

Disciplina, diritto, società: la lunga via della politica moderna*

Aurelio Musi

L'itinerario storiografico più compatto, organico e suggestivo di Paolo Prodi si svolge nell'arco di un ventennio: dal 1982, data di pubblicazione del *Sovrano Pontefice*, al 2001, anno in cui vede la luce *Una storia della giustizia*. Esattamente al centro di questo percorso si colloca *Il sacramento del potere* (1992)¹. Si tratta di uno straordinario caso di coincidenza fra tempo cronologico e tempo storico nell'esperienza intellettuale di un autore. Ho già rilevato altrove che l'opera di Prodi costituisce una trilogia dotata di intima coerenza. Essa

«ben oltre gli oggetti e i termini specifici e specialistici al centro dell'attenzione dello storico, si presenta come un'ambiziosa e coraggiosa operazione, uno straordinario esempio di quella che un tempo si sarebbe chiamata storiografia militante: capace cioè di esprimere a chiare lettere la *Weltanschauung* del suo autore, di proporre un'interpretazione complessiva del rapporto passato-presente, di indicare persino direzioni, orientamenti, proposte di intervento sulla realtà contemporanea a partire da una critica esplicita dell'esistente. Sono questi i tre volti di una storiografia forte per così dire, che si oppone alla tendenza debole e minimalista in atto».

Per rappresentare – ovviamente secondo un'ottica partigiana ed opinabilissima – il percorso di Prodi sulla lunga via della politica moderna, come recita il sottotitolo di questa sessione del nostro

* Relazione presentata al convegno *Dottrine istituzioni diritto. L'Occidente fra storia della Chiesa e storia costituzionale*, Trento, Facoltà di Sociologia, 21-22 ottobre 2002.

¹ I testi di Paolo Prodi a cui si fa riferimento sono: *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982; *Il sacramento del potere. Il giuramento del potere nella storia costituzionale dell'occidente*, Bologna 1992; *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

incontro, ho scelto una triplice tematizzazione che vi propongo:

- Modernità e modernizzazione
- Lo Stato come struttura assente
- La politica come fedeltà

1. *Modernità e modernizzazione*

Nella trilogia di Prodi l'uso dei concetti di *modernità* e di *modernizzazione* non è univoco. I due termini solo in parte e a volte coincidono, solo in parte e a volte sono usati per indicare gli stessi processi storici. E anche quando sono assunti con un significato simile, presentano accentuazioni differenti. Pur in presenza di tale complessità, è possibile tuttavia, se non mi sbaglio, proporre la seguente schematizzazione.

Nel *Sovrano Pontefice* la modernità della monarchia papale coincide esattamente col valore aggiunto che lo Stato pontificio fornisce alla politica europea. Nella prima età moderna esso si presenta col carattere di inferiorità rispetto allo Stato nascente e in formazione, ma introduce un anello essenziale nella catena della politica europea: un nuovo modo di vivere e concepire la politica secondo un percorso che a partire dalla *pietas* e passando per l'obbedienza persegue e raggiunge l'obiettivo della pubblica felicità. In questo senso – e solo in questo senso – il Papato diventa prototipo e modello del nuovo Stato che tutto tende ad inglobare. A prima vista sembrerebbe che Prodi riprenda, a grandi linee, la prospettiva riankiana: il Papato contribuisce in modo attivo allo sviluppo del nuovo sistema europeo degli Stati attraverso il rafforzamento del principio gerarchico del primato pontificio, nel contesto della Riforma. Ma la funzione universale del Papato è vista da Prodi non come un'eredità *medievale* di Bonifacio VIII, né come conseguenza della frattura religiosa del Cinquecento, bensì come «un ambiguo inserimento nel sistema degli Stati europei» attraverso lo *jus publicum ecclesiasticum*.

