

TEOLOGIA POLITICA

Le sfide della democrazia

Torino 24 aprile 2005

Sommario:

1. Premessa
2. Le radici del dualismo
3. La gestazione dello Stato moderno
4. Religione e politica nella prima età moderna
5. Il bivio: religione civica e religione politica (Montesquieu e Rousseau)
6. La religione civile e l'esperienza americana
7. Il cammino europeo continentale
8. Le religioni politiche del XX secolo
9. Riflessioni conclusive

1. Premessa. Sono poco pratico di questo tipo d'incontri ma credo che se non si vuole cadere in una lezione universitaria fuori dall'università si corrono principalmente due rischi, come ci insegnano i massmediologi: o di accettare una logica gladiatoria nella contrapposizione delle idee (chi sceglie i gladiatori? si suppongono due fronti opposti?) o di ricoprire la riflessione, che non può non essere pesante, con una patina ludica da show televisivo.

Credo di essere stato invitato perché da molti anni cerco di scavare nella storia delle istituzioni il peso che ha avuto nell'Occidente, nella genesi della modernità, nello sviluppo del costituzionalismo politico, della giustizia, del mercato, il rapporto tra il sacro e il potere. Quindi la prima cosa da chiarire è che non sono un teorico e tanto meno un filosofo del diritto ma un artigiano storico con scarsissima attitudine alla riflessione teoretica, uno che cerca semplicemente di capire il più possibile come sono andate le cose. Di più, tendo a diffidare degli storici del pensiero che attribuiscono alle idee e ai grandi pensatori i mutamenti della società, mentre la grandezza massima dei pensatori è al contrario quella di saper cogliere i mutamenti che stanno avvenendo nella realtà e di capire il percorso in atto.

Da quando Carl Schmitt ha scritto nel 1922 la famosa asserzione che "tutti i concetti decisivi della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati" il tema della teologia politica è divenuto centrale nella riflessione del Novecento. È stato marginalizzato nel periodo in cui si pensava che il problema della democrazia fosse risolvibile semplicemente con lo sviluppo di regole costituzionali e con l'invenzione di nuove teorie della giustizia. Il dibattito si è di nuovo riaperto negli ultimi anni sotto la spinta della minaccia dei fondamentalismi religiosi. Ora la teologia politica, come dimostra in Italia la riflessione fondamentale di Giorgio Agamben, è divenuta la chiave interpretativa che ci permette di capire con un arretramento di secoli, nel rapporto tra *auctoritas* e *potestas*, tra *regnum* e *gubernaculum*, i problemi della nostra società e le debolezze attuali della democrazia: non soltanto "teologia politica" ma anche "Oeconomica politica"¹.

La mia tesi, semplice e forse semplicistica, è che il sacro è una componente ineliminabile del potere nella misura cui il potere mette in gioco il problema della vita e della morte, del dominio dell'uomo sull'uomo e che la grandezza dell'Occidente in tutto il suo percorso da Gerusalemme e Roma sino ad oggi è consistita nello sforzo di non espellere il sacro ma di costruire un recinto in cui esso possa essere contenuto. Non si tratta di una tesi dedotta da un'impostazione teoretica e tanto meno ideologica ma derivata dall'osservazione dello sviluppo dei nostri istituti fondamentali, dal giuramento e dal patto politico, dalla distinzione della giustizia umana da quella divina, del peccato dal reato, dalla nascita dell'autonomia del mercato².

Questo recinto, nella sua realizzazione ultima di Stato del diritto, ora è indebolito, se non caduto del tutto, e sacro e potere vagano ormai senza recinto in un mondo globalizzato. La politica e la stessa democrazia si aggrappano al sacro per salvarsi e il sacro si aggrappa alla politica di fronte alla minaccia della secolarizzazione.

La novità di questo discorso non consiste nell'idea di partenza ma nello sforzo di coniugarla con la realtà che cambia intorno a noi. Certo è che in me si è rafforzata man mano in questi anni una considerazione, sino a trasformarsi ora in una convinzione profonda: il potere ha sempre a che fare con il sacro e la grandezza dell'occidente è consistita soprattutto nel recintare il sacro, non nell'espellerlo come un demone. Questo ha permesso la demagificazione del mondo e la nascita della politica come tecnica, secondo la celebre visione di Max Weber.

¹ G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009 (Ia ed. 2007).

² Per la documentazione e i rinvii bibliografici sono costretto a rinviare alle mie precedenti ricerche: *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992; *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000.

In sostanza per farmi capire vorrei rifarmi alla parabola evangelica della cacciata dei demoni (Matteo 12,43-45): “ Quando lo spirito immondo esce da un uomo, se ne va per luoghi aridi cercando sollievo ma non ne trova. Allora dice: Ritornerò alla mia abitazione, da cui sono uscito. E tornato la trova vuota, spazzata e adorna. Allora va, si prende sette altri spiriti peggiori ed entra a prendervi dimora; e la nuova condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima. E così avverrà anche questa generazione perversa”. Così è più in generale per il demonio del potere e per il sacro: l'Occidente nella sua storia ha imparato a tenere a bada il sacro senza scacciarlo e questa è la nostra conquista della laicità, conquista che ora è in pericolo sotto il duplice attacco dei fondamentalismi e delle nuove religioni politiche. Parlare e polemizzare sulla laicità soltanto nei termini tradizionali dei rapporti tra Chiesa e Stato sembra inutile e forse fuorviante nel momento in cui i poteri tradizionali si sono de-localizzati e hanno assunto nuove forme.

2 – Le radici del dualismo

La maggiore lacuna che, a mio avviso, impedisce a storici contemporanei e a politologi una piena comprensione del fenomeno sta nella mancanza di una visione di lungo periodo. Sulle radici del dualismo ho cercato di scrivere in passato da diverse angolature. Qui vorrei limitarmi ad indicare le letture che sono state per me fondamentali nelle varie tappe: sono testi molto noti e celebri, ma proprio per questo desidero esplicitare il mio debito per un percorso partecipato che forse prima degli anni 80 non era pensabile e che a mio parere ha mutato tutta la visione storiografica del problema.

Per quanto riguarda la prima tappa, cioè la rottura di identità tra il potere politico (il faraone) e la divinità, sono stati fondamentali negli ultimi anni gli studi di Jan Assmann: nasce, nella religione del “patto, dell' ”alleanza” dell'Antico Testamento, la figura di un Dio che si identifica con un popolo ma non con l'esercizio del potere dei suoi governanti.

Nel mondo ebraico , al di là delle vicende molto differenziate nelle diverse tappe della costruzione dello Stato, si introduce un punto di grande novità rispetto alla teo-politica dell'antico Egitto e degli altri regni medio-orientali nei quali la divinità stessa si identificava con il potere. Per la prima volta in Israele la giustizia, la “legge”, viene sottratta al potere e riposta nella sfera del trascendente: con l'idea del Patto, dell'Alleanza, che lo coinvolge in prima persona, Iahvé diventa direttamente il garante della giustizia della sfera sociale e politica. Mentre il faraone incorpora la giustizia nella sfera socio-politica sottoposta alla sua sovranità, in Israele al contrario viene sottratta alla sfera politica per essere trasposta nella sfera teologica in diretta dipendenza da Dio: la sovranità e il sacro si separano rendendo possibile non soltanto la resistenza di fronte agli abusi del potere – di un potere che può essere malvagio - ma anche la ricerca di un luogo terreno della giustizia diverso dalle stanze stesse del potere³.

