiariscono

con esempi sacri e profani, a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino 2009, tomo I, p. 29.

<sup>18</sup> Cfr. D. Wyduckel, *Einleitung*, cit., p. XXXVIII.

<sup>19</sup> Cfr. C. Malandrino, *Teologia federale*, in «Il Pensiero Politico» XXXII, 3(1999), p. 446.

<sup>20</sup> Merio Scattola, intendendo la teologia politica in senso proprio come «riflessione [razionale] sul nesso tra ordine e trascendenza», evidenzia come questa sia stata sviluppata a lungo anche sotto altre denominazioni, non lasciandosi perciò ricondurre «ad un'unica etichetta omonima, bensì comprende[ndo] materiali indicati con una pluralità di termini diversi: maestà, sovranità, contratto, potere, ordine, secolarizzazione, per citare solo quelli più ricorrenti», M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, p. 10. Ma nel Seicento, quando Althusius scrive la sua *Politica*, non si è ancora dinanzi ad una «teologia politica consapevolmente tale sia nel nome sia nella sostanza, sebbene nel corso delle guerre di religione [...] la formula latina fosse frequentemente usata per indicare le materie comuni all'amministrazione religiosa e politica, che, anche in seguito alla Riforma, definivano ora un nuovo ambito dell'attività di governo», *ibi*, p. 16. Nell'uso corrente del XVII secolo si trattava, quindi, di un'espressione più tecnica che filosofica, spesso disconnessa da una riflessione sul rapporto tra umano e divino.

<sup>21</sup> L'aggettivo “federale”, che specifica questo tipo di teologia, viene dal latino *foedus*, con cui si traspone l'ebraico *bêrit*, a sua volta tradotto in tedesco con *Bund* ed in inglese con *covenant*.

<sup>22</sup> A tal proposito, cfr. G. Ostreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, su Althusius soprattutto pp. 173-175.

<sup>23</sup> Cfr. C. Malandrino, *Teologia federale*, cit., p. 427. Per cogliere a pieno le relazioni della *Föderaltheologie* con «la sfera del “politico”», non va dimenticato, tuttavia, che essa «si sviluppa su due livelli: il primo è quello propriamente teologico; il secondo, in connessione con le prime formulazioni moderne della dottrina dello Stato e dei movimenti socio-politici», *ibi*, p. 432.

all'interno di una cornice teorica fortemente influenzata dall'esperienza di vita dell'autore. Basti pensare che quest'opera viene data alle stampe nella sua versione definitiva nel 1614 ad Herborn, una città molto cara ad Althusius. Infatti, qui egli aveva insegnato diritto sino al 1603<sup>24</sup>, presso la *Hobe Schule* locale, che in quel periodo si andava affermando proprio come rinomata culla della teologia federale calvinista<sup>25</sup>. All'epoca della pubblicazione di quest'edizione finale della *Politica*, però, Althusius rivestiva ormai da quasi un decennio la carica di *Syndikus* della cittadina calvinista di Emden<sup>26</sup>, un importante centro mercantile sull'Ems, ai confini con i Paesi Bassi. Fu proprio la pratica diretta dell'*ars politica* a determinare un sostanziale accrescimento del suo trattato in termini sia quantitativi che qualitativi, incidendo soprattutto su alcuni suoi fondamentali punti teorici,

non solo per quanto riguarda il problema della definizione e delle forme dello Stato per ceti (*Ständestaat*) e quello del diritto di resistenza contro la tirannide, ma ancor più per quanto concerne il disegno teologico-federale retrostante e la problematica della sussidiarietà<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> L'esperienza di insegnamento di Althusius presso la *Hobe Schule* herborniana, istituita da poco come accademia calvinista dal conte Giovanni VI di Nassau-Dillenburg, inizia nel 1586. Dell'accademia calvinista di Herborn Althusius diventerà, poi, dal 1599 Rettore, dopo aver insegnato per qualche anno anche presso la *Hobe Schule* di Burgensteinfurt. Su questa fase della vita di Althusius si rimanda alle osservazioni di G.A. Benrath, *Johannes Althusius an der Hohen Schule in Herborn*, in K.-W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, Duncker & Humblot, Berlin 1988, pp. 89-108. Per una ricostruzione della biografia althusiana si rinvia, invece, a C. Malandrino, *Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, Claudiana, Torino 2016, pp. 17-39.

<sup>25</sup> Cfr. C. Malandrino, *Teologia federale*, cit., pp. 427-446.

