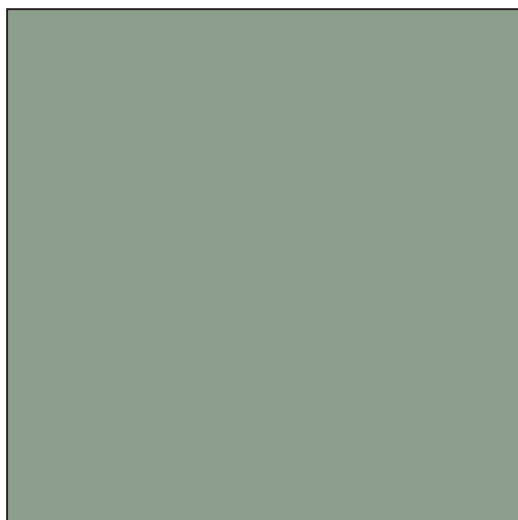


**per la storia
del pensiero
giuridico
moderno**

11/12



**CRISTIANESIMO
SECOLARIZZAZIONE
E DIRITTO
MODERNO**

a cura di

**LUIGI LOMBARDI VALLAURI
GERHARD DICHER**

giuffrè editore milano

**nomos verlagsgesellschaft
baden-baden**

Questi volumi — undicesimo e dodicesimo di una collana che si affianca ai «Quaderni» annuali — si inseriscono nel programma di un Centro di studi per la storia del pensiero giuridico moderno, promosso e diretto da Paolo Grossi, presso l'Università di Firenze.

Per la storia del pensiero giuridico moderno

11/12

CRISTIANESIMO SECOLARIZZAZIONE E DIRITTO MODERNO

a cura di

LUIGI LOMBARDI VALLAURI
GERHARD DILCHER



*Nomos Verlagsgesellschaft
Baden-Baden*



*Giuffrè Editore
Milano*

PRESENTAZIONE

I volumi che presentiamo costituiscono — è loro pregio e loro rischio — il primo sondaggio effettuato da giuristi, con una qualche adeguatezza di mezzi anche filosofici e teologici, nel complesso sviluppo dei rapporti tra cristianesimo e istituzioni occidentali in epoca «moderna», in un'epoca cioè globalmente caratterizzabile, sotto il profilo culturale, come epoca di secolarizzazione.

Non è facile capire che un tema scientifico tanto «evidente» sia stato finora trascurato. Certo non è stato facile riunire l'équipe interdisciplinare e internazionale cui affidarlo; équipe nella quale brillano per la loro rarità proprio gli storici del diritto. E certo, nonostante il numero e la qualità degli studi raccolti, abbiamo avuto tutti la sensazione, meno di colmare la lacuna che di mostrarne l'esistenza e l'ampiezza.

Occorre insistere anche sulla sua gravità. La nostra ricerca non era facoltativa, se è vero che molto dell'evoluzione giuridica e politica in Occidente per decenni o secoli (e quindi molto del contesto civile in cui vivranno i nostri figli e i figli dei nostri figli) continuerà a dipendere dalle sintesi che riusciranno a stabilire tra loro, di fronte alle sfide così poco calcolabili del futuro, essenzialmente due forze, o forme, spirituali: tradizione cristiana e pensiero moderno.

Al di là delle finalità scientifiche (ricognizione storica di un territorio pochissimo esplorato, dis-isolamento della cultura giuridica dalla cultura generale), la nostra ricerca apre quindi su una docta spes ben più fondamentale: la maturazione simultanea, «incrociata», della coscienza laica e della coscienza credente, verso il limite di un oggi appena intravedibile umanesimo plenario, nel quale entrambe possano integrarsi, inverarsi. Saremmo allora usciti dall'anticristianesimo moderno e dall'antimodernismo cristiano; ossia saremmo quasi usciti, come occidentali, dalla coscienza infelice.

Tornando da questi remoti traguardi ai semplici primi passi consegnati nel presente opus, aggiungiamo per dovere di cronaca che il progetto, lanciato all'inizio del 1978, è venuto prendendo forma progressivamente sulla base delle concrete collaborazioni ottenute, nessuno avendo avuto chiaro fin da principio uno schema entro cui costringere la ricerca. Tutti eravamo impreparati. Si è lavorato tipicamente con la tecnica della « barca fatta in mare ». Ci sono state diverse riunioni d'intesa, in Italia e in Germania, tra le quali particolarmente importante un vero e proprio pre-convegno svoltosi nell'ottobre 1979 a Bielefeld, grazie all'ospitalità del Zentrum für Interdisziplinäre Forschung, allora diretto da Norbert Horn. Lo scambio d'idee tra i collaboratori ha avuto il suo momento culminante nel convegno conclusivo tenutosi nell'ottobre 1980 a San Miniato di Pisa, nel bell'ambiente messo a disposizione del Centro Studi e Documentazione Universitari dell'Università di Firenze dalla Cassa di Risparmio di San Miniato; convegno che non sarebbe stato possibile senza il contributo del Ministero della Pubblica Istruzione italiano e senza l'interessamento dei rettori dell'Università di Firenze, Enzo Ferroni e Franco Scaramuzzi. I risultati del convegno si trovano, oltre che nei ritocchi e negli arricchimenti apportati da ciascun autore al proprio testo, nelle relazioni di sintesi delle quattro Commissioni di lavoro riprodotte al termine del secondo volume. Il finanziamento della stampa è avvenuto in parte attraverso il Centro Fiorentino per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno, diretto da Paolo Grossi, nella cui collana i volumi s'inseriscono, in parte attraverso un sostanzioso contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Il Nomos Verlag, assumendosi accanto a Giuffrè il rischio editoriale, ha consentito di rendere « più europea » nella veste grafica e nella distribuzione un'opera che europea è già sotto ogni profilo intrinseco e di sostanza.

Nel ringraziare tutti questi (e i molti altri) benemeriti, nell'auspicare che il mondo degli studiosi recepisca e prolunghi lo sforzo qui appena iniziato in una direzione di ricerca necessaria quanto promettente, consegnamo al lettore un oggetto non finito e di forma molto difettosa, ma nel quale gli garantiamo la presenza di almeno tre nobili « materie », non facili a trovarsi insieme: curiosità specialistica

non sacrificata, prospettiva inter-, anzi decisamente sopradisciplinare, serietà di problemi-per-tutti. « Legate » da qualcosa come un cauto, timido forse, tenace atto di fede.

Dronero, 18 luglio 1981

LUIGI LOMBARDI VALLAURI

GERHARD DILCHER

VORWORT

Die hier vorgelegten Bände stellen — das ist ihr Verdienst und ihr Wagnis — die erste Sondierung von Seiten von Juristen (die über eine gewisse Vorbildung im Bereich von Philosophie und Theologie verfügen) dar, welche versucht, das komplizierte Geflecht der Beziehungen zwischen Christentum und den tragenden Institutionen der westlichen Welt zu durchleuchten in jener Epoche der Moderne, die unter kulturgeschichtlichem Aspekt als Epoche der Säkularisation bezeichnet werden kann.

Es ist nicht leicht verständlich, warum ein solch offenkundiges wissenschaftliches Problemfeld bisher außer acht gelassen worden ist. Sicherlich ist es nicht einfach gewesen, die interdisziplinäre und internationale Teilnehmergruppe zusammenzubringen; eine Gruppe, in der eigenartigerweise die eigentlichen Rechtshistoriker weitgehend fehlen. Und sicherlich haben wir alle, ohne daß es dabei auf die Zahl und Qualität der hier versammelten Studien ankäme, das Gefühl gehabt, eher das Vorhandensein und die Breite dieser Forschungslücke aufzuzeigen, als sie wirklich zu schließen.

Jedoch ist auf den Ernst und die Bedeutung dieser Lücke hinzuweisen. Die vorliegenden Forschungen betreffen keine beliebige Thematik, wenn anders es zutrifft, daß Entscheidendes der Entwicklung auf dem Gebiet des Rechtes und der Politik in der westlichen Welt für Jahrzehnte oder auch Jahrhunderte weiterhin von den Synthesen abhängt, die die beiden geistigen Triebkräfte (oder auch Formen) der christlichen Tradition und des modernen Denkens eingehen werden, dies angesichts der noch kaum voraussehbaren Herausforderungen dieser Zukunft; diese Synthesen werden also den gesellschaftlichen Kontext bilden, welcher das Leben unserer Kinder und Kindeskinde mitbestimmen wird.

Jenseits der rein wissenschaftlichen Ziele, historische Erforschung eines wenig bekannten Gebietes, Einbeziehung der Rechtskultur in

die allgemeine Kulturentwicklung, öffnen unsere Forschungen deshalb den Blick in grundsätzlicher Weise auf eine docta spes: das gleichzeitige Heranreifen des laizistisch-säkularen und des religiösen Bewußtseins zu den Grenzen eines heute vielleicht schon zu erahnenden umfassenden Humanismus, in welchen sie beide sich integrieren, sich hineinverwirklichen könnten. Damit wären wir angelangt jenseits von modernem Anti-Christianismus und christlichem Antimodernismus; oder, anders gewendet, wir wären angelangt jenseits des « unglücklichen Bewußtseins ».

Kehren wir von diesen Ausblicken in die Ferne zurück zur Entstehungsgeschichte des vorliegenden opus! Die Chronik des Vorhabens beginnt mit dem Jahre 1978; es nahm wohl für alle erst im Laufe der konkreten vorbereitenden Zusammenarbeit genauere Formen an, da keiner von Anbeginn eine exakte Vorstellung von einem Schema oder Katalog der Forschungsziele hatte. Wir waren in diesem Sinne unvorbereitet. Wir haben in typischer Weise nach der Technik des erst unter den Segeln erstellten Schiffes gearbeitet. Zur Vorbereitung fanden mehrere Zusammenkünfte und Besprechungen in Italien wie in Deutschland statt. Unter ihnen besaß eine besondere Bedeutung das Symposium im Oktober 1979 in Bielefeld, das mit besonderer Unterstützung des Geschäftsführenden Direktors Norbert Horn im Zentrum für interdisziplinäre Forschung stattfand. Der Gedankenaustausch zwischen den Mitarbeitern hatte seinen Höhepunkt in der abschließenden Tagung im Oktober 1980 in San Miniato di Pisa, in dem schönen Ambiente, das dem Zentrum für universitäre Studien und Dokumentation der Universität Florenz von der Sparkasse San Miniato zur Verfügung gestellt wurde; eine Tagung, die nicht möglich gewesen wäre ohne die Unterstützung des italienischen Unterrichtsministeriums und das aktive Interesse der Rektoren der Universität Florenz, Enzo Ferroni und Franco Scaramuzzi. Die Ergebnisse dieser Tagung finden sich, außer in den Ergänzungen und Bereicherungen, die jeder Autor seinem Text einfügen konnte, in den zusammenfassenden Berichten der vier Arbeitsgruppen, die am Ende des zweiten Bandes abgedruckt sind. Die Finanzierung des Druckes geschah zum Teil durch das Centro Fiorentino per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno, unter der Leitung von Paolo Grossi, in dessen Reihe die Bände auch erscheinen, zum Teil durch einen erheblichen Zuschuß des Consiglio Nazionale

delle Ricerche. Der Nomos-Verlag, der neben Giuffrè das verlegerische Risiko übernahm, hat dadurch dazu beigetragen, daß dieses Werk in verlegerischer Form und Vertrieb jene europäische Ausrichtung erhält, die seinem Anspruch und seinem Inhalt entspricht.

Mit diesem Dank an die Genannten und viele Andere, deren Hilfe für das Zustandekommen von Bedeutung war, in der Hoffnung, daß die Gemeinschaft der Wissenschaftler den hier unternommenen Ansatz in dieser ebenso wichtigen wie viel versprechenden Forschungsrichtung aufnehmen und fortführen möge, übergeben wir dem Leser ein Werk, das nicht zu Ende geführt und in der Form vielfach unvollständig ist, aber für das wir wohl die Garantie in Bezug auf drei Bestandteile übernehmen können, die nur selten in Verbindung miteinander angetroffen werden: Die ungebrochene wissenschaftliche Neugier des spezialisierten Sachkenners, die interdisziplinäre, ja sogar entschieden über den Disziplinen stehende Perspektive, schließlich die Bedeutung von Problemen, die über das Wissenschaftliche hinaus uns alle unmittelbar angehen. Die Verbindung dieser Bestandteile scheint uns vermittelt durch etwas wie eine vorsichtige, in manchem ängstliche, doch auch wieder kraftvolle Haltung der Hoffnung.

Dronero, den 18. Juli 1981

LUIGI LOMBARDI VALLAURI

GERHARD DILCHER

PRÉSENTATION

Les volumes que nous présentons constituent bien — c'est leur mérite et leur risque — le premier sondage effectué par des juristes, avec des moyens philosophiques et théologiques pas trop inadéquats, au coeur des rapports complexes que le christianisme et les institutions de l'Occident entretiennent tout au long d'une époque pouvant se caractériser dans son ensemble, du point de vue culturel, comme époque de sécularisation.

Il n'est pas facile de comprendre qu'un thème aussi « évident » ait pu rester dans l'ombre jusqu'à présent. Il n'a pas été facile en tout cas de réunir l'équipe interdisciplinaire et internationale à laquelle le confier; équipe où brillent par leur rareté précisément les historiens du droit. Et certes, malgré le nombre et la qualité des études qui ont pu être rassemblées, nous avons tous eu l'impression, moins de combler une lacune que d'en montrer l'existence et l'ampleur.

Il faut également insister sur sa gravité. Notre recherche n'était point facultative, s'il est vrai que l'évolution juridique et politique de l'Occident pendant des décennies ou des siècles (et donc le contexte civil où nos fils et petits-fils seront appelés à vivre) continuera largement à dépendre des synthèses qu'arriveront à établir entre elles, face aux défis à peine imaginables de l'avenir, essentiellement deux forces, ou formes, spirituelles: la tradition chrétienne et la pensée moderne.

Au-delà des fins scientifiques (reconnaissance d'un territoire historique très peu exploré, dés-isolément de la culture juridique par rapport à la culture générale), notre recherche ouvre donc sur une doctes bien plus fondamentale: la croissance simultanée, « réciproque » pourrait-on dire, de la conscience laïque et de la conscience croyante, vers la limite, qui s'entrevoit à peine, d'un humanisme plénier où l'une et l'autre pourraient se reconnaître intégrées, achevées. Ce serait alors le dépassement et de l'antichristianisme moderne et de

l'antimodernisme chrétien; à savoir le dépassement, ou presque, du « malheur » de la conscience occidentale.

En ramenant le regard de ces lointains sommets aux simples premiers pas empreints dans le présent opus, il nous revient d'ajouter un minimum de chronique. Le projet, lancé en début 1978, a pris forme progressivement, sur la base des collaborations qui ont été de fait obtenues. Personne ne disposait dès le début d'un schéma d'ensemble permettant de tracer préalablement l'itinéraire de la recherche; personne ne disposait d'une « préparation » au sens strict. On a travaillé typiquement selon la technique du « bateau fait en mer ». Il y a eu plusieurs réunions d'entente, en Italie et en Allemagne, parmi lesquelles il faut particulièrement rappeler un véritable pré-colloque tenu en octobre 1979 à Bielefeld grâce à l'hospitalité du Zentrum für Interdisziplinäre Forschung, dirigé alors par Norbert Horn. L'échange d'idées entre collaborateurs a eu son moment culminant au cours du colloque conclusif tenu en octobre 1980 à San Miniato di Pisa, dans le beau cadre mis à la disposition du Centro Studi e Documentazione Universitari de l'université de Florence par la Caisse d'Épargne de San Miniato; colloque qui aurait été impossible sans la contribution du Ministère de l'Instruction Publique italien et sans l'intervention des recteurs de l'université de Florence, Enzo Ferroni et Franco Scaramuzzi. Les résultats du colloque se trouvent d'une part dans les retouches et les enrichissements apportés par chaque auteur à son texte, d'autre part dans les rapports de synthèse des quatre Commissions de travail reproduits à la fin du deuxième volume. Les coûts d'impression ont été couverts en partie par le Centro Fiorentino per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno, dirigé par Paolo Grossi, en partie grâce à une contribution substantielle du Consiglio Nazionale delle Ricerche. Le Nomos Verlag, en assumant avec Giuffrè le risque éditorial, a permis de rendre « plus européen » au point de vue de la présentation graphique et de la distribution un ouvrage qui est déjà européen à tout point de vue intrinsèque et de substance.

En remerciant tous ceux (nommés et non nommés ici) qui ont rendu possible la conclusion de l'entreprise, et en souhaitant que soit repris et prolongé ce premier effort dans une direction de recherche si nécessaire, nous mettons dans les mains du lecteur un « objet » qui manque de fini et dont la forme est défectueuse, mais où nous lui

garantissons la présence d'au moins trois nobles « matières » qui ne se trouvent pas facilement réunies: curiosité de spécialistes non refoulée, perspective inter- ou plutôt supradisciplinaire, sérieux de problèmes concernant, autant que les savants, tous les hommes. Leur « alliage » est dû à quelque chose comme l'inquiétude, les hésitations, la ténacité aussi, d'un acte de foi.

Dronero, le 18 juillet 1981

LUIGI LOMBARDI VALLAURI

GERHARD DILCHER

Un prologo
(*filosofico-teologico*)

Philosophisch-theologischer
Prolog

LUIGI LOMBARDI VALLAURI

Università di Firenze e Università Cattolica di Milano

L'ORIZZONTE PROBLEMatico
« CRISTIANESIMO, SECOLARIZZAZIONE
E DIRITTO MODERNO »

La cosa che aveva più impressionato Adrian Leverkühn era la distinzione ... fra periodi di culto e periodi di cultura, e così pure l'idea che il secolarizzarsi dell'arte, cioè il suo distacco dal servizio divino, è solo superficiale ed episodico.

(Thomas MANN, *Doktor Faustus*)

C'est à la religion chrétienne que j'attribue la possibilité du rôle satanique de don Juan. C'est sans doute cette religion qui enseigna au monde qu'un pauvre esclave, qu'un gladiateur avait une âme absolument égale en faculté à celle de César lui même; ainsi, il faut la remercier de l'apparition des sentiments délicats ... le caractère tout moderne du don Juan, c'est, à mon avis, un produit des *institutions ascétiques* des papes venus après Luther.

(STENDHAL, *Les Cenci*)

La Chiesa cattolica non è, in gran parte, altro che un mostruoso compromesso tra due cose che si distruggono a vicenda: il Diritto romano e il Vangelo, la Legge delle dodici tavole e il Discorso della montagna.

(Unamuno, lettera a Ilundàin)

Furono tre ore dove mi bagnai di quella innocenza e ingenuità che ci ristora, ci fa di nuovo capire l'amore privo dei sensi, la semplicità, il costume religioso che aspetta la morte, il segreto che ci getta sicuramente nell'oblio. Mi sembrava di accompagnare mia madre, la sua intelligenza acutissima che pure, dopo che ha giudicato, è già tornata nel suo nido innocente e indifeso, animo guerriero e ferocemente guerriero solo a sopportare; ero cattolico: la grande religione in noi così radicata che non ce ne accorgiamo.

(TOBINO, *Le libere donne di Magliano*)

1. Motivazioni della ricerca. — 2. Quale cristianesimo. — 3. Cristianesimo e diritto. — 4. Cristianesimo e pensiero moderno. — 5. Cristianesimo e secolarizzazione. — 6. Cristianesimo storico e diritto moderno. — 7. Secolarizzazione (per innovazioni radicali e decristianizzazioni) e diritto moderno. — 8. Cristianesimo autentico e diritto moderno. — 9. Cristianesimo autentico, pensiero giuridico moderno e diritto futuro.

I. *Motivazioni della ricerca.*

Il mio contributo non vuol essere una « sintesi dei lavori », un riassunto o un commento dei contenuti del volume: contenuti quanto mai illuminanti e arricchenti, e senza i quali sarebbe difficile anche solo immaginare concretamente un progetto di trattazione completa del nostro problema, ma che non corrispondono all'intera estensione di un simile progetto. Vuol essere — a titolo rigorosamente personale — un « discorso generale » sul nostro difficile argomento di ricerca, che tenga liberamente conto dei risultati raggiunti, ma li inquadri nella problematica complessiva che l'argomento solleva. I contributi qui raccolti sono coloriture molto rappresentative, ma pur sempre settoriali, di una sinopia che li eccede notevolmente. Io vorrei, a integrazione di una raccolta che può sembrare dispersiva, disegnarne appunto la sinopia; una delle molte, forse, entro cui i nostri risultati potrebbero venire disposti: disegnarla, quindi, più come traccia per la ricerca ulteriore (sia sulle zone ancora da colorare, sia sullo stesso disegno d'insieme), che nell'intento di presentare la ricerca ora conclusa come conclusiva. In quanto discorso sull'insieme, il mio sarà anche, se non prevalentemente, un discorso sulle lacune.

Accennerò prima, brevemente, alle *motivazioni* di una ricerca come la nostra. Ne vedo di permanenti e di contingenti. Le motivazioni permanenti (o « disinteressate », « puramente scientifiche ») sono così ovvie che stupisce davvero constatare quanto poco il nostro tema sia stato fin qui trattato, quale sorpresa e spaesamento abbia destato presso molti studiosi invitati a collaborare. Evidentemente la storia del diritto e la scienza del diritto positivo si trovano ancora in una *Isolierung* di risalente, forse romanistica,

origine ⁽¹⁾, che rende estremamente (e forse, bisogna pur dirlo, giustificatamente, responsabilmente) cauti, o timidi, storici e interpreti nell'accostare il diritto ai temi centrali della storia della cultura. Ma certo non si può, già a prima vista, realisticamente dubitare dell'influsso determinante del cristianesimo prima, della secolarizzazione poi, sull'evoluzione del diritto e del pensiero giuridico in Occidente. D'altra parte, non si può neppure dubitare della rilevanza dei problemi giuridici e politici, visti sotto l'angolazione qui prescelta, per la teologia cristiana e per la filosofia sia cristiana che laica. Oso dire che una volta aperte le frontiere di questo territorio ancora così poco esplorato, dovrebbe diventare eccezionale un'indagine non puramente pratico-utilitaristica sul diritto che non senta il dovere di attraversarlo.

Le motivazioni contingenti (o « interessate », in senso lato « politiche ») si prestano a dichiarazioni più personali e opinabili. Una di queste dichiarazioni fu da me presentata, senza voler impegnare nessuno, al pre-convegno di Bielefeld dell'ottobre 1979. Mi chiedevo se non fosse da riconoscere come oggettivamente esistito almeno fino a un recente passato, ed eventualmente da ricostituire, un « fronte comune tra cristianesimo e civiltà giuridica occidentale moderna contro le negazioni individualistico-libertarie e collettivistico-rivoluzionarie ». Giustificavo la domanda con l'argomentazione che segue, e che riproduco qui testualmente, anche perché qualche collega vi si è riferito nel proprio contributo; se dovessi scriverla oggi, farei qualche (non decisivo) ritocco.

Con un progressivo intensificarsi a partire diciamo dal 1965, la civiltà giuridica (e politica) occidentale moderna è stata aggredita da un potente trend eversivo, che per una parte significativa può ricondursi a una duplice (e sotterraneamente unitaria) idea di *liberazione*, etica e politica.

Liberazione anzitutto *etica*, sul piano del costume, a opera e a vantaggio del soggetto individuale, in direzione libertina-libertaria: emancipazione individualistica da norme, solidarietà, dipendenze, gerarchie, doveri, fatiche tradizionali. Gli esempi sono noti, anzi notori:

(1) Cfr. F. SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, München 1934, tr. it., Firenze 1946, 16-33, richiamato ancora da MENGONI-CASTRONOVO, *infra*.

— *morale sessuale*: introduzione di fatto, e legittimazione di diritto, della pornografia, dei rapporti prematrimoniali, della contraccezione, dell'aborto libero, dell'omosessualità, della sodomia estesa anche ai rapporti eterosessuali e coniugali;

— *famiglia*: nel rapporto tra coniugi, depenalizzazione dell'adulterio, parificazione della donna all'uomo, divorzio libero; nel rapporto genitori-figli, equiparazione dei figli illegittimi ai legittimi, riduzione della patria potestà e controlli giudiziari più assorbenti sul suo esercizio, abbassamento della maggiore età, alleviamento dei pesi della paternità e maternità, almeno nei propositi, attraverso pubblici servizi assistenziali, ricreativi, educativi a tempo pieno; tendenziale abolizione degli obblighi dei figli verso i genitori anziani, o malati, o abbandonati; tendenziale sdrammatizzazione dell'incesto;

— *autorità in genere*: sua tendenzialmente completa erosione in ogni campo, scuola, università, impresa, amministrazione, esercito; tendenziale abolizione dei reati di opinione e dei reati di vilipendio; generalizzazione dell'impunità della disobbedienza;

— *lavoro*: rifiuto della fatica, della regolarità, dei controlli, della selezione, dei riconoscimenti in base ai meriti; pansindacalismo, assenteismo, hippismo, teorizzazione del rifiuto del lavoro e del primato dello psichedelico;

— *risparmio*: prodigalità, deresponsabilizzazione, rifiuto della procrastinazione del piacere, concezione assistenziale dell'economia come «mamma» infinitamente indulgente o come cornucopia, consumismo, denuncia di ogni progetto di austerità come reazionario o repressivo;

— *rispetto della vita*: rivendicazione della libertà di aborto e di suicidio, anzi dell'aborto procurato e dell'eutanasia come prestazioni mediche a richiesta, obbligatorie e gratuite;

— ecc.

Questa prima liberazione si risolve in una esaltazione tendenzialmente indiscriminata del soggetto individuale libidinale, in una abolizione tendenzialmente integrale delle responsabilità, percepite come repressione. Giuridicamente, essa dovrebbe concretarsi

in un'espansione geometrica delle *libertà*, e più incisivamente dei *diritti*, di *tutti*, assommati (Ellul) nell'illuministico diritto alla felicità. (Qui insorge un'ovvia contraddizione, insuperabile: poiché non c'è un diritto dove non c'è, a fronte di esso, un obbligo, l'idea di un'espansione dei diritti di tutti è assurda ... L'ideologia della liberazione etica si capovolge quindi spesso in assistenzialismo, in protezionismo. È la « società » che deve provvedere a tutti i miei bisogni; ma non può farlo senza la « repressione » di qualcun altro ...).

È chiaro che tutto questo non ha lasciato intatto il diritto: è stato, anzi, un piccolo ciclone giuridico, che ha investito parti non trascurabili del diritto formalmente valido (riforme legislative) e, ancor più, del diritto effettivo (mutamenti nel campo dell'interpretazione e soprattutto dell'applicazione spontanea delle norme); ma le intenzioni sarebbero andate ancora molto oltre. Si trattava della negazione di *un certo* diritto, ma anche, attraverso essa, di una negazione *del* diritto, come forma (onto)logicamente necessaria della socialità umana terrena. Il progetto portato alle sue ultime conseguenze sarebbe stato infatti quello dell'integrale asservimento delle norme alle preferenze — comprese le più capricciose — del soggetto individuale assoluto, dell'Unico stirneriano di massa. (Gli effetti pratici della liberazione sono stati spesso contrari alle aspettative, per il mancato rispetto del principio di realtà: rafforzamento delle mafie della pornografia e della droga, inflazione degli apparati assistenziali pubblici di ogni genere, accresciuta dipendenza del singolo dagli specialisti, compresi gli specialisti dell'istruzione, dell'ideologia e della psiche, oltre che gli specialisti della liberazione).

Ciò che a noi interessa è che: *a*) si è trattato indubbiamente di un attacco all'ordine giuridico preesistente; *b*) questo attacco è stato generalmente sentito dai suoi protagonisti anche come un attacco al cristianesimo e alla Chiesa: almeno in Italia molte delle battaglie per l'emancipazione (ad es. per il divorzio e per l'aborto) sono state condotte, quasi più che per se stesse, proprio per la loro funzionalità anticristiana e anticlericale; *c*) la grande maggioranza dei credenti cristiani (e, in Europa o altrove, dei credenti monoteisti, ebrei, musulmani) e le gerarchie ecclesiastiche hanno sentito quell'attacco non solo come nichilismo etico o immora-

lismo, ma anche come diretta aggressione alla religione e alla Chiesa.

Ma se l'attacco individualistico-libertario all'ordine giuridico vigente è stato così largamente vissuto come simultaneo attacco al cristianesimo, non è infondata la supposizione che *tra quell'ordine giuridico e il cristianesimo ci sia oggettiva, storica e teologica, solidarietà*, almeno sotto alcuni profili essenziali. Chi vuole l'uno deve difendere, o almeno rispettare, l'altro; chi vuole demolire l'uno fa bene, se può, a demolire anche l'altro.

La seconda grande ondata della liberazione è stata quella *politica*, a opera e a vantaggio del soggetto storico collettivo, attraverso la Lotta di classe, la Rivoluzione, la Dittatura del proletariato e simili.

Che essa sia stata attacco all'ordine giuridico occidentale moderno è superfluo documentare analiticamente: è ovvio che implica la negazione dello Stato di diritto, del pluralismo istituzionale e culturale, della democrazia rappresentativa, delle garanzie costituzionali classiche, dello Stato sociale o socialdemocratico, e anche di tutta una serie di presupposizioni « archeologiche » di quell'ordine giuridico nel suo insieme, come la libertà del volere, la responsabilità individuale ecc. Mentre la prima ondata ha riguardato forse soprattutto il diritto privato e penale, questa ha riguardato soprattutto il diritto pubblico, il diritto penale e il diritto costituzionale delle persone; ma anche, al solito, attraverso essi, *il* diritto stesso nella sua idea.