Tra il 1987 e il 1992, attraverso vari scritti che culminano nel *Sacramento del potere*, vengono precisandosi sia il significato assai più forte e pregnante, per così dire, della *modernità* come vero e proprio processo di *modernizzazione* della civiltà occidentale, sia una sua diversa periodizzazione, tendente ad anticiparne il termine *a quo*. Già nell'introduzione a *Fisco, religione, Stato nell'età confessionale* (il convegno omonimo è appunto del 1987)², Prodi, riprendendo Kantorowicz e la sua formula del *Christus-Fiscus*, sottolinea il contributo decisivo del diritto (il fisco come *res quasi sacra*)

² H. KELLENBENZ - P. PRODI (edd), *Fisco, religione, stato nell'età confessionale*, Bologna 1989.

alla modernità dell'Occidente e la confluenza tra diritto romano e concezione cristiana come nuova anima della politica. Il tema della nascita del moderno torna poi con prepotenza in un'altra presentazione, quella al volume *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna* (il convegno è del 1993)³: con un esplicito riferimento ad una fonte che sarà sempre più privilegiata e centrale nel successivo percorso intellettuale di Prodi, il Berman di *Law and Revolution*, con la sua visione della civiltà europea come instabile e sistematicamente rivoluzionaria per l'apporto del cristianesimo occidentale⁴.

Ma è col *Sacramento del potere* che Prodi applica integralmente la prospettiva di Berman e la forza del trinomio modernizzazione-rivoluzione-cristianesimo occidentale alla storia del giuramento politico.

Una storia della giustizia, che conclude nel 2001 la trilogia, esprime fin dalla sua tesi di fondo il fortissimo legame con Berman. La chiesa, con la «rivoluzione papale», è per Prodi all'origine della dinamica del moderno e, addirittura, dello spirito liberale: la «ragion di Chiesa» anticipa la «ragion di Stato». Scrive Prodi: «La Chiesa si modella come società sovrana e centralmente organizzata, fornendo una specie di prototipo di quello che sarà lo Stato moderno, ma essa non assume il monopolio sacrale del potere nella cristianità; le tensioni dialettiche, di competizione e cooperazione (Berman), che emergono a livello politico, giuridico e culturale con le città, con le nuove monarchie, nelle università determinano quell'*humus* in cui nasce la dinamica del moderno, lo spirito liberale e laico della nostra civiltà» (p. 60).

Al culmine del percorso intellettuale di Prodi sono così da rilevare due elementi caratterizzanti e costitutivi dell'intera sua prospettiva: l'affermazione della genesi medievale della modernità e lo svuotamento degli agenti laici di essa.

A ben vedere, anche la lettura che Prodi propone di Weber, l'altro polo di riferimento, insieme a Berman, del suo percorso intellettuale, è profondamente condizionata dai due elementi indicati. Ben s'intende, l'attenzione deve essere concentrata sul trinomio potere-disciplina-disciplinamento, sul quale non mi dilungherò perché altri tratterà meglio di me la questione. Colpiscono, a questo riguardo, tuttavia, – è opportuno sottolinearlo – le affinità elettive, per così dire, fra Paolo Prodi e Pierangelo Schiera. L'ultimo importante libro di Schiera, *Specchi della politica*, del 1999,

³ P. PRODI - C. PENUTI (edd), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 1994.

⁴ H. J. BERMAN, *Law and revolution: the formation of the western legal tradition*, Cambridge (Mass.) 1983.

consente, a mio modesto parere, di comprendere molto dei fondamenti e delle prospettive di ricerca non solo del suo autore, ma anche di Prodi⁵.

Schiera ricorda la data strategica del 1982 (il saggio di Reinhard, l'interesse dell'istituto di Trento per il tema del disciplinamento, il volume di Prodi), sottolinea il nesso fra legittimità, obbligazione politica moderna, rapporto tra comando/obbedienza, il carattere di endiadi della coppia: disciplina come obbedienza attiva e criterio ordinatore, disciplinamento come effetto concreto di essa, ricorda la formula «societas civiis sive status» contro la «fredda e così poco attendibile nostra contemporanea distinzione fra Stato e società civile» (sono parole di Schiera), il carattere artificiale, costruttivo sia della politica sia della società, la centralità dell'uomo in entrambi i processi. È a questo punto che Schiera compie due operazioni connesse: 1) lo spostamento al Medioevo dell'origine della disciplina, alle fonti di Erasmo (il riferimento è agli studi di Knox); 2) lo svuotamento – sono ancora parole dell'autore – dei «profondi sommovimenti dell'anima laica e del suo braccio operativo, la ragione». La lettura che Schiera propone di Weber forza il legame tra etica protestante e spirito dell'ascesi cristiana, rivendicando, appunto, la genesi medievale della modernità. Su questo terreno, precisamente, Schiera incontra Prodi, in particolare l'autore di *Una storia della giustizia*.