<sup>26</sup> Sull'attività di Althusius come *Syndikus* di Emden si veda H. Antholz, *Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden*, Verl. Ostfriesische Landschaft, Aurich 1955 ed id., *Althusius als Syndicus Reipublicae Emdanae. Ein kritisches Repetitorium*, in K.-W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, cit., pp. 67-88, nonché a M. Behnen, «*Status regiminis provinciae*». *Althusius und die «freie Republik Emden» in Ostfriesland*, in G. Duso - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 139-158.

<sup>27</sup> C. Malandrino, *Introduzione*, cit., p. 25.

Tanto l'esperienza herbornese, quanto l'operato in veste di capo dell'amministrazione comunale di Emden, dunque, hanno contribuito ad avvicinare Althusius alle tematiche proprie della teologia federale. Non sorprende, quindi, che buona parte della più recente critica storico-politica e storico-giuridica<sup>28</sup> concordi nel ritenere essere chiaramente rintracciabile l'influsso delle idee della *Föderaltheologie* sulla dottrina matura del pensatore tedesco, cui va il merito di aver tradotto in maniera alquanto originale nella sua costruzione "protofederale"<sup>29</sup> della *Respublica* le precipue istanze politiche, economiche e sociali emergenti agli albori del XVII secolo negli ambienti intellettuali riformati della Germania del Nord, offrendo in tal modo un modello di Stato diverso e 'alternativo' rispetto a quello assoluto, che prevarrà, invece, con la modernità<sup>30</sup>. Per Althusius, infatti, il processo associativo, che prende avvio dalla naturale socialità umana<sup>31</sup>, è scandito ad ogni livello sociale dalla presenza di patti, espressi o taciti<sup>32</sup>, con cui è sancito il fondamentale obbligo di *communicatio mutua* di quanto occorre al benessere comune. Tant'è vero che attraverso i patti si passa dalle *consocia-*

<sup>28</sup> A tal proposito, si rinvia a C. Malandrino, *Foedus (Confederatio)*, cit., pp. 188-189, nota 5, ed alla bibliografia critica ivi contenuta. Diversa è, invece, la posizione di Horst Dreitzel, che nega l'influenza della *Föderaltheologie* sul pensiero althusiano. Cfr. H. Dreitzel, *Althusius in der Geschichte des Föderalismus*, in E. Bonfatti - G. Duso - M. Scattola (hrsg.), *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der "Politica methodice digesta" des Johannes Althusius*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden 2002, pp. 52-63. Contro la posizione di Dreitzel argomenta in maniera convincente Corrado Malandrino nel suo *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo*, in «Il Pensiero Politico» XXXVII, 3(2004), soprattutto pp. 429-430.

<sup>29</sup> Insieme a Corrado Malandrino, si preferisce utilizzare in riferimento ad Althusius il termine "protofederalismo", «per sottolinearne la peculiarità e l'irriducibilità rispetto al federalismo moderno», C. Malandrino, *Foedus (Confederatio)*, cit., p. 187. Sul peculiare rapporto del profederalismo althusiano con la teologia federale si veda C. Malandrino, *The Calvinistic Covenant's Theology and Federalism: the Experience of Althusius*, in H. de Wall (hrsg.), *Reformierte Staatslehre in der frühen Neuzeit*, Duncker & Humblot, Berlin 2014, soprattutto pp. 120-131.

<sup>30</sup> Si vedano le interessanti conclusioni in merito al rapporto tra Althusius e la modernità nel già citato C. Malandrino, *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo*, cit., pp. 425-438.

<sup>31</sup> Si legga, ad esempio, J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 32, p. 10.

<sup>32</sup> Per ragioni di brevità non si possono qui approfondire le differenti motivazioni, che la critica ha letto dietro la previsione da parte di Althusius del carattere anche implicito del *pactum symbioticum*, per le quali si rimanda a C. Malandrino, *Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, cit., p. 80.

*tiones simplices privatae* della famiglia<sup>33</sup> e della corporazione alle *consociationes publicae* dell'*universitas*, della provincia ed, infine, della *Respublica*<sup>34</sup>.

In proposito, va qui ricordato, tra l'altro, che la riflessione politica althusiana si va definendo sullo sfondo della Seconda Riforma<sup>35</sup>, in uno scenario caratterizzato, da un lato, dall'aspra lotta tra le vicine Province Unite dei Paesi Bassi e la Spagna cattolica, dall'altro, dall'esperienza ugonotta e dal fiorire degli scritti monarcomachi, la cui epitome è costituita dalle *Vindiciae contra tyrannos*<sup>36</sup>. Ne consegue che il significato profondo dell'opera di Althusius possa essere colto solo alla luce del suo coinvolgimento nei piani di alleanza federativa tra le comunità riformate calviniste, nonché del suo stretto rapporto con i calvinisti e repubblicani olandesi e «con la *Föderaltheologie*, di casa a Herborn e nelle zone a prevalenza calvinista»<sup>37</sup>.

