



**Obbedienza**  
**Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose**  
Ciclo di lezioni 2005/06

**PAOLO PRODI**  
Università di Bologna

***Tra legge e coscienza\****  
***Trasformazioni dell'obbedienza dal Medioevo all'età moderna***

29 novembre 2005

La tesi centrale che vorrei esporre è che la libertà e lo stato di diritto moderno sono frutto di un dualismo di norme che ha radici molto lontane. La città occidentale si è infatti potuta sviluppare perché e nella misura in cui la distinzione tra la sfera del sacro e la sfera del potere ha permesso non solo la crescita di un dualismo istituzionale tra Stato e Chiesa, che ha reso possibile la laicizzazione della politica, ma anche lo sviluppo di un doppio piano di norme concorrenti, le norme morali e le norme positive, e di due diverse sedi di giudizio sulle azioni degli uomini: come peccato o come reato, come disobbedienza alla legge morale e come disobbedienza alla legge positiva dello stato. Questa duplice appartenenza dell'uomo d'Occidente lo rende in qualche modo propenso ad un cammino di libertà rispetto ad altre civiltà apparse precedentemente sulla faccia della terra, in cui il rapporto di appartenenza era per così dire totale, politico e sacro allo stesso tempo.

L'ipotesi che ho cercato di sviluppare in questi anni riguarda proprio il perché diritti costituzionali e mercato (nel senso di un meccanismo che non si riduce al semplice scambio di merce, ma che implica il tema della *fides*) si siano sviluppati solo in Occidente. La tesi è che ciò sia avvenuto proprio perché, in sostanza, solo in Occidente si è avuto il dualismo di fondo per cui l'uomo non è mai interamente appartenuto ad un'unica obbedienza, ad un unico sistema di norme, ma è sempre in stato in tensione tra diversi ordinamenti giuridici, diverse autorità, diversi poteri.

---

\* Testo pubblicato in: *Obbedienza. Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose*, Modena, 2006, pp. 159-179. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

Si tratta ovviamente di un ciclo di lungo periodo. È evidente che non si può separare il tema relativo alle trasformazioni dell'obbedienza tra Medioevo e prima età moderna, estrapolandolo da ciò che è avvenuto prima e da ciò che è avvenuto dopo. Lo sforzo da compiere è proprio inserire questo problema all'interno di una storia costituzionale dell'Occidente per mostrare il sostanziale rapporto che esiste tra gli uomini in relazione al potere e in rapporto all'obbedienza.

Prendendo il tema nel suo insieme dovremmo partire quanto meno dalla prima separazione tra potere politico e sacralità nell'esperienza dell'Antico Testamento. Ciò rappresenta un elemento di grande novità rispetto alla teo-politica dell'Egitto faraonico e degli altri regni medio-orientali, nei quali la divinità stessa si identificava con il potere.

La posizione dei profeti in rapporto al potere politico rappresenta in questo senso la radice di uno "sganciamento" dell'obbedienza, perché in Israele la giustizia viene sottratta alla sfera politica per essere trasposta nella sfera teologica, in diretta dipendenza da Dio. Al di là dell'obbedienza politica esiste un'obbedienza diversa, un'obbedienza a un Dio che non si identifica col potere stesso, ma che molto spesso entra in conflitto con il potere proprio in virtù di un dualismo di fondo, per cui il sistema normativo del Decalogo, essendo di derivazione divina, sta in un rapporto di alterità rispetto alle norme che reggono la vita politica e la giustizia quotidiana.