Importante per noi è notare che anche la seconda ondata, collettivistico-rivoluzionaria, è stata — simultaneamente — un attacco al cristianesimo, o comunque è stata mossa principalmente da forze atee e anticristiane, come il marxismo, sia pure con il fiancheggiamento di cristiani politicamente escatologizzanti. Qui la componente atea-anticristiana è stata meno esplicita o direttamente motivante che nel caso dell'individualismo libertino-libertario, ma non meno reale e incisiva nella sostanza, per esempio sul piano delle presupposizioni antropologiche, perché è chiaro che con la negazione della libertà e della responsabilità individuale, della trascendenza della persona sul sociale, del rifiuto della violenza, crolla anche una buona parte del cristianesimo o dell'antropologia presupposta dal cristianesimo. Dunque ancora una volta

solidarietà tra civiltà giuridica occidentale moderna, in suoi aspetti decisivi, e cristianesimo.

Questa solidarietà, testimoniata dalla convergenza dei due diversi, ma *comuni*, avversari, la conseguente impressione che di fronte al duplice nichilismo giuridico, individualistico-libertario e collettivistico-rivoluzionario, fossero maturi i tempi per una nuova, cosciente *κωνή* *laico-cristiana*, tale da rendere obsolete le due forme *fâcheuses* dell'anticlericalismo moderno e dell'anti-modernismo clericale, precisamente questa è stata la molla psicologica, la motivazione politica e l'ipotesi scientifica (da verificare-falsificare-differenziare analiticamente, pazientemente) della ricerca su « Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno » da me proposta inizialmente agli amici storici del diritto Paolo Grossi e Gerhard Dilcher, da essi accolta e generosamente sostenuta.

Non si trattava, vorrei fosse chiaro, di « erigere un baluardo compatto », di restaurare per restaurare: non solo rimangono inquietanti le spaccature epistemologiche e psicologiche, prima che morali, tra cristianesimo e laicità moderna; ma lo stesso ordine laico-cristiano effettivo appare largamente insoddisfacente sia raffrontato alle premesse umanistiche laiche sulle quali si asserisce fondato, sia, ancor più, raffrontato alla speranza cristiana, che lo supera di molto ed è lontanissima dall'aver già espresso tutte le sue virtualità anche sociali e politiche.

L'ipotesi della solidarietà laico-cristiana era dunque ipotesi di *una certa*, condizionata, chiaroscurale, delimitata solidarietà; occorreva, nel vecchio ordine minacciato, discriminare attentamente; con buone prospettive di trovare una base comune abbastanza solida, certo non un fine in sé o un punto d'arrivo.

Fin qui la mia « dichiarazione di motivazioni » 1979. L'ipotesi di allora — significativa, anche se non completa, solidarietà tra cristianesimo e civiltà giuridica occidentale moderna — mi sembra oggi confermata. Ma il contributo presente vuole, più ancora che raggiungere conclusioni, prospettare in tutta la sua ampiezza l'orizzonte problematico che il nostro tema può evocare. Il problema complesso « Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno » viene analizzato in *otto* sottoinsiemi più semplici (seb-

bene ancora assai complessi), nei quali dovrebbero potersi distribuire senza troppe forzature buona parte dei contributi alla ricerca, e che sono disposti in ordine progressivo nel senso che la soluzione dei problemi successivi dovrebbe dipendere da quella dei precedenti, sebbene poi a sua volta reagisca inevitabilmente su di essa.

Il primo sottoinsieme è dato dal nucleo tematico (teologico puro, o di filosofia della religione): *Quale cristianesimo* (§ 2). Solo una volta precisato in qualche modo questo punto, ci si può chiedere (sul piano rispettivamente teologico-giuridico e teologico puro o filosofico) quali rapporti intercorrano tra *cristianesimo e diritto* (§ 3) e quali tra *cristianesimo e pensiero moderno* (§ 4). Il nucleo tematico *Cristianesimo e secolarizzazione* non è che un sottoinsieme, o un profilo specifico, del precedente, ma può essere trattato a parte in quanto ha ormai una propria (immensa) letteratura (§ 5). La trattazione dei primi quattro sotto-temi dovrebbe fornire gli strumenti concettuali e interpretativi per affrontare gli altri quattro, nei quali può analizzarsi, dal nostro punto di vista, il problema del diritto moderno. E sono i due sotto-temi storici: *Cristianesimo storico e diritto moderno*, dove il cristianesimo viene preso in considerazione esclusivamente per le sue incidenze fattuali come « cristianesimo reale » (§ 6) e *Secolarizzazione e diritto moderno*, dove è da esaminare l'influenza esercitata sul diritto moderno dal processo di secolarizzazione inteso come processo di decristianizzazione (§ 7); e i due sotto-temi valutativi o teorici: *Cristianesimo autentico e diritto moderno*, concernente il giudizio teologico su cosa nel diritto moderno possa dirsi cristianamente approvabile, quali che siano stati in proposito gli atteggiamenti dei soggetti cristiani storici, e il giudizio filosofico su cosa nel cristianesimo possa dirsi umanisticamente approvabile, quali che siano stati in proposito gli atteggiamenti dei soggetti « laici » storici (§ 8), e infine *Cristianesimo autentico, pensiero giuridico moderno e diritto futuro*, concernente le pensabili linee di integrazione e superamento dello stesso diritto moderno approvabile, la *docta spes* cristiana, laica, possibilmente cristiano-laica (§ 9).

Ripeto un'ultima volta che ciò che può considerarsi sufficientemente completo, nel mio contributo, è la prospettazione del-

l'orizzonte problematico, non certo la trattazione dei singoli problemi.

2. *Quale cristianesimo.*

Per quanto controverso e per quanto eccedente le competenze del nostro gruppo, forse di ogni immaginabile gruppo, il problema di cosa debba intendersi per cristianesimo non può essere eluso. A seconda di come si concepisce il cristianesimo ricevono risposte diverse tutte le domande successive. È vero che, reciprocamente, queste risposte reagiscono sul modo di concepire il cristianesimo: per esempio, non sembrano estranee alla discussione sul cristianesimo « in sé » la questione « cristianesimo e pensiero moderno », o la questione della secolarizzazione, o quella della dottrina sociale, giuridica, politica « cristiana ». Ma almeno una definizione iniziale del cristianesimo « in sé » è indispensabile per i successivi confronti e per le eventuali integrazioni e revisioni:

Il concetto di cristianesimo può essere determinato sia dal punto di vista interno, teologico-normativo, sia dal punto di vista esterno, della storia delle religioni o della filosofia della religione. Io mi limiterò alla domanda teologica: quale cristianesimo vada considerato autentico dai cristiani. E per cristiani intenderò coloro che abbiano almeno questo in comune: percepire Gesù Cristo come il Decisivo, come colui nel quale sono manifestati, più centralmente, profondamente e risolutivamente che in ogni altro luogo, il significato e il destino dell'universo e dell'uomo ⁽²⁾.

⁽²⁾ Prendo questo criterio, con libertà, da H. KÜNG, *Essere cristiani*, tr. it., Milano 1976, *passim*, spec. B.I. 1, 127-132, e C.V. 2, 429-446; cfr. 427: « Non si dovrebbe negare la dignità di cristiano (a chi disconosce un dogma: L. L. V.) ..., ma d'altra parte conosce un Gesù fondamentalmente decisivo e vitale per il suo vivere mortale e per il suo definitivo morire »; criterio con il quale lo stesso Küng, autore ovviamente non cattolico dal punto di vista dell'ortodossia della *fides quae*, può essere considerato cristiano; perché bisognerà pure riconoscere a chi pensa come lui un grado di fede cristiana ben diverso da coloro per i quali Cristo è solo uno dei tanti personaggi storici dai quali si possono trarre ispirazioni per il proprio orientamento personale. Riconoscere Cristo come il Decisivo mi sembra il « minimo comune denominatore dogmatico » perché si possa parlare di cristianesimo. Un minimo che non è poco. (E che difficilmente, a dire il vero, trova fon-

Al criterio di riconoscimento da me proposto può sembrare preferibile quello dell'*autodenominazione*, certo più rassicurante per lo storico positivista puro e per il teorico empirista puro ⁽³⁾: sono cristiani tutti, e solo, coloro che si chiamano tali. Di fatto, i due criteri non sono equivalenti. L'insieme individuato dalla decisività di Cristo e quello individuato in base all'autodenominazione presentano alcune aree di non coincidenza. Così, per i primi cristiani Gesù Cristo era certo in massimo grado il Decisivo; ma essi non chiamavano sé « cristiani », furono etichettati tali per la prima volta da non credenti, ad Antiochia (*Atti degli Apostoli* II, 26), e forse non a caso: l'epiteto di « cristiano » è, sul piano logico, più adatto a una qualificazione dall'esterno, il credente dovendo invece percepire la propria fede non come cristianesimo, ma come verità ⁽⁴⁾. A distanza di secoli, e per mutate ragioni, un pensatore come Kierkegaard, che ha consacrato tutta la sua vita e la sua opera al servizio del cristianesimo, non ha mai osato dirsi senz'altro cristiano. Reciprocamente, possono aversi personaggi, gruppi, movimenti, sistemi o tipi di pensiero che si denominano cristiani e per la mia definizione non lo sono: re (o generali) « cristianissimi » che si regolano secondo la pura ragion di Stato; partiti « cristiani » che si comportino come se Gesù e il Vangelo non esistessero; teologie tanto avanzate da assegnare a Marx, a Freud, alle scienze moderne il ruolo di protagonisti, a Gesù quello di comparsa sullo sfondo.

Dovendo per ora dare solo una definizione lata di cristianesimo, entro la quale cercare di fissare i requisiti di un cristianesimo autentico, la questione non è poi molto importante. Si potrebbe anche prendere la *somma* dei due insiemi: sono cristiani coloro per i quali Cristo è il Decisivo e coloro che si denominano

dazione ontologica e logica al di fuori di una dogmatica del tipo tradizionale; di cui vedi una recente, eloquente riaffermazione in quel vero e proprio « Anti-Küng » che è il volume *Getsemani. Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo*, del Cardinale G. SIRI, Roma 1980).

(3) Così infatti M. JORI, *infra*.

(4) Cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, *Laicità o universalità?*, in « Laicità. Problemi e prospettive ». Milano 1979, dove appunto si sostiene che il concetto di « cristianesimo » e i principali dogmi « cristiani » non sono « cristiani » per i cristiani stessi, ma per i non credenti.

cristiani. Nel complesso, le aree di coincidenza tendono comunque a prevalere; si potrà, con una certa cautela, usare il criterio dell'autodenominazione come criterio *presuntivo* di cristianesimo nel primo significato, lasciando a questo, in caso di provato contrasto, la prevalenza.

All'interno di una definizione di campo così lata, i possibili cristianesimi appaiono presso che infiniti (6). Vi rientrano tutte le ortodossie e tutte le eresie; tutte le confessioni; tutte le riforme e le controriforme; tutte le chiese, tutte le sette, tutti i gruppi anche labili e minimi; tutte le teologie e le apologetiche; tutti gli stili di arte e di vita; tutte le metafisiche, le antropologie, le etiche; tutte le opere poetiche e letterarie; tutti i programmi sociali o politici; tutte le spiritualità, le mistiche e le asceti; tutti gli ordinamenti monastici o religiosi; tutte insomma le forme culturali radicate, nel modo che abbiamo detto, in quello che P. L. Couchoud (6) ha chiamato « il più grande Abitante, il più grande Esistente della terra ».

Se soggettivamente, nella vita psicologica del singolo credente, l'essere-cristiano è spesso come un trauma (anche nel senso di quel trauma da cui nell'ostrica nasce la perla), qualcosa come una « storia che ti capita » (e che conosce le infedeltà e le riconciliazioni, i guai e i momenti buoni di ogni storia d'amore), qualcosa come una tenerezza o come una dipendenza (che uno non sa strapparsi neanche quando, in certe fasi, il ragionatore interno gliela rende quasi ingiustificata, quasi puramente indifesa (?)), oggetti-

(6) Si vedano gli interrogativi incalzanti (un po' retorici, ma efficaci) su « quale Cristo », in KÜNG, *o.c.*, spec. 126 e 133-135.

(6) *Le Dieu Jésus*, Paris 1951, cit. da J. GURTON, *Le problème de Jésus*, vol. II. Divinité et Résurrection, Paris 1953, p. 12 (cfr. J. G., *Oeuvres complètes*, II. Critique religieuse, Desclée de Brouwer 1968, p. 398).

(?) « Elle se troubla en surface à cause des mots qui lui manquaient pour me répondre ... Mais je sentais qu'elle me donnait raison dans le seul empire des paroles, ne sachant point s'y défendre ... Je méprise quiconque est forcé par des arguments, car les mots te doivent exprimer et non conduire ... cette âme n'était point de celles qu'un vent de paroles déverrouille » (A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, 218ème éd., Paris 1952, cap. LXX, p. 195: episodio della danzatrice « belle et mystérieusement habitée » davanti al Signore nemico che sta per supplizzarla; ciò da cui è abitata è una fede che può essere testimoniata anche quando mancano i ragionamenti vittoriosi per difenderla. Sui rapporti tra fede e ragione rinvio a 1

vamente, dalla somma di queste « storie con Cristo », di queste (a volte così timide!, così poco « confessate » in tutti i sensi) tenezze per Cristo si forma, per l'intervento dell'intelligenza e della forza plasmatrice inerente all'azione e alla comunicazione, una prodigiosa arborescenza spirituale-culturale (*geistig*), forse la più vasta e ramificata — contenutisticamente, sociologicamente, geograficamente — dall'apparizione dell'*homo sapiens*.

Di fronte ad essa, lo storico può, anzi probabilmente deve limitarsi a recepirla *in toto*, usando uno dei concetti empirici e lati di cristianesimo; sul piano teologico, che ci interessa quanto quello storico, occorre discriminare tra più e meno autentico. A titolo personale (ciò che significa: con la più seria intenzione di verità di cui sono capace ⁽⁸⁾) vorrei fissare almeno *due* requisiti essenziali di un cristianesimo autentico: dev'essere cristianesimo *realistico*; dev'essere cristianesimo *pleromatico*.

Cristianesimo realistico.

Con realistico intendo un cristianesimo per il quale i grandi oggetti di fede sono enti o eventi reali, realissimi, e non solo simboli o significati. Un cristianesimo dell'esistente prima che dell'idea. Un cristianesimo agli antipodi, per esempio, di ogni hegelismo ⁽⁹⁾.

mio articolo *Il luogo della fede*, in « Civiltà delle macchine », luglio-dic. 1979, p. 77 s.; in verità una fede contraria alla ragione sarebbe credenza o fanatismo, non fede; cfr. anche *Anastaséologie: la Résurrection de Jésus comme problème scientifique*, in « Filosofia e religione di fronte alla morte », Archivio di Filosofia, Padova 1981, spec. 433 s.

⁽⁸⁾ Mi rendo conto che è criterio insufficiente di fronte alla richiesta avanzata da più parti, per es. da Jori e dalla Commissione penalistica, di stabilire criteri secondo i quali possa essere *pubblicamente* accertato quale è il vero cristianesimo. Considero notorio che questi criteri sono stati messi a punto con particolare acribia nel cattolicesimo, e non mi resta che rinviare ai luoghi classici concernenti Scrittura, Tradizione, Magistero, discussi in ogni parte iniziale dei trattati di teologia dogmatica. La posizione che riassumo qui di seguito nel testo è in sostanza quella dell'ortodossia cattolica, ma concentrata sui punti essenziali (Trinità, Incarnazione, Eucaristia) per quanto riguarda il nucleo dogmatico, deconfessionalizzata quanto possibile per il resto e dilatata a ricomprendere in sé tutto l'umano secondo la variante che più oltre chiamo del cristianesimo « magnanimo ».

⁽⁹⁾ Almeno se con hegelismo s'intende una logicizzazione dell'esistenza, il

Così, considero autentico un cristianesimo che ai misteri maggiori dia, sia pure nell'oscurità, una precisa portata fattuale, dia tutto il possibile spessore ontologico: esiste senza inizio Dio, unico e trino; l'universo, anche questo universo astrofisico con il suo « diametro » di miliardi di anni luce e la sua diacronia di miliardi di anni normali, scaturisce tutto dall'unico, istantaneo definitivo atto del Creatore; in Gesù di Nazareth ha sofferto le pene di un uomo il vero unico Dio; il pane il vino eucaristici sono sostanzialmente, non solo memorialmente, la sua presenza di carne e di sangue in mezzo agli uomini; la vita umana, anche corporea, è una vita eterna.

Incredibile? Meglio, mi sembra, in accordo con una tradizione bimillenaria, un cristianesimo incredibile, ma che vale la pena ci si creda, di un cristianesimo reso tanto credibile che non vale più la pena di crederci. Perfino (o proprio?) gli stessi non credenti hanno diritto al cristianesimo più difficile; al loro posto direi non toglieteci (teologi avanzati) quella cosa in cui non possiamo credere, ma che almeno, se fosse vera, sarebbe una grande cosa; preferiamo non poter credere che nella culla di Nazareth Maria addormentava l'Unico, al non dovere (e quindi *non potere*, neppure convertendoci alla fede!) credere se non che nella culla di Nazareth Maria addormentava un bambino particolarmente buono.

Meglio, mi sembra, pochi autentici cristiani dell'incredibile che un numero grande a piacere di cristiani del fin troppo credibile; meglio — per tutti, per il sapore della vita di tutti, non credenti compresi — pochi cristiani salati, cristiani sale-della-terra, che un'intera ecumene di cristiani scipiti. Al limite, meglio *nessuno* in grado di credere nei misteri realisticamente intesi, ma la leale ammissione che la fede vera è *quella*.

suo venire riassorbita nel movimento di un concetto, l'interesse esclusivo per la essenza, la quasi vanificazione della dimensione « intensiva » dell'essere come essere-posto-fuori-dal-nulla (la dimensione che correttamente Wittgenstein chiamava « das Mystische »: quella del *che*, non del *cosa* o *come* è il mondo); un hegelismo insomma del tipo descritto da GILSON in *L'être et l'essence* cap. VII (« La déduction de l'existence »), p. es. p. 210 dell'ediz. Vrin, Paris 1948: « Cette doctrine qui ne connaît rien de plus bas que l'être, si ce n'est l'existence même, semble bien annoncer la dévaluation de l'acte d'exister la plus extrême qui se puisse concevoir ».

L'idea cristianesimo è anche una bella — forse la più bella possibile — idea; ma è un'idea cristiana autentica a condizione di rappresentare complessivamente un *fatto*. Un Dio di amore e di perfetta giustizia che si trovi accidentalmente privo del dettaglio dell'esistere non è il Dio cristiano autentico. Una Risurrezione, beninteso corporea (perché guai a cadere in dualismi ellenistici! ...), ma che *non* avvenga, non è un'idea cristiana autentica. « Se Cristo non è risorto, la nostra fede è vuota, e siamo ancora nei nostri peccati ... Se abbiamo sperato in Cristo solo per questa vita, siamo i più miserabili degli uomini ». Questo è il linguaggio del realismo cristiano ⁽¹⁰⁾. Se Gesù non è Dio, ma un molto grande tra i profeti, non siamo più cristiani, siamo già — come tutti i progressisti — praticamente musulmani (a condizione, però, che crediamo in Dio! « un Dio che esiste » — ho sentito dire una volta da un domenicano — « non m'interessa »).

Certo se il cristianesimo viene concepito realisticamente, si è deportati verso una visione del Tutto che con un solo colpo spazza via ogni storicismo anzi ogni (endo)cosmismo. Non solo l'intera storia dell'uomo nell'universo, ma la storia dell'universo intero viene vista « dal di fuori », lieve barca sull'oceano di quiete della coscienza assoluta, lieve amaca un momento sospesa tra l' α e l' ω — in sé identici — dell'unico atto divino. Una distanza ontologica infinita è scavata tra l'universo delle creature, anche le più alte, e l'universo causale; unico ponte al di sopra di essa, unico gigantesco arco, il corpo di Gesù Cristo. Tutti i conseguimenti culturali, tutte le razionalizzazioni storiche, giuridiche, politiche, appaiono in fondo al cannocchiale rovesciato, drasticamente miniaturizzate. Non il cristianesimo è una parte della storia, ma la storia, come tutto il visibile, è un frammento o una goccia — sia pure soprasatura — nell'immensità del cristianesimo, se col termine cristianesimo ci si riferisce non alla realtà « intendente » (il piccolo fenomeno dogmatico, liturgico, confessionale di due millenni) ma alla realtà che « viene intesa », il Tutto cristico del visibile e dell'invisibile.

⁽¹⁰⁾ È il linguaggio di san Paolo: *I Corinzi* 15, 17-19. Linguaggio « estrinsecista »? Forse. Certo, linguaggio agli antipodi esatti di ogni filosofia della religione come puro significato, concettuale o esistenziale, da Hegel a Bultmann.

Cristianesimo pleromatico ⁽¹¹⁾. — Il secondo carattere, collegato al primo, del cristianesimo autentico è di concepire appunto se stesso non come una parte, ma come il tutto della verità e della realtà, almeno per quanto riguarda la cosa « intesa » e gli « ultimi tempi ». Se tutto il visibile e l'invisibile, come dice san Paolo, è destinato a essere (di fatto, nell'eterno presente divino, già è) « ricapitolato in Cristo », allora nulla potrà rimanere estraneo a questa ricapitolazione, e si potrà ugualmente dire che tutto sarà cristiano (o cristico) oppure che di cristiano non rimarrà nulla, il cristianesimo venendo a coincidere semplicemente con la gloria dell'essere nella sua totalità.

Ciò significa, retroattivamente, fin d'ora, che il cristianesimo-confessione, il cristianesimo storico, il cristianesimo cosa-tra-le-cose, deve fino agli estremi limiti del possibile cercare di de-confessionalizzarsi, di universalizzarsi, di farsi coestensivo alla verità. L'atto di fede cristiano non è atto di fede in una particolarità (una confessione) contrapposta ad altre particolarità, ma è atto di fede nella pienezza divina e umana della verità. È atto eminentemente non-riduttivo. Non è concepibile, cristianamente, che una delle grandi fedi umane, una sola delle manifestazioni dello spirito, sia per così dire « esterna » al mondo di Dio e senza valore almeno in parte positivo nel piano della salvezza. Il cristianesimo è fede non in una « cosa cristiana », ma in quello che san Paolo chiamava *pléroma*: l'intera creatura salvata dalla schiavitù della corruzione (*Romani* 8, 18-23), Dio tutto in tutte le cose (*Efesini* 1, 23). Oriente e Occidente, Settentrione e Meridione, Antico e Moderno, metafisiche e scienze, tecniche e arti, idee e istituzioni, contemplazione e azione, intimità del cuore e comunicazione interpersonale, Chiese e nazioni, tutte le creature sostanziali e relazionali, extramentali e mentali, sono chiamate, sono convocate, dall'inizio fino alla fine dei tempi. Secondo l'intuizione sempre vera, ma che ha esaltato e tormentato maggiormente alcune

⁽¹¹⁾ Su quanto segue cfr., più ampiamente, gli articoli *Laicità o universalità?* cit., *Il concetto cristiano di umanità e le sue forme*, in « Europa cristiana: progetto » Brescia 1979; *Il luogo della fede*, cit.; *Sapienza e contemporaneità*, in « Esistenza mito ermeneutica », Scritti per E. Castelli, vol. II, Padova 1980, pp. 383-404.

anime, e tra queste la prima a cui penso ⁽¹²⁾ è il teologo laico Giovanni Pico della Mirandola, ma si può ugualmente pensare nel medioevo a Tommaso d'Aquino o Alberto Magno, nei nostri giorni a Maritain, il solo cristianesimo autentico è il cristianesimo magnanimo, pleromatico.

Certo — reciprocamente — la pienezza non potrebbe esserci senza la verità del cristianesimo o almeno di un suo equivalente anch'esso realisticamente inteso, cioè senza la vittoria effettiva (possibile solamente nell'Altrove di Dio) sull'ingiustizia, sulla separazione degli esseri, sul non-senso, sulla morte; il minimo indispensabile per la pienezza — si creda o non si creda — è il monoteismo o comunque l'accesso della realtà al divino; non c'è, come esito finale, alternativa al dilemma tra il nulla e il divino. Ma la pienezza non si esaurisce nel cristianesimo-confessione: perché tutto ciò che è non-difettivo è in quanto tale cristiano o meglio cristico, nel senso già visto di destinato a essere « ricapitolato » attraverso Cristo nella gloria di Dio.

Il non credente — e con lui molti cristiani — vede il cristianesimo come un « ismo » tra gli altri, entrando nel quale si riduce drasticamente la ricchezza della verità e della realtà. E ha ragione se guarda a molte tra le forme del cristianesimo storico. Ma teologicamente il cristianesimo non può essere che o la stessa verità e realtà delle cose o un nulla. Teologicamente il cristianesimo non esiste; esiste la verità; il cristianesimo come distinto dalla verità esiste solo per i non credenti. Di qui l'imperativo per il credente che il cristianesimo storico diventi ciò che teologicamente il cristianesimo pretende di essere. Il cristianesimo è certo come una cosa da dire; ma è anche, e più ancora, come una lingua, nella quale devono poter essere dette tutte le cose. Anche l'italiano non serve solo a dire cose italiane; la sua destinazione, la sua crescita come grande lingua di cultura, sta nell'arrivare a dire in italiano tutte le cose, compresa l'emozione precisa dell'aborigeno sulla barriera corallina nel momento in cui trafigge con la fiocina lo squalo e ne sponde per l'acqua smeraldina il sangue carico di *mana*. Il cristianesimo non è, in ogni caso non può accettare di essere, come

(12) Per merito del bellissimo libro del padre H. DE LUBAC, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Milano 1977 (orig. fr. Paris 1974).

una parte, come una trincea « al di fuori » della quale c'è, e risplende di fascinoso attrattive, « tutto il resto ». Senza il cristianesimo, o un suo equivalente funzionale, tutto il resto del creato è destinato, come le ossa degli impiccati di Villon, a diventare « cenere e polvere » ⁽¹³⁾; ma se non sa integrare in sé tutto il resto, il cristianesimo rischia di diventare o un fanatismo o una povera cosa di sacrestia.

Inteso come la (sola) potenziale pienezza dell'essere e dell'amore ⁽¹⁴⁾, il cristianesimo è un « deposito » (*depositum fidei*), ma è anche e inseparabilmente un compito. È già, e non è ancora. Ciò che Dio intende fare « dopo » la storia, i credenti sono chiamati ad anticiparlo durante la storia, non accettando mai che il loro cristianesimo sia qualcosa di meno della pienezza dell'umano, che la loro fede e il loro amore vadano a qualcosa di meno della pienezza dell'umano, anzi nella consapevolezza che le occasioni di umanizzazione creativa mancate toglieranno qualcosa, per così

⁽¹³⁾ F. VILLON, *Balade des pendus* (o *L'építaphe*), ediz. Thuasne:

Quant de la char, que trop avons nourrie,
Elle est pièça devoree et pourrie,
Et nous, les os, devenons cendre et pouldre.

⁽¹⁴⁾ Per quanto riguarda la pienezza dell'essere, della salvezza e della giustizia, è chiaro che essa non può essere guadagnata se non dall'interno del cristianesimo o di un suo equivalente funzionale (monoteismo, reincarnazionismo), perché non può ovviamente realizzarsi che « in Dio » o attraverso una « divinizzazione » dell'umano. Per quanto riguarda la pienezza dell'amore, non so se può esserci un equivalente del cristianesimo. Solo il cristianesimo infatti mantiene da un lato il monoteismo stretto, trascendente, personalista, creazionista, dell'ebraismo e dell'islamismo, e dall'altro attribuisce all'Unico, al Creatore in persona la condivisione della vita, sofferenza e morte umana. L'affermazione dell'Incarnazione in contesto monoteista-personalista stretto è stata fatta solo dal cristianesimo, è il cristianesimo. Ora, una cosa è un amore di Dio per gli uomini tanto grande da elevarli gratuitamente, senza proporzione con i loro meriti, alla visione beatifica sopra-naturale; altra cosa è un amore di Dio per gli uomini tanto grande da abbassarsi, da « esinanirsi » (*Filippesi 2, 7*) fino alla morte di croce per loro sotto un ben preciso Ponzio Pilato. Il cristianesimo, che si presenta così « storico », è insieme il massimo *logico* concepibile dell'amore di Dio per gli uomini; neppure a tavolino appare costruibile un amore più grande.

Sul cristianesimo « realistico » come riconducibile, in tutti i suoi più complicati misteri, al semplice concetto che Dio è amore, vedi ancora *Il luogo della fede*, cit., p. 75 s.

dire, allo stesso *pléroma* divino. Poiché la « comunione dei santi » escatologica, la trasparenza di tutti a ciascuno in Dio, sarà quale non solo Dio, ma anche gli uomini l'avranno fatta, ogni amputazione violenta, ogni sviluppo mancato, ogni arretramento di fronte a un atto di amore, di giustizia, di coraggio, di contemplazione, di creazione, impoverisce lo splendore della « ricapitolazione » finale, facendo « fallire » Dio stesso.

Il cristianesimo insomma è chiamato non solo alla cristianizzazione di tutto l'umano, ma anche alla dilatazione creativa imprevedibile dell'umano stesso, in quanto elemento costitutivo della « gloria ». (E qui veramente ciascuno è insostituibile. Quello che io sono chiamato a fare, e a fare di me, per lo splendore finale, nessun altro può farlo al mio posto).

S'intuisce fin d'ora che questa concezione non-riduttiva, universalistica, pleromatica del cristianesimo (concezione non arbitraria, mi sembra, ma teologicamente doverosa), suggerisce un atteggiamento almeno inizialmente *inclusivo*, piuttosto che esclusivo o difensivo, nei confronti delle realtà « esterne », quali per esempio il pensiero metafisico classico o il pensiero scientifico moderno ⁽¹⁵⁾.

⁽¹⁵⁾ Si obietterà che il cristianesimo così concepito non identifica e non discrimina. Se il cristianesimo è tutto, nulla è cristiano, nulla è non cristiano; tutto è bene, nulla è male.