Proprio durante gli anni herborgiani il pensatore tedesco ha modo di recepire la generale impostazione teologico-federale, che caratterizzava l'atmosfera dell'Accademia riformata, subendo l'influenza di autori come Calvino, Zwingli, Ursinus, Franciscus Junius e Bullinger, più che di Olevianus, cui Althusius deve la sua chiamata all'insegnamento presso la *Hohhe Schube* nel 1586, ma che non è mai citato nella *Politica*<sup>38</sup>.

In quest'opera l'influsso della *Föderaltheologie* emerge dal fatto che il

---

<sup>33</sup> Va ricordato che il pensatore tedesco fa rientrare lo studio di tutte le *consociationes symbioticae* nella materia politica. Pertanto, Althusius difende la politicità della famiglia, in aperta rottura con la tradizione aristotelica, che invece separa nettamente l'ambito domestico, riservato all'economia, da quello pubblico della *πολις*. Su tale importante punto teorico, si veda J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. III, par. 42, pp. 42-43.

<sup>34</sup> Cfr. J. Coffey, *Il pensiero relazionale di Althusius*, in «Studi di teologia» XIX, 38(2007), p. 120: «Althusius sottolinea che ognuna di queste associazioni ha una propria integrità. Per questa ragione è stato considerato l'ispiratore del principio neo-calvinista della "sovranità di sfere". Difensore delle piccole comunità contro l'assolutismo territoriale, [egli] riteneva che le città e le province dovessero preservare un'autonomia considerevole in quanto parte di un impero tedesco confederale».

<sup>35</sup> Cfr. W. Sparr, *Politik als zweite Reformation*, in K.-W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, cit., p. 438.

<sup>36</sup> Cfr. S. Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos*, a cura di S. Testoni Binetti, La Rosa, Torino 1994 e S. Testoni Binetti, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea del contratto (1572-1579)*, CET, Firenze 2002.

<sup>37</sup> C. Malandrino, *Introduzione*, cit., p. 29.

<sup>38</sup> Cfr. C. Malandrino, *Teologia federale*, cit, p. 442, nota 48.

*Syndikus* di Emden riprenda il concetto biblico di alleanza, per farne uno strumento metodologico atto a disciplinare le relazioni umane ed a costruire lo Stato<sup>39</sup> su basi federali. Ciò diviene possibile all'interno della precippua concezione simbiotica dell'*ars politica*, elaborata da Althusius. Difatti, questa disciplina, che si occupa «di unire gli uomini nella costituzione, nella cura e nella conservazione della vita sociale», è detta «συμβιωτική»<sup>40</sup>, proprio perché suo argomento specifico di studio è la *consociatio symbiotica*, nella quale, con un patto (*pactum*), esplicito o implicito, i simbiotici si obbligano reciprocamente al dovere di mutua partecipazione (*communicatio mutua*) di ciò che è utile e necessario alla società<sup>41</sup>, ossia – precisa l'autore – alla condivisione di beni, servizi e diritto<sup>42</sup>. Un dovere, questo della *communicatio mutua*, di chiara ascendenza calvinista<sup>43</sup>, che è posto dal pensatore tedesco al centro della sua visione politica.

Al contrario di quanto accade nel giusnaturalismo moderno, quindi, qui il patto non è fondativo dell'associazione politica, ma serve a far sì che i soggetti si obblighino vicendevolmente ad improntare in maniera simbiotica i rapporti sociali. La teologia federale, infatti, offre al pensatore tedesco un modello, quello pattizio appunto, che, superando l'originario riferimento all'alleanza tra gli uomini e Dio, è elevato a paradigma delle

<sup>39</sup> Cfr. T. O. Hüglin, *Sozialer Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1991, *passim*. Si è riconosciuto in Althusius l'operare di quella che è stata definita la “metafora teologico-federale” del patto, che diviene fondamentale per comprendere appieno il suo pensiero. A tal proposito, si rinvia a C. McCoy, *Der Bund als Grundmetapher in der “Politica” des Johannes Althusius*, in J. Moltmann - H. Deuser - G.M. Martin - K. Stock (hrsg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*, Chr. Kaiser Verlag, München 1986, pp. 332-344 ed id., *The Centrality of Covenant in the Political Philosophy of Johannes Althusius*, in K.W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, cit., pp. 187-199.