Un ulteriore fattore che ci consente di avvicinarci al punto d'avvio del nostro discorso è l'istituzione della chiesa come società alternativa al potere politico. Si tratta ovviamente di una tendenza, con tutte le compromissioni interne che ben conosciamo. Non c'è modo migliore di iniziare un tale percorso che leggendo un brano de *La stella della redenzione* di Franz Rosenzweig, uno dei libri più importanti del secolo scorso. Rosenzweig sostiene che la fede fonda l'unione dei singoli in quanto singoli in vista di un'opera comune. Tale unione viene a buon diritto chiamata *ecclesia*. Il nome originario della chiesa, non a caso, è desunto dalla vita delle antiche repubbliche, dove stava a indicare i cittadini convocati a deliberare insieme: *ecclesia* come assemblea. Tuttavia nell'*ecclesia* come chiesa c'è una differenza: il singolo è e rimane singolo, e solo la decisione comune diventa *res publica*. Rosenzweig coglie bene questa trasformazione sottolineando che

il mondo, che per l'ebreo è pieno di fluidi trapassi da questo mondo al mondo "futuro" e viceversa, per il cristiano invece 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 ad 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 è che la chiesa soltanto sia cristiana e lo stato non lo sia. Il "date a Cesare quel che è di Cesare" nel corso dei secoli non ha pesato meno della seconda metà del detto evangelico. Infatti da Cesare proveniva il diritto a cui i popoli si inchinano, mentre nell'universale diffusione del diritto sulla terra si compie l'opera dell'onnipotenza divina, la creazione. Poiché dunque nel mondo visibile ed essendo dotata di un proprio diritto universale, la chiesa non costituisce affatto il regno di Dio, così come non lo è neppure l'impero. Essa cresce nella sua storia secolare, mondana, attraverso i secoli incontro al regno, frammento di mondo e di vita anch'essa, e resa eterna solo se vivificata dall'atto d'amore dell'uomo. La storia della chiesa non è storia del regno di Dio così come non lo è la storia degli imperatori. Infatti, in senso stretto non si dà storia del regno di Dio, perché l'eterno non ha storia, ma tutt'al più preistoria. I secoli ed i millenni della storia della chiesa sono soltanto la forma terrena, mutevole attraverso i tempi, intorno alla quale solo l'anno liturgico tesse l'aureola dell'eternità<sup>1</sup>.

Nella *ecclesia* si sviluppa l'individuo occidentale perché la questione della salvezza eterna investe la salvezza dell'uomo in quanto individuo. Ciò rappresenta un mutamento radicale rispetto alla *polis*, che era chiesa e stato ad un tempo.

---

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Casale Monferrato, Marietti 1985, pp. 375-77.

Contemporaneamente l'individuo viene sottoposto a una duplice obbedienza, che produce una fibrillazione continua all'interno della società. La chiesa non è il regno di Dio. Essa, fin dalle sue origini, è incarnata nelle società particolari. Ha quindi intrinsecamente la proprietà di rimettere in discussione la vita stessa della società, la vita politica, pur non identificandosi con essa. Ciò che caratterizza l'Occidente e che ne qualifica la civiltà come continuamente mobile o rivoluzionaria è la dialettica tra queste istituzioni in concorrenza tra di loro per normare la vita dell'uomo.

Nell'XI e XII secolo la riforma gregoriana, che porta alla defeudalizzazione della gerarchia ecclesiastica, conduce all'affermazione di questo dualismo, al suo concretarsi in istituzioni separate. I secoli centrali del Medioevo sono caratterizzati dalla nascita di due ordinamenti che convivono nella stessa società. L'origine del diritto canonico non apre dunque la strada soltanto al pluralismo degli ordini giuridici e alla distinzione dei due fori, canonico e civile, ma anche a un nuovo rapporto tra l'ordine umano (civile o canonico) e la coscienza.

In uno studio che alla sua prima apparizione aveva destato scarse reazioni in Italia, Harold Berman ha mostrato come la «rivoluzione papale», ossia il ciclo iniziato dalla riforma gregoriana e proseguito con la lotta per le investiture, sia alla base del dinamismo costituzionale che caratterizza tutta la vita dell'Occidente fino ai nostri giorni. Secondo Berman essa rappresenta la prima delle grandi rivoluzioni che hanno dato un'impronta del tutto nuova all'Occidente perché la Chiesa, modellandosi come società sovrana e centralmente organizzata, si pone come prototipo degli Stati senza assumere il monopolio sacrale del potere. In questo senso le vicende della chiesa, compiendo il dettato evangelico sulla separazione dei poteri, possono configurarsi come proposta politica alternativa al potere esistente.

