

Cristianesimo e potere, peccato e delitto*

Paolo Prodi

1. In primo luogo desidero ringraziare per quest'invito che mi ha dato occasione di riflettere sui temi della giustizia, oggetto delle mie ultime ricerche, alla luce degli scritti di Romano Guardini che sono stati alla radice delle mie riflessioni tanti anni fa: il rapporto tra il cristianesimo e il potere nella costruzione della moderna "città" occidentale, cioè sia della città in senso proprio, del "comune" se vogliamo dire, sia dell'intero sistema costituzionale dell'Occidente. Fu Guardini nel primo dopoguerra a porre per primo il problema del potere nell'ambito di una riflessione storica e teologica di un mondo cattolico che precedentemente aveva evitato la categoria del potere preferendo la più tranquilla contrapposizione tra la rievocazione nostalgica di un medioevo di maniera e la modernità. Il pensiero di Guardini, infatti, in particolare nelle sue opere del 1950 e 1951 (*Die Ende der Neuzeit e Die Macht*), pensiero che si presenta, come è stato detto, in "simmetria oppositiva" a quello di Carl Schmitt, è infatti centrato sul processo di de-sacralizzazione come processo che ha aperto il cammino della modernità: questo è stato il punto di partenza della mia riflessione. Il mio ultimo tentativo è stato proprio quello di coniugare il problema più specifico della sacralità del potere, che avevo cercato di sviluppare in un precedente volume sul giuramento¹ con il problema del rapporto tra la legge morale e la legge positiva, tra peccato e reato.

* Testo della conferenza tenuta all'Istituto italiano di cultura di Berlino il 1° marzo 2000. Sui temi trattati nella conferenza, è doveroso segnalare P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo di coscienza e diritto*, Bologna 2000, [N.d.r.].

¹ P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, [N.d.r.].

La tesi di partenza è che la città occidentale (nei suoi sviluppi sino allo Stato di diritto) si è potuta sviluppare perché e nella misura in cui il dualismo tra la sfera del sacro e la sfera del potere ha potuto permettere la crescita di un doppio piano di norme concorrenti, le norme morali e le norme positive e 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. La conclusione è che noi ora siamo forse alla fine della "città" e dello Stato di diritto nella misura in cui questo dualismo di norme sta venendo meno e nella coscienza collettiva si perde il senso della differenza tra il peccato e il reato.

La norma positiva, statale o meta-statale (nella crisi della sovranità statale comprendo in questa categoria anche le norme derivanti da autorità meta-statali come le direttive di Bruxelles o altro) tende infatti ora a definire ogni aspetto della vita sociale occupando ogni giorno sempre di più territori che sino alla nostra generazione erano regolati 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 stiamo entrando in un mondo in cui il diritto positivo tende a invadere ogni aspetto della vita occupando sempre di più territori che sino a poco tempo fa erano sottoposti ad altre sovranità, ad altri poteri: il diritto tende ad essere – come prevedeva già più di vent'anni fa Jacques Ellul – omnicomprendente e onnipresente, 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.

Il processo di modernizzazione del diritto, processo che si era concluso con la statizzazione e la positivizzazione delle norme, con l'età delle costituzioni e dei codici, aveva posto fine al pluralismo degli ordinamenti giuridici medievali ma il dualismo non è scomparso: negli ultimi due secoli sino ai nostri giorni esso ha continuato a svilupparsi spostandosi tra la sfera del diritto positivo (civile o ecclesiastico) e la sfera della coscienza e permettendo così l'espansione della città nel moderno Stato di diritto. Solo ora questa tensione, questo dualismo sembra venire meno e quindi viene messa in discussione la sopravvivenza stessa della città. La mia vuole essere una semplice riflessione storica senza alcuna pretesa di indicare soluzioni teoretiche, di enunciare una "teoria della giustizia": desidero soltanto chiarire con quale bagaglio noi affrontiamo il passaggio nel nuovo millennio.