Appare oggi, dopo il classico di Paul Hazard, i fondamentali studi di Groethuysen e tante altre opere successive, assai problematico, per non dire poco plausibile, mettere in dubbio o in discussione il fatto che, a partire dalla «crisi della coscienza europea», si sia verificato un progressivo, distacco della morale dalla religione e la dissociazione della «colpa» dal «peccato»; e che anche tutto questo caratterizzi la nascita di ciò che, con espressione assai significativa, chiamiamo «spirito borghese»; e che questo «spirito borghese» si identifichi in larga misura con lo «spirito laico». Riconoscerlo non significa necessariamente far valere la logica dell'appartenenza: ci si può anche considerare estranei a quel mondo, ma non si può non identificarlo col mondo moderno, sia nel senso periodizzante sia nel senso valutativo dell'attributo.

Si farebbe un grave torto a Prodi se lo si volesse annoverare tra i nemici della modernità. In realtà Prodi non è schierato su questo fronte. Egli tende piuttosto a ridimensionare notevolmente il peso, il ruolo, l'incidenza di quelli che potremmo chiamare gli «agenti laici della modernità».

⁵ P. SCHIERA, *Specchi della politica: disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna 1999.

Per Groethuysen, citato da Prodi, il XVIII secolo riduce la nozione di peccato da religiosa a rappresentazione morale: così facendo la snatura a tal punto che il peccatore, come Dio, sembra ormai appartenere a un mondo scomparso. Decadenza del peccato e decadenza di Dio sono così tra loro strettamente intrecciati. Prodi non nega del tutto la tesi di Groethuysen, ma la ridimensiona pesantemente quando sostiene che il laboratorio ecclesiastico e religioso sulla coscienza contribuisce in modo rilevante alla costruzione del diritto moderno dei secoli seguenti, «è un elemento essenziale non soltanto per comprendere la realtà storica di un secolo in cui le Chiese hanno ancora una parte così importante nella vita sociale dell'Occidente, sui temi della vita sessuale e familiare così come della vita economica, ma anche per capire uno dei nodi più importanti per la nascita della moderna civiltà occidentale, in senso antropologico e costituzionale» (p. 326).

Alla radicale messa in discussione della nozione e del valore dello spirito borghese corrispondono l'assunzione del modulo, della continuità storica e la svalutazione dell'illuminismo e delle rivoluzioni.

«L'egemonia della norma positiva scritta – scrive Prodi – che si afferma durante l'età moderna non deriva soltanto da un processo di razionalizzazione e secolarizzazione che si è formato con l'illuminismo come reazione e opposizione all'antico regime, ma ha la propria genesi all'interno dell'antico regime e le rivoluzioni – da quelle inglesi del XVII secolo a quella americana a quella francese – non faranno che portare a compimento l'opera iniziata dall'antico regime» (p. 392).

E ancora: «la divaricazione tra diritto e morale non è frutto, soltanto dell'illuminismo, ma anche dell'opera dei moralisti e dei teologi che avevano insistito sulla non coincidenza del peccato con il reato» (p. 415).

Lo Stato come incarnazione di Dio nel mondo: a questa radice Prodi riporta anche l'illuminismo e il trinomio giusto – utile – interesse, riprendendo l'immagine hobbesiana (p. 403). La modernità così ha una derivazione totalmente teocratica, è teocrazia laicizzata (pp. 410-411).

Entro questa cornice si iscrive l'intero svolgimento dell'itinerario prodiano. E punto d'attacco è la nascita in Occidente di due ordinamenti universali paralleli, radicati nell'antico diritto romano e in concorrenza tra loro: l'ordinamento canonico, gestito dal papato; l'ordinamento civile, gestito dai principi secolari. Sul principio di indistinzione tra peccato e crimine nasce e si sviluppa quindi il tribunale dell'Inquisizione tra XII e XIII secolo. Esso sancisce l'analogia tra due percorsi: disobbedienza = eresia = delitto contro la Chiesa, peccato = crimine = attacco alla società.

Prodi, attraverso un articolato ragionamento fondato sulla conoscenza amplissima e approfondita della letteratura internazionale sul tema, ricostruisce la tendenza ad inglobare il diritto romano nel diritto canonico. Nel XIII secolo, *Utrumque ius* non significa unicità degli ordinamenti. I fori non sono solo due, ma innumerevoli. In ogni caso il «dualismo di fatto, facente capo a due diverse autorità, con sensibilità diverse ma in un unico quadro cosmico e antropologico [...] prepara la successiva scissione tra il foro della coscienza e il foro canonico contenzioso» (p. 141).