In Occidente, insomma, nascono in questo tornante l'idea e la prassi della rivoluzione come lotta contro il potere per la sostituzione di un progetto politico diverso. Viene cioè introdotto nella storia dell'Occidente il dinamismo che, avendo proprio come punto di partenza la pluralità degli ordinamenti giuridici, spinge la possibilità di cambiamento. Berman sottolinea come la Chiesa cattolica «credè, ancora per la prima volta, entità politiche prive di funzioni ecclesiastiche e ordini giuridici non ecclesiastici. Il partito pontificio chiamò *temporale* (legato al tempo) e *secolare* queste ultime entità e il loro diritto»<sup>2</sup>. Gli stessi termini “temporale” e “secolare” che noi usiamo per identificare le strutture profane sono nati per l'appunto da questa contrapposizione, da questa convivenza e tensione tra due ordinamenti e due strutture parallele.

Questa non è una storia senza scosse, bensì di continui tentativi di sopraffazione: quindi è una storia di teocrazia da parte papale e, per contro, di tentativi continui da parte delle autorità secolari di costituire un impero sacro, un impero religioso, come è avvenuto poi nell'Oriente bizantino. L'esperienza storica che ha solcato tutta l'Europa orientale fino alla Rivoluzione russa ed oltre è pertanto molto diversa, perché la concezione tipica della chiesa bizantina, e poi della sua continuazione ortodossa, mira alla costituzione di un sistema integrato tra Stato e Chiesa, che convenzionalmente possiamo chiamare cesaropapismo.

Limitandoci all'esperienza occidentale – e facendo un altro passo verso l'epoca di cui intendo parlare – questo dualismo permette la trasformazione della politica perché mette al centro il patto tra gli uomini. Esso viene in qualche modo sacralizzato, ma non rispetto al potere, bensì rispetto ad un'autorità terza, che è al di fuori del gioco politico in se stesso. Nella seconda parte del Medioevo emerge quella che è stata chiamata la società giurata, la società dei patti, caratterizzata non più da un rapporto di tipo verticale, ma da un rapporto che tende a definirsi sempre più come orizzontale e che in ogni caso, anche quando è stipulato tra il suddito e il sovrano, vede sempre la garanzia in un ente terzo. La Chiesa diventa infatti collante

---

<sup>2</sup> H. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 1998, p. 277.

istituzionale per eccellenza perché essa giudica il giuramento e, soprattutto, è custode del patto in tutte le sue forme. In conseguenza di un processo di “de-sacramentalizzazione del giuramento” la Chiesa acquista un controllo mai prima conosciuto sulla vita sociale perché il giuramento, sottratto ad ogni automatismo derivante da rapporto diretto con Dio, resta sottoposto al potere di giurisdizione ecclesiastica.

Il dualismo qui delineato implica la possibilità di uno sviluppo, abbastanza lento nei secoli ma già visibile all’interno del mondo medievale, dove si afferma, all’interno dello stesso diritto canonico, una distinzione tra la sfera del peccato come disobbedienza alla legge divina e la sfera del reato come disobbedienza alla legge dell’autorità secolare.

Ricapitolando, si osserva dunque da una parte il moltiplicarsi di quelle che si definiscono, dal punto di vista storico, *coniurationes*, cioè i patti fondati sui giuramenti, che sono alla base dei nostri comuni medievali. Si tratta di patti in cui il popolo elabora gli statuti del comune e si impegna con giuramento a osservarli collettivamente. Dall’altra parte si assiste invece alla nascita di una doppia giurisdizione sugli uomini, la giurisdizione sul peccato e la giurisdizione secolare, sui reati come disobbedienza alla legge civile e al potere politico.