Una prima risposta è che bisogna distinguere pienezza e totalità, se con totalità s'intende proprio semplicemente il totale, la somma di tutti gli enti materiali e delle loro relazioni. Questa somma non è la pienezza; è di più ed è di meno. È di più, numericamente parlando, se comprende più cose. È di meno, qualitativamente parlando, perché può comprendere anche cose difettive, corruttibili, cattive, disperse, disordinate, mentre la pienezza comprende solo cose non-difettive, incorruttibili, buone, o comunque — anche se metafisicamente difettive, come sono tutte le cose diverse da Dio — unificate in una forma che dà senso a ogni parte, armoniosamente ordinate. La pienezza è come una splendida statua, la totalità è come un bric-à-brac nel quale quella statua sia gettata insieme a tutto il resto. In questo senso qualitativo Dio è di più di tutto il resto e l'intera creazione non gli « aggiunge » nulla, anzi forse Dio da solo è di più di Dio-con-tutto-il-resto e le creature gli « tolgono » qualcosa. E in questo senso vanno precisate le affermazioni fatte sopra, secondo cui il *pléroma* è nel punto ω piuttosto che nel punto α e che per ogni fallimento umano « fallisce » anche Dio.

D'altra parte è innegabile che la perfezione di Dio si manifesta « ancora maggiormente » nelle sue opere, per esempio che il suo amore si manifesta con

3. Cristianesimo e diritto.

Tuttavia proprio nei confronti del diritto l'atteggiamento di un cristianesimo tendenzialmente pleromatico potrebbe risultare radicalmente critico.

ancora maggiore gloria nella creazione, nell'incarnazione, nella redenzione, nell'eucaristia; e che ogni riuscita umana « arricchisce » la pienezza della comunione dei santi. Per riprendere il paragone di prima, questa pienezza è qualcosa come la statua « più » la totalità dei punti di osservazione su di essa effettivamente occupati da uno sguardo elevato alla visione beatifica, posto che ciascuno degli sguardi, oltre alla propria prospettiva insostituibile, goda anche quelle di tutti gli altri. Allora è chiaro che se non tutti i punti occupabili sono effettivamente occupati, per quanto nulla venga tolto alla statua, « qualcosa va perduto » e la pienezza è « minore ».

Bisogna però uscire da queste immagini spaziali, sempre inadeguate, e semplicemente riaffermare che la pienezza non si confonde con la pura totalità numerica degli enti; può anche assumere in sé questa totalità (e di fatto sembra che così accada, almeno nella « memoria » divina partecipata per rifrazione dai beati), ma allora in quanto significativamente ordinata.

Dunque il concetto di pienezza, come distinto da quello di totalità, è in grado di identificare e discriminare.

Ma anche (seconda risposta) esso identifica e discrimina in *certe* — e non in altre — direzioni. Per esempio, identifica il cristianesimo come la (sola) pienezza dell'amore, e con ciò discrimina tra cristiano e non cristiano. Dove non c'è amore personale di Dio per gli uomini fino alla morte (una ben precisa morte storica, sotto un ben preciso Ponzio Pilato), ivi non c'è la pienezza dell'amore e non c'è cristianesimo, o almeno cristianesimo autentico. Identifica il cristianesimo come uno tra i (non molti) possibili modelli della pienezza della salvezza e della giustizia; e con ciò discrimina ancora, accogliendo per esempio anche i grandi monoteismi, ma escludendo tutti i puri-materialismi e puri-storicismi.

In buona parte i *precetti* cristiani, promulgati autoritativamente, sono gli stessi che un logico potrebbe « costruire » deduttivamente partendo dall'idea di pienezza: onorare Dio, ovviamente, come colui senza il quale pienezza non può esservi; onorare, per analoghe (latamente analoghe) ragioni, i genitori; non uccidere, perché ogni amputazione violenta di un uomo dall'albero dei viventi troncando il suo sviluppo riduce la somma complessiva di umanità da ciascuno fruibile nella « ricapitolazione » finale; non rubare (la roba, la donna o l'uomo d'altri) perché il furto, come ogni forma di violenza, incide anch'esso negativamente sullo sviluppo normale di quel « lui » che « è Me » quanto io stesso lo sono; non mentire, perché la pienezza è anche pienezza della comunicazione e non si realizza se la comunicazione s'interrompe. Insomma ama Dio sopra ogni cosa perché in lui solo è la suprema pienezza e ama il prossimo tuo come te stesso perché il tuo pros-

Se teologicamente il cristianesimo, quanto alla « cosa intesa », non è altro che *la storia stessa dell'essere*, la storia dell'intera realtà invisibile e visibile, storia che contempla al proprio centro la più « violenta » immaginabile manifestazione dell'amore fraterno di Dio per gli uomini, e al proprio termine la glorificazione eterna dell'universo attraverso l'opera congiunta di Dio e degli uomini,

simo è veramente te stesso e solo con lui e attraverso anche lui puoi raggiungere la tua propria pienezza.

Mi rendo ben conto che c'è in questa presentazione (il male come ciò che, limitando lo sviluppo di ogni singolo uomo e la comunicazione tra gli uomini, ostacola l'avvento del *pléroma*) qualcosa di artificioso e insieme di non sufficientemente determinato: tagliare un ramo può favorire lo sviluppo di un altro, la donna che rubo può svilupparsi meglio con me che con suo marito e forse anche quest'ultimo può guadagnarci a perderla ... Inoltre non è subito chiaro perché le restrizioni sessuali non legate a questioni di appartenenza coniugale (sesto comandamento) siano utili o necessarie per la crescita dell'io e dell'io-con-gli-altri e della cultura umana in genere; non è subito chiaro come mai il cristianesimo, se è pienezza umana, sembri tanto più capace di interpretare e valorizzare la sofferenza che il piacere. C'è il rischio che il concetto di sviluppo integrale della persona, in sé attraente e inoppugnabile, riceva poi surrettiziamente, come suggerisce Mario Jori, connotati cristiani molto specifici, per esempio « sessuofobici », che il concetto di pienezza potrebbe non comportare. Forse bisogna dire che ultimamente i precetti cristiani ricordati sono santi « in sé ». Ma è comunque significativo che possano leggersi *anche*, e non troppo artificiosamente, in una prospettiva di pienezza dell'essere e dell'amare. La stessa *teologia della croce* (su cui ha insistito, per Lutero, Diesselhorst, *infra*) può leggersi come teologia della pienezza dell'amore, mentre, in ultima analisi, attraverso la risurrezione e la gloria del crocifisso, pienezza dell'amore e pienezza dell'essere si ricongiungono sotto il segno dell'amore: rinvio a *Risurrezione e rivoluzione*, negli Atti del colloquio di Roma su *Religione e Politica* (Cedam, 1979; testo francese nell'edizione Aubier 1979 e in « Nova et Vetera », 1979, 94ss.: « L'amore è costitutivo dell'ontologia stessa del risuscitato in quanto tale ... Il corpo glorioso non è il corpo di un Superman ... dotato di super-poteri ... è ontologicamente il corpo divenuto, senza residui, docile ai movimenti o alle mozioni dell'amore ».

Insomma: pur adottando l'equazione bene = pienezza, male = limitazione, disordine, difettività, il cristianesimo, e non solo quello della dottrina su Dio, ma perfino quello dei comandamenti: a) « regge » solidamente, confermando la propria ordinazione al pléroma; b) permette di discriminare tra il bene e il male. Dunque da un lato concepire il bene come (ricerca della) pienezza non rende superfluo o superato, e neppure generico o annacquato, il cristianesimo; d'altro lato, e complementariamente, concepire il cristianesimo come (ricerca della) pienezza corregge i rischi di confessionalismo, clericalismo, dolorismo, incultura, tutt'altro che immaginari nelle esperienze cristiane storiche.

allora è comunque chiaro che confronti come quello tra il cristianesimo e l'uno o l'altro dei sistemi giuridici empirici sono confronti tra l'immenso e un minimo, tra l'inglobante assoluto e un inglobato, tra l'ultimamente decisivo e il solo contingentemente rilevante, tra lo splendore e l'opaco, tra la metamorfosi suprema che trasferisce l'uomo al di là dei suoi limiti e una qualche proiezione anche troppo fedele dell'umana meschinità.

Anzi non solo l'uno o l'altro dei sistemi giuridici empirici, ma il diritto in sé come idea, come essenza, appare una ben piccola e problematica cosa.

È quindi opportuno, prima di istituire il confronto tra cristianesimo e diritto moderno, affrontare quello tra il cristianesimo e il diritto come essenza. Potrebbe darsi infatti che non questo o quel diritto storico, ma proprio il giuridico in quanto tale fosse una grandezza « antitetica al Vangelo » (16). Sarebbe scorretto allora sottoporre la formazione culturale « diritto moderno » a una valutazione che essa meriterebbe non per il suo strato superficiale storico, ma per il suo soggiacente, e comune a ogni diritto, strato *ontologico*. E conseguentemente sarebbe sbagliato immaginare il cristianesimo come chiamato a migliorare questo diritto, a renderlo più giusto o « più cristiano », anziché a progressivamente abolirlo, sostituendolo ovunque possibile con una rete di relazioni sapienziali e di carità.

In effetti, già a prima vista il diritto è proprio l'opposto di una pienezza di sviluppo e di comunicazione. Tutti avvertiamo che nell'ambito del giuridico si entra con una parte arida, avida, calcolante, schematizzante, grigia della personalità; che « il meglio », quanto a profondità, spontaneità, creatività, autenticità, speranza resta fuori. Così come avvertiamo che il rapporto giuridico se non è di pura ostilità, certo non è nemmeno di pura amicizia, ma piuttosto di reciproco controllo, di coordinata estraneità. Nella « comunione dei santi » cristiana, come del resto nella « città dei sapienti » e nella società degli dei costruite dal pensiero classico (17),

(16) Era il titolo inizialmente annunciato del contributo di Ellul, e resta tuttora sua tesi o ipotesi centrale.

(17) L. LOMBARDI VALLAURI, *Amicizia, carità, diritto*, Milano 1969, cap. I § II e pp. 137-140, 160-162.

il diritto non può che scomparire; ora, se il cristianesimo storico viene concepito come il tentativo di anticipare per quanto possibile, nel regime terreno dell'opacità e separatezza e diffidenza reciproca, il regime escatologico della pienezza, allora sembrerebbe che la sua funzione rispetto al diritto dovesse essere non quella di dare contenuti cristiani al diritto, bensì quella, già detta, di adoperarsi a sostituirlo ovunque con sapienza e amicizia-carità.

La risposta al grave e complesso problema non può essere data esaurientemente qui. Ma occorre segnalare che il problema sta oggettivamente sulla strada della nostra ricerca e non è stato in essa affrontato che per accenni, il più esplicito dei quali, quello di Ellul, comporta una valutazione del diritto marcatamente scettica se non negativa. Diciamo allora che la sinopia di cui al § 1 rivela qui una lacuna particolarmente ampia. D'altra parte, per colmarla occorrerebbe svolgere quello che è il tema stesso della *teologia del diritto*, una disciplina che almeno in Germania e a partire grosso modo dagli anni '30 ha avuto uno sviluppo paragonabile se non superiore, in quantità e qualità, a quello della filosofia del diritto⁽¹⁸⁾; senza contare che la teologia del diritto contribuisce a impostare e arricchisce, ma anche in qualche modo presuppone autonomamente risolto, il problema *ontologico-giuridico*, a sua volta buona parte del problema della filosofia del diritto strettamente intesa⁽¹⁹⁾.

Dovremo quindi limitarci, una volta rilevata la lacuna teologico-giuridica della nostra ricerca, ad alcuni svolgimenti circoscritti per non dire casuali. Per istituire il confronto, «prepareremo» in qualche modo il cristianesimo, riducendolo a una forma dell'esperienza che al confronto si presti. E precisamente sceglieremo quella forma dell'esperienza di rapporto tipicamente cristiana che è *l'ἀγάπη*, la *carità*, assumendola come la pienezza (sia pure attraverso necessarie mediazioni e integrazioni dialettiche) della comunicazione tra gli uomini: nel suo concetto-limite,

(18) Per una bibliografia ragionata vedi *o.c.*, alla nota prec., pp. 228-242, integrando con W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtstheologie*. Zweireichelehre-Christokratie-Gnadenrecht, Köln-Graz 1968 (2 voll.), 826-869.

(19) Cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, Prefazione a G. MADINIER, *Coscienza e giustizia*, Milano 1973; *Corso di filosofia del diritto*, Padova 1981, 553-575 e 8 s., 20, 191.

escatologico, comunicazione universale di amore personale in Dio; nella condizione terrena, costante tensione verso quel limite. Sfronderemo il cristianesimo dei grandi dogmi propriamente teologici, e ci chiederemo quale significato o quale posto vada riconosciuto al diritto in un universo che si voglia governato, nei rapporti umani, dalla carità.

Si tratta, dev'essere chiaro, di una tra le molte prospettive teologiche « pleromatiche » adottabili, probabilmente la più semplice ⁽²⁰⁾. Basta percorrere i titoli delle opere teologico-giuridiche degli ultimi decenni per intuire da quanti altri punti di vista può essere posto il problema, anche in diretta connessione col dogma teologico, per esempio adottando una fondazione « cristologica » oppure una fondazione « trinitaria » del diritto ⁽²¹⁾.

La prima è quella che privilegia l'economia della *redenzione*, misura cioè il mondo e il diritto mondano al metro della rivelazione avvenuta in Cristo, della signoria di Cristo su tutte le cose, dell'ordine sopra-naturale della *grazia*. La fondazione « trinitaria » sottolinea complementariamente, o addirittura privilegia, almeno per quanto riguarda il diritto, l'economia della *creazione*, quella per cui tutti gli uomini, credenti e non credenti in Cristo, sono accomunati da un'identica filiazione divina, portano iscritta nel loro essere un'identica immagine di Dio per tutti normativa. È chiaro che ogni richiamo a un ordine della creazione, e dunque a un'immagine umana normativa anche per i non cristiani, è insieme — lo si voglia o no — postulazione di qualcosa come un

⁽²⁰⁾ Per una prospettiva teologico-giuridica (o filosofico-giuridica) orientata, anziché alla carità, alla *sapienza*, rinvio ai miei *Le droit comme communication de l'ineffable*, in « Demitizzazione e ideologia », Roma, Istituto di studi filosofici, 1973; *Voti religiosi e percezione del tempo*, in « Temporalità e alienazione », *ibid.*, 1975; *Communisme matérialiste, communisme spiritualiste, communisme concentrationnaire*, in « Archives de philosophie du droit », 1973; *Attualità della Regola di S. Benedetto*, in « Dodici secoli dell'abbazia di S. Maria di Rosano 780-1980 », Firenze 1981; *Corso di filosofia del diritto*, cit., 399-431, 515-520, 576-582; e a F. DAL POZZO, *L'ideologia come modo di conoscenza e di relazione*, Milano 1977, spec. cap. III, 253-275.

⁽²¹⁾ Vedi A. REBER, *Katholische und protestantische Rechtsbegründung heute*, Frankfurt 1962; ERNST WOLF, 'Trinitarische' oder 'christologische' Begründung des Rechts?, in « Recht und Institution », a cura di H. DOMBOIS, Witten-Ruhr 1956, 9-33.

diritto « naturale » « profano » ⁽²²⁾, e per ciò stesso implica una valutazione comparativamente più favorevole del giuridico in quanto tale. La fondazione « trinitaria », o creazionista, del diritto è in fondo la teologia, spontaneamente presupposta o esplicita, del giusnaturalismo cattolico, là dove esso insiste, da san Tommaso fino a Messner, sulla rappresentazione che Dio parla in due modi: nelle tavole della Legge antica e nuova, e nella natura (ossia nella struttura, nella ragione, nella coscienza, nel « cuore ») dell'uomo, secondo il principio chiave che l'ordine della grazia *non tollit naturam, sed perficit*, non abolisce l'autonomia dell'ordine naturale comune a tutti gli uomini, ma lo rivela più sicuramente e lo porta a una perfezione superiore.

La posizione protestante, di derivazione agostiniana, è più pessimista sulla natura umana *lapsa* ed è quindi tendenzialmente più « cristologica ». Non a caso Schüller, in uno dei migliori lavori cattolici di teologia del diritto ⁽²³⁾, dovendo esporre la fondazione cristologica è partito da autori tutti protestanti, Barth, Ellul, Ernst Wolf. Ma va aggiunto che, sia per ragioni intrinseche, sia anche per effetto di traumi storici come il nazismo, c'è stato nella teologia protestante un progressivo allontanamento dall'idea dell'assoluta discontinuità tra grazia e natura, della pura-mondanità (e quindi irrilevanza per la salvezza, e quindi sostanziale indifferenza) dei regimi giuridici, del diritto come puro *remedium peccati*, un significativo avvicinamento a un quasi- o criptogiusnaturalismo, del resto anticipato già da dottrine come quella di Brunner sulla rivelazione « creazionale » (o « generale », o « naturale »: cfr. san Paolo, *Romani* 1 e 2), o come quella di Ellul stesso

⁽²²⁾ COTTIER, *infra*, § 16: « En définitive, nous dirons que le *profane chrétien* renvoie au titre de la création, tandis que le *sacré chrétien* (ou le *saint*) renvoie à celui de la grâce ». Entro categorie religioso-spaziali, il diritto naturale è « profano »; entro categorie religioso-temporali è « secolare »: « une affirmation toujours plus nette de la distinction entre nature et grâce appelle un processus de 'sécularisation' relative - entendue comme affirmation de l'autonomie du temporel ». Ma lo stesso Cottier al termine del suo lavoro invita a riconoscere la « sacralità » della creazione e del diritto naturale rispetto a una natura puramente naturalistica e a un diritto puramente arbitrario-positivo.

⁽²³⁾ *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie*, Roma, Pont. Un. Gregoriana, 1963.

sulle « istituzioni » giuridiche fondamentali quali « creature » di Dio assolutamente costitutive dell'essere-uomini, dottrina ripresa e sviluppata da Dombois; mentre d'altra parte, e per ragioni forse simili, l'iniziale giusnaturalismo cattolico « ovvio » è venuto problematicizzandosi e meglio riconoscendo l'ambiguità e i limiti della ragione umana non cristocentrica, della ragione laica abbandonata a se stessa. Pur mantenendo fermamente l'autonomia, donata da Dio, della ragione, e la sua capacità, in linea di principio, di manifestare la legge iscritta da Dio nella natura umana, « la teologia cattolica non può eludere ... il problema posto da Barth nei termini ' giustificazione e diritto ' (*Rechtfertigung und Recht*) ... Ogni qualvolta una teologia cristiana affronta il tema ' diritto ', esso le si trasforma necessariamente nel tema ' Cristo e il diritto ' oppure ' giustificazione e diritto ' » (24). Del resto, a ben guardare, anche la riconduzione dell'ordine della natura all'ordine della creazione ne afferma sì, come dice Cottier, la « consistenza propria », ma anche la relativizza: ciò che è creato da Dio, ciò che è dipendente e contingente in radice, non può certo possedere una auto-consistenza assoluta.

Sembra insomma esserci convergenza, dal lato protestante attraverso « più giusnaturalismo », dal lato cattolico attraverso « più cristocentrismo » o « più teocentrismo », in direzione di qualcosa come un « diritto naturale cristiano » (nello stesso senso in cui si parla di « filosofia cristiana »). Non è forse eccessivamente disinvolto affermare che le differenze stanno ormai più nelle strategie espositive, in certi « points d'honneur » verbali delle tradizioni teologiche contrapposte, che nella sostanza dottrinale e nelle conclusioni pratiche (25). In ogni caso, lo scetticismo giuridico radicale sembra decisamente minoritario. Anche Ellul, se si pensano fino in fondo i concetti del diritto come quadro indispensabile alla coesistenza e come tecnica per rendere forte la causa del debole (*infra*), e si coordinano a quelli da lui precedentemente

(24) SCHÜLLER, *o. c.*, 324.

(25) Una sintesi in questo senso, particolarmente felice ed equilibrata nella sua semplicità: S.E. STUMPF, *Contribution de la théologie à la philosophie du droit*, in « Archives de philosophie du droit », 1960 (« La théologie chrétienne et le droit »), 1-26.

proposti delle « istituzioni », dei « diritti umani » e della giustizia ⁽²⁶⁾, finisce per essere molto meno scettico di quanto volentieri si dichiara.

Ma dobbiamo a questo punto tralasciare le altre prospettive teologico-giuridiche possibili e concentrarci brevemente su quella da noi scelta. Sia la fondazione cristologica che quella creazionista, nel confrontare categorie quali « signoria di Cristo » (o « di Dio ») e « diritto mondano » guardano, per entrambi i termini del confronto, a figure di ordinamento complessivo più che a figure di rapporto. La nostra prospettiva guarda invece piuttosto al rapporto, confrontando appunto la relazione di diritto alla relazione di carità. In questo senso le prospettive tralasciate guardano più al problema « cristianesimo e diritto pubblico », « cristianesimo e Stato », la nostra più al problema « cristianesimo e diritto privato ». Ma si tratta solo di accentuazioni.

Carità e diritto.

Procederemo in primo luogo a un'analisi strutturale comparativa dei due tipi di rapporto; sulla base di questa analisi ci chiederemo poi quale posto spetti al diritto nell'universo di discorso cristiano come universo retto dal principio del primato della carità.

Un punto di partenza utile può essere il confronto tra la carità cristiana e la *filantropia* filosofica nelle sue varie forme (per esempio stoica, o illuminista, o socialista-umanitaria). E qui constatiamo che la teologia dogmatica appena cacciata dalla porta rientra, almeno in obliquo, dalla finestra: come ho mostrato altrove ⁽²⁷⁾, mentre la filantropia, soprattutto stoica, scaturisce da una visione geometrica, o *logica* in senso pregnante, della « naturale » solidarietà tra tutti gli uomini, l'*agàpe* scaturisce da un'esperienza *storica*, la fede nell'evento di salvezza, nella morte-e-risurrezione di Cristo come rivelazione decisiva dell'amore di Dio e del nostro stesso destino. Non esiste un vero e proprio cristianesimo prima dell'evento di Pasqua: non tanto la predicazione di Gesù di Nazareth in vita, quanto quella *su* di lui è la predica-

⁽²⁶⁾ Cfr. SCHÜLLER, *o. c.*, spec. 187-203 e 231-247.

⁽²⁷⁾ *Amicizia, carità, diritto*, cit., 71-78, 82-99.

zione cristiana; Gesù in vita è un maestro ebreo che dà un'esegesi molto personale dell'Antico Testamento. Se Gesù non fosse (stato creduto) risorto, sarebbe stato uno dei tanti *rabbi* il cui insegnamento è confluito nelle grandi raccolte di esegesi ebraica come il *Talmud*. Ciò che ha distinto Gesù da un semplice maestro facendone il Salvatore e facendo nascere il cristianesimo, è stata la sua risurrezione o la fede che gli apostoli hanno avuto in essa. Questa fede comune, che si contagia attraverso il vangelo, è la base della socialità tipica dei credenti: se essi sono coloro che hanno assistito alla, o creduto nella, risurrezione, l'*agàpe* è anzitutto il modo di stare insieme, la forma di socialità che s'instaura tra i credenti nella risurrezione. Solo secondariamente si effonde *ad extra*, verso i non credenti. L'*agàpe* è, nel suo nucleo dinamico, *esultanza condivisa* che il mondo, in Cristo, è salvato, il male è vinto, la morte è vinta, Dio ha amato fino alla morte e alla vittoria sulla morte, sono aperte le porte della casa del Padre. È chiaro che tra chi così esulta ci si ama; precisamente questo amore è la carità, amore dunque non naturale o filosofico, ma teologale, in quanto prolungamento della scoperta che Dio stesso, in sé (Trinità) e verso gli uomini (incarnazione, eucaristia), « è *agàpe* ».

Come si vede, la carità, amore « da » l'evento di salvezza, è più fervida, anche proprio nel senso di ribollente, ha più strati, è più ispirata, si radica più in profondo e guarda più lontano, è sotto ogni aspetto *più pleromatica* della filantropia. Ciò non toglie che la carità « proietti », sul piano della razionalità e dell'organizzazione, una struttura atteggiamentale non troppo dissimile dalla filantropia, e che storicamente abbia contribuito significativamente a farla evolvere, a dilatarla, a dinamicizzarla, a permearla di generosità, permettendo forse di distinguere dalla filantropia « degli antichi » una filantropia post-cristiana, « dei moderni ».

Ma confrontiamo ora sommariamente carità e diritto ⁽²⁸⁾.

⁽²⁸⁾ Le analisi contenute in *op. ult. cit.*, cap. II, e la bibliografia riportata *ivi*, App. II, § C, possono essere completate, in varie direzioni, da: MADINIER, o. c. alla n. 19; G. FASSÒ, *Giustizia, carità e filantropia*, in « Scritti Jemolo », Milano 1963, vol. IV, 171-206; S. COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino 1979, cap. III e cap. VI § 4; S. LENER, *Alle radici della socialità: giustizia e diritto, amicizia e carità*, in « Civiltà Cattolica », n. 3108, 15 dic. 1979; R. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, 2^a ed., Roma 1980.

La carità supera completamente la logica della giustizia, se con giustizia s'intende affermare il proprio buon diritto. Lo dice esplicitamente san Paolo nell'inno all'*agàpe* di *I Corinzi*: la carità non pretende ciò che le spetta, ciò che è suo. La carità è da un lato più oblativa della giustizia, va oltre il diritto nel dono e nel perdono, d'altro lato è più unitiva, crea una comunione, una intimità che arriva fino alla persona, in modo analogo all'amicizia. Il diritto invece, anche il più giusto, non unisce ma coordina. Il simbolo del diritto è la linea di confine tra due territori, che unisce de-limitando, pacifica separando, abolisce la contesa, ma anche la comunicazione, del mio e del tuo. Il diritto è dunque amicizia-inimicizia, socievole insocievolezza, pace come non-belligeranza tra estranei che diffidano l'uno dell'altro.

Inoltre i soggetti che il diritto coordina sono soggetti tipici, sono portatori di ruoli (il venditore, il funzionario, l'omicida in quanto tali) e non persone nella loro unicità e intimità. I soggetti giuridici sono trattati come tutti uguali e fungibili all'interno delle categorie tipiche cui volta a volta appartengono; la carità nasce dal cuore e si rivolge al cuore, a ciò che sta dietro tutte le qualità e tutti i ruoli.

Il diritto approva, difende e rafforza l'io, intendendo con « io » primariamente l'individualista possessivo, l'uomo dell'autoaffermazione negli ambiti dell'avere, del potere, del prestigio, del piacere. Più mi affermo, più possiedo, più sono importante, più ho diritti. È vero che la stessa possibilità è riconosciuta agli altri, e che la competizione giuridicamente ordinata di soggetti individualisti possessivi è diversa dalla loro competizione sul piano della pura forza eslege; ma il diritto pur sempre codifica e quasi consacra la competizione. La carità invece indebolisce alla radice l'io autoaffermativo, generando un io che si afferma nella relazione, un io aperto, comunicativo e oblativo. L'esistenza del diritto dipende dal conflitto, la normazione giuridica è in gran parte regolamento di conflitti; la carità non si limita a stilizzare o sterilizzare i conflitti, li sradica in profondità, non ha pace fino a quando non abbia trasformato la non-belligeranza in pace.

Il diritto è prevalentemente ordinamento, organizza cioè dei corpi sociali, mentre la carità è prevalentemente rapporto, anima e regola relazioni interpersonali. Il diritto è *anche* rapporto, ma

sempre rapporto nel quadro di un ordinamento; mentre sarebbe difficile immaginare un'intera struttura sociale, duratura oltre la vita dei soggetti che la compongono, regolata solo dalla carità: anche la Chiesa e gli ordini religiosi sono ordinamenti o società di tipo giuridico, sebbene si tratti di un diritto-per-la-carità. E il rapporto di carità nasce da una decisione, da una conversione del cuore, dalla libertà, dal volontariato, mentre il diritto, anche il più « cristiano » e « caritativo », si impone oggettivamente.

Filosoficamente, buona parte dei caratteri ontologici del diritto si spiega col fatto che l'uomo, oltre che persona, è anche « mondo » (spazio, corpo, tempo, specie). La carità è più direttamente solidale con l'uomo come persona, il diritto con l'uomo come « mondo » ⁽²⁹⁾.

Teologicamente, buona parte dei caratteri del diritto si spiega come conseguenza del peccato « originale »: il diritto è figlio della situazione di precarietà metafisica e di male morale in cui l'uomo come specie, come « popolo », come « mondo » appunto, si trova gettato dopo la caduta. Anche per questo il diritto è transitorio, dura tanto quanto la storia, mentre la carità è destinata a regnare — unica forma di rapporto residua — anche oltre la storia.

Questa breve analisi strutturale comparativa ci conferma che il cristianesimo non può non mettere radicalmente in questione il diritto: forse l'affermarsi del cristianesimo comporta non una cristianizzazione del diritto, ma una progressiva degiuridicizzazione — per opera della carità — dei rapporti umani?

Ancora una volta, il problema può essere segnalato più che trattato. In via generalissima, si può dire che, se il diritto è la forma di socialità adeguata e necessaria all'uomo come « mondo », ebbene la carità, proprio come l'amore creativo-oblativo di Dio, accetta, approva, « vuole » il mondo, in quanto la moltiplicazione degli esseri è la condizione strutturale di possibilità dell'effusione dell'amore. L'amore sostiene il mondo come fine, dall'interno; il mondo consente l'amore come struttura portante, dall'esterno. La carità, volendo il mondo, non può non volere, con esso, anche il diritto. Tuttavia non può non relativizzarlo e continuamente

⁽²⁹⁾ Cfr. *Amicizia, carità, diritto*, cit., cap. II, spec. § III. A. 12; *Corso*, cit., cap. VI, § 2.

insieme confermarlo e criticarlo, perfezionarlo e superarlo, specialmente nei singoli rapporti. Vuole il mondo e con esso il diritto, ma anche lo vuole per sé. Valgono quindi insieme la richiesta « sempre più giustizia, un sempre migliore diritto » e la richiesta « sempre meno rapporti di pura giustizia, sempre più carità e meno diritto ». La carità non condanna il diritto, ma certo lo giudica: e lo giudica sia esigendo, contro ogni legalismo e positivismo, un diritto il più giusto, il migliore possibile; sia esigendo che anche il diritto giusto non si chiuda su se stesso, sia orientato verso valori superiori a ogni valore giuridico, come la sapienza e l'amicizia; sia infine relativizzando e quasi burlandosi del diritto, almeno nei singoli rapporti interpersonali. La carità riconosce il diritto, ma immunizza contro ogni giuridicismo e politicismo, contro ogni totalitarismo della giustizia, sia conservatore che rivoluzionario; e quanto più ci si avvicina all'ambito personale, tanto più tende a sostituire integralmente il diritto.