È tra il XIV e il XVI secolo che matura il conflitto tra la coscienza e la legge. È un conflitto che affonda le sue radici nel doppio sviluppo della norma scritta e della sovranità, ossia del legislatore come giudice e re.

Prodi dedica pagine importanti al rapporto simbiotico tra Stato e Diritto, al passaggio, dall'ordine cosmico all'ordine storico che ha nello Stato sovrano il suo protagonista e ordinatore, al senso profondo della modernità come nascita dell'individuo «staccato dalla catena degli esseri nella quale prima era inserito» e passaggio «da una concezione gerarchica e castale della società alla concezione dinamica che sarà propria dell'età moderna, dall'*homo hierarchicus* all'*homo aequalis*» (p. 157).

Ma questa traccia è immediatamente abbandonata per seguirne un'altra: sia la Chiesa che lo Stato, sia il papa che il sovrano secolare si avvalgono del loro potere coattivo per trasformare la legge naturale in legge positiva, conservando la capacità di vincolare la coscienza. Da questo punto di vista, secondo Prodi, un cammino comune ha segnato il Papato e i principi prima e dopo la Riforma: «si afferma sempre più il principio che se il suddito non obbedisce al comando del principe, sia esso civile che ecclesiastico, mette in pericolo la propria salvezza eterna. Esiste una convergenza tra il diritto canonico e il diritto secolare perché è la legge divina che esige che i sudditi debbano obbedire alla legge sotto pena di peccato» (pp. 199-200).

L'individuo è ormai solo di fronte al potere sia ecclesiastico che secolare, non può fare più affidamento in una giustizia globale, in una sintesi universalistica; lo sviluppo e l'allargamento della legislazione positiva, il monopolio del comando sono la risposta ai rischi eversivi delle sette e del cristianesimo radicale. E allora, secondo Prodi,

«il punto di frattura si trasferisce dalla concorrenza fra le istituzioni, ecclesiastiche e secolari, e quindi dalla concorrenza tra i grandi ordinamenti giuridici che da essa derivano, ad un incipiente dualismo tra la legge positiva e la coscienza, tra il reato come infrazione di una legge umana, e il peccato come trasgressione della legge divina: lo Stato tende a criminalizzare il peccato per fare di questa criminalizzazione uno strumento del potere» (p. 215).

È su tale sfondo che Prodi sostiene la sostanziale equivalenza tra la soluzione evangelico-riformata e quella cattolico-tridentina per conservare alla Chiesa la funzione di tribunale e foro delle coscienze.

Nella trattazione della soluzione evangelico-riformata è completamente offuscato il valore di rottura della Riforma al suo «stato nascente». L'inizio delle chiese territoriali è spostato da Prodi assai indietro nel tempo, precisamente al 1527, all'atto in cui viene richiesto ai principi di farsi carico della disciplina ecclesiastica nei loro territori (p. 234). È altresì affermata la derivazione quasi integrale delle ordinanze ecclesiastiche riformate dal diritto canonico (p. 246). Nel complesso è avvertibile la tendenza a sminuire le differenze tra protestanti e cattolici sulla base della comune assenza di confini tra peccato e delitto, del comune processo di «giuridicizzazione» della coscienza e «sacralizzazione» del diritto, della doppia identità diritto=sacro, delitto=peccato. Prodi perviene a tale giudizio dopo un'analisi sistematica del valore e dell'uso della confessione sia in ambito protestante sia in ambito cattolico. L'autore non nega le differenze. Egli scrive che sia per Zwingli sia per Bullinger sia per Bucero la confessione non è giustificabile come sacramento «ed essa può essere praticata soltanto come *consolatio fratrum* o come richiesta di consiglio, volontaria da parte del semplice cristiano, ai pastori in quanto persone più prudenti ed esperte» (p. 255). Prodi riconosce altresì che anche Calvino nega il carattere sacramentale della confessione. Si tratta di una differenza dottrinale tra protestantesimo e cattolicesimo non di poco conto, ma essa appare svanire nello svolgimento, omogeneo e senza incrinature della tesi di Prodi:

«in ogni caso la pratica della confessione privata – egli scrive – nel mondo evangelico e riformato ha costituito per più di due secoli, fino all'illuminismo, uno strumento essenziale per la formazione della coscienza come sede primaria del giudizio [...] Il senso della colpa viene strettamente connesso alla pena e la colpevolizzazione dell'individuo pone le basi culturali del nuovo diritto penale» (p. 258).