<sup>40</sup> Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 1, p. 2. Sul carattere innovativo dell'utilizzo althusiano del termine 'simbiosi' in riferimento alla politica si rimanda alle conclusioni della lucida indagine filologica condotta da Carl Joachim Friedrich nella sua *Introduction*, in J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, a cura dello stesso C.J. Friedrich, Harvard University Press, Cambridge 1932, p. LXVII.

<sup>41</sup> Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 2, p. 2.

<sup>42</sup> Cfr. *ibi*, parr. 7-21, pp. 3-7. L'autore specifica che la *communicatio mutua* «nasce da cose, opere, diritti comuni, con cui si sopperisce ai diversi e molteplici bisogni dei simbiotici, singoli e tutti», *ibi*, par. 7, p. 3.

<sup>43</sup> Per Calvino, infatti, «la comunione spirituale che unisce fra loro i membri del corpo di Cristo» si deve affiancare «necessariamente a una mutua comunicazione dei loro servizi e dei loro beni», A. Biélier, *L'umanesimo sociale di Calvino*, Editrice Claudiana, Torino 1964, p. 24.

relazioni umane, sia pubbliche che private<sup>44</sup>, in connessione al fondamentale dovere di *communicatio mutua*.

Ciò avviene sullo sfondo della visione antropologica calvinista: gli uomini, per volontà divina diversi ed indigenti, sono indotti dai loro bisogni non solo fisici, ma anche spirituali<sup>45</sup>, a ricercare i propri simili, con i quali condividere le attitudini particolari, che Dio dona in maniera differenziata ad ognuno<sup>46</sup>, al fine di realizzare una «simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice»<sup>47</sup>. Ed è proprio il termine “santo”<sup>48</sup>, indicato quale primo attributo della simbiosi, a rivelarne la peculiarità, poiché i santi nel linguaggio riformato altri non sono che coloro, che, investiti dalla grazia divina, si impegnano a compiere la volontà di Dio<sup>49</sup>, così come fanno i simbiotici, i quali, obbligandosi alla *communicatio mutua*, obbediscono indirettamente al desiderio del Signore di carità cristiana<sup>50</sup>.

Si deve allora concludere con Corrado Malandrino, che alla realizzazione della simbiosi «non basta l'inclinazione naturalistica di tipo aristotelico, ma necessita lo strumento teologico-federale del patto istituito per primo da Dio come *foedus naturae et operum*», affinché gli esseri umani «imparino a convivere in primo luogo santamente, ma anche comodamente e giustamente nel rispetto della legge»<sup>51</sup>.

---

<sup>44</sup> Cfr. W. Baker - C. McCoy, *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Westminster-John Knox Press, Louisville 1991, p. 74.

<sup>45</sup> Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 4, pp. 2-3.

<sup>46</sup> A tal riguardo, Althusius rinvia a Giovanni Calvino. Sul punto, cfr. G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Utet, Torino 2009, vol. II, lib. 4, cap. 3, sez. 1, pp. 1245-1247.

<sup>47</sup> Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 3, p. 2.

<sup>48</sup> In proposito, è stato giustamente osservato che «l'aggettivo “santa”, indicante nella prosa calvinista gli eletti e la loro comunità, è una parola centrale per capire la pienezza del significato della *Politica* e del progetto politico e sociale nel contesto della *zweite Reformation*», C. Malandrino, *Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, cit., p. 11.

<sup>49</sup> Nella visione di Althusius – come si vedrà – la *voluntas Dei* è potenzialmente conoscibile da tutti, in quanto iscritta nell'uomo sin dalla nascita come *jus commune* o diritto naturale, le cui prescrizioni coincidono con i precetti del Decalogo.

<sup>50</sup> È stato rilevato come nella prima edizione della *Politica*, l'assenza dell'aggettivo 'santa' nella definizione della consociazione ne segni il notevole scarto teorico rispetto alla versione finale di essa, apparsa nel 1614. Cfr. *ibi*, p. 79.

<sup>51</sup> C. Malandrino, *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo*, cit., p. 437. Attraverso il concet-

## 2. La necessaria positivizzazione dello jus commune

Proprio il riferimento alla legge diviene importante, consentendo di cogliere a pieno l'influenza della *Föderaltheologie* sul pensiero di Althusius. Egli, infatti, ritiene che «la regola per vivere, obbedire e amministrare [sia] la sola volontà di Dio, che è percorso di vita e legge, che ordina ciò che va fatto o omesso»<sup>52</sup>. Ne consegue che, ai suoi occhi, la *voluntas Dei*, ponendosi come *regula vivendi* per il genere umano, non possa non interessare l'*ars politica*.