Il conflitto che inizia allora, nelle città medievali, non riguarda quindi soltanto la concorrenza tra diritto canonico e diritto secolare, ma anche il rapporto tra il potere sacramentale della Chiesa e il potere di giurisdizione al suo interno. Il papato cerca di risolvere il problema nella pratica creando un foro ecclesiastico-sacramentale di tipo nuovo, con la diffusione obbligatoria della confessione auricolare dei peccati. Il celebre canone XXI del Concilio Laterano del 1215 occupa un posto centrale in questa evoluzione imponendo a tutti i cristiani l’obbligo della confessione annuale dei peccati al proprio sacerdote. Tale norma disciplinare non risolve la contraddizione tra la penitenza/sacramento e la confessione/tribunale. Tuttavia ne deriva l’istituzione di una struttura giudiziaria sul foro interno dell’uomo coincidente con la giurisdizione ordinaria delle parrocchie e delle diocesi. È importante soprattutto sottolineare il carattere giudiziario del tribunale della confessione e la sua nascita come istituzione giuridica, perché ciò si tradurrà e si svilupperà in controllo delle coscienze totalmente separato dalla disciplina di tipo politico e giuridico in senso specifico. Nella vita di tutte le regioni dell’Occidente si creano due sistemi concorrenti di obbedienza, non solo in astratto ma concretamente.

Lo sviluppo del sistema penitenziale negli ultimi secoli del Medioevo non conduce a un assetto di tipo monistico, ma anzi accentua il dualismo di norme. Con il diffondersi dei grandi ordini mendicanti, esenti dall’autorità dei parroci e dei vescovi, si consolida un foro spirituale parallelo e differente tanto dai tribunali civili, quanto da quelli ecclesiastici.

Tale situazione di pluralismo viene posta in discussione dal processo di statizzazione delle norme e della giustizia che si avvia a partire dalla metà del XV secolo, con la crescita e lo sviluppo dello Stato moderno, che impone il monopolio del potere e il monopolio della norma. Questo sviluppo mette in crisi ciò che nel Medioevo si configurava come *res publica* cristiana, ossia la convivenza degli ordinamenti all’interno di un medesimo spazio e di un medesimo tempo, come nel tramonto del Medioevo: la convivenza, cioè, di due ordinamenti giuridici, canonico e civile.

Nella costruzione delle proprie strutture – amministrative, burocratiche, militari – lo Stato moderno, per riferirsi al titolo di questo volume, mira soprattutto all’obbedienza. Questa rottura della *res publica* cristiana non è solo una rottura esterna, ma il segno di un mutamento più profondo, causato dalla tendenza dell’autorità secolare a ridurre il potere a monopolio.

Mentre in precedenza il modellamento dell’uomo era situato al di fuori della politica, perché si realizzava in un pluralismo di ordinamenti e di autorità diverse sempre in conflitto fra di loro, lo Stato moderno tende a creare la sua struttura di tribunali, di polizia, di eserciti, insomma a

divenire in qualche modo il perno di un'organizzazione della vita sociale che noi chiamiamo, appunto, moderna.

A tutto ciò le chiese collaborano. In altre parole, in tutta la cristianità europea la formazione delle Chiese territoriali è legata alla formazione degli Stati moderni. La Riforma protestante, contrariamente alle sue diffuse presentazioni manualistiche, è stata conseguenza, non causa, di questo complesso cammino verso la gestione moderna del potere e dell'obbedienza. La Riforma non è dunque la causa della frattura religiosa verificatasi nel XVI secolo, ma piuttosto una delle strade apertesi di fronte al problema della sopravvivenza o non sopravvivenza del dualismo dell'obbedienza all'interno del mondo del tardo Medioevo. Si tratta insomma di una risposta a un problema acuito dalla nascita dello Stato moderno, ossia quello della legge, del rapporto tra giudizio divino e giudizio umano. La questione era stata posta molto prima di Lutero, addirittura un secolo prima: basti pensare ai trattati di Jean Gerson.