Il secondo comandamento della legge mosaica (“Non nominare il nome di Dio invano) non ha soltanto una valenza di tipo teologico-sacerdotale (il divieto della bestemmia) ma acquista anche una valenza politica: è vietato coinvolgere il nome di Dio nelle contese umane se non come testimone *super partes* nel giuramento.

Naturalmente questa sintesi grossolana andrebbe definita nei tempi e nei modi della complessa costruzione statale ebraica, ma sembra che non possa essere messo in discussione il carattere di novità derivato dall'esperienza della storia di Israele. L'uomo ha una sede alternativa, rispetto alle sedi del potere politico, per discolarsi o per incolpare. Questa innovazione ha come conseguenza la prima separazione del concetto di *peccato* , come colpa nei riguardi di Dio, dal concetto di *reato* come violazione della legge positiva imposta dal potere.

Per la seconda tappa, cioè per la nascita della Chiesa come profezia istituzionalizzata penso che la *Stella della redenzione* di Franz Rosenszweig possa essere ancora il testo base che ha permesso una nuova lettura del testo evangelico “ Date a Cesare quello che è di Cesare...” , molto più profonda della precedente impigliata da parte confessionale e da parte laica nelle controversie giurisdizionali, nelle compromissioni e nelle tensioni tra trono e altare che avevano caratterizzato i secoli dell'età moderna:

" E così la fede fonda l'unione dei singoli in quanto singoli in vista di un'opera comune, e tale unione a buon diritto viene chiamata *ekklesia*. Infatti questo nome originario della chiesa è desunto dalla vita delle antiche repubbliche e sta ad indicare i cittadini convocati per deliberare insieme...Ma nell'*ekklesia* il singolo è e rimane singolo e solo la decisione è comune e diviene *res publica*... Il mondo che per l'ebreo è pieno di fluidi trapassi da 'questo' mondo al mondo 'futuro' e viceversa, per il cristiano si articola nel grande duplice ordinamento di stato e chiesa. Del mondo pagano si è detto, non erroneamente, che non conosceva né l'uno né l'altra. Per i suoi cittadini la polis era stato e chiesa a un tempo, ancora senza alcuna contrapposizione. Nel mondo cristiano stato e chiesa si divisero fin dall'inizio. Nel mantenimento di questa separazione si venne compiendo, da allora, la storia del mondo cristiano. E non che la chiesa soltanto sia cristiana e lo stato non lo sia. Il 'Date a cesare ciò che è di Cesare' nel corso dei secoli non ha pesato meno

³ - J. ASSMANN, *Politische Theologie zwischen Agypten und Israel*, München 1992. Vedi ora dello stesso autore *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

della seconda metà del detto evangelico. Infatti da Cesare proveniva il diritto a cui i popoli si inchinano. E nella universale diffusione del diritto sulla terra si compie l'opera dell'onnipotenza divina, la creazione... Poiché dunque è nel mondo, visibile e dotata di un proprio diritto universale, la chiesa non è affatto il regno di Dio così come non lo è neppure l'impero..."⁴

Per la terza tappa, l'inizio delle tensioni istituzionali nell'Europa del secolo XI, il punto di riferimento è stato certamente *La rivoluzione papale* di Harold Berman. Secondo Berman con Gregorio VII il dualismo originario diviene un dualismo istituzionale e l'appartenenza plurima si trasforma in una tensione aperta che mette in fibrillazione continua tutta la società europea: la prima delle rivoluzioni europee, la madre di tutte le rivoluzioni in quanto, de-sacralizzando il potere politico, lo priva o almeno lo depaupera della sua sacralità intrinseca.⁵ Con la formazione della dottrina sacramentaria, la nascita del purgatorio, la nascita del diritto canonico, il controllo della confessione, il controllo della santità e quindi dei modelli di vita, la Chiesa occidentale forma intorno al nucleo istituzionale del papato un recinto del sacro in qualche modo separato dalla sfera del potere politico. Ho cercato di affrontare questi temi in precedenti ricerche che qui non sto a riassumere. Desidero soltanto sottolineare, per non essere equivocato che non si tratta di una visione irenica: si tratta di una lotta condotta spesso senza esclusione di colpi nel quale la Chiesa tende a trasformarsi in potere teocratico e il potere politico difende con i denti la propria sacralità.

3. La gestazione dello Stato moderno

La tesi centrale di questo mio intervento è che la politica moderna non nasce dalla secolarizzazione del pensiero teologico ma dall'incontro dialettico tra due poli, quello religioso e quello politico, con un processo di distinzione e anche di osmosi per il quale la Chiesa tende a politicizzarsi (il punto massimo di questo processo è la monarchia papale dell'età moderna) e lo stato tende ad assumere le funzioni, prima riservate alla Chiesa, di formazione e modellamento del cittadino suddito dalla nascita alla morte, modellamento che sfocerà poi nella religione della patria.

Ho cercato di tratteggiare le varie fasi di questo processo in un intervento precedente che qui posso riprendere brevemente⁶.

4. Religione e politica nella prima età moderna.

Quando il mondo della *christianitas* medievale entra in crisi si aprono diverse strade verso la modernità, strade che si possono schematizzare per comodità tenendo però sempre ben presente che si tratta di realtà strettamente intrecciate tra loro durante i secoli dell'età moderna e che operano contemporaneamente, non in modo isolato ma sempre in diverse combinazioni tra di loro nel prospettare concretamente diverse soluzioni al problema del rapporto tra il sacro e il potere: la strada della religione civica-repubblicana; la via del recupero della sacralità monarchica; la strada delle Chiese territoriali; la strada cattolico-romana (basata sugli accordi concordatari e le nunziature). Naturalmente si tratta soltanto di accenni che possono dare soltanto una vaga idea del territorio da esplorare.

a) *la religione civica-repubblicana*. Il primo cammino prende forma nelle città italiane del tardo medioevo sotto l'impulso dell'umanesimo e tende a ritrovare la sacralità della politica nella riscoperta della fusione tra il sacro e il potere propria dell'antichità greco-romana. L'Italia del 400 sembra un laboratorio nel quale si sperimentano le soluzioni che si diffonderanno in tutta Europa nei secoli seguenti. Senza esporre le dinamiche complesse di questo processo potrei riassumere quanto voglio dire nel motto di un consigliere anonimo della repubblica fiorentina citato da uno storico americano e che io ho voluto mettere come riflessione di partenza all'inizio dei miei due ultimi volumi: "Deus est respublica, et qui gubernat Rempublicam gubernat Deum. Item Deus est iustitia, et qui facit iustitiam facit Deum". Naturalmente possiamo avere molte declinazioni di questa dottrina in rapporto con le diverse realtà politiche. La massima espressione avviene nei regimi repubblicani europei dell'età moderna per l'ovvia necessità di sostituire alla sacralità del monarca una sacralità collettiva come collante altrettanto forte per l'identità collettiva. Dalla Firenze

⁴ - F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, trad. It. Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 366-377.