Nel capitolo dedicato alla soluzione cattolico-tridentina, Prodi riprende sia i contenuti sia il metodo sia lo schema logico de *Il sovrano pontefice*. Il prologo del ragionamento è nel nesso tra il Concilio di Trento e il «moderno», fondato sul sistema dualista, sulla formazione delle «due obbedienze parallele», del compromesso tra il «politico» e il «religioso». Lo schema logico è sempre quello dello scambio tra Chiesa e Stato: al processo di statalizzazione della Chiesa corrisponde il processo di confessionalizzazione e sacralizzazione dello Stato. Ancora una volta a tale schema sono ricondotte sia la Chiesa riformata sia la Chiesa cattolica attraverso la tesi del giudice-confessore.

Alla fine del capitolo sesto, Prodi riassume a chiare lettere la sua tesi conclusiva su questo punto:

«Alla caduta del pluralismo giuridico degli ordinamenti medievali, al crescente predominio del diritto, positivo e statale non potevano che intrecciarsi le due diverse risposte che sono state drammaticamente date in una contrapposizione che ha scardinato la cristianità. Da una parte il richiamo di Lutero alla giustificazione mediante la fede e alla libertà di coscienza, al *forum Dei* come unico possibile riferimento dell'angoscia umana nelle tensioni derivate dal nuovo monopolio del potere; dall'altra parte lo sviluppo di una concezione ecclesiologica in cui la Chiesa, come società perfetta, rivendica di fronte allo Stato l'identità tra *forum Dei* e *forum Ecclesiae* con la nascita della teologia morale come ordinamento proprio che si riveste di panni giuridici e che si attua con lo strumento principale della confessione» (p. 324).

In questo «luogo» la tesi prodiana della sostanziale convergenza tra la soluzione evangelico-riformata e la soluzione cattolico-tridentina sulla connessione colpa-pena e sull'identità peccato-delitto rischia di essere messa in discussione proprio da alcune importanti precisazioni e sottolineature del ragionamento proposto dall'autore, che non viene svolto in tutte le sue conseguenze. Una cosa è il *forum Dei* della libera coscienza del luterano, che crede nella giustificazione mediante la fede; altra cosa è il *forum Dei* del cattolico, che si identifica integralmente col foro ecclesiastico e che è disciplinato dalla confessione non solo come cardine della teologia morale ma, soprattutto, come sacramento. La differenza radicale tra le due concezioni ecclesiologiche non può essere ininfluente sullo stesso percorso indicato da Prodi. Il giudice-confessore della Chiesa tridentina non è, e non può essere il pastore, la guida spirituale e morale delle Chiese evangelico-riformate: al primo i poteri derivano innanzi tutto, dalla mediazione sacramentale, da cui discende tutta la materia del rapporto colpa-penitenza, peccato - delitto - pena.

Lo schema logico dello scambio presiede anche all'analisi del processo che si svolge soprattutto nel Seicento, considerato a ragione da Prodi come il secolo degli inevitabili intrecci e incroci interdisciplinari. Durante tale periodo «la morale si giuridicizza e il diritto si moralizza mettendo in moto da una parte un processo di criminalizzazione del peccato e dall'altra un processo di condanna morale dell'illecito civile o penale» (p. 332). Il foro della coscienza, anche se non è negato, viene però riassorbito nel foro della Chiesa che si sdoppia: «in direzione del singolo come foro interno sacramentale ed extrasacramentale, e della collettività, della *congregatio fidelium* come foro esterno» (p. 333).