Nell'epoca del conciliarismo, in mezzo alle divisioni che attraversano la cristianità del primo XV secolo, la dicotomia tra legge divina e legge umana era divenuta evidente. Gerson si era sforzato di risolvere il problema stabilendo una gerarchia tra le norme: le leggi umane, ecclesiastiche o civili, in questa prospettiva trovano la loro giustificazione in funzione della polizia umana, mettendo in moto una totale separazione tra peccato (sfera della coscienza) e reato (sfera della disobbedienza). L'opera di Gerson contribuisce a chiarire come nella coscienza cristiana si sia dissolta la convivenza tra i due diritti all'interno di un unico sistema di norme. Non più concorrenza tra ordinamento civile e ordinamento canonico, ma piuttosto cesura tra diritto positivo (dove gli Stati acquistano potere crescente a danno della Chiesa) e sfera della coscienza, tra il reato come trasgressione della legge umana e il peccato come trasgressione di quella divina.

Non è questo il luogo per ripercorrere le tappe che hanno portato dalla riflessione del secolo XV alla Riforma. Basti osservare come vi siano state diverse risposte fondamentali a questo problema. Da una parte vi è la risposta data da ciò che altrove ho definito "cristianesimo radicale", indicando con questa espressione «l'insieme di tutti coloro che hanno rifiutato più o meno apertamente il processo di confessionalizzazione e di formazione delle Chiese territoriali»<sup>3</sup>. Si tratta di un mondo con molte diversità al suo interno. Vi è infatti un cristianesimo radicale di tipo erasmiano, che affonda le proprie radici nella cultura dell'umanesimo cristiano e che fonda la propria critica del potere sulla ragione, sulla filologia e sulla storia, gettando le basi per un nuovo dualismo, tra le verità eterne rivelate nella Scrittura e una storicizzazione delle istituzioni, ecclesiastiche e politiche. La manifestazione più evidente del cristianesimo radicale è però quella che cerca di risolvere la questione costruendo nuove entità in cui religione e politica, Chiesa e Stato, ritrovino una loro organicità. Queste correnti rimontano al principio della setta, che fin dalle origini cristiane ha rappresentato l'alternativa alla Chiesa. Loro obiettivo è istituire in terra la società dei perfetti e dei santi, la comunità in cui giustizia divina e terrena coincidano perfettamente, in un unico foro.

Questa proposta radicale ha due facce, che possiamo solo limitarci ad accennare. La prima è di libertà nei riguardi del potere dominante: si pensi al rifiuto di obbedire ai magistrati o alla questione della rinascita delle proprietà comuni. Questi movimenti radicali avevano tuttavia un risvolto utopico, spesso estremamente repressivo, perché l'idea di costruire una società di perfetti, dunque di identificare la legge religiosa con la legge politica, implicava la repressione a ogni costo di qualsiasi devianza. Uno dei problemi fondamentali della modernità è proprio il doppio influsso storico esercitato dai cristiani radicali, specialmente dai settari: da una parte la spinta verso i principi di libertà e di democrazia che si sono sviluppati in Occidente, dall'altra la

---

<sup>3</sup> P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000, p. 223.

costruzione utopica ed estremamente dura di un disciplinamento interno, di un'obbedienza assoluta all'interno delle singole comunità, che non è ancora scomparsa ed è tuttora all'opera in talune sette americane.

Vi è poi la via seguita da Lutero, la soluzione evangelico-riformata. In questa prospettiva il foro interiore della coscienza riguarda unicamente il rapporto del peccatore con Dio, la libertà interiore del cristiano, mentre al principe spetta la *cura religionis*. Allo Stato compete dunque la "polizia", ovvero la disciplina della chiesa come organizzazione sociale, la giurisdizione sulla sua sfera esterna, connessa alla vita politica.