Detto questo in linea generalissima, sul diritto in quanto tale, resta da segnalare, sempre per la completezza della sinopia, che oltre alla teologia generale « del » diritto ci sarebbe posto per tante « teologie regionali » quanti gli ambiti differenziati dell'esperienza giuridica, ivi compresa quella cristiana.

Si potrà anzitutto distinguere tra rapporto con Dio e rapporto con gli altri uomini. Nel primo, il problema del giuridico si formula nei termini antitetici classici « legge e vangelo », « legge e vita secondo lo spirito », obbedienza servile e libertà (*parrestia*, confidenza, libertà di parola) dei figli di Dio, giustizia e misericordia. Il rapporto con Dio è giuridico, fondato sui meriti e demeriti, su impegni reciproci vincolanti, oppure è filiale, nuziale, amicale, fondato sulla grazia, l'intimità, la spontaneità? Se, per il cristianesimo, il rapporto è essenzialmente di amore, allora si può parlare, con la durezza del fariseo convertito san Paolo, di legge che « uccide », perché rivela il male senza dare la forza per evitarlo, e dire con la tenerezza del peccatore convertito sant'Agostino « ama e fai pure quello che vuoi », nel senso che chi ama adempie, anche, tutta la legge, ma vive questo adempimento non come legalismo, ma come gioiosa libertà. La teologia cristiana del diritto è, per quanto riguarda il rapporto con Dio, marcatamente scettica se non negativa.

Per quanto riguarda il piano del rapporto con gli altri uomini (dove il cristianesimo ha prodotto, di fatto, *moltissimo* diritto), abbiamo già visto che un analogo scetticismo investe in generale la giuridicizzazione della *singola relazione* interpersonale. Si può stabilire l'assioma che nella relazione interpersonale il diritto è cristianamente *sempre* sospetto: e dunque poiché la relazione con Dio è per essenza interpersonale, il cristianesimo la degiuridicizza in ogni caso; la relazione con gli altri uomini dev'essere degiuridicizzata nella misura del possibile — beninteso ad opera della carità, non di un libertarismo disinvolto —, fermo restando il riconoscimento dei diversi ambiti di diritto *oggettivo* — dei diversi ordinamenti — entro i quali quella relazione volta a volta si situa. La diversa valutazione teologica concerne quindi piuttosto gli ambiti oggettivi. Qui, procedendo approssimativamente per cerchi di raggio crescente e cominciando dal diritto positivo, potremo avere le « teologie regionali »: del diritto delle *società di perfezione*, comunità vocazionali, congregazioni religiose fondate sul volontariato; del diritto « canonico » o *ecclesiale*; del diritto « politico » o *statale*; del diritto *internazionale* ed eventualmente sopranazionale, cosmopolitico. Sul piano metapositivo potremo avere una teologia del diritto *naturale* e una teologia della *giustizia*, nella misura in cui quest'ultima sia distinguibile dal diritto naturale.

Paradossalmente si direbbe che quanto più un diritto è « buono », tanto più ne appare problematica la giustificazione. Così, non c'è dubbio che il diritto degli ordinamenti di perfezione è cristianamente ottimo, essendo interamente ispirato e modellato dall'ideale evangelico; tuttavia proprio per questo sembra più difficile giustificarlo: è mai possibile — ci si chiede inevitabilmente — che *anche* tra i votati alla perfezione cristiana integrale occorra il diritto, che la sapienza la buona volontà e la carità non bastino? Eppure è proprio così: la giuridicizzazione delle procedure deliberative ed elettorali negli ordini religiosi è pervasiva e sofisticata almeno quanto quella degli ordinamenti civili ⁽³⁰⁾, le regole monastiche con le loro tradizioni interpretative sono tra gli ordinamenti giuridici più longevi e raffinati della storia. Abuso?

⁽³⁰⁾ Basterà rinviare su questo punto alle ricerche di L. MOULIN da lui citate *infra*, § 10; si veda anche il contributo di S. LUPPI, *infra*, Parte II.

Giuridicismo? Sarebbe temerario affermarlo senz'altro; ma indubbiamente il problema esiste. Anche il diritto delle società dei cristiani comuni, il diritto delle Chiese, è buono, sicuramente migliore del diritto statale medio, in molti punti addirittura sublime, ma al tempo stesso altamente problematico: non si può certo considerare liquidata l'inquietante antitesi posta per la prima volta con tutta la forza da Sohm, tra *Rechtskirche* e *Liebeskirche*, tra Chiesa giuridica e Chiesa di carità⁽³¹⁾. Lo stesso diritto naturale, dettato dalla ragione e non dal potere, abbiamo visto quanti scrupoli teologici sollevi; la giustizia, in quanto « cerca quello che è suo », viene trattata con severità; il diritto internazionale, lo *ius gentium*, il più « nobile » tra i diritti positivi laici, riceve limitata attenzione; mentre nessun teologo sembra dubitare dell'assoluta necessità del diritto positivo degli Stati, pure il più esposto all'imperfezione e all'ingiustizia.

Si direbbe che più il livello della socialità è basso, più il diritto vi appare a suo agio e giustificato. Quanto più si scende verso la « normalità » dell'egoismo, della venalità, del conflitto d'interessi, della non-comunicazione, della violenza, dell'esercizio spregiudicato del potere, tanto più il diritto appare una necessità fuori discussione, i mezzi spirituali (amore, persuasione) appaiono impraticabili e le belle frasi sulla carità vengono pudicamente accantonate. Mancanza di fede? Pavidità nel prendere sul serio le frasi evangeliche sul ripagare non male con male, ma male con bene? Certo, tutto o molto accade come se, più che come bene, il diritto — anche giusto — si giustificasse come male necessario. Il rifiuto dell'anarchia è sempre di tipo realistico-pessimistico. Il perfezionamento del diritto, in sé desiderabile, appare in ogni caso un mezzo, la giustizia un valore indispensabile (e sempre nuovamente da difendere contro le teologie o filosofie *schwärmerisch* o ciniche dell'abolizionismo o dell'indifferentismo giuridico) ma infrava-

(31) R. SOHM, *Kirchenrecht*, 2 voll., Leipzig 1892 e 1923; *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig 1909; *Weltliches und geistliches Recht*, München-Leipzig 1914; *Das althatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München 1918; cfr. D. STODT, *Wort und Recht. Rudolf Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts*, München 1962, e soprattutto A. BUHLER, *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm*, Zürich 1965.

lente, fine o valore ultimo rimanendo la comunione universale di amore personale, il *pléroma* della carità.

Sempre per completezza di sinopia, concludiamo questo paragrafo segnalando che, quale che sia la « regione » giuridica presa in esame, le risposte teologiche tipiche sulla funzione del diritto sono probabilmente costanti. Sceglieremo, per esemplificare, la « regione » diritto positivo statale, ma lo stesso varrebbe, con adattamenti, del diritto naturale o del diritto della Chiesa. Una volta definito teologicamente il « bene » (per esempio come carità, o signoria di Cristo, o salvezza), si potrà sostenere:

1) che il diritto positivo come tale è bene (statolatria, pelagianismo giuridico, teologia dello Stato etico o della rivoluzione, monismo o *integralismo laico*: posizione indubbiamente eretica, anche se non troppo di rado mantenuta in pratica);

2) che il diritto positivo come tale è male, è l'ordine della *civitas terrena* destinata alla perdizione (*dualismo di condanna*);

3) che il diritto positivo è estraneo del tutto alla salvezza o alla carità, e che quindi tutti i diritti umani sono teologicamente equivalenti (*dualismo di irrilevanza*);

4) che il diritto positivo ha un *suo* scopo immanente: assicurare, con la pace esterna, la convivenza e sopravvivenza anzitutto materiale, scopo che rientra indirettamente (come condizione di possibilità) nel piano della salvezza (*dualismo di autonomia*);

5) che il diritto positivo, oltre ad assicurare la possibilità materiale della convivenza e sopravvivenza, deve, anche, favorire il bene — e in particolare la predicazione del vangelo — istituendo condizioni di *libertà* (*dualismo teleologico aperto*);

6) che il diritto positivo, oltre ad assicurare la convivenza e sopravvivenza, deve, anche, favorire il bene con un *fare positivo*, più o meno esteso, di natura anche coercitiva (*integralismo teocratico*);

7) che il diritto positivo dev'essere *riflesso immediato* del bene, che è il suo scopo immanente e la sua norma, così che si realizzi il Regno di Dio sulla terra, al diritto si sostituisca completamente l'amore (*integralismo evangelico*);

8) che il diritto positivo, oltre a realizzare le condizioni di pace e di libertà richiamate *sub* 5), deve, anche, tentare di realiz-

zare un ordine nel quale la carità, la signoria di Cristo, la salvezza si riflettano, ma non immediatamente e con i mezzi loro propri (come pretenderebbe la soluzione 7), bensì tradotte in un diverso linguaggio, comune a credenti e non credenti, quello giuridico appunto in quanto storico-razionale, linguaggio di cui esse rispettino le esigenze autonome senza mai rinunciare alle proprie; ci sarà qui il riconoscimento di una giustizia relativa, umana ma non per questo priva di valore (e quindi capace di superare l'indifferentismo di cui *sub* 3), non *salutaris* ma tuttavia realmente *honestà*, in un rapporto dialettico col bene del tipo di quello faticosamente e incompletamente delineato sopra in questo stesso paragrafo.

Molte delle soluzioni descritte sono state, con maggiore o minore purezza, storicamente adottate; e si può anche dire che su questo punto le differenze teologiche di fondo tra confessioni (o formazioni sociali) cristiane trovano spesso coerente rispecchiamento. Sarebbe utile (è un'altra lacuna da colmare) analizzare meglio le diverse teologie del diritto (naturale, statale, ecclesiale) tipiche per esempio del cattolicesimo, dell'ortodossia, delle Chiese protestanti, delle sette.

La soluzione 8) mi sembra la più equilibrata e corretta. Essa supera lo scetticismo giuridico, ci dà quindi via libera per la ricerca di un diritto più giusto o addirittura (ma a questo punto le due cose tendono forse a identificarsi) più cristiano, e tuttavia ci avverte che il diritto più perfetto non sarà mai identico al bene.

4. *Cristianesimo e pensiero moderno.*

Tutto il pensiero moderno è pensato da creature di Dio. Questa è la prima e l'ultima parola, teologica, sul complesso argomento.

Teologicamente è dunque chiaro che se non fosse per l'amore misericordioso di Dio, di pensiero moderno non si potrebbe neanche parlare, e che tutto il processo, con gli eroi atei gigantegianti alla Marx o alla Nietzsche, con gli storicisti ed ermeneuti « avvertiti » e « resi esperti », con gli empiristi e scienziasti e analitici e antimetafisici « seri » ... tutto il processo va visto creatura

per creatura, anima per anima in fondo al cannocchiale rovesciato e con gli occhi che non perdonano dell'amore misericordioso.

Ciò non toglie che *a parte hominis* il pensiero moderno nelle sue molteplici ramificazioni costituisce una potenza culturale enorme, misurandosi con la quale il cristianesimo tradizionale, premoderno, non può che o perire o trasformarsi profondamente. Sul piano teologico-contemplativo e *a parte Dei* le cose stanno ben diversamente che sul piano storico e culturale.

Su questo piano, mentre di fronte al diritto, al giuridico, il cristianesimo appariva subito più ricco, più profondo, più pleromatico, di fronte al pensiero moderno, di fronte all'organismo complessivo delle scienze e delle tecnologie, e secondariamente delle arti, delle filosofie, delle ideologie e delle istituzioni che possono dirsi moderne, anche quella prodigiosa arborescenza bimillenaria (più che trimillenaria con il radicamento monoteista ebraico) che è il cristianesimo sembra emulata o minacciata di progressivo inaridimento nei tempi che vengono. Caratteristico del moderno è infatti di presentarsi, sul piano culturale, non solo come ricchezza e come semplice novità alternativa, ma anche come «superamento irreversibile» di tutte le forme di pensiero anteriori. Anzi, più particolarmente, almeno a prima vista l'intero pensiero moderno può apparire come una progressiva distruzione, se non del cristianesimo fede, del cristianesimo vita, certo delle condizioni di pensabilità del cristianesimo dottrina, e in particolare della metafisica realista-spiritualista nella quale la teologia, l'antropologia e la cosmologia cristiane si sono venute — non a caso — formulando nella patristica, nella scolastica e in molta parte della filosofia cristiana moderna e contemporanea. Ma anche la fede e la vita cristiane sono state, almeno per certi aspetti, rese più problematiche e difficili.

Di fronte a una potenza così affascinante e al tempo stesso così minacciosa, un cristianesimo che si voglia pleromatico non potrà non impegnarsi a fondo verso la sintesi, che dovrà necessariamente avvenire per discernimento critico e assimilazione creativa: abbiamo visto che la pienezza non è una semplice addizione, neppure la semplice addizione di tutto il buono con esclusione di tutto il cattivo.

Come caratterizzare strategicamente un organismo così complesso e internamente pluralizzato come il moderno, soprattutto nei suoi aspetti di presunto superamento irreversibile del cristianesimo?

A mio giudizio resta accettabile la formulazione data nella relazione della Commissione filosofica di San Miniato (*infra*). I due principi chiave per caratterizzare il moderno sono lo scienziamento tecnologico (*mensuro, ergo possum*, motto della scienza-tecnica moderna, come unico programma o modello di conoscenza valida) e il soggettivismo assoluto (*volo, ergo sum*), in una delle tante possibili combinazioni tra loro.

Per una sommaria descrizione dei due principi rinvio alla relazione; per una un po' meno sommaria a precedenti scritti sull'argomento ⁽³²⁾. Dovrebbero bastare, mi sembra, a confutare l'affermazione di Mario Jori, secondo cui quei due principi sono « sostanzialmente vuoti », « sufficientemente vaghi da ammettere qualunque conseguenza ». Essi vanno presi come *riassunti* di descrizioni storico-culturali concrete, non nel semplice tenore semantico delle poche parole che li compongono. In questo senso, e solo in questo senso, è chiaro che contengono già quello che poi se ne tira fuori; ma l'operazione non è, mi sembra, « tautologica e ingannevole », « surrettizia e sterile » e simili: è la vecchia e perenne operazione di designare una qualche complessa realtà, precedentemente descritta o che si assume per nota, con alcune (poche) parole, utili a economicamente rammentare la descrizione stessa. *Intendentibus pauca*.

Il soggetto moderno tipico è un soggetto, individuale o collettivo, gettato in (o meglio frammento di) un universo ridotto

⁽³²⁾ *Abortismo libertario e sadismo*, Milano 1976 (leggermente abbreviato, in « Jus », 1975, n. 3-4); *Il soggetto assoluto e i suoi diritti nell'universo sadista*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 1979, 21-42; *Corso*, cit., 233-270, 312-327, 607-614; influenzati dai lavori di Paolo Rossi, A. Del Noce, C. Fabro, L. Crocker e, prima ancora, dall'interpretazione della ragione illuminista data da Horkheimer e Adorno; nell'opera di C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, viene attribuito un ruolo determinante alla teoria immanentistica della conoscenza; pensando a Nietzsche, forse al Nietzsche interpretato da Heidegger, preferisco sostituire, per simboleggiare la posizione del soggettivismo assoluto, *volo a cogito*, lasciando poi immutate molte delle analisi di Fabro.

dallo scientismo tecnologico a materia-energia misurabile-sfruttabile, e quindi privo di un significato essenziale, normativo, pre-dato. L'essere — compreso l'essere biologico, psicologico e sociale dell'uomo — è integralmente manipolabile-producibile; ogni significato dev'essergli attribuito dall'esterno, ogni forma « naturale » può, come puramente casuale, essere modificata o sostituita. In questo universo il soggetto, individuale o collettivo, può, nelle fasi di trionfalismo o di paranoia, di titanismo, di superominismo, agire secondo la logica della volontà di potenza (è il caso più frequente finora e certo il più pericoloso per gli altri soggetti), oppure, nelle fasi di stanchezza o di depressione, semplicemente vegetare secondo la logica del piccolo piacere, del piccolo mestiere, sempre del complessivo nonsenso. Che « in primo piano » il protagonista sia potente o debole, che ponga egli stesso arbitrariamente i valori, che ponga arbitrariamente se stesso come valore, che sperimenti — eventualmente fino al suicidio — la completa assenza di significato e di valore, l'aspetto essenziale del moderno resta lo scientismo tecnologico, il fiscalismo — e conseguente nichilismo etico — dello « sfondo ». La stessa effettiva scelta del « bene » è, su questo sfondo, volontaristica e non riconoscibile come tale. La nazione imperialista e razzista, il tiranno, lo schiavista, l'egoista tradizionali potevano anche essere, sul piano pratico, perfette incarnazioni del soggettivismo assoluto; ma non erano tipicamente moderne per due ragioni, entrambe riconducibili allo scientismo tecnologico: perché non disponevano di un'epistemologia non-cognitivista e nichilista in etica, tale da giustificare il loro atteggiamento pratico, o piuttosto da renderne impossibile la critica, in base alla pari arbitrarietà/justificazione di tutti i giudizi di valore; perché non disponevano dei mezzi di organizzazione dell'oppressione, dello sfruttamento e dello sterminio messi a punto dalla scienza-tecnica moderna.

Per l'epistemologia scienziata-volontarista, l'assioma umanistico (« *considera l'altro come fine* »: Kant) e l'assioma nichilistico (« *considera l'altro come mezzo* »: Sade) sono equivalenti; e quello che l'analisi logica conclude, la storia moderna sufficientemente conferma.

Se finora ho descritto la valenza nichilistica del moderno, è per contrastare più efficacemente la visione comune secondo cui

il moderno è senz'altro progresso e le mostruosità da esso generate sono accidentali o incidentali. Esiste, non meno importante, una valenza umanistica del moderno. Ma non è, nella logica del moderno, meglio fondata dell'altra. La fondazione univoca dell'umanesimo non può probabilmente aversi al di fuori del monoteismo o di un suo equivalente religioso, metafisicamente sorretto. Per gli aspetti per cui distrugge la possibilità di giustificare conoscitivamente la fede in Dio, il moderno distrugge insieme la possibilità di giustificare conoscitivamente se stesso come umanesimo e ogni possibile umanesimo; fa di ogni umanesimo un postulato passionale casualmente o deterministicamente affiorato dalla materia cosmica, valido quanto il suo contrario.

Devo rinunciare a seguire tutte le propaggini del nucleo centrale del moderno nella storia della cultura, nell'arte, nella prassi politica, nel costume, nella psicologia, mostrando quanto estese esse siano e come raggiungano anche zone che a prima vista non sembrerebbero collegate: sono convinto che solo scegliendo la combinazione scientismo-volontarismo come centrale, si riesce a spiegare il fatto che la forma di pensiero occidentale moderna risulta chiaramente un *unicum* nella storia dell'uomo, contrapponibile a tutte le altre culture prese insieme.

Rinuncio anche a risalire da vicino le proponibili ascendenze cristiane storiche di questa forma di pensiero, rinviando alle indicazioni, pertinenti ma certo sommarie, date dalla Commissione. Sul punto chiave — rapporti storico-culturali tra cristianesimo e scienza-tecnica moderna — il mio parere è il seguente. La scienza-tecnica moderna è un *novum*, non prefigurato certo dal cristianesimo, quanto alla sua logica interna. Questa logica « era già » scritta nelle cose stesse e « doveva » prima o poi essere scoperta. Ma il fatto che sia stata scoperta in terra cristiana prima che altrove non è casuale. E certamente il monoteismo trascendente creazionista con la relativa desacralizzazione (Cottier); il riconoscimento all'uomo, « immagine di Dio », di una sovranità quasi assoluta sul mondo sdivinizzato ⁽³³⁾; la concezione vettoriale della

(33) Solo l'uomo, nella Bibbia, è « immagine » di Dio; e come tale ha il « dominio » sopra gli animali (in nessun luogo mi sembra si possa trovare che l'uomo sia uno tra gli animali, che l'animalità sia, aristotelicamente, il suo *genus proxi-*

storia; il potenziamento della personalità individuale; il senso dell'iniziativa, dell'organizzazione e della cooperazione libera sono tra i fermenti cristiani che più hanno influito come condizioni favorevoli alla scienza-tecnica moderna. Altra cosa è lo scientismo tecnologico come ideologia. Esso è stato il prezzo da pagare, forse, per l'entusiasmo suscitato inizialmente dai successi della scienza e della tecnica, e solo in quanto tale può essere, cristianamente e umanamente, « ricuperato ».

Ma con quest'ultima considerazione abbiamo già lasciato l'ambito delle connessioni storiche per entrare in quello della valutazione teologica, nel quale per concludere ci soffermeremo, sempre limitandoci per forza di cose al solo nucleo centrale del moderno.

Il cristianesimo scelto come criterio di valutazione sarà quello già sommariamente delineato, in modo da non introdurre surrettiziamente elementi nuovi: il cristianesimo realistico, pleromatico, esprimendosi interpersonalmente nella carità.

Alla luce di questo criterio la scienza moderna, come arricchimento infinito della conoscenza oggettiva del mondo, sia pure a livelli, entro linguaggi, non-esaustivi, è in sé buona e dunque destinata a integrarsi nel *pléroma* umano-divino. Discutibile può essere, in concreto, l'eventuale priorità concessa alla formazione e ricerca scientifica su ogni altra formazione e ricerca. Discutibile può essere, ovviamente, l'uso pratico fatto della scienza. Questo uso dev'essere strettamente subordinato al principio umanistico « considera l'altro come fine e non come mezzo », a sua volta regolato e concretizzato ⁽³⁴⁾ dal precetto cristiano di amare gli altri uomini, per quanto possibile, come Dio, in Cristo, li ha amati. Ciò implica anzitutto l'obbligo di rispettarne sempre l'autodeterminazione e la libertà, salvo quando si rivolga contro l'autodeterminazione e la libertà altrui, o quando rechi un grave danno oggettivo (qualunque cosa ciò significhi: non è necessario qui entrare in maggiori dettagli); implica, in secondo luogo, un'attiva, fraterna solidarietà, volta a promuovere in ciascuno, per quanto possibile, uno sviluppo « pleromatico » della persona. La scienza

mum) e sopra gli altri viventi e l'insieme della natura: *Genesi* 1, 26-27; *Salmi* 8, 5-6; *Sapienza* 2, 23; *Siracide* 17, 3-8.

⁽³⁴⁾ Come sottolinea opportunamente D'AGOSTINO, *infra*.

può bene assoggettarsi a queste esigenze. Il punto più delicato è probabilmente quello della manipolazione biologica là dove ci si trovi di fronte non un essere umano già formato da rispettare, ma la generica « natura » umana così come attraverso l'evoluzione cosmica è giunta fino a noi. Va anch'essa rispettata? È consentito, magari desiderabile, formare « uomini » di tipo nuovo? « pensanti » di tipo biologicamente « non umano »? Certo non è un caso che i moralisti degli ambienti culturali più vicini alla scienza moderna si siano, negli ultimi anni, intensivamente dedicati alla bioetica ⁽³⁵⁾; in questo, come in altri campi vicini, la collaborazione con i teologi non potrà essere che proficua per entrambe le parti.

In linea generalissima, vale comunque che teologicamente la scienza moderna come arricchimento della conoscenza è sempre buona, come usi pratici può esserlo. Ma gli scambi tra cristianesimo e scienza moderna non si esauriscono qui, nel potenziamento conoscitivo e pratico reso possibile dalla scienza, nella vigilanza umanistica del cristianesimo sulla scienza. Le virtù, la « vocazione » cristiane possono favorire la probità intellettuale dello scienziato, divenire virtù scientifiche (non solo la credenza religiosa male intesa, anche la credenza scienziata o materialista può nuocere alla scienza), così come le virtù tipiche dello scienziato in quanto tale sono, o possono divenire, virtù cristiane. Le « implicazioni pragmatiche » della scienza possono confermare, almeno nelle grandi linee, l'umanesimo cristiano e riceverne conferma ⁽³⁶⁾. Le valenze

⁽³⁵⁾ Sono del 1978 i quattro volumi dell'imponente *Encyclopedia of Bioethics*, pubblicata dalla Georgetown University e dal Kennedy Center of Bioethic di Washington (W. T. REICH editor in chief; New York, The Free Press e London, Collier Macmillan Publishers). Sul boom della bioetica nell'ambiente della filosofia analitica informa esaurientemente M. MORI, *Recenti sviluppi nella filosofia pratica di lingua inglese*, in « Rivista di filosofia », n. 16, feb. 1980, 150 s. Il centro religioso d'informazione *Prospective* (Bruxelles) ha organizzato nel maggio 1979 un colloquio internazionale sui problemi di bioetica con la partecipazione di scienziati, filosofi e teologi: si veda il dossier del colloquio, *Biologie, éthique et société. Questions et enjeux*, a cura di J.-F. MALHERBE, Bruxelles, Prospective international, 1979.

⁽³⁶⁾ Accolgo pienamente il suggerimento che possa vedersi superabile, almeno lungo questa (certo, ancora debole) linea, il nichilismo etico della scienza moderna, avanzato da U. SCARPELLI (in polemica con le tesi da me sostenute negli scritti citati alla n. 32), in *Appunti per un « manifesto liberalsocialista »*, in « Critica so-

contemplative, prodigiose, delle grandi scienze possono essere innestate sulla contemplazione cristiana, contribuendo a formare l'immagine di Dio (e sia pure del « dorso » di Dio) sola adeguata alla mente dell'uomo contemporaneo ⁽³⁷⁾.

Diverso dalla scienza-tecnica moderna è lo scientismo tecnologico. Esso è invece inevitabilmente da respingere, in base al riconoscimento della metafisica implicito in una teologia cristiana realistica, e in base al riconoscimento di linguaggi diversi da quello scientifico-tecnico (linguaggio profetico, mistico, poetico, etico, teologico, esistenziale, linguaggio dell'amore) implicito in una teologia cristiana pleromatica. Lo scientismo tecnologico è ideologia riduttiva non solo epistemologicamente, ma anche antropologicamente ed eticamente, per sopravvalutazione della scienza nell'ambito dei valori umani. Ed è contraddittorio, perché non può essere fondato con i metodi, asseriti unici validi, della scienza.

Quanto all'altro, e connesso se non derivato, elemento del moderno, il soggettivismo assoluto, anch'esso è da respingere, in blocco e in tutte le sue diversificatissime forme concrete, mutanti col mutare dei soggetti prescelti come assoluti, perché misconosce la norma cristiana e umanistica del rispetto e amore degli altri, nega la dipendenza creaturale da Dio, sostituisce a Dio, e all'ideale della comunione universale di amore personale in Dio, idoli particolaristici, riduce complessivamente il *pléroma* e insomma costituisce, in tutto o nella sua parte maggiore, il vero e proprio male. Di peggio c'è solo (e forse) un nichilismo assoluto, etero- e autodistruttivo, che non salvi nemmeno quel tanto di essere del sog-

ciale », anno LXXI n. 26, 7 dic. 1979, 87 s. Per esempio, la scienza nel suo rivolgersi agli altri come scienza è necessariamente universalistica, non violenta, liberale, « converge » con le carte dei diritti dell'uomo. Ma resta vero su un altro livello che essa è ugualmente disponibile, negli usi tecnici, al nichilismo distruttivo e all'umanesimo, e che l'epistemologia scienziata è non-cognitivistica, dunque indifferenzista, in etica e naturalmente antimetafisica. Come valorizzazione etica e politica delle implicazioni pragmatiche della scienza può segnalarsi nel suo complesso l'opera di Popper. Sui limiti dell'ideale (liberale e socialista) di una società fondata (o esemplata) sulla scienza acute osservazioni in D. FARIAS, *Saggi di filosofia politica*, Milano 1977, spec. Parte II e relativi Excursus.

⁽³⁷⁾ Cfr. *Il luogo della fede*, cit., alla n. 11, p. 75; *Corso*, cit., p. 420 s. e 605-607; *Strutture per un uso contemplativo della scienza*, in « Movimento per l'integrazione universitaria europea. Atti 2-3 », Roma 1976.

getto prevaricatore teso alla propria esclusiva autoaffermazione. La scienza moderna, sempre servizievole, non può contrastare in teoria, e rende per la prima volta possibile in pratica *anche* questo esito. Ma è da notare che in fondo esso stesso sarebbe ancora una volta espressione di un soggettivismo assoluto, quello del soggetto che volesse trascinare nel nulla insieme a sé tutto il resto dell'umanità ⁽³⁸⁾.