⁵ - H.J. BERMAN, *Law and revolution. The Western Legal tradition*, Cambridge Mass. - London 1983 (trad. it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna 1998)

⁶ *Sul concetto di secolarizzazione*, in *Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani*, a cura di C. Donati e H. Flachenecker, Bologna - Berlino, Il Mulino-Duncker und Humblot 2005, pp.321-337.

del '400 alla Venezia del '500, all'Olanda e all'Inghilterra del '600, alla diffusione settecentesca: è la storia del repubblicanesimo che è strettamente connessa con l'ideologia della religione civica. Il suo rapporto con la religione tradizionale e le istituzioni ecclesiastiche è il più diverso: dall'assimilazione del culto e dei modelli di santità in una simbiosi senza tensioni agli atteggiamenti di contrapposizione piena che possono portare sino alla rottura. La teorizzazione più forte è, come universalmente conosciuto, quella elaborata da Nicolò Machiavelli nei suoi *Discorsi* contro la "debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo" (Proemio) sino all'esaltazione della religione romana nei capitoli XI-XII del libro I: "La quale religione se ne' principi della repubblica cristiana si fosse mantenuta secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai che le non lo sono. Né si può fare altra maggiore coniettura della declinazione d'essa, quanto è cedere come quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione". I temi della virtù e della stessa ragion di Stato come "arcano" che si sviluppano dal pensiero machiavelliano hanno in questo approccio il loro fondamento. Sembra che l'antimachiavellismo stesso, diretto a dimostrare l'irreligione e l'empietà di Machiavelli abbia avuto successo nel presentare il suo pensiero come apertura di una secolarizzazione a senso unico: il nuovo principe ed i suoi avversari papisti si accusano reciprocamente di rappresentare l'Anticristo simbolo del nuovo monopolio del potere.

b) *Il recupero della sacralità monarchica.* Non intendo riferirmi con quest'indicazione di cammino alla persistenza nei secoli dell'età moderna della sacralità magica del re così nota attraverso il capolavoro di Marc Bloch o di richiamare la contribuzione del concetto teologico del corpo mistico nella costruzione della figura impersonale dello Stato sovrano moderno, divenuta un punto fermo per ogni discorso dopo l'opera di E. H. Kantorowicz, ma indicare un processo più definito che porta a costruire la figura del sovrano come rappresentante e punto di riferimento temporale e spirituale dei sudditi. Come ha dimostrato Mario Sbriccoli il diritto di lesa maestà viene assimilato all'eresia e la fedeltà tende ad avere un solo punto di riferimento nel principe⁷.

Con l'assimilazione all'interno della monarchia, nella nuova ideologia della sovranità, dei concetti di "auctoritas" e di "potestas" che erano alla base dell'ambigua distinzione tra le due sfere, quella religiosa e quella politica, nell'età precedente, nasce una nuova sacralità: più precisamente il potere, la politica diventa anche "instructio", cioè pretesa di modellare l'uomo dalla nascita alla morte nella sua formazione e nei suoi comportamenti⁸. Usando le parole di Pierre Legendre si può dire che il sovrano non è più il "princeps legibus solutus" di romana memoria ma diviene egli stesso la "referenza ultima" della norma, della legge con un cammino che porterà dalla Stato-nazione sino all'affermazione dei partiti-chiese del XX secolo come nuove professioni di fede secolarizzate⁹.

Ho individuato un nodo di questo sviluppo, che mi è sembrato particolarmente importante, nel papato del secondo Quattrocento, anche se questo modello entra immediatamente in crisi per la contraddizione intrinseca nella figura del papa-re, data la sua pretesa di esercitare in termini universali e non soltanto territoriali un potere che per sua natura esige l'unità di popolo, territorio e sovranità. La tesi che lo Stato pontificio abbia costituito il prototipo dello stato moderno, tesi che pareva abbastanza aberrante quando fu proposta vent'anni or sono ma che ha ottenuto ora una sua credibilità, non implica soltanto la formazione di un modello esterno imitato dagli altri principi (una burocrazia impersonale, organi specializzati di governo ecc.) ma soprattutto la fusione del potere spirituale del potere temporale come necessaria per la nuova concentrazione della sovranità. L'atto di supremazia di Enrico VIII nel 1534 è chiaramente improntato a questo modello che sarà per secoli il perno della politica inglese, teorizzato da Thomas Hobbes nella sua polemica contro il "fantasma" del papato: dal "Tempelstaat" papale della fine del Quattrocento al Leviatano vi è sviluppo, non certo soluzione di continuità.

c) *Le chiese territoriali.* Sin dal XIV secolo, nella crisi dello scisma d'occidente il movimento verso la formazione di Chiese territoriali coincidenti con le nuove monarchie e i nuovi principati è talmente evidente da poter essere letto a occhio nudo nella carta d'Europa. Naturalmente il gallicanesimo rappresenta la sua forma più evoluta e nota ma la linea di tendenza è diffusa ovunque: non soltanto il sovrano tende a liberarsi dalla tutela ecclesiastica e a divenire il "dominus beneficiorum", a controllare la struttura economica e attraverso di essa la gerarchia ecclesiastica ma tende ad assorbire le funzioni sociali e politiche precedentemente pertinenti al corpo ecclesiastico. Dal controllo sulla cultura e sulle università, allo sviluppo delle grammatiche e delle lingue volgari sino alla riorganizzazione delle

⁷ - M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974. Vedi ora J. CHIFFOLEAU, "Ecclesia de occultis non iudicat"? *L'Eglise, le secret, l'occulte du XIIIe au XVe siècle*, in "Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali" XIV (2006), pp. 359-481.

⁸ - *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, a cura di J.Ph. Genet e B. Vincent, Madrid 1986.

⁹ - P. LEGENDRE, *Leçons VI. Les enfants du texte. Étude sur la formations parentale des États*, Paris 1992, 151-166, 265-275 e passim.

funzioni assistenziali il '400 appare come un grande laboratorio in cui si prepara l'età confessionale come formazione di identità che sono ad un tempo politiche e religiose ed una trasformazione della politica da esercizio della giurisdizione e di amministrazione della giustizia a uno strumento di formazione e modellazione, di regolamentazione della vita dell'uomo dalla nascita alla morte. In questo senso la Riforma, al di là del suo intrinseco contenuto teologico, diviene la manifestazione più coerente ed estrema di un processo che nei territori cattolici è costretto ad ambiguità e compromessi: la "cura religionis" diventa una delle funzioni fondamentali della nuova sovranità mentre il "cuius regio eius et religio" diventa il fattore principale di costituzione dell'identità collettiva in questa fase iniziale di gestazione dello Stato moderno. Nel profondo il fenomeno forse più interessante diviene quello della "ideologizzazione" della politica : un'ideologia teologica che a poco a poco, crescendo, diviene capace di spogliarsi della sua veste teologica per approdare alla nuova religione della nazione.

Quando la soluzione delle Chiese territoriali entra in crisi e cresce la pressione del potere indiretto papale - la nuova strada imboccata dal papato a cui si accenna nel punto successivo - la discussione sulla sacralità regia trova il suo epicentro nell'Inghilterra di Giacomo I con un incredibile vortice di esperienze, conversioni e delusioni in cui molti esponenti sono coinvolti : si parla di ambiguità ireniche o di nicodemismo di ritorno ma penso che il dramma di queste personaggi (ricordiamo fra gli altri Giordano Bruno e Marcantonio de Dominis) che viaggiano attraverso l'Europa, attraverso gli Stati e le religioni in quest'epoca sia la ricerca di una soluzione al problema del rapporto tra la nuova sovranità e il sacro, non senza un certo recupero dei materiali che il papato aveva già elaborato a questo proposito più di un secolo prima .

d) *Il compromesso romano-tridentino.* La rinascita del papato dalla crisi conciliare, il "solstizio" del 1440, è ben nota nei suoi due fenomeni più appariscenti: per salvare il più possibile la sua funzione universale esso sviluppa un rapporto di tipo nuovo centro-periferia che ha il suo perno non più nel tradizionale rapporto infra-ecclesiale con le Chiese particolari ma nel rapporto politico con gli Stati: gli strumenti sono i concordati e le nunziature. È con questi strumenti che i pontefici riescono a contenere in vaste regioni d'Europa, a prezzo di grandi sacrifici, la statizzazione delle Chiese locali e a conservare una funzione universale¹⁰.