Il principe può diventare capo della Chiesa – come in Inghilterra nel 1534 con Enrico VIII e l'Atto di supremazia – o esercitarne il controllo in altre forme, come i principi tedeschi. Rimane il fatto che tende a costruire un sistema in cui tutto l'aspetto pubblico, la disciplina ecclesiastica nel senso più completo, è affidata direttamente o indirettamente nelle mani del principe. Possiamo qui limitarci solo a una presentazione schematica, perché naturalmente le cose sono ben più complesse. Ad esempio nel calvinismo il rapporto è di altro tipo: vi è sempre fusione, ma una fusione in cui molto spesso è il concistoro, cioè l'insieme degli ecclesiastici, a dirigere la politica della città, come a Ginevra.

Pur con soluzioni diverse, la costruzione delle chiese territoriali diventa comunque fenomeno comune a tutta l'Europa che aderisce al protestantesimo o al calvinismo. Per riprendere la posizione elaborata nella *Oratio de dignitate legum* (1543) da Melantone (il principale teorizzatore, assieme a Lutero, di questo passaggio) il principe è giudice delle azioni umane sia per le infrazioni relative ad altri uomini che per quelle relative alla religione. Tutto ciò che è visibile, tutto ciò che è obbedienza nell'ambito del visibile, appartiene allo Stato; mentre la Chiesa è la comunità delle coscienze. La soluzione è dunque fondata sulla separazione netta tra la sfera dell'invisibile, della coscienza come sfera dell'individuo, e la sfera del visibile, la sfera della politica, ivi compresa la politica ecclesiastica, che è sottoposta al principe. Ciò comporta anche un principio di osmosi tra la politica e il sacro, per effetto del quale il sovrano tende a recuperare la sacralità della propria persona, e quindi una funzione di unificazione dell'autorità in un'unica derivazione, in un'unica legge.

Con il Concilio di Trento la Chiesa cattolica reagisce battendo un'altra strada, ossia cercando di costruire un accordo coi sovrani che erano rimasti ancora fedeli a Roma, attraverso concessioni molto forti come quelle dei concordati. Questi compromessi tra la Chiesa di Roma e i sovrani sono cominciati a metà del Quattrocento e hanno fatto sì che non tutti i principi seguissero Lutero nella sua ribellione, nella sua separazione completa da Roma. L'esempio più noto è quello del concordato del 1516 tra Leone X e Francesco I (lo cito proprio perché è l'esempio più banale), in base al quale il papa concedeva in pratica al re di Francia il potere di nominare tutti i vescovi. Da una prospettiva di storia costituzionale la politica dei concordati rappresenta il tentativo di dare una nuova forma al dualismo cristiano rispetto allo schema del dualismo istituzionale tra papato e impero, di cui l'illusione conciliarista aveva provato il fallimento.

Si registra qui una convivenza che ha per effetto ciò che si può definire "passaggio dalla chiesa alle confessioni religiose". Intendo dire che, mentre la chiesa medievale era basata su di una doppia appartenenza, nell'età moderna essa si trasforma: la Chiesa esige dai suoi fedeli ciò che, in termine tecnico, viene definita *confessio fidei tridentinae*. Mentre in precedenza vigeva solo il Credo secondo le formule dei primi secoli dell'antichità, adesso l'appartenenza e l'obbedienza si basano sulla *professio fidei*, ovvero – se è lecito dire così – sulla costruzione di una sovranità spirituale affiancata alla sovranità temporale. La Chiesa si sforza insomma di creare una dimensione normativa sottratta alla dimensione statale positiva. Si tratta di un nuovo modo di esprimere il dualismo, pur collaborando con il potere politico e ottenendone privilegi attraverso i concordati.

Specialmente nel Seicento la Chiesa tende alla costruzione di un sistema di norme morali del tutto distinte dalle norme giuridiche. Esse non si identificano con le norme positive, presiedendo così alla nascita della teologia morale e della casistica come nuova giurisdizione sulla coscienza. Conseguenza di questo processo è il declino del diritto canonico, che non trova più spazio, o trova sempre meno spazio, nei tribunali degli stati. Esso si riduce a disciplina delle istituzioni ecclesiastiche, sorta di “polizia ecclesiastica”, con poche competenze sulla vita degli uomini comuni, tra di esse per esempio il matrimonio. Il ruolo normativo nei confronti della coscienza viene riservato esclusivamente alla teologia morale. Ecco perché, nella Chiesa cattolica, canonisti e moralisti tendono a specializzarsi in funzione delle loro diverse norme, riflettendo la frattura profonda tra peccato e crimine formatasi all’interno della cristianità.