5. *Cristianesimo e secolarizzazione.*

La bontà intrinseca — ma in un ambito che va accuratamente definito e circoscritto — del pensiero scientifico moderno sul piano conoscitivo, e la sua duplice valenza — nichilistica e umanistica — sul piano pratico sono elementi decisivi per capire, e per valutare teologicamente, il processo della *secolarizzazione*: in quanto questa ultima non è altro che *l'affermarsi del moderno visto dal lato degli effetti esercitati sulla precedente civiltà di impregnazione religiosa*. Designando il moderno come scientismo tecnologico più soggettivismo assoluto, noi ne diamo una (semplificante) definizione, o descrizione, strutturale, in base a elementi interni costitutivi; parlando di secolarizzazione noi designamo ancora una volta il moderno, ma ne diamo questa volta una definizione, o descrizione, *funzionale*. La prima volta lo caratterizziamo in sé, la seconda

(38) Ho presentato lo scientismo tecnologico e il soggettivismo assoluto come tra loro coerenti. Lo sono nel senso indicato, ossia nel senso che l'epistemologia fiscalista *consente* (e forse consente *solo*) dei soggetti *assoluti*. Ma si può dire che consenta, o costituisca, dei *soggetti*? Non certo sul piano teoretico. Nel discorso scientifico il concetto di soggetto o di persona è senza significato, è metafisico nel senso deteriore. La soggettività è assoluta ma precaria, placata appunto con un puro atto di volontà (voglio, quindi sono; voglio essere, quindi sono) sopra la macchina. Il pensiero moderno più coerente non è quello che esalta il soggetto, ma quello che lo spegne nell'entropia del determinismo universale (cfr. *Il soggetto assoluto*, cit. sopra, n. 32, p. 37-35). I due principi sono coerenti solo nel senso che il secondo *si serve* del primo, sono coerenti come servo e padrone; ma il servo può cessare di servire, la logica prevalere sulla volontà. Di fatto il pensiero moderno ha conosciuto divaricazioni totali tra i due principi, tra *res cogitans* (o *res volens*) e *res extensa*, come quella tra idealismo spiritualista e positivismo materialista a partire dall'Ottocento. E nei tempi lunghi l'entropia dovrebbe prevalere, il soggetto — anche senza suicidio — morire.

volta nell'ambito della storia della civiltà sotto l'angolazione religiosa. Si tratta insomma dello stesso fenomeno, ma visto *per relationem*.

Potremmo dire che se il moderno « in sé » è il batterio, la secolarizzazione è l'affezione (in senso neutrale: non necessariamente la malattia) che contrae l'organismo sociale d'impregnazione religiosa nel quale il batterio venga a introdursi. Per esempio: l'affermarsi della scienza mette sempre più al margine il supposto intervento della mano di Dio negli accadimenti naturali e umani.

Ciò spiega in che senso e fino a che punto la secolarizzazione può essere trattata a parte. Di fatto, essa ha una propria, ormai sterminata, letteratura, che pur essendo anche o prevalentemente filosofica sociologica e storica, nasce quasi sempre, comprensibilmente, da preoccupazioni teologiche (39). Ma a questa letteratura spesso nuoce un certo isolamento dalla questione sul moderno, il cui chiarimento è logicamente preliminare.

È chiaro che se accettiamo questo concetto di secolarizzazione, il suo approfondimento e svolgimento risulta, ai fini di una indagine su cristianesimo e diritto moderno, indispensabile, perché il tema dell'indagine si converte esattamente in quello della secolarizzazione del diritto in terra cristiana.

Cercheremo quindi, in questo paragrafo, di esaminare il concetto di secolarizzazione in riferimento al cristianesimo (40); ter-

(39) La migliore e più ampia bibliografia a me nota è quella, ordinata da una équipe di ricercatori sotto la direzione di J. COLOMER e E. SAN JUAN, in appendice al volume *Fe y nueva sensibilidad histórica*, a cura dell'Istituto Fe y secularidad, Salamanca, ed. Sigueme, 1972, 395-472; un'altra bibliografia, a cura di R. CIPRIANI, si trova in appendice all'antologia di A. GRUMELLI, *Ateismo, secolarizzazione e dialogo*, Roma, A.V.E., 1974, 341-357. Successivamente a tale data segnalò ancora i due volumi *Ermeneutica della secolarizzazione* e *Prospettive sulla secolarizzazione*, a cura di E. CASTELLI, Roma, Istituto di studi filosofici, 1976; U. RUH, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg (BRD) 1980; H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974, 2ª ed. 1979; E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1977. Per una prima informazione orientativa resta tuttora utile H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965, tr. it., Bologna 1970, 2ª ed. ted., Freiburg-München 1975.

(40) Un rapido panorama sui problemi della secolarizzazione nelle altre culture religiose: G. PHELAN, *Condicionamientos culturales plurales del proceso de*

remo presenti gli usi storici o correnti del termine, ma tendendo a una sistemazione organica; come nel paragrafo precedente, resteremo quasi sempre su un piano generale, rimandando la trattazione degli aspetti giuridici ai paragrafi successivi.

L'affezione che il batterio del moderno produce nell'organismo della *cristianità* medievale può essere globalmente caratterizzata, a una prima « visita », come una decristianizzazione. La Chiesa e il dogma perdono influenza, la società appare sempre meno guidata da considerazioni esplicitamente cristiane.

Non è un caso, tuttavia, che invece che semplicemente di decristianizzazione, si sia venuti parlando di secolarizzazione: perché il termine esprime o suggerisce felicemente che le cose non sono così semplici e univoche. Esprime o suggerisce l'idea di una decristianizzazione *secundum quid*, cioè sotto l'uno o l'altro aspetto, ma non forse sotto *tutti* gli aspetti; in particolare, di una decristianizzazione sul piano del visibile, o del vistoso, dell'esplicito, non necessariamente e sempre anche sul piano del sostanziale o del soggiacente o dell'implicito; sul piano istituzionale e ufficiale; sul piano teologico-dogmatico; non necessariamente su altri piani. A una seconda « visita », insomma, la diagnosi si fa più sfumata; non esclude l'ipotesi di una « Verchristlichung der Welt durch Verweltlichung des Christentums » (Heckel *infra* a proposito di Hegel).

Possiamo dire, incidentalmente, che la prima « visita » è stata in genere quella della gerarchia ecclesiastica, del papato in particolare, nel momento (nei successivi momenti) in cui i vari sintomi dell'affezione si sono per la prima volta manifestati; che la seconda « visita », e il secondo tipo di diagnosi, è piuttosto quello della teologia successiva e contemporanea, compresa la teologia del papato.

Ma tornando alla distinzione tra decristianizzazione e secolarizzazione, possiamo abbastanza bene spiegare come mai la esprima felicemente un termine che utilizza il radicale *saeculum*.

secularización, in « Fe y nueva sensibilidad », cit., 153-168; la parte II dell'antologia di GRUMELLI, cit.; in genere « Ateismo e dialogo », rivista del Segretariato per i non credenti, Città del Vaticano.

Saeculum (per la cui chiarificazione rinvio al contributo di Cottier) è teologicamente concetto neutrale, comunque non senz'altro cattivo; è la struttura che l'annuncio divino scendendo sulla terra degli uomini incontra e che non può abolire o sostituire, ma con cui deve fare i conti, che deve permeare. È la pasta di cui il cristianesimo vuol essere lievito, la terra di cui vuol essere sale; lievito e sale (ma tante altre immagini neotestamentarie vanno nello stesso senso) presuppongono una sostanza complementare: spazialmente il « mondo », temporalmente il « secolo ».

In questo senso, sarebbe stato perfettamente corretto designare lo stesso processo iniziale di penetrazione del cristianesimo nella civiltà antica, il suo lento permeare le vecchie strutture, come secolarizzazione. A contatto col pensiero scientifico e filosofico greco, il Vangelo come notizia su Dio si « secolarizza » in patristica e scolastica. La cosa è ancora più chiara (e, forse, convincente) in ambito giuridico. Non sembra infatti sia possibile istituzionalizzare, giuridicizzare direttamente ed esaustivamente il Vangelo come amore fraterno dei figli di Dio « in » Cristo risorto (cfr. il § 2). Non ci riescono neppure le regole religiose di perfezione, fondate sul volontariato vocazionale e l'abbandono del « secolo »; meno ancora ci riesce il diritto canonico o ecclesiale generale; figuriamoci il diritto laico della società globale. D'altra parte il diritto in genere e il diritto politico o diritto della società globale in particolare, è elemento costitutivo del « secolo »; ed è certo che il Vangelo ha conseguenze significative e ben riconoscibili, pur se non sempre univocamente determinate, sul diritto, e su ciascuno dei tre cerchi del diritto cui abbiamo accennato, compreso l'ultimo. Questa doppia constatazione: — l'amore fraterno dei credenti in Cristo è una trasformazione dell'uomo, non delle strutture, è una conversione del cuore, non un modello politico o giuridico; ma neppure è indifferente al modello politico e giuridico — impone appunto il problema della secolarizzazione anzitutto come problema dei programmi (o linguaggi) ponte tra messaggio evangelico e strutture.

Prendo la metafora dall'informatica: per farsi capire dal calcolatore, bisogna far passare il messaggio dal linguaggio umano naturale al linguaggio-macchina; bisogna tradurlo in un programma, scritto in un particolare linguaggio di programmazione,

solitamente intermedio tra il linguaggio umano naturale e il linguaggio-macchina.

In un primo senso, quindi, con «secolarizzazione» al singolare si potrebbe designare quel linguaggio, con «secolarizzazioni» al plurale quei «programmi» politici o giuridici nei quali deve essere tradotto il Vangelo se vuole informare (sempre indirettamente, mediatamente) le strutture. La famiglia, il contratto di locazione, la società per azioni, il processo, il carcere, la divisione dei poteri, le tecniche elettorali non sono Vangelo; ma neppure sono totalmente estranei, impermeabili, al Vangelo. E in un primo senso il Vangelo si secolarizza, cioè si fa *saeculum* — altri preferirebbero dire si incarna, si storicizza, si incultura — riscrivendosi, quando sia possibile, sotto forma di principi (non tutti univoci, immutabili e tassativi, tutti però significativi) sulla famiglia, la locazione, il carcere e così via; principi che — come ogni principio giuridico «cristiano» — simultaneamente *manifestano e nascondono* il Vangelo.

Le secolarizzazioni culturali e istituzionali possono anche essere paragonate a pietrificazioni del cristianesimo come fuoco, a modi del raffreddamento (ma anche della solidificazione) di quella vena incandescente che è la fraternità evangelica alimentata alla «storia d'amore» dell'anima con Dio.

In questo primo possibile senso il termine «secolarizzazione» avrebbe quindi, dal punto di vista cristiano, segno relativamente positivo: il principio «secolare» non è il Vangelo; ma neppure è la negazione del Vangelo; anzi è necessario alla *proiezione* del Vangelo — luce pura, indivisa — su uno dei tanti piani della realtà umana: quello, per esempio, politico-giuridico. In questo senso, si avrebbe secolarizzazione del cristianesimo anche nel suo farsi Chiesa storica istituzionale e anche in epoche «cristiane», perché anche una civiltà che si pensi e si voglia interamente foggata dal cristianesimo, come la matura cristianità medievale, è pur sempre *saeculum*. E in questo senso il cristianesimo può secolarizzarsi anche recependo, assimilando principi *pre-cristiani* (come è avvenuto, in parte, con il pensiero filosofico greco e il diritto romano).

Ma questo primo uso di «secolarizzazione», per quanto fondato, è inopportuno, perché non affatto comune. E in ogni modo la nostra ricerca si riferisce essenzialmente alla secolarizzazione

in un *altro* senso, che è anche il più comune, e che concerne abbiamo detto il passaggio al mondo *post*-cristiano, al mondo fondato sul moderno come descritto sopra. L'*excursus* si rivelerà tuttavia non inutile, sia a spiegare la differenza tra secolarizzazione e decristianizzazione, sia a chiarire un'accezione squisitamente moderna del termine.

Prima di trattare del significato, è forse opportuno ricordare ancora brevemente un secondo uso di « secolarizzazione », riferito al rapporto tra cristianesimo e mondo antico. Anche di esso si è occupato Cottier. Il cristianesimo (o l'ebreo-cristianesimo) opererebbe in modo « secolarizzante » sulla visione del mondo antica, come del resto su ogni animismo, politeismo, panteismo, perché facendo piazza pulita, in particolare con i concetti di trascendenza e di creazione, di tutto il numinoso « intermedio », sdivinizzerebbe, renderebbe puro-mondo il mondo, con ciò stesso aprendo la strada, almeno indirettamente, alla sua analisi e al suo sfruttamento razionale. Secondo questa visione, largamente diffusa, e per la quale si possono indicare come rappresentativi, ad esempio, Gogarten e Cox ⁽⁴¹⁾, avremmo qui una secolarizzazione non *del*, o *contro il*, cristianesimo, bensì *operata dal*. Senza discuterla, accantoniamo anche questa, e torniamo alla secolarizzazione come *decrisianizzazione* « sotto qualche aspetto » per opera del moderno.

Individueremo *quattro* significati principali, tutti raggruppabili all'interno del quadro fornito dal significato più *generico* che indicheremo con S_0 ⁽⁴²⁾. Il soggetto passivo, l'entità che subisce (*undergoes*) S_0 è la civiltà, la cultura, la scienza, il costume, il

⁽⁴¹⁾ F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; H. COX, *The secular city. Secularization and Urbanization in theological perspective*, New York 1966, tr. it., Firenze 1968.

⁽⁴²⁾ Questa presentazione della secolarizzazione moderna secondo cinque significati principali non esaurisce l'infinita pluralità di associazioni e sfaccettature concettuali che il termine suggerisce nei contesti di ricerca concreti: basta leggere i contributi *infra* (p. es. quello di WIETHÖLTER) per rendersene conto. I significati prescelti sono tuttavia i più rilevanti, mi pare, ai nostri fini, cioè a fini di storia delle idee (in particolare, delle idee giuridiche e politiche) e a fini teologici (in particolare, di valutazione teologica in campo giuridico e politico) più che a fini sociologici.

diritto, lo Stato, in una parola: *la società*, elasticissimamente intesa. Possiamo dire quindi che questo concetto-quadro (non concetto-genere) è *storico-sociologico*, anche perché è quello cui più spesso si riferiscono i sociologi, ad esempio quando correlano secolarizzazione e pluralismo, secolarizzazione e privatizzazione o marginalizzazione della religione, o descrivono la secolarizzazione come passaggio da una religione monopolistica a una situazione religiosa « di mercato » (Berger) o come passaggio dal tempio alla « tecnopoli » (Cox) o passaggio a una società « di adulti », a una società « senza padre » (Mitscherlich); ma l'ambito coperto da S_0 è più vasto, il suo contenuto più generico di qualunque concetto di secolarizzazione usato dai sociologi; S_0 si riduce a un profilo formale che possa fare da riferimento analogico o da minimo comune denominatore di tutti i possibili concetti di secolarizzazione specifici o concreti.

Il *primo* concetto specifico (S_1), che va ricordato, sebbene marginale, anche in quanto « antenato » storico degli altri, è di natura *giuridica*. Possiamo convenzionalmente designarlo con « *de-ecclesiasticizzazione* ». Il soggetto passivo di S_1 sono *beni* patrimoniali della, oppure *servizi* gestiti dalla, *Chiesa*. Gli uni e/o gli altri passano dalla Chiesa allo Stato. Esempi tipici rispettivamente i beni immobili ecclesiastici nazionalizzati dagli Stati moderni, i servizi di istruzione, assistenza sanitaria, assistenza sociale progressivamente tolti alla Chiesa o alle organizzazioni religiose cristiane e avocati a sé dagli Stati, particolarmente dagli Stati « sociali » o « assistenziali » o « del benessere » (e naturalmente e radicalmente dagli Stati totalitari). Il concetto è giuridico nel senso che la secolarizzazione avviene per via giuridica, non nel senso che ne sia oggetto (o soggetto passivo) il diritto. Tuttavia si può aggiungere incidentalmente che la de-ecclesiasticizzazione dei *servizi* (non dei beni) produce una secolarizzazione giuridica anche nel senso che si introduce nel diritto statale (e precisamente nel diritto statale « promozionale ») tutta una serie di norme nuove, prima appartenenti a ordinamenti religiosi. Con questo però passiamo (o ci avviciniamo) al significato seguente.

Il *secondo* concetto specifico (S_2) è di natura *storico-culturale*. Possiamo convenzionalmente designarlo con « *deteologalizzazione* ». Il soggetto passivo di S_2 sono forme di pensiero, idee, valori, prin-

cipi teorici od organizzativi, in una parola sola, non felicissima: *contenuti cristiani*. Ciò che essi subiscono (la deteologalizzazione) è qualcosa come una trasposizione, una *traduzione*, a volte anche molto libera, in un linguaggio laico-secolare (o magari religioso-secolare, per esempio in un messianismo politico). Le secolarizzazioni, al plurale, che ne risultano, sono dei contenuti laici, umanistici-atei, che « non possono non dirsi cristiani » anche se la traduzione sia stata, storicamente, del tutto controintenzionale, sotto segno anticristiano o anticlericale e inizialmente avversata dalle Chiese. La deteologalizzazione consiste essenzialmente nel fatto che viene rifiutato il *fondamento*, o l'*inglobante*, teologale, ma conservato, o addirittura valorizzato creativamente, un contenuto che può essere fondato, o integrato, in prospettiva teologale (uso qui « teologale » e « deteologalizzazione » piuttosto che « teologico » e « deteologi(c)izzazione » per denotare più espressamente che ciò che si perde con la secolarizzazione è la *visée* del collegamento ontologico soprannaturale con Dio; il termine è costruito in analogia alla distinzione tra virtù « naturali » e « teologali »). Per questo secondo concetto — il più importante per noi — si può nuovamente parlare, come per il primo uso da noi scartato, di una secolarizzazione *del cristianesimo*, di cristianesimo che si fa *saeculum*; qui, tuttavia, a un livello soltanto, non anche a livello di fondamento (43). In S₂ abbiamo dunque *e* (parziale) seco-

(43) Sulla distinzione tra il fondamento e il « resto » (la forma? il contenuto?), cfr. per es. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Milano 1963 (orig. ingl. 1949; orig. ted. 1953), 76: « Benché la fede comunista sia una pseudo-forma (meglio: pseudo-morfosi, L. L. V.) del messianesimo ebraico-cristiano, le mancano i fondamenti di quello: l'accettazione volontaria dell'umiliazione e della sofferenza redentrice come presupposti del trionfo. Il proletariato comunista vuole la corona senza la croce ... »; J. L. LEUBA, *L'actualité de la doctrine luthérienne des deux règnes*, in « Religione e politica », Archivio di Filosofia, Padova 1978, 174 s.: « Le christianisme a vaincu historiquement. Cette proposition doit être comprise d'une manière essentiellement anthropologique. La conception, issue de l'Évangile, de la dignité égale des hommes devant Dieu, plus encore, de l'éminente dignité des faibles ... l'a emporté ... Il n'est personne aujourd'hui ... pour contester ouvertement, publiquement, politiquement, l'anthropologie issue du christianisme. Cette anthropologie est universelle parce que — qu'il l'avoue ou qu'il l'ignore — le monde entier, de plus en plus depuis deux siècles, a été coulé dans un moule d'origine chrétienne ... Mais aussi cette anthropologie est détachée de la foi chrétienne

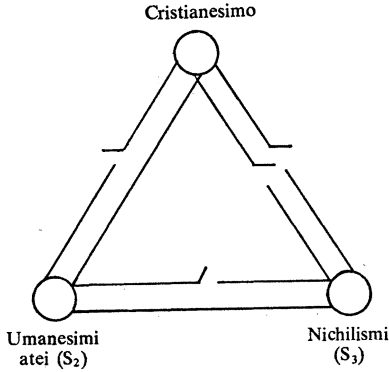
larizzazione nel senso negativo di deteologalizzazione, e (parziale) secolarizzazione nel senso positivo di farsi *saeculum* del cristianesimo. S_2 potrà perciò apparire ai cristiani più tradizionalisti e integralisti, o comunque particolarmente sensibili alle questioni di fondamento, come una decristianizzazione integrale, ai laici più sicuri di sé come « inveroamento » del cristianesimo nella ragione, intesa o come ragione metastorica e universale, o come ragione storica dominante. Altri termini potrebbero essere « laicizzazione », « immanentizzazione »: qualcosa di cristiano passa nel pensiero, nella speranza umani circoscritti dall'orizzonte dell'immanenza.

Il terzo concetto specifico (S_3) è di natura ugualmente *storico-culturale*. Possiamo convenzionalmente designarlo con « *decristianizzazione integrale* ». Il soggetto passivo, ciò che subisce S_3 è di nuovo, come per S_0 , qualcosa come la *civiltà* o la *società*; ma per forza di cose, questa volta, in un punto particolare, in un settore. Il termine sarà quindi più spesso usato al plurale o in locuzioni come « *una decristianizzazione integrale* », « un caso — dei casi — di decristianizzazione integrale ». Diversamente da S_2 , sono ora abbandonati non solo il fondamento teologico (e quindi, per esempio, i nessi con l'esperienza mistica), ma gli stessi contenuti etici, politici e giuridici laico-cristiani. Non c'è più cristianesimo affatto, né esplicito né « implicito ». I contenuti che risultano « non possono dirsi cristiani ».

La distinzione è anche formulabile, con termini blandamente kantiani, dicendo che in S_2 è negata la ragione teoretica, non la ragione pratica, cristiana, in S_3 sono negate entrambe. Effettivamente gli umanesimi atei e i nichilismi moderni condividono, grosso modo, l'epistemologia e l'ontologia, quindi la cosmologia, la psicologia e la teologia, mentre sono divisi in etica, politica e diritto; tra cristianesimo e umanesimi atei vale, sempre grosso modo, l'inverso. Si può rendere visualizzabile l'insieme di questi rapporti con il seguente schema, dove il circuito esterno indica

qui l'avait fondée. Elle subsiste par elle-même, sans fondement actuel autre que la conscience, plus ou moins claire, d'une évidence interne qui estime ne plus avoir besoin des dogmes qui lui avaient donné lieu d'être ... c'est l'anthropologie d'un christianisme sécularisé... marquée du signe de la sécularisation ».

la ragione teoretica o il fondamento, il circuito interno indica la ragione pratica:



In periodi storici di ancora quasi-cristianità sociologica e più sensibili alle questioni di ragione teoretica o di fondamento, in campo cattolico fino a buona parte dell'800, era naturale vedere, tra cristianesimo e umanesimi atei, soprattutto ciò che divideva, il circuito esterno; oggi, di fronte ai nichilismi di massa, la tendenza può essere invece, come si diceva al § 1, di guardare piuttosto a ciò che unisce, al circuito interno.

Il quarto e ultimo concetto specifico (S₄) è di natura *teologica*. Possiamo convenzionalmente designarlo con « *desacralizzazione* (interna) ». Il soggetto passivo di S₄ è il *cristianesimo*. C'è quindi una certa « *inconcinnitas* » in quest'uso, perché dato che i quattro concetti specifici si iscrivono nel quadro di S₀, che abbiamo definito come decristianizzazione sotto almeno un aspetto, avremmo qui qualcosa come una decristianizzazione dello stesso cristianesimo al proprio interno. Ma ho appunto precisato che S₀ è un concetto-quadro, non un concetto-genere. L'importante è comunque spiegare bene cosa si vuole indicare con un dato termine, più che giustificare la scelta del termine stesso. Con S₄ indico l'insieme di quei processi di « *de-religiosizzazione* », « *demitizzazione* », « *de-misticizzazione* », « *de-magicizzazione* », « *de-metafisicizzazione* », « *de-ellenizzazione* » del cristianesimo che sono stati auspicati e avviati da teologi come Barth, Bonhoeffer, Bultmann, Tillich, Gogarten, Robinson, Cox, Altizer, van Buren, Hamilton,

Vahanian, D. Sölle, spesso molto diversi tra loro ma anche accomunati da una non casuale ispirazione protestante e in genere dall'avversione verso tutto ciò che costituisce l'universo di discorso « antico » in opposizione a quello moderno, verso tutto ciò che conferisce al dogma spessore ontologico in un ordine di realtà sussistente per proprio conto, « al di fuori », « al di là » del mondo modernamente osservabile, sperimentabile, sperabile, ossia del mondo in ultima analisi definito proprio dalle categorie dello scientismo tecnologico e del volontarismo, mondo percepito come « adulto » in opposizione a « infantile ». Nell'ambito del cattolicesimo una particolare sensibilità a questo tipo d'impostazione e di istanze può riscontrarsi, anche qui con grande varietà interna, in autori come Rahner, Küng, Schillebeeckx, Metz, Moltmann, i « teologi della liberazione » e altri, grossolanamente classificabili come « progressisti » in opposizione ai « tradizionalisti »; sia in campo protestante che in campo cattolico, il tema si è comunque rifratto nell'infinita mazzatura del discorso — qualche volta del pettegolezzo — teologico, dove è superfluo per noi seguirlo. Basta constatare che, in un modo o nell'altro, S_4 è sempre un effetto dell'impatto del moderno all'interno stesso del cristianesimo o meglio della teologia. Di fronte alle categorie criticate (religione, mito, rito, trascendenza, mistica, asceti, preghiera, devozione, miracolo, metafisica, ellenismo, speranza escatologica), stanno categorie come fede, esistenza, storia, immanenza, scienza, politica, impegno, trasformazione del mondo, liberazione, promozione umana, responsabilità: categorie « secolari » appunto, presentate però non come anticristiane, anzi come più autenticamente cristiane o bibliche delle precedenti. Questa teologia vuole prolungare all'interno stesso del cristianesimo nella sua presentazione medievale o tradizionale, quella secolarizzazione-desacralizzazione che secondo lei, come abbiamo visto, il cristianesimo ha operato nei confronti delle religioni e in genere delle mentalità pre- o non cristiane. Il nuovo cristianesimo secolare è figlio di un moderno che sarebbe figlio del cristianesimo. Personalmente ritengo che sul piano storico la tesi vada sfumata e che sul piano valutativo ci siano stati parziali guadagni e gravi perdite, come ho già accennato al § 1 a proposito di cristianesimo realistico e come dirò tra breve cercando di inserire il giudizio sulla secolarizzazione in una concezione pleromatica.

Dal punto di vista della nostra ricerca sul diritto, i due concetti più rilevanti sono S_2 e S_3 . Ci troviamo infatti, col diritto, nell'ambito della ragione pratica, e qui il problema decisivo è stabilire se un dato principio o istituto è o no compatibile col (integrabile nel) cristianesimo. Se lo è, abbiamo rifiuto del fondamento teologale ma continuità di contenuti (S_2); se non lo è, abbiamo decristianizzazione integrale (S_3). S_4 attiene piuttosto alla ragione teologica teoretica; dovrebbe influire non tanto nel senso di modificare la diagnosi pratica (sebbene anche questo avvenga), quanto nel senso di minimizzare l'importanza delle questioni di fondamento, e quindi facilitare al massimo la collaborazione tra cristiani e laici sul piano pratico.

Ma torniamo a S_2 e S_3 . Le esigenze dell'analisi costringono purtroppo a complicare alquanto il quadro che abbiamo dato. Occorre infatti prendere in esame l'ipotesi di una *novità integrale* alla Blumenberg, novità che potrà poi essere, sul piano valutativo, o compatibile col (integrabile nel) cristianesimo autentico, o non compatibile né integrabile. Avrà ancora senso parlare di secolarizzazione?

Nel caso di *novum* radicale *buono*, si può avere tutt'al più secolarizzazione del tipo S_0 per « annacquamento » della cristianità con materiale, sia pure buono, ad essa estraneo; nulla di buono può peraltro essere estraneo al cristianesimo pleromatico; dal punto di vista di quest'ultimo avremmo quindi invece cristianizzazione, sia pure solo sostanziale o implicita.

Nel caso di *novum* radicale *cattivo*, si ha secolarizzazione del tipo S_0 per « inquinamento » della cristianità; ma nel punto specifico, è alquanto improprio parlare di secolarizzazione S_2 se nulla di cristiano è stato abolito, se si è semplicemente aggiunto qualcosa di cristianamente inaccettabile. Qui non funziona più lo schema « abolizione e del fondamento e dei contenuti ».

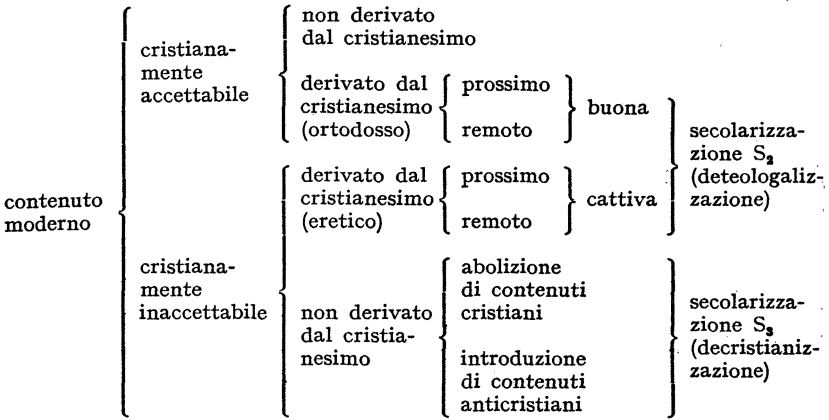
Ancora: non abbiamo finora tenuto presente l'ipotesi di un contenuto moderno *cattivo* ma *non* radicalmente *nuovo* rispetto al cristianesimo, perché *secolarizzazione di un'eresia*. In questa ipotesi abbiamo, come in S_2 , deteologizzazione, sostituzione del fondamento o dell'inglobante religioso e mantenimento del contenuto; ma il contenuto è inaccettabile. Siamo allora in S_3 per il profilo della valutazione (contenuto incompatibile col cristianesimo autentico), in S_2 per il profilo storico (contenuto storicamente

crisiano)? Dobbiamo distinguere *due* S_2 : una secolarizzazione-deteologizzazione buona e una secolarizzazione-deteologizzazione cattiva? oppure distinguere due o addirittura tre decristianizzazioni: l'una più, le altre meno propriamente designabili come secolarizzazioni? Le difficoltà nascono, come si vede, dall'accavalarsi del criterio valutativo-teologico (S_2 accettabile, S_3 inaccettabile) e del criterio storico (S_2 vera secolarizzazione, S_3 non sempre; S_2 implica sempre passaggio di qualcosa di cristiano, S_3 a volte sì a volte no). Che d'altra parte possano esserci secolarizzazioni cattive, ossia *decristianizzazioni di origine cristiana*, è largamente documentato dalla relazione della Commissione filosofica, secondo cui, anzi, le eresie sarebbero state più operanti dell'ortodossia. Così, per prendere un unico esempio, molte forme moderne di immanentismo, di soggettivismo assoluto, di prometeismo, di libertinismo, possono considerarsi, se Moulin ha ragione, come secolarizzazioni dell'eresia pelagiana; e anche le filosofie atee della storia criticate da Löwith potrebbero interpretarsi come secolarizzazioni di interpretazioni pelagiane delle idee, in sé cristianamente autentiche, di messianismo, provvidenza, attesa escatologica, tempo storico vettoriale o lineare, storia come storia della salvezza.