Più specificamente, il volere divino si manifesta all'umanità come legge morale<sup>53</sup>, che si vedrà coincidere, per il pensatore tedesco, egualmente che per Calvino, con la legge naturale ed il Decalogo. Tale legge morale, infatti – precisa Althusius – può assumere due forme: quella di *lex communis*, che è inscritta direttamente dal Creatore nella natura dell'uomo, e quella di *lex propria*, la quale, invece, è posta dal magistrato *sulla base della legge comune*, secondo le esigenze particolari di ogni luogo, «al fine di insegnare i mezzi, le vie e i modi peculiari, con i quali [ai cittadini] di una certa *Respublica* è lecito praticare, osservare e coltivare l'equità naturale»<sup>54</sup>.

Nella prospettiva calvinista di Althusius, dunque, la *voluntas Dei*, che si pone appunto come legge morale (*lex moralis*)<sup>55</sup>, costituisce la matrice di ogni successivo ordine di leggi<sup>56</sup>, per cui tutto il diritto positivo è, in effetti, ricondotto alle prescrizioni divine<sup>57</sup>.

---

to di simbiosi, quindi, Althusius riesce a trasferire «anche sul piano sociopolitico la duplice esigenza contenuta nella teologia federale, ossia: dare realizzazione anche nella istituzioni politiche al patto di opere (*foedus naturale*) e al patto di grazia» (*ibi*, pp. 436-437).

<sup>52</sup> J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 16, p. 403 (corsivo di chi scrive).

<sup>53</sup> Cfr. *ibi*, par. 18, p. 406. In proposito, cfr. P. J. Winters, *Die "Politik" des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen: zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert*, Rombach, Freiburg im Breisgau 1963, pp. 147-148.

<sup>54</sup> J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 30, p. 414.

<sup>55</sup> Cfr. *ibi*, par. 19, p. 407.

<sup>56</sup> Cfr. L. Bianchin, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563-1638)*, Il Formichiere, Foligno 2007, p. 66.

<sup>57</sup> La giustizia, a cui Althusius «costantemente si richiama, è un valore morale appartenente ad una dimen-

A tal riguardo, occorre, però, fare una precisazione. Difatti, la *lex communis* – che ha un'evidente precedenza logica rispetto a quella propria, in quanto costituisce il termine di riferimento, cui devono guardare i magistrati nel porre il diritto positivo<sup>58</sup> – è «ispirata da Dio in tutti gli uomini per natura», anche nei pagani<sup>59</sup>, «sotto forma di coscienza (*conscientia*) e inclinazione (*inclinatio*): con la prima, la legge prescrive ed indica a tutti i modi e i mezzi per onorare Dio e amare il prossimo, con la seconda li spinge a farlo»<sup>60</sup>. Althusius, dunque, oltre ad un'inclinazione naturale, che induce istintivamente a fare ciò che è giusto (*justum*) e ad evitare ciò che è ingiusto (*iniquum*)<sup>61</sup>, ammette anche una conoscenza razionale<sup>62</sup> della *voluntas Dei*, giacché la *conscientia* altro non è che la *notitia* impressa dal Creatore nell'uomo, mediante cui quest'ultimo «cognoscit et intellegit» il diritto e le azioni da compiere o omettere, per onorare tale diritto<sup>63</sup>. Qui è implicito il riferimento al *pactum operarum*<sup>64</sup>, con cui Iddio infonde la Sua legge nell'umanità. L'importanza di tale patto in ambito politico viene sottolineata dalla teologia federale,

---

sione religiosa sovraordinata, irriducibile a quella legale e inviolabile da parte del potere. Essa si compone di principi etici immutabili, che sono parte di un ordine divino-naturale, al quale la volontà è chiamata a conformare le azioni umane e, ancor prima, l'ordinamento civile. Dalla conformità a quei principi il diritto positivo trae la sua legittimità», L. Bianchin, *Justitia*, in F. Ingravalle - C. Malandrino (ed.), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*, cit., pp. 204-205.

<sup>58</sup> Cfr. L. Bianchin, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna*, cit., p. 145.