Si assiste così a un processo cui posso solamente accennare. Il diritto dello Stato tende ad invadere anche la sfera della coscienza individuale. Consolidandosi un processo di autolegittimazione del diritto statale, esso tende anche a presentarsi rivestito dei panni della morale, alla stregua di un codice etico della civiltà borghese. Ciò dà luogo a una vera e propria criminalizzazione del peccato. La cosa è evidente in Hobbes, per il quale disobbedire allo stato è peccato, in quanto «*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»<sup>4</sup>. Siamo qui di fronte a una svolta epocale nella storia dell’Occidente, che muta completamente il panorama. Lo Stato tende a diventare chiesa, perché l’espansione della legislazione positiva lo rende gradualmente punto unico di riferimento rispetto al precedente tessuto di rapporti basato sul giuramento. Subentrando alla Chiesa come garante del contratto, lo Stato subisce quindi un processo di “ecclesiasticizzazione” (*Verkirchligung*). Ciò avviene sul piano della vita individuale dalla nascita alla morte, attraverso un ingresso dello Stato in tutti i campi – dall’educazione alla demografia – che apre la strada agli sviluppi moderni. Ma il ragionamento vale anche per l’affermazione e la realizzazione di politiche statali (si pensi alla fiscalità) nelle quali l’individuo deve obbedire al sovrano proprio come dovere morale.

La posizione dello Stato moderno nella sua maturità indica un assorbimento della teologia nel diritto e della morale all’interno dell’ordinamento, secondo un processo che tende alla sacralizzazione della norma positiva. Questo processo di osmosi tra gli aspetti religiosi e quelli politici ha dapprima come suo riferimento ultimo il re, per poi tramutarsi, con la Rivoluzione francese, in religione della volontà generale e della nazione. L’obbedienza che così si sviluppa è potenzialmente totale. Il giuramento subisce una metamorfosi corrispondente. Esso perde il suo significato prevalente di giuramento-patto tra gli uomini, anche se in realtà tale idea sopravvive nelle carte costituzionali. Il giuramento comincia tuttavia a configurarsi soprattutto come sacrificio dell’individuo nei riguardi della collettività e della nazione: il *pro patria mori*, il morire per la patria, diviene così la nuova religione dei tempi moderni. L’obbedienza estrema è l’obbedienza che porta al sacrificio della propria vita per la patria e per la nazione. La guerra è un episodio eccezionale, tuttavia questa sacralizzazione tocca tutti i comportamenti quotidiani dell’individuo, sino al pagamento delle tasse, concepito come dovere morale oltre che giuridico.

Non bisogna tacere che per altri versi questo processo di secolarizzazione avviene in senso inverso, vedendo nelle nuove libertà, nella proclamazione dei diritti individuali un tipo diverso di sacralizzazione. Parte terminale di questo discorso sarebbe allora Hegel, come teorizzatore di un nuovo Stato etico in cui si fondano, ormai totalmente secolarizzati, i principi giuridici e i principi religiosi, mentre d’altra parte Kant, più o meno nello stesso giro di anni, ha elaborato l’idea dello stato di diritto appunto come assorbimento della teologia nel diritto, rielaborando i principi del diritto naturale.

---

<sup>4</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 285-86.

Le conseguenze di questi processi si sono protratte fino ai nostri giorni. Per tutto l'Ottocento e in parte del Novecento ciò ha condotto a far coincidere il diritto con la morale, unificando così obbedienza e comportamenti di vita. Il codice napoleonico del 1804 è emblematico in questo senso, perché esso si presenta come breviario della saggezza umana, fonte dei costumi, vera morale del popolo tradotta nelle leggi civili. Nei codici si attua dunque un'alleanza tra morale e ordine civile che ha luogo in tutti gli ambiti della vita umana – dalla nascita alla morte. I giudici, obbedendo esclusivamente alla legge, sono i nuovi sacerdoti del culto del progresso.