Mi sembra di poter schematizzare che la Chiesa romana reagisce alla formazione degli stati confessionali e delle Chiese territoriali in due direzioni: da una parte assumendone in qualche modo le caratteristiche come società perfetta o sovrana ad imitazione di quella statale, non solo nello Stato pontificio (o nell'attuale Stato della Città del Vaticano) con tutte le forme e espressione tipiche del potere dello Stato moderno; dall'altra si sforza di creare una dimensione normativa che non coincida, che sia sottratta alla dimensione positiva statale. Noi non possiamo seguire la prima linea che del resto è stata sempre privilegiata dalla storiografia tradizionale e cerchiamo di seguire questo secondo percorso. Il punto centrale di questa contesa è il potere sulle coscienze: mentre il cammino delle Chiese evangelico-riformate si avvia verso un'inevitabile successo con un'alleanza istituzionale e ideologica tra lo Stato e la Chiesa, alleanza destinata a durare sino al raggiungimento della maturità pratica e ideologica della Stato stesso (di qui l'interpretazione possibile di una loro più intrinseca simbiosi con la moderna società borghese) il tentativo della Chiesa romana è quello di costruire una sovranità parallela di tipo universale ; non riuscendo più a sostenere la concorrenza sul piano degli ordinamenti giuridici punta tutte le sue carte sul controllo della coscienza. Ad un livello più esterno si combattono le grandi e continue contese, su cui gli storici hanno scritto fiumi di parole, tra regalisti e curialisti, le grandi controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato; a un livello più interno si cuce e ricuce il compromesso continuo tra il trono e l'altare, dall'attività dei nunzi ai minuti aspetti della vita parrocchiale; ad un livello ancora più profondo e sommerso il problema è quello del controllo delle anime, dei sudditi -fedeli . È su questo piano più nascosto che possono oggi essere più utili le ricerche. Ciò si riflette sul terreno più propriamente politico nell'affermazione di un potere "indiretto" basato su un "corpo" ecclesiastico sovrastatale e sovranazionale, su di una nuova disciplina del clero e delle anime dei fedeli in concorrenza con la legislazione e i poteri statali, nella strenua difesa delle immunità e dei privilegi ecclesiastici di fronte alla politica e al diritto degli Stati assoluti.

Per fare soltanto un esempio, penso che nulla testimoni meglio questo processo del confronto tra il concordato del 1516 tra Leone X e Francesco I di Francia , che lascia praticamente al re la mano libera nelle nomine episcopali, e il concordato o convenzione tra il Governo francese e Pio VII del 1801 che concede in pratica la nomina dei vescovi al primo Console e obbliga i neo-nominati ad un giuramento le cui clausole sono ancora sostanzialmente quelle in vigore nei secoli dell'antico regime: "Io giuro e prometto a Dio, sui santi Vangeli, di prestare obbedienza e fedeltà al Governo stabilito dalla Costituzione della Repubblica francese. Prometto altresì di non avere alcuna intelligenza, di non assistere ad alcun conciliabolo, di non mantenere alcuna lega, sia nell'interno che all'esterno, che sia contraria alla tranquillità pubblica; e se nella mia diocesi ed altrove, sentissi che si tramasse qualche cosa in pregiudizio dello Stato , io lo farò sapere al Governo".

¹⁰ - Vedi la recente *Postfazione* alla nuova edizione di P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 2006.

Altro fenomeno al centro di questo processo di statizzazione della Chiesa è la formazione di una giurisdizione spirituale sulle coscienze, della formazione di un sistema di norme, parallelo all'espansione del diritto positivo statale e in concorrenza con esso e che si attua soprattutto nel secolo XVII: ho già esaminato in altra sede questo processo ma qui voglio soltanto sottolineare il suo carattere biunivoco: la secolarizzazione della morale e la "filosoficazione" (per così dire) del diritto positivo costituiscono uno dei punti centrali nella considerazione del processo di osmosi.

Si può vedere il tramonto complessivo di questa esperienza a metà del XVIII secolo non soltanto nella serie di concordati che restringono ai minimi termini il territorio di giurisdizione spirituale rimasto alla Chiesa di Roma e alle Chiese locali ma nella sua massima compromissione interna con le potenze dell'epoca: il declino e la soppressione della Compagnia di Gesù (con il riflesso su scala planetaria nel fallimento dovuto alla controversia dei riti in Cina e l'abolizione delle Riduzioni nell'America latina) non rappresentano episodi marginali o semplici secolarizzazioni come avvengono per altri ordini religiosi, ma provvedimenti accettati o concepiti dalla Chiesa stessa in vista della confluenza delle due giurisdizioni nel nuovo Stato: nei libelli che accompagnano l'espulsione dei gesuiti dal Portogallo e dalla Spagna il delitto infamante, riconosciuto dallo stesso mondo cattolico, è di "lesa maestà". Rimane certo il fatto che la politicizzazione della Chiesa diviene nel secolo XVIII uno delle principali componenti che porta da una parte alla crisi dei principati ecclesiastici (nonché al tramonto dello stesso Stato pontificio) e dall'altra a quella piaga della "mondanizzazione" della Chiesa che Antonio Rosmini dopo la bufera rivoluzionaria porrà al centro della sua polemica ecclesiologica.

5 – Il bivio: religione civica e religione politica (Montesquieu e Rousseau)

Ho già detto che dopo Carl Schmitt l'affermazione che la politica moderna ha il suo fondamento in concetti teologici secolarizzati è diventata quasi un luogo comune: ma ciò che non mi sembra sufficientemente esplorato è l'osmosi concreta che si verifica tra le quattro componenti che abbiamo sopra cercato di delineare e la vita politica concreta, non soltanto a livello concettuale, nel passaggio dall'antico regime agli Stati di diritto. La fuoriuscita dallo Stato moderno che le nostre generazioni stanno sperimentando nel passaggio del millennio e i contemporanei sviluppi della storiografia negli ultimi decenni ci offrono la possibilità di cogliere trasformazioni che prima erano coperte dall'ideologia statale e dalle controversie relative. Così la decadenza della storiografia marxista, con la caduta dell'interpretazione sulla genesi dei processi rivoluzionari europei come frutto dello scontro tra la nuova borghesia capitalistica e l'antico assetto aristocratico-feudale ha lasciato il campo negli ultimi anni a interessanti esplorazioni sulle radici religiose e cristiane della rivoluzione francese. Si è compreso che il pullulare di credi e di catechismi politici di funzioni pubbliche non corrispondeva soltanto ad un'assimilazione di abitudini liturgiche o di simboli ma ad un travaso ideologico molto più profondo su cui si fonda l'identità stessa del nuovo che avanza e che le stesse polemiche e persecuzioni antireligiose e anticristiane possono essere colte molto più in profondità in un'ottica più vicina a quelle delle ancora recenti guerre di religione¹¹. Come ha detto con grande efficacia Michel de Certeau le trasformazioni che si manifestano nel XVII e XVIII secolo fanno passare la società da un'organizzazione religiosa ad un'etica politica od economica¹². Io stesso ho cercato di seguire in questo passaggio alcuni temi come quello del giuramento e della legge: ma si tratta ancora di prima esplorazioni che vanno ben altrimenti approfondite.