2. *Il punto di partenza.* Una prima riflessione deve essere fatta sul formarsi delle categorie di crimine e peccato come categorie

differenti nella coscienza europea, sulla nascita della separazione stessa di questi concetti: il formarsi di una frontiera, mobile lungo i secoli, tra il giudizio di Dio e il giudizio degli uomini, la giustizia divina e la giustizia umana. Non possiamo qui soffermarci sulle radici giudeo-cristiane di questo dualismo, dal rapporto tra profezia e potere politico nell'Antico testamento al «*quae sunt Caesaris Caesarum et quae sunt Dei Deorum*» del Nuovo Testamento. Partiamo proprio dal tornante tra l'XI e il XII secolo quando questo dualismo attraverso la riforma gregoriana (quella che è stata definita la «rivoluzione papale», la prima delle molte rivoluzioni dell'occidente) ha dato luogo in Europa ad uno stabile dualismo istituzionale di potere e di norme. È questo dualismo che ha permesso la fondazione delle città come soggetti politici con i grandi giuramenti collettivi (*coniurationes*) e gli sviluppi dei sistemi di paci territoriali. Questo processo non sarebbe stato possibile se non ci fosse stata anche la fondazione del luogo dove all'interno della città si definiscono le controversie, il luogo dove il potere stesso si materializza mediante decisioni o sentenze e diventa una realtà concreta, il *forum*. Ma si tratta di una molteplicità di fori, non di un unico foro. La stessa terminologia appare molto complessa nei trattati giuridici e teologici medievali: *forum Dei*, *forum Poli*, *forum ecclesiae*, *forum sacramentale*, *forum spirituale*, *forum animae*, *forum poenitentiae*, *forum internum*, *forum externum*, *forum iudiciale* etc. (Bruno Fries). Sono termini che in parte si oppongono e in parte si sovrappongono: il *forum Dei* non coincide con il *forum ecclesiae* etc. Il loro denominatore comune è di rendere la norma (divina, naturale od umana, civile o canonica) concreta mediante diversi e differenti poteri di coercizione. È la compresenza di questi diversi sistemi che caratterizza la vita della città medievale.

Siamo in presenza, come ha detto un noto storico italiano del diritto (Paolo Grossi), di un sistema in cui la religione rivelata e una morale costituiscono la piattaforma costituzionale della vita associata. La scienza che lo studia, il diritto penitenziale, è per sua natura una scienza mista, secondo la celebre definizione del Panormitano: «*Est ergo haec scientia quoddam mixtum, partim capiens ex theologia in quantum tendit in finem aeternae beatitudinis, et partim est civilis in quantum tractat de temporalibus sine quibus spiritualia diu esse non possent*». La costruzione di questo pluralismo di sistemi giuridici concorrenti ha luogo dunque tra il XII e il XIII secolo quando l'Occidente cristiano ha abbandonato il monismo giuridico (analogo a quello della "shari" a islamica) nel quale non vi era alcuna distinzione netta tra l'ordine religioso e l'ordine secolare né alcuna separazione tra peccato e delitto. Sul piano del pensiero teologico è Abelardo che per primo nella sua *Ethica* pone

il problema della separazione tra peccato e delitto inserendo al centro della sua definizione di peccato la teoria dell'intenzione:

«Non enim homines de occultis, sed de manifestis iudicant, nec tam culpae reatum quam operis pensant effectum. Deus vero solus qui non tam quae fiunt, quam quo animo fiant adtendit, veraciter in intentionem nostram reatum pensat et vero iudicio culpam examinat. Unde et probator cordis et renum dicitur et in abscondito videre».

Il problema non è risolto (in Abelardo la distinzione è ancora tra peccato veniale da una parte e peccato/crimine dall'altra) tuttavia il suo pensiero è rivoluzionario in quanto la sintesi non è più cercata in una soluzione monista, bensì in una tensione tra la sfera della coscienza e la sfera del diritto umano. Si tratta di un rovesciamento radicale che mette in discussione il potere stesso della Chiesa che resta per lui un'istituzione umana e quindi produttrice di un puro diritto umano. È per questa ragione che il pensiero di Abelardo fu condannato dalla Chiesa ma non fu più possibile tornare indietro. Il diritto della Chiesa, il diritto canonico che allora cominciò a nascere divenne non *il* diritto ma *un* diritto tra altri diritti.