In omaggio all'uso più comune e per noi più proficuo vorrei riservare il termine di « secolarizzazione » in senso specifico ai soli casi di deteologizzazione (S_2) e a tutti questi casi, compresi quelli cattivi. Distinguerò quindi « secolarizzazioni buone » (S_2 di ascendenza ortodossa) e « secolarizzazioni cattive » (S_2 di ascendenza eretica), che sviluppando una felice invenzione verbale di Löwith⁽⁴⁴⁾ potrebbero anche denominarsi rispettivamente « metamorfosi » e « pseudomorfosi » del cristianesimo. Manterrò il termine « decristianizzazioni » per le ipotesi sia di abolizione di contenuti cristiani, sia di introduzione di *nova* radicali cristianamente non accettabili. Riassumo il tutto nella seguente tabella, dove « cristianesimo prossimo » indica la cristianità dell'epoca in cui si verifica la secolarizzazione, « remoto » indica un cristianesimo anteriore a tale cristianità. È infatti possibile che un contenuto moderno secolarizzi (nel senso S_2) un principio cristiano antico, talvolta anche in opposizione a un principio cristiano contempo-

(44) L. ult. cit.; ripresa da LEUBA, o. c., 179.

raneo. Così, certe esigenze di socializzazione della proprietà privata nell'800 possono interpretarsi come secolarizzazioni di principi medievali sommersi dalla cristianità borghese; certo superominismo sempre dell'800 può interpretarsi come secolarizzazione del pelagianismo, eresia anteriore di quasi un millennio e mezzo.



Una ripresentazione diacronica di questo schema può dare all'incirca:

		Cristianesimo remoto	Cristianità prossima	Moderno	Cristia- nesimo plero- matico	
Novum buono				Aut	Aut/F	1
S ₂	buona	(Aut/F →) Aut/F →	Aut →	Aut	Aut/F	2
		Aut/F — nonAut/F →	Aut	Aut	Aut/F	3
		Aut/F →→→→→	Aut	Aut	Aut/F	4
	cat- tiva	(nonAut/F →) non Aut/F →	nonAut	nonAut	nonAut	5
		nonAut/F — Aut/F →	nonAut	nonAut	nonAut	6
		nonAut/F →→→→→	nonAut	nonAut	nonAut	7
S ₃	(Aut/F →) Aut/F	nonAut	nonAut	nonAut	8	
					9	

« Aut », « non Aut » sta per: « contenuto cristianamente autentico, non autentico ».
 « F » sta per: « (contenuto con) fondamento cristiano ». Tutte le S tolgono F.

Rispetto alla tabella precedente ci sono due ipotesi in più, la 3 e la 6, che suddistinguono l'ipotesi di secolarizzazione « remota » aggiungendo il caso dello « scavalcamento » della cristianità prossima ad opera di un principio cristiano (autentico o eretico) più antico (esempio: Ancien Régime scavalcato da principi medievali: cfr. oltre, § 6.4). Il caso normale di secolarizzazione S_2 è il n. 2; il caso normale di secolarizzazione S_3 è il n. 8. La posizione alla Blumenberg consiste nel generalizzare il n. 1 (il moderno è tutto nuovo e buono), quella dei tradizionalisti nell'ammettere solo le ipotesi da 5 a 9 (il moderno è sempre cattivo), forse con preferenza per la 8 e la 9 (il moderno è cattivo ed è radicalmente nuovo, senza precedenti cristiani eretici).

Prima di passare al giuridico ci resta, per uscire dall'astrattezza delle tipologie teoriche, il compito di dare sia pure sommariamente un'illustrazione *storica* di episodi significativi del processo di secolarizzazione. Ci manterremo prevalentemente nell'ambito della cultura generale, ivi comprese in qualche caso le ideologie politiche; lasceremo il diritto ai paragrafi successivi, salvo quando un collegamento con la storia generale delle idee appaia molto stretto o illuminante o avvenga nel senso che l'evoluzione giuridica influisce su quella culturale generale (di solito accade il contrario: è il diritto la variabile dipendente).

All'illustrazione storica si potrebbe procedere semplicemente elencando le principali secolarizzazioni, nel senso S_2 e S_3 , segnalate dagli autori. Questi si dividerebbero abbastanza naturalmente in due gruppi: i tendenzialmente proclivi ad adottare lo schema storico S_2 (quello per cui il moderno « non può non dirsi cristiano ») e i tendenzialmente contrari a tale schema. Ogni gruppo si suddividerebbe poi in tendenzialmente ottimisti (il moderno è prevalentemente buono) e pessimisti (il moderno è prevalentemente cattivo). Nel gruppo dei proclivi allo schema S_2 e ottimisti (= prevalente diagnosi di « metamorfosi ») potrebbero rientrare Hegel e allievi, Troeltsch e i protestanti liberali in genere, Weber (che però si vuole avallutativo), Elert, Gogarten e seguaci, con molte riserve Moulin; tra i proclivi allo schema S_2 e pessimisti (= prevalente diagnosi di « pseudomorfosi ») è per esempio Löwith, su diversi punti Moulin. Bisogna anche notare che molti degli autori citati (e in genere tutti i teologi) accettano, implicitamente o esplici-

citamente, la distinzione tra secolarizzazione (buona) e secolarismo (cattivo), ciò che consente occasionalmente di denunciare delle S_2 cattive o delle S_3 .

Nel gruppo dei tendenzialmente contrari allo schema storico S_2 e ottimisti rientrerebbe tipicamente Blumenberg, certo portavoce di molti tra i laici laicisti, di quelli cioè per i quali il moderno non solo è senz'altro buono, ma non ha secolarizzato il cristianesimo, bensì lo ha battuto, e ciò che può rimanere di male nel moderno deriva, se mai, da residui di cristianesimo ⁽⁴⁵⁾; pessimisti e tendenzialmente contrari allo schema S_2 (spesso tuttavia con un qualche riconoscimento di ascendenze ereticali degli errori moderni, visti, per riprendere una celebre frase, come « verità cristiane impazzite ») sarebbero, massicciamente e simmetricamente, i cristiani tradizionalisti, lungo un arco plurisecolare che collega per esempio gli apologisti e controversisti del Sei e Settecento, i pensatori antirivoluzionari e antiliberali e il magistero pontificio dell'Ottocento almeno fino a Pio IX, la reazione antimodernista di Pio X, la letteratura teologica della crisi particolarmente sollecitata, nel Novecento, dalle catastrofi della prima

⁽⁴⁵⁾ Valutazioni anticlericali (o anticristiane) e moderniste di questo tipo sono presupposte, per esempio, in campo giuridico, da S. OTT, *Christliche Aspekte unserer Rechtsordnung*, Berlin und Neuwied am Rhein 1968, dove « christlich » equivale dappertutto, e in tutti i significati, a « residuo confessionale da eliminare »; o dal WIETHÖLTER di *Rechtswissenschaft* (Frankfurt am Main und Hamburg 1968; tr. it., Bari 1975), quando scriveva: « Wir sind kein ' christliches Abendland ', wir sind kein christlicher Staat mit christlichem Recht. Die Sakralrelikte unseres Rechts dämonisieren unsere Gegenwart nicht weniger als die Obrigkeitsstaatsrelikte » (p. 41), oppure: « Die oft berufene Generalkrise des Menschen heute ist nicht eine Folge von ' Säkularisationen ', sondern genau umgekehrt von Nicht-Säkularisationen » (p. 60). Certo dal 1968 è passata un po' d'acqua sotto i ponti. Forse si troverebbero oggi alcuni laici in più a sottoscrivere il giudizio di F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 2. Aufl., Göttingen 1967, p. 585, 599: riconoscimento di nessi vitali tra spirito religioso e spirito laico, tra cristianesimo e civiltà giuridica occidentale; il cristianesimo come una delle « letzten Stützen des Rechtsglaubens » contro le catastrofi, soprattutto novecentesche, del nichilismo giuridico, come « die einzige idealistische und metaphysische Gegenströmung gegen Positivismus und Naturalismus, die das allgemeine Rechtsbewusstsein ... unmittelbar erreicht hat ». Interessante è comunque, in *tutti* questi autori, il riconoscimento della omogeneità, solidarietà — diversamente valutata — tra cristianesimo e diritto moderno « classico ».

e seconda guerra mondiale ⁽⁴⁶⁾, gli « apocalittici » e un diffuso neo-tradizionalismo contemporaneo ispirato, ora ecletticamente ora selettivamente, oltre che ai filoni teologici appena elencati, ad autori quali Guénon, Evola, Zolla, Jünger, De Corte, Thibon, Madiran, Correa de Oliveira.

Io rinuncerò all'elenco delle secolarizzazioni, pur interessante ⁽⁴⁷⁾, e cercherò piuttosto di dare una presentazione in qualche modo sistematica, che unisca a un panorama storico della modernizzazione una valutazione teologica. Fonderò quest'ultima sui tre caratteri del cristianesimo autentico messi in luce ai §§ 2 e 3 (carattere realistico; carattere pleromatico; carità), osservando che essi sono del resto strettamente collegati: senza realismo teologico, se cioè Dio, l'Incarnazione, la Risurrezione, la vita eterna non sono fatti reali, il *pléroma* è impossibile; senza realismo, l'*agàpe* non si distingue dalla filantropia; senza carità — almeno come rispetto e promozione dello sviluppo dell'altro — non c'è *pléroma*; il carattere pleromatico, in quanto *riassorbe* gli altri due senza esaurirsi in essi, può essere considerato il decisivo.

Alla luce, dunque, di un cristianesimo pleromatico cercherò di seguire la modernizzazione come secolarizzazione nel senso generico S_0 , cioè come processo di smantellamento-superamento, per successivi episodi, della cristianità medievale. Non prenderò posizione sulla presenza o meno di secolarizzazioni *specifiche*, buone o cattive, nel senso S_2 ; darò invece sempre una *valutazione* teologica degli episodi della modernizzazione. In omaggio al criterio pleromatico assumerò come ipotesi di lavoro che a ogni episodio ci siano, simultaneamente, guadagni e perdite, i guadagni dovendosi teologicamente interpretare come potenziali integrazioni del cristianesimo autentico (cristianesimo non sempre attuato sul piano storico: diciamo integrazio-

⁽⁴⁶⁾ Cfr., in riferimento a un'area limitata ma rappresentativa, LÜBBE, *o. c.* alla n. 39, tr. it., p. 76-79 per il primo dopoguerra, 97-103 e 113-115 per il secondo, in cui assume particolare rilievo l'intervento di A. Müller-Armack.

⁽⁴⁷⁾ Uno dei migliori, sia come messe, sia come metodo, resta tuttora quello fornito da TROELTSCH, spec. in *Il protestantesimo e la formazione del mondo moderno*, Firenze 1951. Se Hegel è l'avo, Troeltsch è forse il padre del concetto di secolarizzazione nel senso S_2 . Per altri esempi rinvio alla relazione della I Commissione. In ogni caso, tutti gli episodi storici della modernizzazione elencati nella tabella alla fine di questo paragrafo sono altrettanti candidati allo status di secolarizzazioni cristiane, buone o cattive.

ni del cristianesimo còmpito, oltre che deposito, di cui al § 2), le perdite dovendosi invece teologicamente deplorare.

In prospettiva pleromatica, i guadagni devono costruirsi come giuste *valorizzazioni* di aspetti della pienezza umano-divina prima obliterati; le perdite, come *sopravalutazioni* di quegli aspetti e quindi come *riduzioni* della pienezza stessa. Un'ipotesi di lavoro connessa sarà che a ogni sopravalutazione riduttiva si accompagni di solito una *risacralizzazione*. Con questo termine intendo l'investimento di sentimenti e attitudini religiosi nell'oggetto o nella dimensione in questione: una denominazione moderna dell'idolatria (altro termine spesso usato nella letteratura sulla secolarizzazione è « religioni secolari »; si potrebbe anche molto bene parlare di « rimitizzazione »). In questo senso (dell'intensificazione psicologica fino alla religiosità) il cristianesimo è *sempre* presente nel moderno, che sotto *questo* aspetto è quindi sempre una secolarizzazione cristiana (potremmo chiamarla secolarizzazione S₂ « psicologica »). Paradossalmente (o non paradossalmente), si ha l'impressione che la risacralizzazione sia più probabile — e intensa — proprio là dove la secolarizzazione maggiormente si avvicina alla decristianizzazione integrale, senza contropartite. Così, generano atteggiamenti, liturgie, gerarchie, istituti tipicamente religiosi, a volte formano vere e proprie Chiese, o sette, non solo l'illuminismo come religione della ragione, il liberalismo come religione della libertà, il positivismo come religione del progresso e della scienza, il socialismo come religione dell'uguaglianza o della giustizia sociale, cioè le ideologie moderne cristianamente più « recuperabili », ma anche (e *ancor più*) il libertinismo come religione dell'emancipazione e del piacere egoistico, gli anarchismi nichilisti come religioni della distruzione e della morte, gli imperialismi come religioni della potenza nazionale, i marxismi come religioni della classe o della rivoluzione, i fascismi o nazismi come religioni del capo politico carismatico, della razza, dello Stato. Esempi ampiamente svolti di risacralizzazioni o rimitizzazioni si trovano nella relazione di Così; altro abbondante materiale è presentato nella relazione di Moulin.

Per brevità esporrò graficamente le mie ipotesi sui grandi episodi storici della modernizzazione in una tabella sinottica, dove a ogni *riduzione* operata sulla sintesi cristiana medievale (colonna

di centro) verranno fatte corrispondere nella colonna di sinistra le « cose buone », dovute a una giusta valorizzazione e quindi integrabili nel cristianesimo pleromatico, nella colonna di destra le « cose cattive », dovute a sopravvalutazione e accompagnate da risacralizzazione idolatrica e quindi non integrabili nel cristianesimo. Come ho detto, non prenderò posizione sulle eventuali derivazioni storiche dal cristianesimo, non distinguerò quindi nella colonna di sinistra tra novità-radicali buone e secolarizzazioni S_2 buone (metamorfiche), nella colonna di destra tra decristianizzazioni (S_3) e secolarizzazioni S_2 cattive (pseudomorfiche). L'interpretazione degli episodi salienti dell'avvento della modernità come episodi di secolarizzazione — buona o cattiva — di tipo S_2 viene lasciata come un'ipotesi di lavoro da verificare alla luce di ricerche storiche concrete. *Tutti* gli episodi della modernizzazione segnati sulla tabella sono altrettanti candidati allo status di secolarizzazioni S_2 . Qui più che mai il mio contributo ha il significato di una sinopia delle lacune.

Secondo la mia impostazione il cristianesimo plenario, ossia quello postsecolare oggi teologicamente accettabile, risulta dalla *somma* (sintesi creativa in parte ancora imprevedibile, non addizione meccanica) dei valori delle colonne sinistra e centrale.

Nella lettura della tabella va tenuto costantemente presente che si tratta di una presentazione dei problemi fatta sul piano *teologico*; e necessariamente a partire da *una* teologia, sia pure quella che mi pare raccogliere i risultati oggettivamente più validi dell'esperienza e della riflessione degli ultimi secoli. Il fatto che si tratti di presentazione teologica spiega che l'intero processo venga visto come riduzione-arricchimento del cristianesimo, della verità cristiana integrale, che appare qui protagonista e unica possibile pienezza dell'umano. Teologicamente non può essere che così, e anche razionalmente mi sembra si debba concedere, come dicevo al § 2, che fuori del cristianesimo, o di un suo equivalente religioso, pienezza non può esserci. Un laico avrà comunque riserve a far propria una simile presentazione; potrà per esempio vedere la colonna di sinistra come una serie di progressi senza perdite, e magari vedere come buone anche alcune cose collocate nella colonna di destra; riterrà che la sintesi vada fatta altrove, *fuori* del cristianesimo; e istintivamente sarà portato a contestare

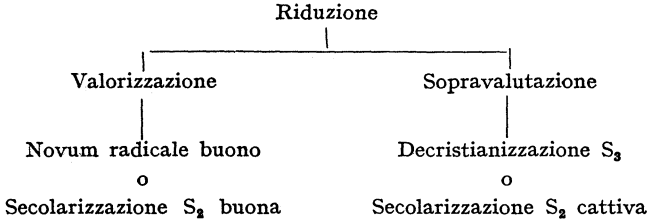
che molte delle cose buone portate dal moderno siano secolarizzazioni cristiane, preferirà considerarle — alla Blumenberg — come novità « assolute ». Il fatto che si tratti di *una* teologia, lascia aperta la possibilità che le attribuzioni al cristianamente accettabile (colonna di sinistra) e inaccettabile (colonna di destra) vengano in alcuni casi criticate sullo stesso piano teologico, come è certo che non sempre coincidono con gli atteggiamenti storicamente prevalsi nelle Chiese, almeno in dati periodi. Dire presentazione teologica significa sia dire presentazione non laica, sia dire presentazione che si vuole normativa, cioè rispecchiante il cristianesimo autentico, ideale, che non sempre necessariamente coincide con il (o con un) cristianesimo storico.

Il processo storico della modernizzazione viene periodizzato in *sei* tappe della riduzione. La colonna centrale indica ciò che viene ridotto, abolito; in entrambe le altre colonne viene riportato il valore a vantaggio del quale può ritenersi volta a volta operata la riduzione (per esempio sotto 3: viene eliminata l'autorità della « rivelazione divina » a vantaggio della « ragione umana »). Nella colonna di sinistra si collocano i guadagni relativi che la riduzione ha comportato: guadagni inscindibili, nell'orizzonte del moderno, dalla perdita di cose buone, segnate nella colonna di centro, e che sono da recuperare nella sintesi pleromatica auspicata. Sempre nella colonna di sinistra vengono sottolineati quei termini che indicano possibili episodi della secolarizzazione (e che in genere si riferiscono a *-ismi*; ideologie, posizioni, formazioni culturali storiche), mentre appaiono non sottolineati quei termini che designano i valori positivi a vantaggio dei quali viene operata la riduzione secolarizzante; non sempre la distinzione riesce del tutto persuasiva, e nella colonna di destra l'ho tralasciata. In molti casi c'è puntuale corrispondenza tra una cosa buona, segnata nella colonna di sinistra, e il suo simmetrico cattivo, collocato nella colonna di destra (per esempio sotto 5 appare a sinistra lo storicismo come valorizzazione di soggetti storici rilevanti, a destra lo storicismo come immanentismo assoluto e sacralizzazione di Stato, nazione, classe, partito, razza ecc.); in altri casi la corrispondenza è meno puntuale o meno convincente. I pregi della tabella sono — se ci sono — nell'ordine della panoramicità e della sintesi, non certo della ricostruzione storica ravvicinata.

EPISODI STORICI DELLA MODERNIZZAZIONE
COME SECOLARIZZAZIONE S_0

(IN PROSPETTIVA *TEOLOGICA*)

Ritmo dialettico:



VALORIZZAZIONI (Secolarizzazioni S_2 buone?)	RIDUZIONI	SOPRAVALUTAZIONI- RISACRALIZZAZIONI (Secolarizzazioni S_2 cattive?)
<p style="text-align: center;">Mondo</p> <hr/> <p>Bejahung del mondo Regno dell'uomo sul mondo Azione nel mondo, lavoro Responsabilità per il mondo Fecondità</p> <p><i>Umanesimo</i> come valorizzazione di natura / corporeità / cultura / scienza / storia</p> <p><i>Protestantesimo</i> come valorizzazione teologica dell'industrialità borghese, ri-ebraizzazione del cristianesimo</p>	<p style="text-align: center;">1</p> <p>Monachesimo Mistica Ascetismo 3 voti ('400 →)</p>	<p style="text-align: center;">Mondo</p> <hr/> <p>Immanentismo Piacere / ricchezza / prestigio / potere (disprezzo dei tre voti)</p> <p>Naturalismo, estetismo, edonismo Machiavellismo</p> <p>Individualismo possessivo, morale borghese - agonistica, concorrenza illimitata, sacralizzazione della ricchezza e del successo Attivismo, lavorismo. Disprezzo della contemplazione</p>
<p>Creatività/individualità teologica Creatività/individualità politica</p>	<p style="text-align: center;">2</p> <p>Unità cristiana Papato Impero ('400 →)</p>	<p>Creatività/individualità teologica Creatività/individualità politica</p>

VALORIZZAZIONI (Secolarizzazioni S ₂ buone?)	RIDUZIONI	SOPRAVALUTAZIONI- RISACRALIZZAZIONI (Secolarizzazioni S ₂ cattive?)
<i>Protestantesimo</i> come valorizzazione del libero pensiero religioso, della coscienza credente		Assolutismi teologici Guerre di religione
<i>Stato moderno</i> come valorizzazione di individualità nazionali		Nuovi cesaro-papismi Chiese di Stato Sètte
Ragione umana	3 Rivelazione divina storica ('600 →)	Ragione umana
a) Ragione geometrica Matematica, fisica <i>Razionalismo</i> aperto <i>Giusnaturalismo</i> laico a contenuti cristiani Primo <i>internazionalismo</i>		a) Ragione geometrica Meccanicismo, fisicalismo Razionalismo dogmatico Panteismo Immanentismo
b) Ragione psicologica <i>Illuminismo</i> « della mano destra » <i>Deismo</i> come deconfessionalizzazione, universalismo religioso <i>Tolleranza</i> religiosa	('700 →)	b) Ragione psicologica <i>Illuminismo</i> « della mano sinistra » Sensismo epistemologico Ateismo
<i>Umanizzazione</i> edonistica-utilitaristica della vita, diritto alla felicità Umanizzazione e razionalizzazione del <i>diritto penale</i>		Indifferentismo religioso Intolleranza antireligiosa, anticlericalismo Sensualismo, erotismo libertini
<i>Diritti dell'uomo</i> come individuo singolo: <i>Antipatriarcalismo</i> , diritti dell'individuo nella famiglia		Indifferentismo etico; negazione del peccato e del male nell'uomo
		Antifamiliarismo, concezione contrattualistica pura del matrimonio

VALORIZZAZIONI (Secolarizzazioni S ₂ buone?)	RIDUZIONI	SOPRAVALUTAZIONI- RISACRALIZZAZIONI (Secolarizzazioni S ₂ cattive?)
<i>Liberalismo</i> <i>Stato di diritto</i> <i>Democrazia</i> } nelle forme re- ciprocamente compatibili <i>Socialismo</i> } (poi Stato assistenziale, sicu- rezza sociale, welfare) <i>Antiautoritarismo</i>	('800 →)	Liberismo (paleo)capitalistico Democr. totalitaria, giacobini- smo Socialismo collettivista (consumismo) Anarchismo
<i>Pacifismo, internazionalismo,</i> diritti dell'uomo nella comu- nità internazionale, diritto internazionale promozionale	('900 →)	
Ragione scientifica	⁴ Ragione metafisica ('600 →)	Ragione scientifica
<hr/> <i>Fisicalismo aperto</i>		<hr/> Fisicalismo riduzionista, mec- canicismo
Epistemologia critica	('700 →)	Epistemologia criticista, anti- metafisicismo dogmatico
<i>Morale « autonoma »</i> (p. es. kan- tismo) a contenuti cristiani		Agnosticismo / irrazionalismo / non-cognitivismo etici Morali anticristiane
Rivoluzione <i>tecnica e industria-</i> <i>le</i> (produzione, potere sulla natura, sicurezza)	('800 →)	Scientismo tecnologico, pro- meteismo
Medicina, igiene Concezione lineare del tempo, etica del progresso		Positivismo trionfalistico Ateismo superomistico Etica scienista-dogmatica Massificazione
Valorizzazione del <i>lavoro</i> Ragione storica	⁵ Ragione universale metastorica ('800 →)	Produttivismo, lavorismo anti- contemplativo Ragione storica
a) sul piano collettivo/cultu- rale/oggettivo		a) sul piano collettivo/cultu- rare/oggettivo
Scienze storiche e senso della storia <i>Storicismo</i> come valorizzazione di soggetti storici rilevanti: nazioni, etnie, minoranze lin- guistiche, « popolo » (-i), Sta- ti, classi		Storicismo relativistico Storicismo assoluto, idealismo Storicismi come soggettivismi assoluti. Risacralizzazioni: Stato (p. es. Stato etico he- geliano) Nazione

VALORIZZAZIONI (Secolarizzazioni S ₂ buone?)	RIDUZIONI	SOPRAVALUTAZIONI- RISACRALIZZAZIONI (Secolarizzazioni S ₂ cattive?)
<p><i>Positivismo giuridico « aperto »</i> <i>Giusliberismo</i> <i>Storicismo etico e giuridico come valorizzazione dell'esperienza</i></p> <p>b) sul piano individuale</p> <p>Ulteriore <i>tolleranza</i> per alcune devianze/abnormità <i>Esistenzialismi</i> positivi</p>		<p>Classe (p. es. proletariato marx-engelsiano) Partito (p. ex. partito-guida marxista-leninista, maoi-sta) Razza (p. es. bianca, ariana) Filosofie della storia nel senso di Löwith</p> <hr/> <p>Politica estera di potenza, bellicismo, imperialismo, colonialismo Totalitarismi marxisti Fascismi Nazismo</p> <p>Positivismo giuridico « assoluto »; legalismo etico Relativismo/irrazionalismo etico Antigiustnaturalismo Etiche della volontà di potenza</p>
<p>Struttura</p> <p>a) Struttura sociale</p> <p>Riconoscimento responsabilità collettive, condizionamenti sociali reali Riforme strutturali Nuancierung teorie responsabilità individuale Pianificazione « aperta »</p>	<p>6</p> <p>Ragione/libertà individuale (Persona, soggetto in senso forte) ('8-'900)</p>	<p>Struttura</p> <p>a) Struttura sociale</p> <p>Determinismo economicistico Politicismo, utopia delle riforme (solo) di struttura, mito della « rivoluzione ». Massificazione Negazione responsabilità individuale Amministrazione totale, tecno-(buro-)crazia</p>

VALORIZZAZIONI (Secolarizzazioni S ₂ buone?)	RIDUZIONI	SOPRAVALUTAZIONI- RISACRALIZZAZIONI (Secolarizzazioni S ₂ cattive?)
<p>b) <u>Struttura culturale</u> Sociologia della conoscenza Strutturalismo aperto Scienze umane</p> <p>Anonimato e mobilità « buoni » (Cox)</p> <p>c) <u>Struttura psichica</u> Esplorazione dell'inconscio</p> <p>d) <u>Struttura biologica</u> Genetica, biologia, etologia non-riduttive Scienza del cervello, cibernetica</p> <p>Ulteriore tolleranza per alcune devianze/abnormità</p> <p>Profonda conoscenza oggettiva dell'organismo</p>		<p>b) <u>Struttura culturale</u> Sociologismo epistemologico Strutturalismo riduttivo Oggettivismo, comportamentismo, anti-filosofia Anonimato come solitudine; sradicamento</p> <p>c) <u>Struttura psichica</u> Riduzione all'inconscio. L'uomo è le sue pulsioni istintuali Negazione psicologica della libertà e della responsabilità Indifferentismo morale</p> <p>d) <u>Struttura biologica</u> Determinismo Etologismo Cibernetismo, Neomacchinismo</p> <p>Manipolazione attraverso la propaganda</p> <p>Manipolazioni genetiche, aborto, eutanasia, condizionamenti chimici della psiche</p>

Ripercorrendo la tabella, si resta colpiti da quanto spesso, per non dire sempre, gli episodi della modernizzazione, inseriti qui non per pura coerenza con le premesse, ma anche perché comunemente riconosciuti come tali, sono riconducibili o al riduzionismo scientifico-tecnologico (*mensuro, ergo possum*), oppure a forme di soggettivismo assoluto individuale o collettivo (*volo, ergo sum*) e a connesse negazioni della carità o del suo equivalente secolare (« considera l'altro come fine e non come mezzo »). Segno che la nostra caratterizzazione del moderno ha un reale potere esplicativo. Si noti anche, soprattutto percorrendo la colonna di destra,

come a poco a poco si delinea il trionfo finale del fiscalismo-scientismo tecnologico sul volontarismo-soggettivismo assoluto, segno che è il primo, come già dicevo, il carattere del moderno veramente fondamentale. La secolarizzazione, sul suo versante negativo, finisce non con l'esaltazione, ma con la morte del soggetto (48).

6. Cristianesimo storico e diritto moderno.

Le chiarificazioni concettuali che precedono (§§ 2-5) non forniscono ancora tutti gli strumenti necessari per impostare il problema del diritto moderno dal punto di vista dei rapporti col cristianesimo e col processo di secolarizzazione.

1. Occorre ancora definire almeno orientativamente il diritto *moderno*. Ora, ci si accorge che per farlo è probabilmente necessario prendere come riferimento proprio il processo di secolarizzazione.

I criteri per definire il moderno giuridico (o giuridico-politico) mi sembrano infatti poter essere tre: cronologico, formale, essenziale. Il criterio cronologico è ovviamente il più estrinseco: sarebbe moderno, per esempio, tutto il diritto prodotto dopo una certa *data*, supponiamo il 1492, in qualunque ordinamento storico. Il criterio che ho chiamato formale è quello secondo la *fonte*: moderno sarebbe *tutto* il diritto prodotto (legislativamente, giurisdizionalmente, dottrinalmente, attraverso la prassi amministrativa e notarile) negli ordinamenti moderni in quanto ordinamenti statali sovrani non più collegati all'unità cristiana medievale sotto impero e papato. Il criterio essenziale o materiale porterebbe a chiamare moderno il diritto avente certe caratteristiche di *contenuto*, quale che ne fosse la data e la fonte di produzione.