In sostanza penso si possa dire che non si tratta di una generica secolarizzazione dei concetti teologici ma di una loro metamorfosi che mantiene in vita i diversi cammini che si erano sviluppati nei secoli precedenti: nel corso del Settecento si sviluppano religioni statali e forme di Stato corrispondenti alle tipologie che abbiamo precedentemente schematizzato e ai loro intrecci. Abbiamo perciò più illuminismi e più rivoluzioni che riusciamo a comprendere nella loro realtà concreta soltanto se abbandoniamo la categoria generale della secolarizzazione e consideriamo invece la sopravvivenza delle radici da cui sono generate.

Penso quindi che si possa intravedere per la prima volta chiaramente un bivio a metà del Settecento nelle riflessioni di Montesquieu da una parte e di Rousseau dall'altra¹³.

¹¹ - D.K. VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale Univ. Press, New Haven-London 1996. Naturalmente molte delle nuove interpretazioni, come in questo caso la tesi di Van Kley relativa al ruolo del giansenismo, vanno ancora verificate, particolarmente dopo l'uscita del volume di C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris 1998.

¹² - M. DE CERTEAU, *Du système religieux à l'éthique des lumières (17e-18e siècles): la formalité des pratiques*, in *La società religiosa nell'età moderna*, Napoli 1973, pp. 447-509 (poi più volte riedito).

¹³ - Cfr. A. BESUSSI, *Religione civile e condivisione politica*, in "Filosofia politica" IX (1995), pp. 207-230.

L'equilibrio dei poteri, che Montesquieu definisce all'interno dello Stato, ha le sue radici nel dualismo tra la coscienza e la legge: presuppone il doppio livello, tra la sfera delle norme morali e la sfera del diritto positivo, ereditato dalla tradizione delle Chiese rimaste nell'orbita del papato romano e del commonwealth inglese. Si tratta di non fermarsi allo stereotipo montesquieuano della divisione dei poteri all'interno dello Stato ma di comprendere i fondamenti del suo pensiero: il cammino della modernità e la crescita delle libertà non consistono tanto nei meccanismi istituzionali di divisione dei poteri quanto in una dialettica tra lo Stato e la società, tra le norme positive e norme superiori, etiche e religiose, lungo un percorso che porterà sino ai nostri giorni, nella convivenza all'interno della società di più fonti normative in concorrenza fra di loro, quelle di origine statale e quelle di origine religioso-sacrale. Egli teorizza il diritto naturale non più come un corpo astratto di leggi ma come lo "spirito" delle leggi che si incarnano nei vari paesi e nei vari popoli e con questo apre il cammino al nuovo costituzionalismo e alla religione civica come suo sostegno¹⁴.

Del tutto differente la transizione che viene teorizzata da Rousseau non tanto nel concetto ambiguo "volontà generale" del *Contratto sociale* quanto soprattutto nel *Progetto di costituzione per la Corsica* e nelle *Considerazioni sul governo della Polonia*, come progetto di veri e propri Stati-Chiesa nel quale emergono in modo particolare venature del cristianesimo radicale sulla possibilità di costruire il regno di Dio sulla terra e che prenderà corpo nel giacobinismo dei tempi successivi: la religione di Stato, derivata dalla fusione del principio della religione civica con quello della setta, prende la prevalenza assoluta nell'affermazione della possibilità di riformare la natura umana rendendola buona e virtuosa attraverso le istituzioni. L'autorità politica fa un corpo unico con il sacro, il nuovo credo politico coincide con l'antica confessione di fede, il giuramento assorbe il voto religioso, la coscienza dell'individuo viene assorbita nella coscienza collettiva della nazione, i sistemi del diritto e dell'etica si fondono in un'unica realtà¹⁵.

Con questo bivio, con l'apertura di questa nuova fase i due cammini si distinguono. Da una parte una religione che possiamo chiamare civile, nella quale Dio è garante di un patto politico che gli uomini giurano nella loro costituzione, dall'altra la politica tende a assorbire la religione al suo interno costruendo le nuove divinità della nazione, della classe e della razza. Si delineano quindi due vie: una che potremmo definire come la via delle "religioni civiche" una che potremmo definire delle "religioni politiche". Non si tratta certamente di due vie separate ma di due cammini in qualche modo intrecciati particolarmente nella storia del pensiero teologico, nel pensiero politico e nelle teorie costituzionali, ma penso che una distinzione di base possa aiutarci a comprendere meglio i nostri drammi.

6 – La religione civile e l'esperienza americana

Nella rivoluzione americana è stata notata la sopravvivenza di una società pattizia di origine medievale all'interno della quale, nelle diverse colonie, i diritti naturali si concretano in un sistema integrato di carte costituzionali che rendono l'uomo americano erede legittimo del medioevo europeo: mi sembra indiscutibile la tesi di Walter Ullmann che è proprio questo humus a costituire il terreno più fertile per la nascita della cittadinanza moderna¹⁶. Il processo di costituzionalizzazione che porta alla dichiarazione d'indipendenza del 1776 e alla costituzione americana appare ancora fortemente radicato in principi teologici e politici desunti dalla tradizione, contrariamente alla dichiarazione francese del 1789 che incorporerà questi diritti al proprio interno come autofondanti¹⁷.

Nella debolezza della componente statale americana la componente religiosa si innesta nel nuovo associazionismo come elemento fondante della nuova democrazia. Il processo costituzionale americano non ha portato all'esclusione del Dio della tradizione giudaico-cristiana, ma alla sua estraniamento dalla lotta per il potere e alla sua definizione meta-politica come garante dei patti tra gli uomini. Gli Stati Uniti sono un paese nato sulla religione, non un paese in cui si coltiva la religione al servizio della politica: dai padri della lotta per l'indipendenza ad Abramo Lincoln Dio assume la figura di un "moral governor" e la religione è stata alla base del patto costituzionale e dell'osservanza delle leggi civili del paese, una religione civica portatrice di un'etica pubblica repubblicana condivisa ma non di una religione politica¹⁸.

7. Il cammino europeo continentale.

¹⁴ - P. PRODI, *Una storia della giustizia...*, cit. pp. 420-22.

¹⁵ - P. PRODI, *Il sacramento del potere...*, cit. pp. 466-471.

¹⁶ - W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore 1966, p. 151 (le parole conclusive del volume): "to this extent, then, the United States is the rightful heir of the European Middle Ages" (trad. it.: *Individuo e società nel medioevo*, Bari 1974).

¹⁷ - Nell'immensa bibliografia v. in particolare G. STOURZH, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs- und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Wien- Köln 1989.