3. *Utrumque ius*. Il cammino scelto dalla Chiesa va dunque in un'altra direzione: la creazione di un suo proprio diritto, il diritto canonico, con l'assimilazione del diritto romano nuovamente scoperto nelle università, nella nuova civiltà europea delle città. Non vi è soltanto il processo di razionalizzazione così bene illustrato nelle tesi di Max Weber sulla città medievale ma un fenomeno ancor più profondo: lo sviluppo degli ordinamenti comunali, delle città, degli statuti dei comuni italiani e degli *Eidbücher* delle città tedesche è possibile nella misura in cui questo pluralismo degli ordinamenti giuridici permette lo sviluppo di un nuovo rapporto politico all'interno della vita della città. La nascita del diritto canonico non apre dunque la strada soltanto al pluralismo degli ordini giuridici concorrenti (*l'utrumque ius*) 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. La linea di divisione è chiaramente identificabile sul piano giuridico nel *Tractatus de poenitentia* di Graziano (Causa XXXIII, q. 3): nei primi canoni l'assemblaggio discordante di testi presi dai Padri della Chiesa e di norme penali previste dall'antico *Corpus iuris* rappresenta non soltanto una «concordia discordantium canonum» (così come viene chiamato il *Decretum* di Graziano) ma l'annuncio della divisione di un diritto ritenuto sino a quel momento unitario nelle sue classiche ripartizioni interne (divino, naturale umano etc.) in un nuovo pluralismo formato da ordinamenti tra loro concorrenti.

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 (il potere di rimettere i peccati e più in generale il potere inerente all'ordine sacerdotale) e il potere di giurisdizione all'interno della Chiesa. Senza entrare nella discussione sullo sviluppo della teologia sacramentale nel XIII secolo e limitandoci al problema del foro, penso si possa dire che 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, con il tribunale della penitenza. Il celebre canone 21 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, al sacerdote che è responsabile dei cristiani suoi sottoposti dal punto di vista istituzionale e giuridico (parroco o curato etc.): «si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit absolvere vel ligare».

Si tratta di una norma disciplinare che non risolve la contraddizione tra la penitenza/sacramento e la confessione/tribunale, tra il foro della coscienza e il foro esterno. Ma quel che accade è la creazione di una struttura giudiziaria sul foro interno dell'uomo coincidente con la giurisdizione ordinaria delle parrocchie e delle diocesi. Non è qui possibile esaminare la storia del tribunale della confessione; desidero soltanto sottolineare il suo carattere giudiziario e la sua nascita come istituzione giuridica: di qui il rapporto stretto con le censure ecclesiastiche (come la scomunica e l'interdetto) e con la stessa opera di repressione dell'eresia tramite l'Inquisizione. È soprattutto importante la nascita in questo periodo storico di una categoria intermedia tra il peccato e il crimine: si tratta del peccato "riservato" per la cui assoluzione è necessario l'intervento del vescovo o dello stesso Pontefice romano, personalmente o tramite il Tribunale della Penitenzieria Apostolica: un *tertium genus* tra peccato e crimine nel quale si fondono il foro interno e il foro esterno con un "pasticcio" per usare l'espressione di un canonista morto pochi anni fa, Gérard Fransen) destinato a durare sino al Vaticano II.

Ma per quel che riguarda il nostro discorso mi limito a dire che lo sviluppo del sistema penitenziale negli ultimi secoli del medioevo non porta ad una soluzione di tipo monistico ma accentua il dualismo penetrato ormai all'interno delle strutture della cristianità. La norma della dipendenza del cristiano dal "proprio sacerdote" viene anzi completamente disattesa con lo sviluppo dei grandi ordini mendicanti esenti dall'autorità dei parroci e dei vescovi:

francescani e domenicani sono i grandi confessori delle nostre città medievali di tutta l'Europa e consolidano un foro spirituale parallelo e del tutto differente da quello esterno, non soltanto dai tribunali civili, nelle loro molteplici strutture cittadine, ma anche dai tribunali ecclesiastici. Lo stesso panorama urbanistico e architettonico delle nostre città porta ancora il segno, nelle grandi basiliche degli ordini mendicanti, di questa doppia presenza, nella predicazione ma anche nell'amministrazione della giustizia penitenziale.