I tre criteri individuano masse giuridiche almeno in parte diverse, e incoerenti dal punto di vista degli altri criteri: il moderno 1 comprende sia diritto antico che diritto moderno nei sensi 2 e 3; e lo stesso vale per le altre masse. Si troverebbe infatti produzione di diritto « comune » quanto alla forma o « cristianissimo » quanto al contenuto anche dopo il '500; diritto sta-

(48) Cfr. sopra, n. 38.

tale in senso moderno quanto alla forma e anteriore al '500 o «cristianissimo»; diritto contenutisticamente «laico» anteriore al '500 o prodotto proprio dall'impero (come risulta per esempio dalla splendida panoramica di Heckel). Gli Stati moderni nascono in epoche diverse e producono a lungo diritto contenutisticamente sia antico che moderno; il diritto contenutisticamente moderno nasce in momenti diversi e non sempre è prodotto da (in) uno Stato moderno. Certo, tendenzialmente i tre criteri convergono; tipicamente moderna è quella norma o quella dottrina giuridica che viene prodotta dopo una certa data da (in) uno Stato sovrano moderno e con certe caratteristiche di contenuto; ma non sempre è così. Per esempio, le norme di certi Stati moderni profondamente clericali, come lo Stato sabaudo, concernenti gli obblighi di confessione religiosa e di culto pubblico per gli impiegati o i ghetti ebraici sono moderne quanto a fonte e data, non quanto a contenuto; o lo sono in quanto presuppongono la burocrazia, che è cosa moderna, o esprimono l'ingerenza centralizzatrice dello Stato, cosa anch'essa moderna; l'ispirazione non è certo moderna-secolare.

Se mettiamo in secondo piano il criterio cronologico come troppo estrinseco, ci accorgiamo, come dicevo, che è difficile definire il diritto moderno altrimenti che in riferimento al processo di secolarizzazione nel senso S_0 , nel senso cioè dello smantellamento del sistema giuridico della cristianità medievale sotto almeno un aspetto, di forma (o fonte), oppure di contenuto. In certi casi sarà opinabile stabilire se si tratti di forma o di contenuto: per esempio quando l'innovazione concerne il fondamento teologale della norma (progressiva soppressione del *richiamo a Dio* nelle leggi, nelle sentenze, nei formulari notarili). Ma in ultima analisi il moderno è sempre ciò che in almeno un senso, formale o materiale, innova rispetto al cristiano-medievale; e del resto anche la data verrebbe scelta, espressamente o tacitamente, in funzione o della nascita «media» degli Stati moderni o di qualche altro criterio di decristianizzazione (da «cristianità»). Ciò significa che *a rigore fare la storia del moderno giuridico è fare la storia della secolarizzazione giuridica* nel senso di uno almeno dei concetti generico o specifici di secolarizzazione. Anche le eventuali *Selbstbehauptungen* o novità radicali alla Blumenberg (che

non voglio affatto escludere) rientrano nella secolarizzazione S_0 , sia (sempre) perché aumentano la percentuale di non cristiano-medievale, sia (nella maggior parte dei casi) perché si producono in Stati moderni sovrani.

Moderno e secolarizzante sembrano dunque, nelle grandi linee, coincidere anche in campo giuridico. Ciò non significa (lo ha mostrato accuratamente Heckel) che la secolarizzazione giuridica sia la semplice estensione al giuridico di uno dei processi di secolarizzazione culturali-generalis. Il fenomeno forse fondamentale della secolarizzazione giuridica (il distacco dello Stato dalla *koïnè* universalistica cristiana-medievale; la sua progressiva nei tempi lunghi, anche se spesso tutt'altro che lineare, « laicizzazione », « neutralizzazione » in campo religioso) non rientra forse esattamente in nessuno dei quattro concetti specifici di secolarizzazione da noi individuati al § 5, e certo ha cause sue proprie, distinte da quelle che portano alla secolarizzazione culturale-generale, come soprattutto la necessità specificamente giuridica di assicurare la pace sociale dopo la fine dell'unità religiosa in Occidente, fine che in sé non corrisponde affatto a un « secolare » disinteresse per la religione, anzi. Ciò non toglie che globalmente tra secolarizzazione giuridica e secolarizzazione culturale-generale ci siano nessi e sinergia.

Il caso più vistoso di incoerenza tra forma e contenuto, e che sembra subito smentire l'equazione tra moderno e secolarizzante, è quello già accennato degli Stati moderni clericali, per esempio monoconfessionali, come gli Stati tedeschi nel *Konfessionelles Zeitalter* e in fondo *tutti* gli Stati europei moderni molto a lungo, in Inghilterra (anglicanesimo), in Francia, Italia, Austria, penisola iberica (cattolicesimo). Molti Stati moderni durante l'*Ancien Régime* o il *Konfessionelles Zeitalter* appaiono più clericali della cristianità medievale; l'unione di trono e altare vi è stata talvolta più stretta che l'unione tra Stato e Chiesa nel medioevo cristiano. Osserviamo però che si tratta pur sempre, nella sostanza, di accresciuto potere dello Stato, di una sua maggiore ingerenza nelle cose religiose come in tutte le altre; fenomeni tipo l'anglicanesimo o lo *ius reformandi* o il principio *cuius regio scandalizza* la coscienza credente in quanto fenomeni di *statalismo* religioso, così come la scandalizza lo Stato « confessionale » nel

senso laicista, anticlericale e anticristiano, di tipo giacobino o liberale-radicalo nell'Ottocento, di tipo totalitario, soprattutto marxista, nel Novecento. Certo uno Stato veramente laico o uno Stato « confessionale »-anticristiano sono più moderni-secolari di uno Stato confessionale-cristiano; ma se definiamo il moderno come secolarizzante almeno per *un* aspetto, anche uno Stato confessionale-cristiano può definirsi moderno e apparire come un episodio della secolarizzazione del diritto pubblico europeo.

2. Definito il moderno giuridico in riferimento alla secolarizzazione, non è necessariamente smentita l'ipotesi di lavoro affacciata all'inizio del § 1, che cioè ci sia solidarietà, almeno parziale, tra civiltà giuridica moderna e cristianesimo. Sappiamo infatti che secolarizzazione non coincide con decristianizzazione integrale; le « novità buone » e le secolarizzazioni S_2 (buone o cattive) non sono affatto escluse, e si risolvono in altrettante forme di solidarietà col cristianesimo.

È chiaro tuttavia — e complica le cose — che i rapporti tra cristianesimo e civiltà giuridica moderna (siano essi di solidarietà, indifferenza/estraneità o incompatibilità) possono considerarsi su almeno due piani principali: *teologico* e *storico*.

Teologicamente, il problema è se e quanto il diritto moderno — quali che siano le sue origini storiche — debba considerarsi (sia pure con tutte le riserve fatte al § 3) conforme al Vangelo; è un problema valutativo, di giudizio in termini di autenticità cristiana, di cristianesimo « in sé »: il teologo si chiede cosa pensi del diritto moderno Dio quale lo conosciamo in Gesù Cristo.

Storicamente, il problema è se e quanto nella genesi e nella struttura del diritto moderno debbano rilevarsi influenze del, corrispondenze al, cristianesimo « effettivo » degli ultimi secoli, quale che sia la sua autenticità in termini di Vangelo, « agli occhi di Dio ».

Nel primo caso il raffronto è col cristianesimo come ideale, come valore; nel secondo, col cristianesimo come fatto.

Per chiarire ulteriormente si può ricorrere a un notissimo parallelo: a proposito del *capitalismo* come mentalità e come sistema economico-politico illustri autori si sono posti il problema teologico se, sotto quali profili, esso vada considerato omogeneo, o almeno

conciliabile, con la verità del cristianesimo; autori non meno illustri, anche se meno numerosi, si sono posti il problema storico se, sotto quali profili, sia utile o necessario riferirsi alle forme culturali cristiane degli ultimi secoli per comprenderlo nella sua genesi e nella sua struttura.

Il problema valutativo concerne i teologi ed è, per i credenti come per i non credenti, il più rilevante. Ma è anche certo che un giudizio cristiano sulla civiltà giuridica moderna (e laico sul cristianesimo) può essere reso molto più fondato e articolato da una ricerca storica sui rapporti di quella civiltà col cristianesimo effettivo. Nella nostra ricerca prevalgono i contributi storici, ma quasi sempre attraversati da presupposizioni o esplicite prese di posizione valutative; in ogni caso, i risultati storici vengono « consegnati » anche ai teologi, per un auspicabile proseguimento di riflessione.

La distinzione tra i due problemi presuppone che non sempre il cristianesimo storico sia necessariamente autentico, il cristianesimo autentico sia diventato storia. Logicamente ci sono tre possibilità: cristianesimo storico e autentico, storico e non autentico, autentico non storicizzato. Nel caso di contrasto tra storico e autentico, si potranno rilevare sia zone influenzate dal cristianesimo storico (da uno dei tanti cristianesimi storici) in senso teologicamente anticristiano, sia zone di genesi o struttura storicamente anticristiana, ma da riconoscersi come cristianamente autentiche almeno sul piano della ragione pratica, posizioni più « approvate da Dio » di quelle sostenute in certi periodi dai suoi rappresentanti ufficiali. Il risultato sarà qui una purificazione del cristianesimo storico da solidarietà ingiustificate, quindi un progresso teologico; una simmetrica purificazione del pensiero laico da anticlericalismi caduchi; e un più rapido progresso giuridico, per lo sganciamento di settori del diritto moderno da tutele cristiane inerziali.

In linea di massima, è chiaro che non è saggio presumere un sistematico divario tra cristianesimo storico e cristianesimo autentico; e che rimane più probabile, come risultato complessivo della ricerca, un tendenziale (e sia pure circostanziato, differenziato, non preso come risultato insuperabile) ripristino della *koinè* cristiano-laica contro il duplice nichilismo giuridico, individualistico-

libertario e collettivistico-rivoluzionario; non senza una purificazione profonda di quella stessa *koinè* attraverso l'ordalia subita, probabilmente la più grave — a livello di massa — della sua vicenda più che centenaria.

In questo paragrafo e nel seguente collocherò alcune osservazioni sui rapporti tra diritto moderno e cristianesimo *storico*; i due paragrafi successivi, 8 e 9, concerneranno il giudizio e le possibili prospettive di superamento creativo in termini di cristianesimo *autentico*.

3. Lo storico avalutativo (nelle intenzioni almeno) assumerà il concetto lato di cristianesimo descritto al § 2: sarà cristiano per lui tutto ciò che di fatto o si è denominato tale o è proceduto da un'adesione a Cristo come al « decisivo ».

Confrontando questa grandezza complessiva (che è una giungla di varietà spirituali-culturali, nella quale la botanica facilmente si smarrisce) alla vicenda del diritto moderno (da intendere sia a livello di norme e istituzioni positive, sia a livello di riflessione dottrinale), lo storico incontra tutta una serie di *figure di rapporti*. Vorrei qui affrontare il compito piuttosto ingrato, ma giudicato necessario da molti partecipanti alla ricerca, di precisare concettualmente alcune di queste figure, in sé e in riferimento alla terminologia della secolarizzazione.

Tra di esse, avremo in primo luogo le *influenze* esercitate dal cristianesimo sul diritto moderno. Queste potranno essere di tipo *storico-puntuale* (in un senso vicino al francese storico- « évènementiel ») e di tipo *storico-strutturale*.

Le prime dovranno essere puntualmente *documentabili*. Si tratterà delle influenze (anche attraverso resistenze) esercitate sulla formazione del diritto moderno da singoli, gruppi, movimenti, scuole, correnti dottrinali, magisteri ufficiali delle varie Chiese, andando dai più circoscritti episodi fino ai trends secolari; è a questo sottoinsieme che una storiografia tradizionale più volentieri riserverebbe il nome di « storico ».

Le seconde potranno anche, a mio parere, essere puramente *presuntive*. Potranno cioè presumersi presenti anche là dove sia constatabile una *omogeneità strutturale* oggettiva tra diritto moderno e un qualche principio o istituto cristiano *storico* anteriore,

senza che vi sia stata (o sia documentabile) alcuna influenza attiva di soggetti cristiani, anzi al limite sia documentabile solo resistenza storico-puntuale da parte cristiana.

A rigore, parlando di *influenza* là dove sono constatabili solo corrispondenze od omogeneità, si commette un salto del tipo *post hoc, ergo propter hoc*. Non perché un principio laico ricalca, magari preterintenzionalmente, e magari contro la posizione ufficiale della cristianità del tempo, un principio cristiano anteriore, si può affermare che questo principio è stato causale nella nascita del principio moderno. Ma ho parlato di presunzione, che ammette la prova in contrario, e che mi sembra non infondata in un contesto complessivamente compatto e più continuo che discontinuo come è quello delle civiltà europee o di ascendenza europea (Americhe, Russia). Se poi non si vorrà nulla presumere, basterà, senza parlare di influenze, limitarsi a constatare le omogeneità strutturali, il *post hoc*.

Incidentalmente, non riterrei del tutto giustificato considerare « non storica » l'indagine sulle omogeneità strutturali. Intendere storicamente un oggetto come il diritto moderno significa per me vedere tutto quello che di fatto c'è in esso, usando ogni possibile, o meglio, plausibile, reagente. La diagnosi « il diritto moderno, particolarmente sotto questo e questo profilo, mostra contenuti o presupposti che, quali che siano le loro origini, non possono non dirsi cristiani-storici », ossia conformi alla visione dell'uomo e della società che almeno un cristianesimo effettivo in Occidente ha precedentemente accolto, questa diagnosi mi sembra — come sembra a molti colleghi — *storica*: perché è un aiuto a capire, non consistente in una valutazione. Se poi non dovesse considerarsi storica, sarebbe pur sempre un accrescimento di conoscenza sensata a proposito di un oggetto storico ⁽⁴⁹⁾.

⁽⁴⁹⁾ Mi pare che abbiano rilievo storico non solo le osservazioni attinenti all'origine, ma anche quelle attinenti all'*essenza* di un oggetto storico. Così, l'eventuale accertamento che ci sono importanti analogie tra le dottrine ellenistiche dell'*apàtheia* o dell'*ataraxia* e — supponiamo — il buddismo *theravada* sarebbe contributo utile alla comprensione dell'oggetto storico filosofia ellenistica anche in mancanza della documentabilità di influenze buddistiche puntuali sullo stoicismo o sull'*epicureismo*.

Trattato col reagente cristianesimo storico, il diritto moderno si ripartirà allora chiaroscuralmente in zone di documentabili influenze cristiane-storiche puntuali, zone di argomentabili omogeneità strutturali al (a un) cristianesimo storico (con o senza presunzione di nesso causale), zone a formazione documentabile come extra- (o anti-) cristiana storica, zone a struttura argomentabile come eterogenea al cristianesimo storico o anticristiana, infine zone incerte o sotto il profilo della documentazione di influenze puntuali o sotto il profilo dell'argomentazione concernente le omogeneità strutturali.

Naturalmente può esserci contrasto tra storico-puntuale e storico-strutturale, nel senso che la cristianità contemporanea può avere contrastato un principio moderno che affondava le sue radici in (o comunque rifletteva oggettivamente) un principio cristiano anteriore. E può esserci contrasto tra diverse influenze storico-puntuali, là dove una cristianità storica è divisa e alcuni cristiani tirano in un senso, altri un un altro.

Se riportiamo questo insieme di precisazioni alla terminologia della secolarizzazione, mi pare che c'è coincidenza tra le omogeneità strutturali e le nostre secolarizzazioni S_2 (« buone » o « cattive » che siano: il problema valutativo è per ora accantonato), *anche senza* contemporanee influenze storico-puntuali.

Così, il principio della *non-competenza dello Stato in materia religiosa* (di Cesare nelle cose di Dio) può considerarsi, oltre che cristiano autentico, cristiano storico al momento delle persecuzioni; viene poi ricoperto dal trionfo di un cristianesimo sostanzialmente unitario (epoca « costantiniana »), che dovrebbe comportare subordinazione dello Stato (in quanto non competente) alla Chiesa, e comporta invece spesso subordinazione della Chiesa allo Stato; viene infine riscoperto, in base alla spaccatura teologica della cristianità o/e alla crescente indifferenza religiosa, *a*) come principio non più cristiano, ma laico-laicista, anticristiano o anticlericale, lungo il filone liberale-radicalo o giacobino-totalitario; *b*) come principio « laico-puro » lungo il filone assolutistico-illuminato o liberale genuino, per esempio in ambiente tedesco o anglosassone; *c*) come principio (di nuovo) propriamente cristiano, per esempio presso alcuni padri della Costituzione americana e

in genere presso i fautori credenti della *American proposition* ⁽⁵⁰⁾; e viene nel frattempo, prima condannato dal magistero cattolico (Pio VI, Pio IX), in base alle incrostazioni laiciste storicamente assunte e al rimpianto per lo Stato *instrumentum religionis*, divenuto peraltro impossibile; poi, ancora dal magistero e da tutta una serie di pensatori e uomini politici cattolici, sempre più chiaramente riaffermato, a difesa della libertà religiosa contro i totalitarismi atei otto- e novecenteschi. In tutto questo processo, sembra più proprio (e più comune) parlare di secolarizzazione: *a*) nel senso della deconfessionalizzazione dello Stato (secolarizzazione S_0 nell'ambito giuspubblicistico), *b*) nel senso che il principio moderno della laicità genuina corrisponde strutturalmente a un postulato cristiano-storico antico (secolarizzazione S_2), variamente contrastato o favorito in seguito dai soggetti cristiani sul piano storico-puntuale. Chi consideri lo Stato laico genuino come una novità radicale, escluderà la secolarizzazione nel senso S_2 . Lo Stato laicista o totalitario è certo una novità nel senso di una decristianizzazione integrale (S_3). I discorsi favorevoli alla laicità genuina tenuti da cattolici tedeschi nella Paulskirche 1848 o a Weimar o alla Costituente della Repubblica federale, o da cattolici italiani sulla politica cavouriana e sulla legge delle guarentigie o sul Concordato o sulla Costituzione repubblicana del 1948, questi discorsi (tipiche influenze cristiane storico-puntuali) sono indizi, insieme ad altri contrari, che la moderna laicità genuina (non laicista-atea) dello Stato è effettivamente (anche?) una secolarizzazione S_2 e non (o non solo) una radicale *Selbstbehauptung* moderna alla Blumenberg.

Proporrei dunque di riservare il termine «secolarizzazione» alle S_2 , comprendendovi *solo* i casi di omogeneità strutturale con principi cristiani (ortodossi o eretici) anteriori, ma anche *tutti* questi casi, e cioè sia quelli nei quali l'omogeneità è argomentabile attraverso influenze storico-puntuali di soggetti cristiani, sia quelli in cui è argomentabile solo per motivi intrinseci e nei quali perciò il nesso di causalità storica è solo presuntivo. Quanto alle S_3 , cioè alle decristianizzazioni integrali, esse certo rientrano nella

⁽⁵⁰⁾ Seguo su questo punto J. COURTNEY MURRAY, *We hold these truths. Catholic reflections on the American proposition*, New York 1960, tr. it., Brescia 1965.

secolarizzazione generica S_0 , ma avrei qualche remora a chiamarle anch'esse secolarizzazioni, perché non passa nulla di cristiano. Inoltre, poiché «secolarizzazione» mi sembra concetto storico e non valutativo, direi che il solo fatto che un qualche principio giuridico moderno sia teologicamente buono non autorizza a parlare di secolarizzazione se quel principio non è stato preceduto da nulla di cristiano-storico: avremo una «novità», sia pure buona, una *Selbstbehauptung*, sia pure battezzabile.

Infine, là dove (come secondo l'atteggiamento ermeneutico di Naucke nella relazione di Commissione) un principio sostenuto in ambito cristiano possa apparire come non specificamente cristiano, ma per così dire ontologico, appartenente all'essenza stessa permanente del giuridico, se non addirittura sociobiologico, e questo principio si ritrovi (quindi) anche nel diritto moderno, sia pure con mutato fondamento ideologico, ebbene anche in questo caso parlerei di secolarizzazione propria, cioè S_2 , perché almeno in Occidente non è indifferente che un principio permanente del giuridico abbia attraversato una fase cristiana, ed è con *questa* veste che viene di solito percepito e fatto oggetto di traduzione secolare. L'esempio offerto dalla relazione D'Agostino mi sembra insuperabile: cosa di più universale, di più coesenziale all'esperienza giuridica della *regula aurea*? Essa è quindi «anche» cristiana e «anche» moderna. Ma diventando cristiana assume dei caratteri o delle armoniche nuovi, si fa più dinamica, più inquieta, sembra «sbilanciata» in avanti rispetto, per esempio, alla bilancia filantropica pareggiatrice dei *de beneficiis* stoici o alla bilancia dicaiologica non meno esattamente pareggiatrice del quinto libro dell'*Etica Nicomachea*. Ora, ciò che viene secolarizzato in Occidente è presumibilmente la *versione cristiana storica* del permanente principio ontologico della reciprocità; di modo che nel moderno passa sia la struttura ontologica, o archeologica, del principio, sia il dinamismo da esso assunto col cristianesimo. Lo stesso mi sembra poter valere nei campi civilistico e penalistico, anch'essi disseminati, sotto lo strato cristiano prima, moderno laico poi, di resti o fundamenta onto-archeologici importanti (accanto alla «linea Naucke» in penale si potrebbe collocare la «linea Mengoni-Castronovo» in civile, secondo cui la logica del diritto privato sarebbe qualcosa di totalmente interno al diritto privato stesso,

un dato strutturale *a priori* e permanente, solo con una specie di violenza penetrabile da principi storici esterni, ma capace di essere pensato e costruito « in sé », per opera di una scienza analoga alle scienze naturali, il cui compito, nei momenti di maggiore purezza, quali la giurisprudenza romana classica o la pandettistica tedesca, non sarebbe altro che la perfetta « giuridicizzazione del giuridico »: linea con (da) la quale, nei termini sopra detti, consento e dissenso). Ritengo quindi opportuno parlare di secolarizzazione cristiana anche là dove il moderno deteologalizzi e trasponga un principio onto-giuridico permanente divenuto (« anche ») cristiano.

In conclusione: parlerei di secolarizzazione e per il generale trend S_0 , e (nel senso S_2) ogni qualvolta ci siano buone ragioni per dire, sia pure in mancanza di influenze cristiane storico-puntuali, e forse anche di precedenti cristiani *precisi*, che un dato principio laico moderno « molto difficilmente avrebbe potuto affermarsi, o affermarsi con quella particolare fisionomia, in un ambiente storico non influenzato dal cristianesimo ».

Come prima figura di rapporto tra cristianesimo storico e diritto moderno abbiamo esaminato finora le *influenze*, soprattutto quelle storico-strutturali, ma abbiamo incontrato anche le *Selbstbehauptungen* moderne e le decristianizzazioni. Per brevità mi limiterò ora a presentare a titolo esemplificativo e riassuntivo e senza ulteriori commenti, in attesa di una completezza che potrà venire solo dall'analisi paziente dei risultati delle singole ricerche storiche, un primo elenco delle pensabili figure di rapporti tra cristianesimo e diritto (inteso, quest'ultimo, sia a livello di istituzioni positive, sia a livello di riflessione dottrinale), figure che solo per una parte possono propriamente chiamarsi secolarizzazioni:

1) traduzioni storiche, *istituzionalizzazioni* del cristianesimo (p. es.: diritto canonico, regole degli ordini religiosi e cavallereschi, Sacro Romano Impero, l'Inquisizione, le organizzazioni caritative, le « piantagioni » dei gesuiti nel Paraná, il matrimonio consensuale indissolubile, il divieto ai chierici della professione di carnefice o dell'attività militare);

2) *recezioni*, assimilazioni di principi pre- o extracristiani (p. es.: del diritto romano nel diritto canonico maturo e nel diritto comune della società cristiana medievale);

3) *influenze cristiane storico-puntuali* sul diritto « ecclesiastico » o « religioso » degli ordinamenti giuridici moderni deteologalizzati (p. es.: i concordati, le norme sull'esonazione dei religiosi dal servizio militare, sul matrimonio religioso, il diritto penale in tema di vilipendio della religione o dei suoi ministri ...);

4) *influenze cristiane storico-puntuali* sul diritto « comune » (nel senso di non « religioso ») degli ordinamenti giuridici moderni deteologalizzati (per es.: influenze del personalismo cristiano su Costituzioni quali l'italiana del 1948, la tedesca del 1949, la spagnola del 1978 ⁽⁵¹⁾, sulle legislazioni occidentali in tema di matrimonio o di aborto, sulla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo ⁽⁵²⁾);

5) *omogeneità strutturali* tra principi cristiani-storici e principi, norme, presupposizioni delle dogmatiche, delle dottrine o delle ideologie giuridiche moderne deteologalizzate, sia (5.1) storicamente filocristiane (come p. es. molti sistemi giusnaturalistici del '600), sia (5.2) storicamente anticristiane (come p. es. molti sistemi illuministi del '700);

6) *omogeneità strutturali* tra principi cristiani-storici e principi, norme, presupposizioni degli ordinamenti positivi deteologalizzati (p. es. tra « dottrina sociale cristiana » dell'800 e molti istituti dei liberalsocialismi *reali* del '900);

7) *eterogeneità, incompatibilità strutturali* tra principi cristiani-storici e dogmatiche, dottrine, ideologie giuridiche moderne (p. es. anarchismo sadiano, comunismo integrale di alcuni sistemi utopici socialisti, totalitarismo teorico nazista o stalinista);

⁽⁵¹⁾ La lettura delle Carte costituzionali e soprattutto dei lavori preparatori mostra che quasi ovunque le influenze cristiane storico-puntuali sono state determinanti. Per le omogeneità strutturali, ancora ben lungi dall'essere compiutamente rilevate e discusse, oltre alle relazioni di FARIAS, MONCONDUIT, STARCK, *infra*, vedi p. es., la ricerca, d'inconueta angolazione, di G. MORELLI, *Il diritto naturale nelle costituzioni moderne*, Milano 1974.

⁽⁵²⁾ Prezioso come documentazione di questo tipo d'influenza l'ampio lavoro di P. DE LA CHAPELLE, *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris 1967, forse meno convincente nelle parti dedicate alle omogeneità strutturali.

8) *eterogeneità*, incompatibilità *strutturali* tra principi cristiani-storici e ordinamenti positivi deteologalizzati (p. es. tra antropologia personalista cristiana e negazione delle libertà in molti fascismi e socialismi « reali »; tra visione cristiana del concepito come vita umana da difendere e legislazioni abortiste);

9) *recezioni « successive »* (*Nachrezeptionen*) di principi secolari moderni, inizialmente anticristiani e avversati dai cristianesimi loro contemporanei (p. es. di molti principi democratici, liberali e socialisti, avversati durante l'800, nella « dottrina sociale cristiana » del '900).

Le figure di rapporti qui elencate (che, ovviamente, valgono tutte anche per la *politica*, nella misura in cui essa possa distinguersi dal diritto) non sono, ripeto, le sole possibili. Già una semplice combinatoria fatta utilizzando le variabili finora individuate dà, per esempio, la seguente tabella, più completa:

	istituzionalizzazioni	in	{	pensiero giuridico	
			{	diritto positivo	
	recezioni	da	{	pensiero giuridico	
			{	diritto positivo	
	influenze puntuali	su	{	pensiero giuridico	}
			{	diritto positivo	
(secolarizzazioni S ₂) ⁽⁵³⁾	omogeneità strutturali	con	{	pensiero giuridico	
			{	diritto positivo	
(decristianizzazioni = S ₃)	eterogeneità strutturali	con	{	pensiero giuridico	
			{	diritto positivo	
	<i>Selbstbehauptungen</i>	del	{	pensiero giuridico	
	recezioni « successive »	dal	{	pensiero giuridico	
			{	diritto positivo	

⁽⁵³⁾ Queste omogeneità strutturali con principi cristiani storici anteriori possono, come ho detto, denominarsi « secolarizzazioni » nel senso S₂ (= deteolo-

Per terminare su questo punto delle figure di rapporti, va aggiunto che esse possono disporsi diacronicamente in diverse *figure di sequenze*. Scelgo un solo esempio: un principio giuridico precristiano (e forse « ontologico ») *viene recepito* nel diritto « cristiano » medievale, *si oblitera* in un regime « cristiano » postmedievale (come l'*Ancien Régime*), *riemerge secolarizzato*, anticristiano-storico, in una dottrina o legislazione laica moderna, per poi conoscere ancora una *recezione successiva* da parte cristiana e invece una negazione (equivalente a una *decrisianizzazione integrale*, sia storica che teologica) da parte p. es. laica-libertaria o laica-rivoluzionaria o laica-totalitaria.

Infine, bisogna accennare ancora alla figura delle religioni secolari, o delle *risacralizzazioni* moderne, che in campo giuridico e politico sono particolarmente virulente. Prevalgono su tutte, in questo campo, le risacralizzazioni dello Stato.

4. I modesti, faticosi prolegomeni concettuali fin qui svolti vengono messi a disposizione di chi vorrà affrontare con qualche chiarezza e consapevolezza delle complesse questioni in gioco la vera e propria *storia* dei rapporti tra cristianesimo e diritto moderno. Per quanto concerne le *influenze cristiane storico-puntuali*, non è possibile qui fare altro che segnalare la vasta — quasi totale — *lacuna* ancora aperta. Si tratterebbe di « doppiare » la consueta storia del diritto moderno con una ricostruzione della « estrazione religiosa » dei suoi protagonisti — filosofi, ideologi, legislatori, costituenti, rivoluzionari, giudici, giuristi teorici, consulenti, notai, funzionari — un po' come Savigny ha fatto per l'estrazione sociale dei giuristi medievali e Kunkel per quella dei giuristi romani. Si tratterebbe di accertare quando l'eventuale estrazione cristiana si è manifestata esplicitamente, con aperte motivazioni, quando solo implicitamente, in quali direzioni, e

galizzazioni) anche in mancanza di documentabili influenze cristiane storico-puntuali contemporanee sufficienti a spiegare l'affermarsi del principio laico moderno: a favore di questa terminologia vedrei sia la presunzione di continuità cui si è già fatto cenno (per cui l'onere della prova incombe al negatore della continuità), sia il suo netto prevalere, di fatto, nell'uso ormai comune. E si potrà parlare di secolarizzazioni anche per i casi in cui l'omogeneità tra cristiano anteriore e laico sembri dovuta prevalentemente all'ontologia del diritto, alla « natura della cosa ».

quando non si è manifestata affatto, il cristianesimo essendo rimasto cosa privata e non professionale, completamente rimossa, nell'attività giuridica, dal « puro tecnicismo ». Sono relativamente rari, nelle ricerche raccolte in questi volumi, gli accenni a nomi e cognomi; prevalgono nettamente — e sono, dovendo scegliere, certo più importanti — le analisi delle influenze (o delle omogeneità) *storico-strutturali*.