Dall'altra parte, in questa stessa epoca, si è assistito anche a una giuridicizzazione in senso inverso della morale nell'ambito della Chiesa cattolica romana, con una sottolineatura sempre più forte dei criteri di obbedienza e di autorità. Ne è derivata la dottrina della chiesa come *societas perfecta*, in base alla quale nel mondo esistono due società – lo stato e la chiesa – che sono perfette perché non conoscono autorità a loro superiore. È questo il panorama dottrinale prevalente fino al Concilio Vaticano II.

Oggi siamo di fronte a fenomeni completamente nuovi, perché certamente in quest'età di globalizzazione lo Stato ha perso gran parte della sua sovranità. Tuttavia le norme giuridiche si moltiplicano a dismisura di giorno in giorno. La norma positiva tende infatti ora a definire ogni aspetto della vita sociale, occupando ogni giorno sempre di più territori regolati in precedenza da altri tipi di norme: dai rapporti sessuali a quelli famigliari, dal gioco alla scuola, ai grandi temi della morte e della vita. Sotto la pressione dei problemi posti dalla società complessa, dalle nuove tecnologie, dall'ambiente, dalle manipolazioni genetiche, il diritto tende ad essere – come prevedeva già trent'anni fa Jacques Ellul – omnicomprensivo e onnipotente, a normare ogni aspetto della vita sociale arrivando a togliere alla società il respiro tra mondo interno ed esterno, senza il quale essa viene irrigidita e appiattita in una sola dimensione. Proprio nel momento in cui il diritto sembra trionfare su tutto, egli sostiene, si assiste al suo suicidio. Il diritto è indispensabile per la vita della società, ma il rifugio assoluto nel diritto è mortale per la negazione del calore, dell'elasticità, della fluttuazione delle relazioni umane che sono indispensabili affinché un corpo sociale, quale che sia la sua dimensione, possa vivere.

Il problema che mi pare centrale nelle nostre società è mantenere questo rapporto, questo ritmo, tra il necessario respiro interno della società, che talvolta viene ucciso dalle regole (anche da quelle formulate per difendere i nostri diritti e la nostra *privacy*) e la vita delle istituzioni che hanno bisogno dell'oggettivazione del diritto positivo. Soltanto se la società respira nel suo insieme, all'interno, un tipo di obbedienza non sottoposto esclusivamente al diritto, possiamo avere un futuro. Dobbiamo cioè sapere se e come il dualismo cresciuto all'interno del mondo giudaico-cristiano possa venire trasmesso nel nuovo scenario della globalizzazione.

Vorrei concludere con un brano che amo molto e che vale come riflessione sulle grandi tragedie del secolo scorso, in cui gli stati totalitari si sono trasformati di nuovo completamente in stati-chiesa, in religioni, in proposte di obbedienza religiosa: tanto il fascismo quanto il nazismo. Per esprimere questo concetto non c'è modo migliore che rileggere quanto ha scritto il rabbino Jacob Taubes del suo incontro, all'indomani della fine della guerra, con l'ormai novantenne Carl Schmitt. Dopo aver detto di aver ben compreso, col tempo, che il giurista ha un modo completamente diverso di vedere il mondo, perché i giuristi tendono a legittimare il mondo come è e non a inventare nulla di nuovo, egli prosegue osservando che secondo lui i giuristi devono capire che, per salvare lo stesso diritto, non c'è altra strada al di fuori del dualismo: «Capite cosa volevo da Schmitt, volevo mostrargli che la divisione fra potere terreno e potere spirituale è *assolutamente necessaria*, e che senza questa delimitazione l'Occidente esalerà il suo ultimo respiro. Questo volevo che capisse, contro il suo concetto totalitario»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 186.