4. *La statizzazione del diritto.* Questo pluralismo viene posto in discussione dal processo di statizzazione delle norme e della giustizia che si sviluppa a partire dalla metà del secolo XV: la stessa riflessione storiografica sulla Riforma non può prescindere a mio avviso da questa considerazione. Per riassumere esprimo in modo schematico questa tesi: tra la metà del secolo XV e la metà del secolo XVII è avvenuta sul piano globale delle norme che regolano il comportamento umano una trasformazione intrecciata con le trasformazioni istituzionali che a quella che portano alla Riforma e alla Chiesa Tridentina, all'organizzazione delle Chiese confessionali. I risultati saranno molto differenti nelle nuove Chiese evangeliche e riformate rispetto alla Chiesa rimasta fedele a Roma a queste divisioni, crudelmente opposte nelle guerre di religione, non devono nascondere il fatto che nella cristianità europea la formazione delle Chiese territoriali è legata al moderno *State building*, un processo di costruzione della sovranità statale che era iniziato ben prima della Riforma e che non poteva non mettere in discussione il precedente pluralismo dei fori modificando la stessa concezione della politica, dell'appartenenza alla città. Io ho cercato di dimostrare, molti anni fa, che anche il papato ha partecipato a suo modo a questa trasformazione, come una specie di prototipo o modello, con la figura del papa-re, del "sovrano pontefice" come capo della Chiesa e capo di uno Stato è il papa-re che ha potuto venire a patti con i sovrani, con i concordati dal secolo XV in poi, per creare la nuova alleanza tra potere temporale e potere spirituale tipica dei secoli moderni. Noi sappiamo che gli scambi e le osmosi tra i fronti contrapposti sono stati molto più complessi di quanto non si pensasse qualche tempo fa: la funzione del re inglese come capo della Chiesa è stata modellata sui poteri attribuiti al sovrano pontefice; i catechismi sono nati a Wittemberg, così come le professioni di fede che più tardi il Concilio di Trento impose al mondo cattolico. Sono questi soltanto accenni ed esempi elementari soltanto per far comprendere che la Riforma protestante e la riforma tridentina sono differenti risposte date allo stesso problema che era stato acuito dalla nascita dello Stato moderno, quello della legge, del rapporto tra il giudizio di Dio e il giudizio degli uomini.

Il problema che è al centro di tutta la discussione teologica e giuridica alla fine del medioevo è quello della legge: si può dire che nell'epoca del conciliarismo, nelle divisioni che dilanano la cristianità nella prima metà del XV secolo, la dicotomia tra la *lex divina* e la *lex humana* diviene un dato evidente, in termini più o meno radicali. Jean Gerson si sforza di risolvere il problema con la sua definizione della gerarchia delle norme:

«Est itque politiarum quaedam divina, quaedam naturalis, quaedam humana. Est similiter jurisdictionum alia divina, alia naturalis, alia humana. Erit igitur jurisdictio ecclesiastica potestas coercitiva secundum divinum politicum; jurisdictio naturalis secundum naturale; et jurisdictio humana illa erit quae humano jure collata est» (*De vita spirituali* 97, in *Oeuvres* III, 143-44).

L'abuso dei legislatori ecclesiastici consiste nel fatto di pensare che «quidquid ordinant, quidquid monent, quidquid praecipunt, volunt pro divinis legibus haberi, par quoque robur habere per interminationem damnationis aeternae» (*ibidem*, p. 161). Le leggi umane, ecclesiastiche o civili, hanno la loro ragione di essere soltanto in funzione della polizia umana, con tutte le conseguenze che derivano da quest'affermazione sul piano della penitenza, sul rapporto tra foro interiore e foro esteriore, sulla totale separazione tra il peccato, che rimane circoscritto alla sfera della coscienza, e il reato come disobbedienza alle leggi positive.

La vera cesura è ormai per Gerson tra un diritto naturale-divino e un diritto umano, positivo tanto nella polizia ecclesiastica che in quella civile. Anche se la dottrina tradizionale continua a ritenere che la dottrina cristiana si divide tra una scienza dell'essere (la teologia) e una scienza del dover essere (il diritto canonico) la frattura è evidente nel pensiero del secolo XV: la scienza del dover essere non è più il diritto canonico. Il problema non è certo quello di cercare precursori di Lutero ma di comprendere che nella coscienza cristiana si è già dissolta la convivenza, la fusione dei due diritti all'interno di un unico sistema di norme che regge la cristianità. Il problema non è tanto nella concorrenza tra diversi ordinamenti giuridici (civile e canonico): la frontiera passa ormai tra un diritto positivo (nel quale la Chiesa è sempre più in posizione di inferiorità rispetto al potere crescente dei nuovi Stati) e la sfera della coscienza, tra il peccato come trasgressione della legge divina e il delitto-reato come trasgressione della legge umana. La lotta diventa quindi una competizione per il dominio sull'uomo: la Chiesa si sforza di conquistare il monopolio della coscienza, lo Stato il monopolio del diritto.