¹⁸ M. A. NOLL, *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford 2002

Sul continente europeo la storia sembra seguire la linea delineata da Rousseau. Il problema al centro del cinquantennio che va all'incirca dal 1780 al 1830 sembra consistere nel venir meno del principio di una doppia appartenenza che aveva caratterizzato le età precedenti: in vista del monopolio del controllo e del modellamento dell'uomo si impone una sola e unica fedeltà, quella della Nazione. Lo Stato esce vincitore dalla contesa ma attraversando una metamorfosi rilevante, inglobando cioè una forte quota di sacralità da una Chiesa costretta ad una linea difensiva sempre più ristretta: l'emergere della ideologia dello Stato-nazione al quale l'individuo è consacrato dalla sua nascita e quindi la trasformazione del cristianesimo in religione politica. Questa tendenza rappresenta l'elemento di continuità sostanziale tra il riformismo settecentesco, l'esplosione rivoluzionaria, l'esperimento napoleonico e la restaurazione. Naturalmente tale elemento di continuità viene raramente colto dai contemporanei, coinvolti in una lotta che non concede né tregue né neutralità e che rompe tutti gli schemi di potere preesistenti: i monarchi che si erano proposti come tutori della Chiesa non riescono a sopportare il peso della nuova sacralità senza ricorrere, come si è detto, all'impersonalità della sovranità e della legge e quindi al mito della nazione, unica forza capace di sostenere la nuova ideologia.

Non posso certo qui ampliare queste generiche affermazioni. In fondo basterebbe riprendere la celebre tesi del Tocqueville: "Perché la Rivoluzione, che fu una rivoluzione politica, procedette nel modo delle rivoluzioni religiose"¹⁹. Soltanto recentemente, mi sembra questo è stato recepito come oggetto di scavo da parte della storiografia ufficiale dopo il superamento della mono-interpretazione social-marxista²⁰. Ma mentre abbiamo avuto nuove interessantissime aperture sul piano della storia culturale, delle mentalità e dei simboli (da Michel Vovelle in poi) non mi sembra che ne siano state tratte tutte le conseguenze sul piano della storia costituzionale e istituzionale.

E quindi logico che i grandi protagonisti - i quali riflettono sui mutamenti sconvolgenti che avvengono sotto i loro occhi, sulla Rivoluzione e le rivoluzioni - non possano cogliere, anche nel mutamento dei loro punti di vista nel passare degli anni, questa continuità, essendo essi stessi trasformati in "ideologues", per estendere una fortunata espressione²¹. Anche negli apologeti e tradizionalisti come Bonald, Chateaubriand, de Maistre o il primo Lamennais non troviamo alcuna percezione del processo di osmosi e concorrenza in atto ma soltanto la contrapposizione di un cristianesimo originario e puro (spesso unito al mito romantico della cristianità medievale) ad una corruzione dello stato della cristianità avvenuta in seguito alla riforma di Lutero e allo sviluppo delle idee moderne²². Soltanto in un frammento di Benjamin Constant sulla lotta tra il potere sacerdotale e il potere politico e militare - non nella trattazione sistematica dei suoi *Principes de politique*, nei quali teorizza la funzione sociale della religione come fonte della morale - troviamo una valutazione storica positiva delle tensioni tra i due poteri per il fondamento della libertà in Europa²³.

E noto come la via seguita dalla Chiesa cattolica dopo la Rivoluzione francese sino al Concilio Vaticano I, sia sul piano dottrinale ecclesiologico come su quello della prassi pastorale e politica, è stata in certo modo opposta a quel futuro intravisto da Rosmini e Tocqueville, verso un ricupero dell'autorità e soprattutto nella correlazione tra sovranità e infallibilità²⁴. Senza entrare in questi grandi temi desidero soltanto sottolineare la continuità di una linea che pone al

¹⁹ A. de TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, cit. vol. I p. 617 (cap. III de *L'antico regime e la Rivoluzione*)

²⁰ A partire da B. PLONGERON, *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, Paris 1969; IDEM, *Théologie et politique au siècle des lumières*, Genève 1973. D. MENOZZI, "Philosophes" et "chrétiens éclairés. Politica e religione nella collaborazione di G.M. Mirabeau e A.A. Latourette (1774-1794)", Brescia 1976, dello stesso la sintesi antologica *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia 1983. Inventario delle fonti vaticane e bibliografia aggiornata in *Chiesa romana e rivoluzione francese 1789-1799*, a cura di L. Fioranti e D. Roccolo, École Française de Rome 2004.

²¹ - G. GUSDORF, *La conscience révolutionnaire: les idéologues*, Paris 1978.

²² - Sulla vulgata italiana nella prima ondata della reazione vedi l'antologia di V.E. GIUNTELLA, *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Roma 1988.

²³ - In appendice a P. THOMPSON, *La religion de Benjamin Constant. Les pouvoirs de l'image*, Pisa 1978, pp.579-81: "...La plupart des écrivains qui s'élèvent aujourd'hui contre la puissance spirituelle n'ont point pour but de rendre à l'homme sa liberté légitime, mais veulent servir une tyrannie aux dépens d'une autre. Quant à nous, s'il faut opter, nous aimons mieux le joug religieux que le despotisme politique, parce que sous le premier, il y a du moins conviction dans les esclaves et que les tyrans seuls sont corrompus. Mais quand l'oppression est séparée de toute idée religieuse, les esclaves sont aussi dépravés, aussi méprisables que leurs maîtres".

²⁴ - Y. CONGAR, *L'ecclesiologie de la révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité* in "Revue des sciences religieuses" 34 (1960) pp. 77-114. Qui vi sono citate le incisive frasi del de Maistre (p.82): "Il ne peut y avoir de société humaine sans gouvernement, ni

centro il problema della fedeltà e dell'appartenenza nella assimilazione sempre più stretta della Chiesa e dello Stato come "societates perfectae": paradossalmente, mi sembra, la Chiesa tende a riprendere, con una inversa osmosi, la carica sacrale che il periodo rivoluzionario e napoleonico avevano iniettato nel concetto e nella prassi della sovranità. È su questa base che, a costi molto elevati, il cattolicesimo del XIX secolo riesce a superare le tendenze alla frammentazione ereditate dal secolo precedente, dal gallicanesimo, dal giansenismo politico e dal febronianesimo episcopalista.

Qui mi limito ad accennare ai concordati per indicare alcune tracce di questo percorso continentale europeo in relazione al problema della fedeltà e dell'appartenenza. Con i concordati infatti, da quello napoleonico del 1803 sino a quelli della prima metà del Novecento la Chiesa viene integrata, con formule più o meno liberali, all'interno dello Stato: si può andare dalla formula cavouriana ("Libera Chiesa *in* libero Stato) alla "Landeskirche" prussiana alla più tarda la scelta "laica" della Francia ma alcune caratteristiche sono sempre dominanti: il controllo dell'apparato statale sulle nomine ecclesiastiche, il giuramento di fedeltà dei vescovi allo Stato, il coinvolgimento in ogni caso della vita religiosa all'interno di un diritto di cui lo Stato è l'unico e supremo custode (con alcune eccezioni in certi paesi e per alcuni periodi) la sfera matrimoniale e poco più. Ricordiamo che in Italia il giuramento di fedeltà allo Stato dei vescovi neo-nominati è stato abolito soltanto nel 1984 con il cosiddetto concordato di Craxi, che a mio avviso proprio per questo non può essere definito più come un concordato in senso pieno. Un discorso analogo potrebbe essere fatto per i catechismi che dall'epoca napoleonica in poi diventano uno strumento indispensabile per la sacralizzazione dell'autorità dello Stato e del suo diritto: un'etica che anche se non viene rivendicata dallo Stato è tuttavia posta al servizio suo e dei suoi codici.