Due movimenti dunque paralleli: il «diritto della morale» e «la morale del diritto» Il primo si attua attraverso la nascita della teologia morale, l'etica protestante, l'etica laica. Anche a tale riguar-

do, ad analisi assai acute e di straordinario interesse, come quelle che riguardano la trattatistica «de iustitia et iure», il passaggio dal diritto naturale al giusnaturalismo si accompagnano osservazioni e giudizi assai meno convincenti. È il caso, ad esempio, dell'asserita derivazione della teologia morale evangelica dalla casuistica cattolica e la costruzione di un diritto della coscienza con le stesse problematiche. Anche su questo terreno l'osservazione di esteriori possibili analogie non tiene conto della profonda differenza, sottolineata del resto dallo stesso Prodi, tra protestanti e cattolici: per i primi non si verifica nessuna costruzione esplicita di un'autorità ecclesiastica di riferimento. Ancora una volta si tratta di un'assenza non di poco conto, tale comunque da indurre a ridimensionare fortemente tutto il quadro analogico tracciato da Prodi. La formazione di una disciplina morale autonoma rispetto al foro esterno coinvolge tutte le Chiese ma, com'è costretto ad ammettere lo stesso Prodi, non è processo omogeneo: «le differenze sono fondamentali e sostanzialmente centrate sull'abolizione, teorica o anche soltanto pratica, della consuetudine della penitenza da parte delle nuove Chiese» (p. 382). E verrebbe da aggiungere: scusate se è poco!

Dunque, per sintetizzare e problematizzare provocatoriamente questo lungo excursus, fondato sull'analisi dell'opera più importante di Prodi, *Una storia della giustizia*, visione della modernità, espressa dall'autore, e prevalentemente fondata sulla sua derivazione teocratica; gli agenti laici e intramondani di essa sono appena comparse che si agitano su una scena in cui illuminismo, spirito borghese, rivoluzione sono stati largamente anticipati dalla bermaniana "rivoluzione papale".

2. *Lo Stato come struttura assente*

Nella presentazione a *Disciplina dell'anima*, Prodi rivendica la «centralità di una nuova storia politica», caratterizzata dallo sguardo non solo sulla *providentia* come governo del principe, ma anche sulla *moderatio* come governo di sé. È in sostanza la politica vista come spazio non solo degli ordinamenti ma anche dei mutamenti antropologici: anzi sono i secondi ad illuminare l'interna dinamica dei primi. E l'approdo del già citato volume di Schiera è assai simile: la visione dell'ordinamento è fortemente ancorata all'autonomia della politica ben oltre lo Stato. Scrive Schiera: «L'ordinamento è cosa assai più grande e complessa dello Stato, ed è soprattutto, cosa in continua formazione, nell'amalgama progressivo di ragioni vecchie e nuove della convivenza».

Questo bisogno di una nuova storia politica oltre lo Stato è co-

mune alla storiografia italiana ed europea degli anni Novanta. È noto come la gamma delle opzioni sia la più varia possibile. Il bersaglio polemico è unico: il famigerato «paradigma statalista» è destinato a subire il fuoco incrociato di moderati che rivendicano il progressivo indebolimento della coppia Stato moderno-Assolutismo, di chi è alla ricerca degli elementi non assolutistici dell'assolutismo, di radicali che senza esitazione parlano di forma-Stato come metafora e di processi politici ben altrimenti corposi e storicamente visibili. Così la tendenza positiva, partita dagli anni Settanta del secolo scorso, a ricercare le forme dello Stato per ceti, dello Stato corporativo, ad ampliare il concetto di «spazio politico» non circoscritto allo Stato come entità politica dotata di potere esclusivo, ma allargato a pratiche più fluide e flessibili, a ridefinire il rapporto fra centro e periferia, l'interscambio tra pubblico e privato nelle stesse dinamiche degli apparati statali, è approdata all'evanescenza, se non alla vera e propria negazione, della forma-Stato moderno.

Prodi non è certo incline a seguire mode e tendenze storiografiche. Ma sulla questione dello Stato è comunque profondamente calato nello spirito del suo tempo.

Col *Sovrano Pontefice*, lo Stato moderno è già «incorporazione della religione all'interno di una politica vissuta come unità gerarchica e totalizzante»: le fonti di riferimento sono Schmitt e Oestreich, per citare solo qualche nome. Ma non è qui il nesso con lo spirito del tempo. Esso va colto piuttosto, nell'alternativa proposta da Prodi alla crisi dello Stato moderno: «lo sviluppo dell'interesse per la ripresa di un discorso di autonomia della sfera del sociale».

Nel *Sacramento del potere* l'approdo è ancora diverso. L'inevitabilità del processo Stato onnipotente – Stato etico – identificazione collettiva nel capo induce Prodi a invocare l'esigenza di un punto di riferimento metapolitico per conservare l'istituto costituzionale europeo.