5. *La Chiesa e il monopolio della coscienza.* L'azione della Chiesa è diretta dunque verso due obiettivi. Da una parte la rivendicazio-

ne della sottomissione della legge positiva ai principi della legge divina della quale l'interprete non può essere che la Chiesa stessa, giudice del peccato (la teoria del potere indiretto teorizzato dal cardinale Bellarmino); dall'altra parte la costruzione di un sistema di norme che non si identifica con il sistema delle norme giuridico-positive: è la nascita della teologia morale e della casistica come nuova giurisdizione sulla coscienza. Sul primo piano il problema centrale diventa quello del potere di obbligare in coscienza della legge positiva, statale o ecclesiastica: può il legislatore umano obbligare il suddito nella sua coscienza all'osservanza delle leggi? L'osservanza delle leggi obbliga soltanto *ad poenam* (cioè per le sanzioni) o anche *ad culpam*? In sostanza: disubbidire alle leggi dello Stato è peccato?

Non possiamo qui ripercorrere le tappe di questo cammino dai pensatori del secolo XV alla Riforma, alla seconda scolastica. È noto che la soluzione radicale è stata data da Lutero con la dottrina dei «zwei Reiche» e per abbreviare il nostro discorso penso sia sufficiente richiamare le parole di Melantone nella sua *Oratio de dignitate legum* (1543): «Sed nos, qui in Ecclesia Dei instituti, certo scimus deum esse inspectorem et iudicem universi generis humani, sciamus imperia neque oriri, neque interire casu... Ita intelligetis leges esse dei vocem, et hunc politicum ordinem a Deo institutum esse ...»: il principe è il custode di entrambe le tavole del decalogo, giudice delle azioni umane, sia per le infrazioni che riguardano gli altri uomini che per quelle che riguardano la religione.

Ciò che desidero soltanto sottolineare è che anche nelle chiese evangeliche e riformate si sviluppa, particolarmente nelle città (pensiamo a Ginevra o a Strasburgo) un sistema intrecciato di norme e di fori che caratterizza tutta la prima epoca moderna: non è certamente vero che per il cristiano evangelico e riformato tutto si possa ridurre ad un rapporto della coscienza individuale del cristiano con la Bibbia. L'etica protestante e riformata dei secoli XVII e XVIII partecipa al fenomeno della casistica come fenomeno comune a tutta l'Europa di fronte allo sviluppo della legislazione positiva statale (*Polizeiordnungen* etc.): al di sotto degli steccati confessionali si vede emergere lo sforzo di elaborare una "anatomia dell'anima", di costruire un territorio interiore della norma morale, difendendo e conservando il suo riferimento ultimo meta-politico di fronte all'invasione della legge positiva statale che si sforza di far coincidere la norma morale con il nuovo ordine del potere e che va elaborando le nuove categorie dell'utilità e della felicità pubblica come ideologie capaci di garantire la saldatura tra il mondo interiore dell'individuo e il mondo del potere senza più la mediazione delle chiese.

D'altra parte una trasformazione importante avviene anche all'interno del mondo cattolico tridentino in seguito alla profonda frattura che si verifica tra il diritto canonico classico e il nuovo diritto pontificio: il diritto canonico diviene soltanto una disciplina delle istituzioni ecclesiastiche, una "polizia" ecclesiastica mentre il ruolo di norma della coscienza viene affidato unicamente alla teologia morale. A metà Seicento un grande giurista romano, il cardinale Giovan Battista De Luca scrive che i canonisti non hanno nulla a che fare con i problemi della coscienza e del foro interno perché debbono giudicare soltanto in base ai fatti documentabili e alle prove («cum actis et probatis»):

«... Haec est potissima ratio, ob quam in foro externo nullatenus deferendum Moralibus, quibus tamen multum, ac omnino deferendum in interno, in quo e converso canonisae forenses non debent se ingerere, sed quilibet manus opponere debet in propria messe, quoniam proceditur per omnino diversa media...» (*Theatrum veritatis et iustitiae*, lib.V, l.1).

Questo testo mi sembra molto efficace per far comprendere che ormai, anche nella Chiesa cattolica, moralisti e canonisti costituiscono due corpi differenti e separati di "specialisti" delle norme in corrispondenza alla frattura profonda che si è venuta formando all'interno della cristianità tra il peccato e il crimine. Il dualismo cristiano si è dunque trasformato completamente da un pluralismo di ordini giuridici concorrenti (come era nel medioevo) ad un dualismo tra la sfera dell'etica (che ha assorbito in sé il sistema del diritto naturale e divino con un processo di "Verrechtlichung des Gewissens") da una parte e il diritto positivo statale dall'altra.