8. Le religioni politiche del XX secolo.

Così si apre il discorso sulle religioni politiche in senso pieno, o, se vogliamo usare un linguaggio più preciso le religioni politiche che si sono incarnate nei totalitarismi del secolo XX. Non sono una nuova invenzione ma uno sviluppo nel quale pesa tutta la tradizione precedente di cui abbiamo parlato. Non è certo il caso che io qui mi arroghi il compito immane di parlare delle religioni politiche dei totalitarismi dal punto di vista concettuale e fenomenologico. Non potrei dire certamente nulla di nuovo rispetto alla diagnosi che è stata data nel giudizio sulle religioni politiche del secolo XX dalle acute denunce già avanzate durante gli anni '20 e '30 dagli intellettuali (Erich Voegelin pubblica nel 1938 il volume *Die politische Religionen*) alla grande esplosione storiografica seguita alla seconda guerra mondiale (basta pensare ad Hannah Arendt e al suo *Origini del totalitarismo*), agli ultimi volumi di Enrico Gentile: vi possono essere differenti accentuazioni ma comune è la convinzione che ciò che ha caratterizzato questi regimi rispetto alle autocrazie, agli assolutismi e bonapartismi precedenti, alle dittature, è stata l'imposizione di un'ideologia come nuovo "credo"²⁵.

Se questa osmosi è esistita non ci si può accontentare di una versione generalizzata e generica delle religioni politiche o secolari: occorre invece procedere ad un'analisi più articolata in riferimento non ad una generica fenomenologia del sacro ma al concreto intrecciarsi delle Chiese e dei gruppi cristiani con la politica occidentale negli ultimi secoli. Ciò era stato intuito da un grande testimone e protagonista della resistenza al nazismo come Dietrich Bonhöffer, il teologo evangelico già ricordato, che prima di morire fucilato portò avanti la riflessione sulle responsabilità storiche delle Chiese cristiane, nelle loro diverse connotazioni teoriche e istituzionali, di fronte ai totalitarismi e sulla loro funzione nel mondo²⁶. Questa attenzione alle concrete incarnazioni religiose, anche attraverso l'esame dei concordati e dei catechismi politici, può dare anche un contributo per l'approfondimento delle differenze tra il nazismo e il fascismo, particolarmente per il tema della fedeltà, del giuramento e della fede professata²⁷.

In sintesi penso si possa dire che la diversità fondamentale tra le religioni politiche incarnate nei totalitarismi del secolo XX e la situazione attuale sta nel fatto che esse si situavano ancora all'interno di una tradizione, di un ciclo storico secolare, del mondo allora ben vivo della civiltà occidentale cristiana e che ora invece stiamo abbandonando. In fondo i totalitarismi del secolo XX possono essere assimilati più a patologie interne al corpo della politica e della religione occidentale nella sua parabola finale: lo Stato nazionale e le Chiese erano rimasti i veri protagonisti a volte in una tensione epica a volte con compromessi e cedimenti reciproci. Proiettarle storicamente nel nostro mondo globalizzato, nella crisi dei tradizionali protagonisti, può portare a fraintendimenti abbastanza pericolosi.

gouvernement sans souveraineté, ni souveraineté sans infallibilité... Sans pape, point d'Eglise; sans Eglise point de christianisme; sans christianisme, point de société : de sorte que la vie des nations européennes a, comme nous l'avons dit, sa source, son unique source, dans le pouvoir pontifical".

²⁵ Per un'ultima riflessione e la immensa bibliografia relativa v. E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari-Roma 2001.

²⁶ - Cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia...* cit. pp. 466-69.

²⁷ - Sulla doppia appartenenza, al regime e alla monarchia, nel giuramento fascista v. P. PRODI, *Il sacramento del potere...*, cit. pp. 503-06.

9. Riflessioni conclusive

Non c'è tempo di approfondire queste tematiche ma in conclusione vorrei sottolineare che falsamente si tende a considerare questi processi come in diminuzione in proporzione inversa alla laicità conquistata dallo Stato liberale: in realtà se guardiamo bene, particolarmente nei momenti cruciali della guerra, il peso della sacralità nel corso degli ultimi due secoli risulta de-localizzato rispetto ai secoli precedenti, ma non certo diminuito. Il martirio cristiano è stato sostituito dal sacrificio dell'eroe che cade in guerra per la propria patria.

Sul piano delle norme non si compie soltanto il processo di separazione tra diritto e morale: nel secolo dei lumi matura anche il processo di auto-legittimazione del diritto statale, di moralizzazione del diritto. Esso tende ad inglobare la giustificazione ultima della norma (l'antico diritto naturale diviene la premessa filosofica dei nuovi codici) ed a presentarsi rivestito dei panni della morale, come etica della nuova civiltà borghese. La conseguenza è la criminalizzazione del peccato con la condanna morale di tutto ciò che va contro la legge civile o penale dello Stato.

Per quanto riguarda in particolare lo specifico problema del rapporto tra peccato e delitto, che avrà tanta importanza nello sviluppo del diritto penale, partiamo dalle riflessioni già sviluppate da Hobbes nel suo *Leviatano* (cap.29): "L'uomo può dissimulare nei recessi del suo pensiero e può alimentare segretamente un peccato che non può essere conosciuto da alcun giudice, da alcun testimone, da nessuno. Al contrario il crimine è un atto contrario alla legge del quale l'autore deve rispondere ed essere portato in giudizio per essere o assolto o condannato sulla base di prove. *Inoltre il diritto positivo può trasformare in peccato un atto che di per sé non è un peccato, ma che non è né buono né cattivo.* In verità tutti i delitti sono peccati ma non tutti i peccati sono delitti"²⁸. Mi sembra che queste espressioni contengano *in nuce* tutta la storia delle codificazioni del XIX secolo e del diritto penale sino ai nostri giorni: la identificazione del delinquente, del deviante con il peccatore è tipica dei nostri ultimi secoli: non esiste più la figura del delinquente pentito e convertito che diveniva santo salendo sul patibolo: ora la figura del delinquente è sempre la rappresentazione del male.

Nella vita quotidiana dell'età barocca, per l'uomo della strada certamente peccato e delitto continuano ad essere concepiti come strettamente legati l'uno all'altro, come la violazione di un Potere indistinto nel qual è difficile per l'uomo comune distinguere gli aspetti religiosi e politici. Ciò che si produce nei secoli dell'età moderna è un processo di osmosi al termine del quale non abbiamo una secolarizzazione del diritto ma una sacralizzazione della norma positiva che ha il suo riferimento ultimo prima nel re e poi, dopo con la Rivoluzione francese, nella Nazione. Alla giuridicizzazione della coscienza costruita dalla teologia morale corrisponde in sostanza l'affermazione della sovranità della legge scritta come Testo, come nuova religione del Libro.