<sup>59</sup> Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 29, p. 413. Egualmente Calvino, sulla scia di quanto sostenuto da Paolo nella *Lettera ai Romani* (Rm 2, 14), riconosce che la legge morale sia impressa nei cuori anche dei pagani, i quali, benché non posseggano il Decalogo, sono legge a se stessi in virtù di una disposizione interiore, antecedente ad ogni legge positiva. A tal riguardo, cfr. J. Calvini, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos*, in id., *In omnes Pauli apostoli epistolas atque etiam in epistolam ad Hebraeos commentarii*, Gebauer, Halis Saxonum 1831, II, 14-15, pp. 23-24.

<sup>60</sup> J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 19, pp. 406-407.

<sup>61</sup> Cfr. *ibi*, par. 20, p. 413.

<sup>62</sup> Ben si comprende qui come, nell'ottica calvinista di Althusius, la ragione, corrotta dal peccato originale, costituisca un mero strumento di conoscenza del diritto, non avendo essa la dignità di fonte della giustizia, la quale scaturisce unicamente dalla volontà divina.

<sup>63</sup> Cfr. *ibi*, par. 20, p. 413.

<sup>64</sup> Con il patto d'opere, stabilito fra Dio ed Adamo, quale rappresentante dell'umanità, la legge morale è iscritta nel cuore dell'uomo, cui viene promessa la vita in cambio dell'obbedienza. Poiché Adamo infrange questa prima alleanza, subentra fra Iddio e l'umanità corrotta dal peccato il patto di grazia, con cui si assicura eterna benedizione a quanti accolgono le future promesse di Dio, incarnate in Cristo.

la quale – come si vedrà – sembrerebbe offrire, in tal modo, al calvinista tedesco la possibilità di una fondazione morale dello Stato, il quale «potrebbe essere incaricato di far rispettare la legge di Dio»<sup>65</sup>.

Su queste basi, l'autore definisce il nesso tra la legge morale ed i Dieci Comandamenti, sostenendo che capisaldi (*capita*) dello *jus commune* sono proprio le due tavole del Decalogo, la prima rivolta al culto privato e pubblico del Signore<sup>66</sup>, la seconda finalizzata a regolare la condotta civile dei simbiotici, insegnando la «condivisione di beni, opere consigli e diritto»<sup>67</sup> e garantendo ad ognuno quanto gli occorra per vivere in maniera confortevole<sup>68</sup>.

Althusius sembra qui riprendere l'insegnamento di Calvino, per il quale il Signore offre all'umanità la sua Parola scritta, «necessaria alla rozzezza del nostro spirito e alla nostra presunzione, per darci una testimonianza più chiara riguardo a ciò che era oscuro nella legge naturale, correggendo la nostra indifferenza», e per «colpire maggiormente il nostro spirito e la nostra attenzione»<sup>69</sup>. In altri termini, la conoscenza del giusto sarebbe resa maggiormente possibile nell'umanità postlapsaria grazie al sostegno della Parola di Dio.

Non sorprende, quindi, che, al pari di Calvino, il pensatore tedesco ritenga che il contenuto della legge morale, della legge divina rivelata e della legge naturale<sup>70</sup> coincida, formando questi tre ordini di legge

<sup>65</sup> D.A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 6; «Lo Stato, essendo il governo di tutti gli uomini, potrebbe essere fondato sul patto di opere, mentre la Chiesa sul patto di grazia» (*ibidem*), che destina solo gli eletti alla salvezza.

<sup>66</sup> Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 23, p. 408.

<sup>67</sup> Cfr. *ibi*, par. 1, par. 24, pp. 408-409.

<sup>68</sup> Già questo aiuta a comprendere come il *pactum symbioticum*, con cui – come si è anticipato – gli uomini si vincolano al dovere di *communicatio mutua*, rappresenti, in effetti, lo strumento, attraverso cui si garantisce la compartecipazione degli uomini al benessere comune in accordo con il volere divino. Dalla *diversitas* naturale degli uomini, dotati da Dio di attitudini diverse e complementari, consegue, infatti, che senza compartecipazione il singolo non potrebbe condurre un'esistenza non solo 'santa', ma anche vantaggiosa e felice, anzi – precisa Althusius – questi non potrebbe sopravvivere. A tal riguardo, cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 4, p. 3, ove si afferma che l'uomo è spinto ad abbracciare la vita simbiotica «si commode et bene, imo si vivere cupit».

<sup>69</sup> G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, cit., vol. I, lib. 2, cap. VIII, par. 1, p. 487.