6. *Lo Stato e il monopolio del diritto.* Tra il XVII e la fine del XVIII secolo non si compie infatti 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 (*Moralisierung des Rechts*). 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 (*Kriminalisierung der Sünde*) con la condanna di tutto ciò che va contro la legge civile o penale).

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*:

«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».

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 quale 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 (per usare l'espressione di Pierre Legendre).

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 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.

7. *Osservazioni conclusive.* Non sono un esperto di storia della città, ma se ho bene interpretato l'invito che mi è stato rivolto a parlare all'interno di questo ciclo il mio compito è quello di mostrare, ragionando sul rapporto tra il concetto di peccato e il concetto di delitto, che oltre al paesaggio urbano visibile (*urbis*) esiste nella città occidentale un paesaggio invisibile un'immagine interiore della città altrettanto importante (*civitas*), sulla quale dobbiamo porre la nostra attenzione in questo passaggio di millennio. Come ha detto in modo eccezionale Gabriel Le Bras, esiste una caratteristica comune a tutto il paesaggio, a tutte le città storiche occidentali: se ci collochiamo in alto, come da un satellite, esse ci appaiono caratterizzate dalla presenza fisica distinta dei luoghi del potere e dei luoghi del sacro: il palazzo del comune, la piazza del mercato e la cattedrale. Ciascuno dei tre poli non può funzionare senza gli altri due ma se essi si confondono la città stessa quale noi l'abbiamo conosciuta nello scorso millennio è destinata a deperire e a morire. Questa configurazione urbanistica è già scomparsa o sta scomparendo nelle grandi metropoli industriali e nelle periferie delle megalopoli, corpi senza anima. Con questo panorama urbanistico sta scomparendo anche l'altro panorama invisibile di cui abbiamo cercato di parlare, con conseguenze altrettanto e maggiormente importanti, in quanto il diritto e la morale rappresentano proprio il punto di collegamento tra l'anima e il corpo, tra *civitas* e *urbis*: non per nulla il problema centrale nella discussione politica attuale è diventato il concetto di "cittadinanza" come espressione dell'appartenenza al corpo politico.

La crisi attuale del diritto è parallela alla sua espansione in tutti i settori della vita umana sotto la spinta delle nuove tecnologie, della globalizzazione, della necessità della difesa dell'ambiente e della privacy, sotto la spinta comunque della sempre maggiore complessità della vita associata: mi sembra che il panorama del diritto assomigli molto a quello delle nostre periferie urbane. Forse è l'ora di abbandonare l'illusione illuministica di risolvere tutti i problemi con una espansione senza limiti del diritto positivo, della "norma ad una dimensione", per regolare tutti gli aspetti della nostra vita quotidiana, i comportamenti un tempo unicamente dipendenti dalle norme morali. D'altra parte, sul piano dell'etica appare indubbia la difficoltà attuale delle Chiese ad esprimere norme aventi un valore universale: l'insistenza stessa della Chiesa per l'imposizione delle norme etiche finisce per mettere in secondo piano il problema fondamentale della loro autorità in relazione al perdono del peccato e alla salvezza. Nella stessa riflessione teologica degli ultimi decenni il problema del peccato come offesa unicamente a Dio (e quindi ben distinto dal reato) pare quasi dimenticato. Non

è mio compito illustrare le conseguenze della fine di questo doppio ordine di norme sul piano dei problemi attuali in rapporto al multiculturalismo, come compresenza di etiche diverse nel quadro di un sistema normativo unicamente giuridico, e in rapporto al pericolo costituito dai fondamentalismi delle più varie specie. Certamente penso che è a rischio il dualismo che ha costituito la più preziosa eredità che il cristianesimo occidentale ha lasciato al nostro assetto costituzionale. Il mio compito come storico è soltanto quello di tentare di dimostrare come la nostra "città", il nostro Stato di diritto, la nostra giustizia non è legata soltanto agli sforzi degli ultimi due secoli ma ad una tradizione millenaria di dualismo, di distinzione tra il peccato e il delitto che fa parte integrante del nostro paesaggio mentale.