In ogni caso il dualismo tra cristianesimo e potere, tra peccato e delitto non è del tutto scomparso negli ultimi due secoli e si è mantenuto sino ai nostri giorni nella dialettica tra il foro della coscienza e il foro della legge positiva: abbiamo assistito lungo il corso dei secoli ad una lotta per il monopolio delle norme ma essa non sfocia in una assimilazione totale del foro della coscienza all'interno del potere statale se non nel caso dei totalitarismi nazista e comunista; così come nel medioevo non era riuscita in gran parte l'assimilazione completa della giustizia all'interno del potere teocratico. Lo sviluppo della libertà e della democrazia è stato possibile in Occidente proprio perché il potere e il suo riferimento ultimo non si sono mai identificati completamente. Il passaggio dal pluralismo degli ordini giuridici medievali al nuovo diritto moderno suppone, come ho cercato di dire, un doppio movimento: da una parte ci si sforza, soprattutto da parte delle Chiese, di costruire un nuovo diritto della coscienza assimilando in questo il vecchio diritto naturale; d'altra parte si cerca di inserire all'interno del diritto positivo i principi che sino ad allora erano ritenuti estranei alla norma positiva e che ora invece sono stati inglobati in un processo che porta alla nascita del sistema costituzionale moderno, del diritto delle costituzioni e dei codici.

Non si tratta di strumentalizzare la riflessione storica in funzione dell'oggi ma al contrario di mostrare come una prospettiva storica di lungo periodo può modificare la diagnosi sulla realtà e renderla molto meno assoggettabile alle strumentalizzazioni della politica e alle leggerezze della cronaca. Soprattutto mi sembra importante comprendere che, proprio all'opposto di quanto si crede, la storia può aiutarci a non cadere nell'errore di interpretare la realtà con occhi del passato mentre intorno a noi tutto è cambiato. Forse non c'è problema come questo nel quale si possa vedere chiaramente come dalle differenti diagnosi storiche possano nascere divergenti linee di strategia politica.

Se riteniamo l'Occidente attuale frutto di un processo organico di secolarizzazione o di de-sacralizzazione, allora la sua identità può essere concepita semplicemente come un meccanismo di invenzioni giuridico-costituzionali, oppure all'opposto e quasi indifferentemente, come un nuovo progetto sacrale in cui il potere e il sacro si identificano. Questo spiega sia lo sviluppo delle teorie dei teo-con sia il comportamento molto meno fondato teoricamente degli atei devoti di casa nostra.

²⁸ Cfr. P.PRODI, *Una storia della giustizia*, cit.. p. 396.

Sia da parte della storiografia “laica” che da parte di quella confessionale, la visione tradizionale ancora in auge consiste sostanzialmente, tranne qualche eccezione, nel considerare la modernità come nata dai lumi del secolo XVIII (con qualche barlume di precursori nei secoli precedenti), con un processo di secolarizzazione e di esclusione del sacro dalla storia: cambia soltanto il giudizio finale di positività o negatività del “moderno” ma la definizione del processo storico della modernità sembra identico sia per i pensatori laici che per quelli confessionali.

Schematizzando le due posizioni apparentemente contrapposte direi che la famosa asserzione ora riesumata dal testo classico di Ugo Grozio “etsi Deus non daretur”²⁹ tende a coincidere con la contro-proposta ultima “veluti si Deus daretur”, riproposta da Benedetto XVI nella famosa lezione di Regensburg del 12 settembre 2006 e in altri numerosi interventi³⁰. Sono interpretazioni specularmente opposte ma riconducibili ad uno stesso presupposto, basato sulla coincidenza tra la legge di Dio e la legge della ragione, tra il logos greco e il cristianesimo, come conquista compiuta una volta per tutte dall’Occidente.

Il discorso cambia completamente ponendo al centro del codice genetico dell’Occidente il dualismo non come conquista definitiva ma come processo storico. Tra le leggi divine o della natura e l’uomo c’è la storia. La storia del cristianesimo sembra caratterizzata proprio dallo sforzo di non compromettere Dio con i conflitti di potere tra gli uomini: “Non nominare il nome di Dio invano”, il secondo comandamento del decalogo di Mosè richiamato all’inizio di questo intervento, come testimonia la stessa storia dell’istituto del giuramento. Non è relativismo ma al contrario un asse essenziale del pensiero cristiano la riflessione teologico-biblica che pone l’accento sulla storia della salvezza, come divenire e cammino dell’umanità nel tempo, come redenzione che deve essere rivissuta ad ogni generazione: a questa tradizione, dai Padri della Chiesa a Pascal, appare opportuno riagganciarsi più che non all’ invenzione di un diritto naturale astratto e immobile.

Il problema di oggi è determinato dall’ingresso in un’età in cui l’alterità, il dualismo tra il potere politico e il sacro, non può più essere espresso in un rapporto Stato-Chiesa come si è realizzato nei secoli dell’età moderna, data la crisi istituzionale dello Stato e della Chiesa, data la perdita della “sovranità” territoriale sia nel terreno temporale che nel terreno spirituale³¹. Paradossalmente penso che proprio quando i cristiani con il Concilio Vaticano II hanno imparato, secondo la limpida espressione di Ernst-Wolfgang Böckenförde, a considerare il moderno Stato di diritto “nella sua laicità non più come qualcosa di estraneo e nemico della fede, bensì come l’opportunità della libertà”³², questo stesso Stato era già entrato in crisi. Ciò che è tramontato è l’identità collettiva della patria nazione come si era costruita nell’età moderna con la mediazione della religione civica nelle sue diverse versioni.

Tutti i conflitti degli ultimi decenni (dalla guerra del Golfo a quella dell’Iraq, a quelle seguite allo sfaldamento della statualità jugoslava, alle contorsioni che hanno seguito il disfacimento dell’impero russo) sono caratterizzati da una regressione al pre-moderno. I nuovi fondamentalismi suppongono la fuoriuscita non soltanto dall’alveo costituzionale degli ultimi secoli ma anche dalle radici del dualismo istituzionale che questo albero hanno prodotto a partire dal medioevo.

Anche le ultime riflessioni sull’ attuale crisi economica mostrano - al di là del terremoto dei mercati finanziari che speriamo trovi una sua soluzione a breve termine - mostrano non soltanto uno sconvolgimento geo-politico epocale ma anche il riemergere di antiche–nuove tensioni sul piano delle religioni politiche³³. In Cina, uno dei punti chiave di riferimento per il futuro, la lettura del libretto di Mao, ancora di derivazione occidentale, è sostituita dal ritorno a Confucio cioè ad una concezione di un cosmo in cui una visione organica del potere ricompona la teologia politica con la teologia economica come via per superare le contraddizioni del mercato occidentale. Sono fermamente convinto che ci troviamo di fronte ad una svolta antropologica in cui s’ innestano coordinate millenarie della nostra struttura culturale: l’eredità delle religioni della salvezza personale, le religioni della Erlösung, per dirla con Max Weber, il processo europeo di modernizzazione, la genesi del moderno assetto costituzionale dell’occidente si trovano di fronte ad una realtà nuova e ad un tempo antica con la quale debbono misurarsi.

Torino, 24 aprile 2008.

²⁹ G. E. RUSCONI, *Non abusare di Dio*, Milano 2007.

³⁰ J. RATZINGER, *Il “dio della fede” e il “Dio dei filosofi”*: un contributo al problema della teologia naturalis, Venezia 2007.

³¹ P. PRODI, *La sovranità divisa. Uno sguardo storico sulla genesi dello jus publicum europaeum*, Bologna 2003 (lezione inaugurale dell’anno accademico 2002-03 dell’Università di Bologna)

³² - *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, nuova trad.it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006.

³³ P. PRODI, *Settimo non rubare, Furto e mercato nella storia dell’Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009.