<sup>70</sup> In merito alla funzione svolta da diritto naturale nella *Politica* la critica si è divisa negli anni, sebbene studi

«un'entità indistinta»<sup>71</sup>. Per questo motivo, l'autore non considera il Decalogo – che è un perfetto compendio della volontà divina<sup>72</sup> – vincolante solo per gli ebrei, essendo esso, invece, prescritto a tutti gli uomini, nella misura in cui i suoi precetti concordano appunto con la *lex naturae*, «la quale è stata ripresa e confermata da Cristo nostro re»<sup>73</sup>.

Tuttavia, in una prospettiva politica, il vero problema è che il diritto naturale «non è iscritto in tutti i cuori in maniera eguale, bensì la sua conoscenza è trasmessa in modo più abbondante e ampio ad alcuni, più ristretto ad altri, secondo la volontà e l'arbitrio di Dio, che la infonde»<sup>74</sup>. In conseguenza di ciò vi sarà chi sarà più portato ad agire moralmente e chi meno, poiché la coscienza, al pari degli altri doni, che il Signore distribuisce in maniera differente tra gli uomini, non è in tutti in pari misura. Ne consegue che l'*ars politica*, cui spetta la conservazione della vita in comune, debba trovare una soluzione, per garantire l'ordine sociale, lì dove non ci si possa aspettare il rispetto spontaneo del diritto naturale – e, quindi, della giustizia divina – da parte dei non eletti. Ecco allora che emerge la necessità di una positivizzazione della *lex moralis*.

Più specificamente, Althusius individua le due ragioni principali, per cui va posto il diritto positivo:

la prima è che non tutti gli uomini sono capaci di dedurre dai principi generali del diritto comune le condizioni particolari e le leggi idonee alla natura e

---

recenti concordino ormai nel riconoscerne l'importanza. In proposito, si rimanda soltanto a M. Scattola, *Johannes Althusius und das Naturrecht des 16. Jahrhunderts*, in F.S. Carney - H. Schilling - D. Wyduckel (hrsg.), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, cit., pp. 371-398 ed a H.J. van Eikema Hommes, *Naturrecht und positives Recht bei Johannes Althusius*, in K.W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, cit., pp. 372-390.

<sup>71</sup> L. Bianchin, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna*, cit., p. 67.

<sup>72</sup> Cfr. S. de Vries - P. Nitschke, «*Consociatio*» und «*communicatio*»: *Die politische Gemeinschaft als religiöse Ordnungs- und Rechtseinheit*, in F.S. Carney - H. Schilling - D. Wyduckel (hrsg.), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, cit., pp. 114-115 e M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 94: «i Dieci Comandamenti (...) fanno parte del corredo naturale proprio di tutti gli uomini e solo per quanto attiene alla forma esterna del Decalogo rinviano alla storia del popolo d'Israele».

<sup>73</sup> J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 29, p. 413, ove si rimanda a Matteo, 5,17.

<sup>74</sup> *Ibi*, par. 21, p. 407.

alla condizione delle circostanze di ogni situazione; la seconda è che la legge naturale non è scritta nei cuori degli uomini in maniera tanto efficace da essere sufficientemente in grado di distoglierli dal male e da spingerli al bene: essa si limita soltanto ad insegnare, ad indurre o ad ammonire gli uomini<sup>75</sup>.

Di conseguenza, la “legge propria” assicura che i simbiotici tutti obbediscano ai precetti morali in forza del ricorso allo strumento della sanzione, giacché grazie a tale legge «gli uomini, che non sono guidati dall’amore per la virtù e dall’odio per il vizio, vengono frenati dal timore della pena, che lo stesso diritto proprio stabilisce per i trasgressori del diritto comune»<sup>76</sup>.

È proprio sulla scorta del rapporto ancillare del diritto positivo nei confronti dello *jus commune* che il *pactum symbioticum* gioca un ruolo chiave, poiché esso, vincolando alla *communicatio mutua* non solo di beni e servizi, ma soprattutto del diritto, garantisce implicitamente l’osservanza della legge comune da parte di tutti all’interno di una comunità, nella quale i “santi” devono convivere con i non eletti. D’altronde, Althusius introduce una distinzione tra la giustizia dei cristiani e quella degli infedeli: «se alla vita esteriore e civile con le sue formule, i suoi gesti, le sue attività si aggiungono la vera fede, i pensieri ed i desideri santi e rettamente orientati, ossia verso la gloria di Dio<sup>77</sup>, allora la politica diventa interamente teologica», poiché in questo caso l’agire umano trova il pieno consenso del Signore. Qualora, invece,

le stesse opere veng[ano] compiute da un infedele e da un pagano, a cui pure l’apostolo attribuisce la conoscenza e l’inclinazione naturale per il Decalogo

---

<sup>75</sup> *Ibi*, par. 31, p. 414.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Althusius riprende da Calvino il tema della *Gloria Dei*, che è caratteristico della teologia del riformatore francese. A tal riguardo, cfr. G. Tourn, *Introduzione a G. Calvino, La divina predestinazione*, a cura dello stesso G. Tourn, Claudiana, Torino 2011, p. 33.