Infine in *Una storia della giustizia* è portato alle estreme conseguenze il modello dello scambio tra religione e politica. Lo Stato è ormai una struttura assente, un guscio vuoto. Nel *Sacramento del potere* Prodi ha sostenuto, che

«l'istituto del giuramento non è rimasto immobile nei secoli, ma ha assunto varie forme nella storia costituzionale dell'Occidente come snodo tra la politica e il sacro: esso è servito, nonostante ogni tentazione e strumentalizzazione in senso teocratico o cesaristico, a sviluppare la via verso il dualismo e quindi verso la de-sacralizzazione della politica; occorre forse porsi la domanda se esistano e quali sono le strade per conservare questa eredità e trasmetterla ai nuovi tempi» (p. 520).

L'approdo dell'ultimo volume della trilogia è esattamente la risposta alla domanda del *Sacramento*.

Un'opera di storiografia militante non si può esaurire nella ricostruzione, sia pure appassionata, del percorso dal pluralismo degli ordinamenti al moderno dualismo tra coscienza e diritto. L'esito, moderno, anzi attuale, di quello svolgimento non piace a Prodi. Egli non lo nasconde quando denuncia la tendenza ad assorbire tutto nella legge positiva, in quella che egli chiama la «norma a una dimensione»: il diritto positivo è onnipresente e pervade ogni aspetto della vita quotidiana «con la conseguenza del suicidio del diritto [...] o, in ogni caso, l'irrigidimento di ogni aspetto della vita quotidiana in una regolamentazione legislativa e giudiziaria che si estende di giorno in giorno nei territori che tradizionalmente appartenevano soltanto alla morale e al giudizio sul peccato» (pp. 480-481).

Le alternative proposte da Prodi a questa condizione contemporanea, da lui denunciata, non sono, per la verità, nette e definite. Esse oscillano tra la nostalgia pura e semplice per il pluralismo dei fori e l'affermazione dell'esigenza di distinguere tra il piano della norma morale collettiva e il piano del diritto positivo.

Certo la nostalgia non è dichiarata. È comunque implicita in una visione integralistica tendente a ricondurre le origini della modernità e la stessa nascita della società liberale al dualismo cristiano:

«Solo dalla dialettica tra due piani separati di norme è potuta nascere la nostra società liberale e questo è avvenuto perché il dualismo cristiano in Occidente si è potuto concretare anche in un dualismo istituzionale capace di dare alla norma morale una sua consistenza autonoma rispetto alla norma giuridica [...] La Chiesa o le Chiese sono state produttrici di norme morali o almeno hanno permesso a queste di potersi sviluppare nella società senza coincidere completamente con le norme umane positive come espressione del potere» (p. 463).

L'impegnativo volume di Prodi si chiude dunque su una specie di «ricerca del tempo perduto»? La sua proposta di restaurazione dei fori privilegiati e separati della Chiesa e delle Chiese è un paradosso, un'ipotesi *per absurdum* o una concreta prospettiva politica? Che la risposta vada nella seconda direzione, che le simpatie dello storico siano orientate verso la *ragion di Chiesa* come contraltare e contrappeso alle ragioni della norma positiva *a una dimensione* lo si deduce da qualche passo contenuto nelle discutibili pagine finali dell'opera. La prospettiva appare con chiarezza nelle parole seguenti: «Il problema oggi è quello se sia possibile un recupero da parte delle Chiese, di tutte le Chiese, della loro funzione storica nella civiltà occidentale di polo istituzionale alternativo come *foro*, come luogo e autorità di giudizio sulle azioni dell'uomo» (p. 474).

Altrove – ed è la seconda alternativa – appare invece una proposta assai più equilibrata, ma altrettanto discutibile. Prodi auspica il

respiro della distinzione tra mondo interno e mondo esterno del diritto positivo: ma identifica il mondo interno con la norma morale collettiva (pp. 484-485). In tale distinzione non c'è posto per la norma morale individuale. Ma, evidentemente, l'attenzione a questa fondamentale variabile significherebbe scrivere un'altra storia della giustizia!