(Rom. 1; 2), quelle opere non possono piacere a Dio, sebbene grazie ad esse nella vita politica anche l'infedele possa essere chiamato giusto, innocente e puro<sup>78</sup>.

Com'è chiaro, i Dieci Comandamenti, nel prescrivere quei comportamenti necessari per garantire pace e concordia all'interno di ogni forma di consorzio umano, si pongono come l'imprescindibile regola della condotta sociale, la cui importanza per la sopravvivenza del singolo e della società è tale che tali precetti debbono essere cogenti anche per quanti non siano animati da una volontà "santa".

Come si è anticipato, dalla sua fede calvinista Althusius trae, infatti, la convinzione, per cui la comunità degli eletti, ossia di coloro che, grazie al dono della fede, si prestano ad obbedire umilmente al volere di Dio, sia calata all'interno di una variegata compagine di soggetti non investiti dalla gloria divina. Egli, però, non vuole elaborare la sua costruzione politica avendo a mente «una *Respublica* o *politia* platonica, o quale si figurava Tommaso Moro nella [sua] *Utopia*», ma, piuttosto, guardando ad «uno Stato che sia realmente possibile ottenere nell'oceano delle cose umane e secondo la debolezza della nostra natura»<sup>79</sup>.

Perciò, dall'esigenza di salvaguardare l'ordine sociale per il bene comune scaturisce la necessità di assicurare l'osservanza del Decalogo, e, dunque, della giustizia divina, anche da parte dei reprobri. Proprio per il conseguimento di questo scopo, si ritiene che Althusius ricorra allo strumento pattizio mutuato dalla teologia federale, introducendolo in ogni forma di *consociatio symbiotica*, al fine di rendere vincolante tra tutti i membri di essa quel dovere di *communicatio mutua* di beni, servizi e diritto, nel quale trova espressione il volere del Creatore di pace e concordia tra gli uomini. Grazie al patto, infatti, si assicurerebbe che la salvaguardia della simbiosi non sia rimessa unicamente ad un'obbligazione

---

<sup>78</sup> J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 41, p. 423.

<sup>79</sup> Cfr. *ibi*, cap. XXXVIII, par. 123, p. 933.

interiore scaturente dalla legge morale e spontaneamente obbedita solo dagli eletti, imponendo la giustizia divina alla massa dei “non-santi”.

Alla luce di ciò, il modello teologico-federale diviene, allora, determinante nell’elaborazione della simbiosi, la quale può esistere solo se tutti si vincolano volontariamente a mettere in comune i frutti dei loro specifici attributi e ad osservare la “legge propria”. Si può conclusivamente sostenere che il simbiotico si presti ad essere immaginato come dotato per natura di un’attitudine pattizia, che coadiuvi il suo istinto di sopravvivenza, giacché nella costruzione politica althusiana la garanzia dell’ordine sociale e, quindi, della vita stessa per il singolo uomo<sup>80</sup> sembra essere ancorata alla sua facoltà di vincolarsi moralmente<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Cfr. nuovamente *ibi*, cap. I, par. 4, p. 3.

<sup>81</sup> L’influenza della *Föderaltheologie* sul pensiero althusiano andrebbe investigata anche alla luce della previsione da parte dell’autore di un doppio patto (religioso e civile) all’interno della *consociatio universalis*, mettendo, così, debitamente in evidenza la differenza tra il *pactum*, che unisce i simbiotici, e quello, che lega, invece, il popolo con il Sommo Magistrato. A tal fine, potrebbe comunque risultare proficuo uno studio comparato delle opere di Althusius, a partire dalla già citata *Disputatio De Regno recte instituendo et administrando*. Tuttavia, non è questa la sede per approfondire un tema così vasto, per cui mi limito qui a rimandare ad I. Pizza, *La famiglia tra “vocatio” e “communicatio mutua”. La nozione di “consociatio symbiotica naturalis” nella filosofia politica di Johannes Althusius*, Giannini Editore, Napoli 2022, specialmente pp. 115-123.