In definitiva, nei confronti dell'ultima parte della trilogia prodiiana si possono avanzare le stesse riserve che sono state avanzate soprattutto verso Il *sacramento del potere*. La derivazione teocratica della modernità, la nascita del diritto pubblico moderno dalla morale cristiana e, soprattutto, la prospettiva indicata che oscilla tra la proposta di una restaurazione del pluralismo dei fori e l'auspicio del respiro della distinzione tra norma morale collettiva e norma positiva senza posto per la morale individuale e con un larghissimo spazio assegnato alla «ragion di Chiesa» o alle «ragioni delle chiese» mettono capo ad un ecumenismo mal concepito e radicato su un preoccupante fondamentalismo, che non aiuta ad uscire dai tanti vicoli ciechi della nostra contemporaneità.

3. La politica come fedeltà

In un luogo, a mio modesto parere, chiave del *Sacramento del potere* Prodi suggerisce un'interpretazione della prima età moderna, più precisamente del periodo compreso fra la seconda metà del Quattrocento e il XVII secolo. Il giuramento diventa uno strumento di trasformazione dei «sudditi» in «fedeli». L'autorità statale rivendica il giuramento come regalia, il suo monopolio. Non è la fine del giuramento-contratto, piuttosto la sua trasfigurazione come patto politico concreto fino alla secolarizzazione. L'autore riprende qui lo schema bipolare del *Sovrano Pontefice*: lo Stato «sacralizza» il giuramento, la Chiesa ne persegue un uso politico. Il supporto della fonte è la lettura di un celebre luogo di Bodin: «Non c'è che il suddito che debba veramente obbedienza». Sembra di capire che Prodi, con il riferimento a Bodin, anche se non lo indica esplicitamente, riveda criticamente le teorie contrattualistiche del potere sovrano assoluto, ne limiti fortemente la portata, ridimensioni il carattere cosiddetto «non assoluto» dell'assolutismo. Non vi sono dubbi che la natura del patto tra sovrano e sudditi subisca un processo di profonda trasformazione nel momento in cui, come sostiene Bodin, la direzione del giuramento è univoca: dal popolo al sovrano, dal sovrano a Dio.

È il grande tema delle radici della convivenza e della fedeltà, ripreso con forza nell'introduzione al convegno *Disciplina dell'anima*: mentre nella società pattizia il dualismo fra pubblico e priva-

to, tra la sfera dell'ordinamento e la sfera antropologica, si esprime attraverso «un sistema intrecciato e molteplice di appartenenze e di patti politici, feudali o statutari comunali», nei secoli dominati dallo Stato-nazione muta la prassi stessa del disciplinamento e viene costruendosi una struttura verticale, caratterizzata dalla subordinazione gerarchica e dal rapporto diretto tra l'individuo e l'ordinamento, attraverso il rafforzamento di tutte le strutture (le istituzioni militar-fiscali, di polizia, la burocratica, la professionalizzazione, il monopolio dell'assistenza e dell'istruzione, ecc).

È inutile ricordare come, in anni più recenti soprattutto, proprio la questione della fedeltà politica abbia acquistato una certa centralità nel dibattito storiografico italiano: basti pensare, per fare solo qualche esempio, alle note tesi di Rosario Villari, espresse nel volume *Per il re o per la patria*⁶, alle discussioni da esso suscitate, alle ricerche di Francesco Benigno e mie, agli studi di Angela De Benedictis sul diritto di resistenza, ecc.

Ma l'attenzione e l'interesse di Prodi vanno in altre direzioni: precisamente alla ricerca di quei punti, a volte sfuggenti, di intersezione, in cui diventano meglio riconoscibili i sensi di appartenenza e di fedeltà. Sono illuminanti, da questo punto di vista, le pagine che concludono il *Sacramento del potere*. Mi riferisco a quelle in cui Prodi, riferendosi al ventennio della dittatura, parla dell'Italia come di «un paese dai complessi rapporti di fedeltà» (p. 504).

La conclusione aperta di questo mio contributo non può non coincidere con le battute finali del *Sacramento*. La loro problematicità in realtà non conclude, ma annuncia *Una storia della giustizia* e riapre tutte le questioni da me superficialmente presentate: «Se è vero che la de-sacralizzazione della politica è frutto del cristianesimo occidentale il principio di una doppia appartenenza, di un doppio ordinamento è il nostro dramma, ma può essere anche la nostra salvezza» (pp. 521-522).

⁶ R. VILLARI, *Per il re o per la patria: la fedeltà nel Seicento*, Roma-Bari 1994.