Non è pensabile riassumerle qui, meno ancora integrarle in un quadro organico esteso a tutti i rami del diritto moderno e a tutte le fasi della sua formazione. Mi permetto di segnalare solo, tra le tante, *tre ipotesi di lavoro*, in ordine di importanza crescente, che l'insieme pur frammentario delle nostre ricerche consente di ritenere già abbastanza attendibili per poter essere messe ulteriormente alla prova in ricerche future.

Prima ipotesi (desumibile, in particolare, dalle relazioni di Luppi e Novak): pur nella relativa *omogeneità dei risultati finali* della modernizzazione giuridica, questa si sarebbe svolta per lunghi periodi *sotto segni diversi* nel contesto *anglosassone* e in quello *europeo continentale*. L'empirismo scozzese e inglese prima, il pluralismo religioso americano poi, avrebbero propiziato una secolarizzazione epistemologico-teoretica prima, giuridico-politica poi, di segno genuinamente liberale, nel senso di compatibile con l'affermazione religiosa e col primato della coscienza sul potere; *questa* secolarizzazione, saldandosi con i principi garantistici e democratici maturati nell'esperienza cristiana medievale (nella fattispecie, particolarmente quella di *common law*), sarebbe all'origine delle istituzioni moderne più veramente rispettose dei diritti dell'uomo; istituzioni che andrebbero riconosciute come, in larga misura, *secolarizzazioni del tipo S₂*. Possiamo riassumere questa ipotesi con le parole, un po' entusiastiche, di un teologo cattolico: « Il *Bill of Rights* americano (e l'assetto costituzionale americano in genere: nota di L.L.V.) è ben più di una manifestazione delle teorie razionaliste del diciottesimo secolo: esso è la conseguenza della storia cristiana. Dietro ad esso sta non la filosofia dell'Illuminismo, ma quella più antica filosofia che aveva costituito la matrice del *common law*. L'« uomo », i cui diritti sono garantiti di fronte alla legge e al governo, è, lo sappia o no, l'uomo cristiano che aveva imparato a comprendere la propria

dignità personale alla scuola della fede cristiana » (54). Nel contesto europeo, invece, la modernizzazione si sarebbe svolta, almeno in parte, sotto il segno di un materialismo e ateismo dogmatico incompatibile con l'affermazione religiosa; fenomeni quali il libertinismo sadista, le persecuzioni rivoluzionarie, la « democrazia totalitaria » o le leggi anticlericali in Francia, il *Kulturkampf*, il pangermanesimo o il neopaganesimo nazista in Germania, l'ateismo marxista di Stato o i genocidi classisti in Unione Sovietica sarebbero alcune manifestazioni deprecabili da qualificare senz'altro come *decrisianizzazioni*. Il diavolo insomma (= nichilismo e totalitarismo) sarebbe di origine europea continentale: questa l'ipotesi storiografico-valutativa con il sottinteso che in ogni caso la modernizzazione umanisticamente buona, anche in Europa, sarebbe quella o di ispirazione cristiana o almeno svoltasi in ambienti non dogmaticamente e programmaticamente anticristiani, disumanizzazione e decristianizzazione integrale andando di pari passo (55).

Una *seconda ipotesi* storiografica (anch'essa con qualche sottinteso valutativo) che mi pare desumibile, per cauta generalizzazione, dalle ricerche qui raccolte e da alcuni dati notori almeno tra gli storici di professione, riguarda la distribuzione delle influenze cristiane strutturali, piuttosto che nello spazio, *nel tempo*. Può formularsi all'incirca così: la modernizzazione riprende spesso

(54) J. COURTNEY MURRAY, *o. c.*, tr. it., 53 s.

(55) Una formulazione sintetica suggestiva della tesi della « doppia secolarizzazione »: « The Anglo-Scottish enlightenment did with Christianity what the church fathers had done with the Old Testament: they co-opted the moral code of the Judeo-Christian tradition and made it part of the liberal capitalist tradition. The major thinkers of the French Enlightenment, on the other hand, made the repudiation of the entire Judeo-Christian tradition a precondition of being 'enlightened' ... In effect, the Judeo-Christian tradition became the Old Testament for bourgeois capitalism as it emerged in the thinking of the Anglo-Scottish philosophers - Locke, Hume, Ferguson, Adam Smith, and most of the founding fathers of the United States » (I. KRISTOL, *The disaffection from capitalism*, nello stimolante volume curato da M. NOVAK, « Capitalism and Socialism. A theological inquiry », Washington 1979, 18. Per Kristol, paradossalmente, proprio il non-cognitivismo etico degli « anglo-scozzesi » fa sì che essi lascino un ruolo essenziale al cristianesimo, che i « continentali » pretendevano invece sostituire integralmente con un'etica e politica di ragione).

principi cristiani medievali, « al di sopra » dei vari *anciens régimes* principeschi sia pure « cristianissimi ».

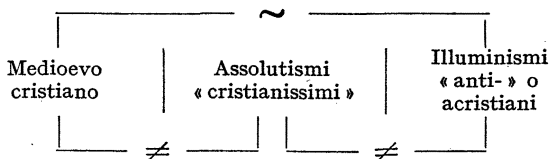
A ben guardare infatti, salvo l'interpretabilità della formazione dello Stato come *ipsa* « Vorgang der Säkularisation »⁽⁵⁶⁾, la modernizzazione del diritto avviene inizialmente nel contesto e nei confronti dei (moderni) Stati confessionali, che sono insieme Stati assoluti. Sono i *loro* ordinamenti giuridici, ben più che il diritto comune medievale, il bersaglio *diretto* delle riforme modernizzanti. Ora essi, mentre da un lato prolungano il medioevo per la loro incorporata professione ufficiale di cristianesimo, d'altro lato violano e smentiscono tutta una serie di principi cristiani precedenti: ad esempio territorializzando e statalizzando la religione; facendo a pezzi l'universalismo anche geopolitico cristiano e ripartendo la comunità dei credenti in congegni dinastici o nazionali spesso ferocemente ostili (col risultato paradossale che « Leviatani » sempre più legittimati dal solo valore della « pace » passano il loro tempo a fare la guerra); introducendo l'idea profondamente antimievale del diritto come prodotto esclusivo e insindacabile del potere politico, emancipando il principe dalla legge; codificando in senso castale gli « stati » delle persone e le disuguaglianze; facendo dell'investitura feudale sempre più un privilegio e sempre meno una reale responsabilità, della famiglia sempre più una proiezione giuridica dell'orgoglio dinastico-patrimoniale; assolutizzando la proprietà ed emancipandola quasi integralmente da quei vincoli, da quelle finalizzazioni solidaristiche, da quei nessi legittimanti col lavoro produttivo che il medioevo aveva elaborato; abolendo a poco a poco in ogni sede le procedure deliberative ed elettorali di ispirazione democratica sanioritaria messe a punto — in ambito monastico, ecclesiastico, civile — dalla cristianità medievale.

Tutto questo spiega sia il fatto che molte influenze storico-puntuali in senso critico e modernizzante siano state esercitate da soggetti e/o con argomenti esplicitamente cristiani (mi limito

(56) E. W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in « *Säkularisation und Utopie* », E. Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967.

a rinviare ai contadini in lotta del tempo di Lutero e Münzer evocati da Diesselhorst e ai dotti protagonisti delle riforme del diritto penale: von Spee, Pufendorf, Thomasius, Hommel, Manzoni, Carrara, evocati da Cattaneo), sia il fatto che una parte significativa delle critiche e delle proposte del giusnaturalismo e dell'illuminismo giuridico trovi impressionanti omologie strutturali oggettive nella razionalità cristiana medievale, a sua volta intrisa, s'intende, di razionalità classica greca e romana. Lo stesso fiore all'occhiello dell'illuminismo giuridico, la riforma del diritto e del processo penale, la critica della tortura giudiziaria e della crudeltà delle pene, la progressiva sostituzione delle mutilazioni e della pena capitale con la pena detentiva, e con una pena detentiva sempre più chiaramente, almeno in linea di principio, finalizzata alla rieducazione e risocializzazione del delinquente, affonda le sue radici, o almeno ha i suoi precedenti storici, nel diritto penale monastico e canonico.

La seconda ipotesi storiografica si lascia visualizzare in uno schema all'incirca di questo tipo:



schema che, s'intende, può servire a interpretare non pochi (più di quanti si pensi comunemente), certo *non tutti* gli episodi della modernizzazione-secolarizzazione giuridica.

Se poi, dopo la fase del primo impatto, liberale e democratico, contro gli assolutismi e gli *anciens régimes*, si passa a fasi successive, per esempio alla fase dominata dal socialismo, la probabilità di trovare precedenti cristiani-storici nel diritto religioso o anche civile aumenta; la critica della proprietà privata è uno dei cardini del monachesimo cristiano fin da prima di San Benedetto; buona parte del diritto promozionale moderno (relativo ai servizi educativi, assistenziali, sanitari gestiti o garantiti dallo Stato sociale) secolarizza (anche nel senso S_1) le istituzioni della *caritas* cristiana; cristiana è anche la valorizzazione del lavoro, conside-

rato non più « servile », ma — sugli esempi di Gesù e san Paolo, ripresi dall'*ora et labora* monastico — degno dell'uomo libero, meritevole di adeguato compenso e possibile via di santificazione oltre che di trasformazione del mondo nel prolungamento dell'azione creatrice di Dio. Che molti aspetti del socialismo si trovino prefigurati nel cristianesimo antico « al di sopra » della fase giuridica liberale puramente individualistico-possessiva, è banale; al punto da avere facilmente generato equivoci, da parte sia socialista che cristiana. Qui, nell'ambito dei diritti umani « sociali », lo schema S_2 prevale evidentemente.

Le prime due ipotesi, e numerosi altri elementi desumibili dalle relazioni e anche dagli episodi che ho potuto segnalare nella tavola sinottica sulla modernizzazione e in questo paragrafo, suggeriscono una *terza*, e più importante, *ipotesi* storiografica: che cioè ci sia effettivamente, intanto sul piano *storico* (vedremo poi se anche su quello essenziale), la *solidarietà tra civiltà giuridica moderna e cristianesimo* di cui parlavo all'inizio; e che dunque lo schema della secolarizzazione, con riguardo alla ragione pratica e in particolare al diritto, complessivamente prevalga sullo schema della *Selbstbehauptung* e su quello della decristianizzazione. I laici secondo i quali il pensiero moderno « non ha secolarizzato il cristianesimo, lo ha battuto » devono seriamente prendere in esame la domanda se, là dove il pensiero moderno ha veramente vinto in senso umanistico, non abbia spesso vinto con armi cristiane; anche storicamente (non solo idealmente) cristiane; armi di « un altro » cristianesimo. Ho detto che per parlare di secolarizzazione S_2 mi sembra sufficiente la difficoltà di immaginare un certo principio o istituto affermarsi altrove che in ambiente cristiano. Ora, non c'è dubbio che l'evoluzione giuridica occidentale ha prodotto qualcosa come un « diritto naturale moderno » (mi piacerebbe parlare, proprio per le dissonanze implicate, di un « diritto naturale liberalsocialista »), i cui principi sono sentiti come non meno stabili e vincolanti — anche là dove concernano solo delle procedure di tutela della libertà ⁽⁵⁷⁾ — di quelli del precedente diritto

⁽⁵⁷⁾ Che ci sia una — intangibile — « verità della libertà », e quindi una ineliminabile tensione tra giusnaturalismo liberale e democrazia, tra giusnaturalismo liberale e positivismo statalistico puro, è mostrato p. es. in *Corso*, cit., 500-510, 515-520, 527-552; cfr. 271-281.

naturale razionalista fondato sul concetto di verità. Ma guardato da sufficiente altezza, ossia, invece che dall'interno delle diatribe cristiano-laiche occidentali, a livello planetario di comparazione di civiltà giuridiche, sembra difficile contestare che questo diritto naturale liberalsocialista, consegnato per esempio nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e nelle Costituzioni personaliste del tipo italiano o tedesco, rifletta la fisionomia del cristianesimo storico più che quella di ogni altra cultura. Del resto, scendendo al livello delle influenze storico-puntuali, la documentazione raccolta in questi volumi è già sufficiente a dimostrare che forse nessuna tappa del suo avvento, dalle prime alle ultime formulazioni, è stata percorsa senza la partecipazione attiva, spesso decisiva, di giuristi e politici cristiani.

7. *Secolarizzazione (per innovazioni radicali e decristianizzazioni) e diritto moderno.*

Sotto questo titolo si tratterebbe di accertare se nel diritto moderno ci siano novità radicali, *Selbstbehauptungen* assolute, non propiziate da influenze cristiane puntuali e prive di precedenti cristiani strutturali. Potranno aversi due casi principali: si *aggiunge* qualcosa di cristianamente inedito; si *abolisce* un principio cristiano storico (eventualmente sostituendolo col suo contrario) senza che questo intervento possa interpretarsi come secolarizzazione S_2 di *altri* principi cristiani storici. Nel primo caso, lo storico lascerà al teologo di valutare se l'aggiunta sia battezzabile o cattiva; nel secondo caso la presunzione che si tratti di decristianizzazione integrale anche sul piano teologico sarà certo molto forte, sebbene forse non assoluta. Il teologo si troverà quindi di fronte a tre ipotesi principali: *novum* (= aggiunta) buono; *novum* (= aggiunta) cattivo; pura negazione senza precedenti cristiani (normalmente cattiva); e potrà riservare il termine « decristianizzazione (integrale) » alle ultime due. Lo storico avrà invece di fronte solo due ipotesi principali: il *novum* « additivo » (la novità in nessun modo cristiana) e la negazione; potrà riservare il termine « decristianizzazione (integrale) » solo a quest'ultima.

Non sempre è facile in concreto distinguere tra novità e negazioni. Così, le norme naziste sulla discriminazione razziale, o quelle

bolsceviche che introducevano in Russia nel 1920, per la prima volta nella storia, l'aborto libero, sono classificabili in entrambi i modi; il divorzio è piuttosto l'abolizione del matrimonio indissolubile; il positivismo legalista stretto è piuttosto una novità, ma può anche rappresentarsi come la negazione del ricorso al diritto naturale o alla consuetudine o al diritto giurisprudenziale, o come l'abolizione del possibile sindacato della Chiesa sulla legislazione statale.

Come abbiamo fatto per il cristianesimo, si potrà forse distinguere tra influenze (non cristiane o anticristiane) storico-puntuali (da parte di *attori*) e storico-strutturali (da parte di *contenuti* o di forme di pensiero: per esempio il fiscalismo, l'illuminismo, il fascismo).

In tutte le ipotesi ricordate, siamo fuori dalla secolarizzazione in senso proprio o stretto, che abbiamo convenuto, seguendo Blumenberg, di riconoscere solo nei casi di secolarizzazione S_2 (buona o cattiva), ossia di influenza strutturale del cristianesimo (§ 6). Tuttavia molti parlerebbero di secolarizzazione anche per le novità e per le decristianizzazioni; io stesso l'ho fatto all'inizio del § 5, e ho creduto quindi di mantenere il termine anche nell'intitolazione di questo paragrafo. In effetti, c'è in tutti i casi « decristianizzazione sotto almeno un aspetto ». Ma nell'indagine storica concreta mi sembra preferibile usare i termini più precisi.

Anche per le novità moderne, come per i principi cristiani e per le secolarizzazioni, si potranno segnalare, nella prospettiva di Naucke, i casi in cui esse sembrano piuttosto (ri)affioramenti di strati ontologici dell'esperienza giuridica o sociale permanente, provvisoriamente « mascherati » da un cristianesimo solo ufficiale. Così una certa dose di individualismo possessivo alla base del diritto privato o una certa dose di « ateismo » (nel senso « neutrale », non-ideologico, « pre-sociobiologico » scoperto da Bayle, e acutamente illustrato dalla relazione di Bianchi) è presente nella più « cristiana » come nella più « moderna » società, ma emerge con maggiore chiarezza in un contesto liberale-borghese o socialista.

Lasciando agli storici il compito di affrontare nei dettagli il tema di ricerca enunciato dal titolo di questo paragrafo, mi limito a dichiarare il quadro interpretativo generale verso il quale inclino, e che del resto risulta in negativo dai due paragrafi prece-

denti. Vedrei le novità e le negazioni radicali rispetto al cristianesimo storico come più frequenti nell'area europea-continentale che in quella anglo-americana. Le vedrei molto importanti nei regimi giuridici che l'Occidente moderno ha rifiutato (anarchismo libertario alla Sade, paleo-liberismo e paleo-capitalismo, collettivismo marxista e marxismo in genere, totalitarismo, nazismo), molto meno importanti di quanto e cristiani e laici comunemente pensino nei regimi che hanno finito per affermarvisi stabilmente, liberalismo e socialismo reciprocamente compatibili, democrazia non puramente maggioritaria, *welfare state* o *sozialer Rechtsstaat* ecc. Soprattutto i principi dichiarati (non sempre coerentemente tradotti in pratica) di questi regimi mi sembrano molto spesso di ispirazione cristiana anche in senso storico; in ogni caso sono stati fatti oggetto di ampie, anche se caute, « recezioni successive ». Ma perfino nei prodotti occidentali più incompatibili con la civiltà giuridica sancita dall'Occidente, come i marxismi rivoluzionari, si hanno motivi per rinvenire aspetti, sia pure « pseudo-morfici », cristiani.

Mi sembra che sul piano *storico*, e guardando da una sufficiente altezza, la ricerca sulle novità e negazioni pure confermi piuttosto l'esistenza di un umanesimo giuridico occidentale moderno, cristiano-laico o laico-cristiano, che attraverso molte incertezze e molti sbandamenti da una parte e dall'altra, attraverso feroci diatribe e nel permanere di divergenze su punti non sempre secondari, ha tuttavia sufficientemente armonizzato le sue due componenti perché possa considerarsi come una costruzione unitaria ⁽⁵⁸⁾. Basta, ripeto, fare il confronto con le civiltà giuridiche altre, a livello planetario, e con i prodotti occidentali emarginati dall'Occidente: libertinismo anarchico alla Sade-Stirner, superominismo alla Nietzsche, assolutismo hobbesiano, statalismi etici hegeliani e fascisti, nazionalismo imperialista, totalitarismo nazista, totalitarismo marxista-leninista, positivismo materialista della « morte del soggetto » ... ⁽⁵⁹⁾.

⁽⁵⁸⁾ La sensazione di una *koinè* discorsiva con filigrana anche teologica circola, per esempio, attraverso tutti i capitoli di una riuscita panoramica giuridica (non a caso, probabilmente, anglosassone) come quella di P. STEIN e J. SHAND, *Legal values in Western Society*, Edinburg 1978 (tr. it., Milano 1981).

⁽⁵⁹⁾ In Marx (come si proponeva di mostrare A. Zanfarino in un primo pro-

Resta da *valutare* questo umanesimo giuridico, nel quadro complessivo del diritto moderno. Si può farlo sia teologicamente, dal punto di vista dell'autenticità cristiana, sia filosoficamente, dal punto di vista della (di una?) autenticità umanistica laica.

8. *Cristianesimo autentico e diritto moderno.*

Mi limiterò, in questo paragrafo, a una iniziale e appena «schizzata» valutazione *teologica* del diritto moderno; avvertendo tuttavia che per la concezione «pleromatica», «laica» nel senso di «universalistica»⁽⁶⁰⁾ che adottò del cristianesimo, la valutazione teologica dovrebbe coincidere senza — forse — residui con la valutazione in termini di umanesimo «plenario».

Il giudizio teologico sul diritto moderno nel suo insieme è — come abbiamo già più volte anticipato — un giudizio di severo *discernimento*. In nessun modo il diritto moderno potrebbe essere accettato in blocco. Il criterio di giudizio adottato è quello che

getto di contributo) c'è tra i termini «cristiano», «liberale» e «socialista riformista» tendenziale equivalenza; è notoria la critica marxista-leninista dell'ordine «borghese» e dell'ordine «clericale» *insieme*; né occorre documentare l'accomunamento di cristianesimo, liberalismo piccolo-borghese e socialismo in Nietzsche; Sade, Stirner, Nietzsche (i teorici del soggetto assoluto) e i loro epigoni, come pure gli ideologi nazisti, sottoscriverebbero oggi volentieri, penso, la frase attribuita a un esponente tipico dello scientismo e del non-cognitivismo etico, J. Monod, dal disinvoltato redattore della voce *Eredità*, p. 597, vol. 5 della «Enciclopedia Einaudi» (Torino 1978), W. B. PROVINI: la «moralità insegnata nella società occidentale» sarebbe «una disgustosa commistione di religiosità giudeo-cristiana e di credenza nei diritti naturali dell'uomo» (non sono riuscito a trovare questa frase in Monod. Nell'edizione italiana, Milano 1970, di *Il caso e la necessità*, trovo a p. 137 una frase simile, che potrebbe essere l'originale della citazione, in tal caso mutila, dell'Enciclopedia: «Le società 'liberali' dell'Occidente propugnano ancora a fior di labbra come base della loro morale una scoraggiante miscellanea di religiosità giudeo-cristiana, di progressismo scientifico, di fede in alcuni diritti 'naturali' dell'uomo e di pragmatismo utilitaristico»; frase piuttosto felice per caratterizzare, sia pure in chiave caricaturale, la saldatura cristiano-moderna che sta alla base della bistrattatissima — e la meno peggio tra tutte quelle conosciute — civiltà giuridica in cui abbiamo, spesso con poco merito e con poca riconoscenza, la fortuna di vivere). La relativa unitarietà del modello si coglie forse meglio dalle convergenti prospettive su di esso degli avversari esterni.

⁽⁶⁰⁾ Cfr. gli articoli citati sopra alla n. 11.

conosciamo (§§ 2 e 3): cristianesimo realistico, pleromatico, traducesi interpersonalmente nella carità; scopo ultimo del diritto (come della politica, e di ogni attività umana) è dunque teologicamente la promozione dello sviluppo pleromatico della persona in *ogni* uomo sulla Terra, dal concepimento alla morte. Valutate con questo criterio, le istituzioni giuridiche moderne — nelle loro grandi linee, appena distinguibili da quelle delle istituzioni politiche o sociali— sono già venute distribuendosi nelle colonne « buona » e « cattiva » della tabella del § 5. La prima colonna traccia i contorni generalissimi di quel « diritto naturale liberalsocialista », di quell'« umanesimo giuridico moderno laico-cristiano » di cui ai §§ 6 e 7. La seconda colonna traccia, sempre per linee generalissime, i contorni del « male » giuridico e politico, del diritto insieme anti-umanistico e anticristiano.

Ciò che interessa qui è che gli accertamenti storici di cui ai §§ 6 e 7 e la valutazione teologica tendono a *concordare*, nel senso che la solidarietà storica, determinatasi di fatto, tra umanesimo giuridico occidentale e cristianesimo è, nelle grandi linee, teologicamente giustificata, se con quell'umanesimo s'intendono le forme giuridiche del liberalsocialismo personalista, dello Stato sociale di diritto e di una comunità internazionale governata dai principi del rifiuto della guerra e del riconoscimento dei diritti dell'uomo. Queste forme, ormai ripetutamente approvate dalla dottrina cristiana sul piano storico, sono oggettivamente abbastanza rispondenti al fine teologicamente normativo della promozione dello sviluppo pleromatico della persona; le Chiese, nell'approvarle, non possono dirsi essere state infedeli al Vangelo. E in senso inverso, l'Occidente moderno non può essere tacciato senz'altro di apostasia: non poco di quanto il cristianesimo autentico chiedeva o doveva chiedere, l'Occidente ha finito almeno ufficialmente per accoglierlo; non poco di quanto il cristianesimo autentico respinge, l'Occidente ha finito, dopo molti errori, per respingerlo, o almeno per collocarlo in posizione di marginalità o di minoranza. Il processo ha purificato lo stesso cristianesimo storico: alcune delle istituzioni giuridiche respinte sono state, almeno in certi periodi e in certe aree, appoggiate da Stati « cristiani » o dalle Chiese; ma spesso i principi della critica erano rinvenibili in altre, anteriori e migliori, incarnazioni storiche cristiane; e più spesso co-

munque le forme inaccettabili si sono presentate sotto segno esplicitamente e violentemente anticristiano.

Il giudizio teologico sulla civiltà giuridica occidentale come emersa dal processo di secolarizzazione, nelle forme qui sopra sommariamente definite, risulta dunque principalmente di *conferma*. Questa tesi può scandalizzare dei cristiani esigenti e far concludere a un'ennesima collusione tra teologia e *status quo*. Vorrei con qualche considerazione ridurre lo scandalo.

La prima considerazione è che il giudizio ora dato riguarda, della civiltà giuridica occidentale, le strutture portanti; restano gravi ambiguità e manchevolezze, per esempio in tema di tutela della persona concepita (ma non è ancora del tutto chiaro se l'evoluzione degli ultimi due decenni in questa materia sia da considerare definitivamente acquisita al diritto occidentale, o se si tratti di un episodio patologico destinato a essere riassorbito). La seconda considerazione è che il modello approvato e approvabile è il modello sulla carta delle Costituzioni e Dichiarazioni, il modello ufficiale; la realtà — il diritto effettivo — corrisponde solo in parte al modello. Basta pensare al contrasto tra i principi della solidarietà internazionale formalmente sanciti e le stridenti sperequazioni tra paesi ricchi e paesi poveri; alla violazione dei diritti umani da parte di moltissimi governi che li hanno riconosciuti. La terza considerazione è che il giudizio principale di conferma non esclude la ricerca di linee di perfezionamento e superamento (cfr. § 9).

Ma la considerazione di maggior peso è che il giudizio di conferma è insieme un giudizio *relativizzante*, dato cioè nella consapevolezza dei limiti ontologici del giuridico, quali li abbiamo per accenni evocati al § 3. La domanda cui il teologo deve rispondere non è infatti se la società globale moderna sia autenticamente cristiana, ma solo se la sua organizzazione giuridica possa cristianamente approvarsi ⁽⁶¹⁾. Ora, questa organizzazione è un insieme

(61) Bene W. PANNENBERG, *Die Aufgabe einer politischen Theologie des Christentums*, in « Religione e politica », cit. alla n. 43, contro la « teologia politica » contemporanea: non sempre è legittimo il patos « profetico » della presa di distanza da qualunque forma di ordine giuridico e politico esistente; non si può senz'altro condannare il diritto presente alla luce dell'escatologia del Regno. « Die Fixierung auf den Gegensatz des Gottensreichs zur jeweils bestehenden politischen Ordnung

di norme destinate anche a uomini non cristiani e a cristiani non santi, norme destinate a essere fatte valere anche *contro* la volontà degli interessati nel caso singolo e con un sufficiente grado di consenso da parte degli stessi, e degli altri consociati, sul loro contenuto generale. Siamo dunque nel mondo del relativo; e siamo al livello del giuridico, livello, come sappiamo, molto basso, che disciplina e supera, ma in parte anche conferma, il livello delle pulsioni sociobiologiche, il livello del « peccato originale ».

La dottrina giuridica cristiana è la paradossale dottrina della migliore tra quelle forme di organizzazione giuridica che la saggezza e la carità cristiane dovrebbero rendere inutili. È chiaro che il cristianesimo lavora per una società in cui il diritto penale non debba *mai* essere applicato; in cui non ci siano *mai* processi, neppure civili, nessuno abbia mai bisogno di avvocati e di giudici per risolvere problemi interpersonali ... Ma questo lavorare perché non ci siano mai condanne penali e processi e ricorsi ad avvocati non vuol dire lavorare per l'abolizione del diritto penale o processuale, non vuol dire disinteresse del cristianesimo per la « bontà » del diritto penale e processuale. Il cristianesimo lavora per una indivisibile fraternità umana planetaria in cui non ci siano più conflitti tra i popoli; non per questo deve disinteressarsi del diritto internazionale e dello stesso diritto bellico, della condanna di certi tipi di armi, dell'umanizzazione del trattamento dei prigionieri di guerra e così via. Il cristianesimo si adopera a migliorare ciò che si adopera a rendere il più possibile inutile e inoperante. Ricordo — sul punto cristianesimo e diritto — la posizione ottava presentata alla fine del § 3 come la più equilibrata e orto-

tendiert dazu, jeder Kritik an der bestehenden Ordnung in Namen einer angeblich besseren Zukunft allzu schnell Beifall zu spenden » (163). « Die Kritik an der neuen politischen Theologie sollte sich daher auf die Korrektur der abstrakten und starren Entgegensetzung der christlichen Eschatologie gegen die jeweils bestehende politische Ordnung konzentrieren » (164). Ciò non significa ovviamente che il teologo debba notarilmente consacrare tutto l'esistente, o possa ritenere interamente « inverato » o « assorbito » il contenuto etico e magari dogmatico del cristianesimo nell'antropologia dei diritti dell'uomo (come osserva acutamente J. L. LEUBA, *o. c.* alla n. 43), nella « religione civile » delle Costituzioni e Dichiarazioni di diritti (cfr. N. LUHMANN, *Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, ibid.*, 51-71), insomma nell'attuale umanesimo cristiano-secolarizzato (nel senso S₂).

dossa, lontana sia dello scetticismo giuridico che dall'integralismo giuridico evangelico.

Ora, mi sembra si possa dire che almeno nel suo modello *ufficiale* e nelle sue strutture *portanti*, il diritto moderno «buono» sia anche un *buon* diritto, forse il migliore possibile *tenuto conto dei limiti ontologici* del diritto, e di un diritto non per società fondate sul volontariato, ma per la società *globale*. Il problema della migliore fognatura o del migliore cimitero ha senso anche se sarebbe bello che non occorressero fognature e cimiteri. Il diritto moderno almeno nelle grandi linee sopra definite ha dei limiti forse più in quanto è diritto che in quanto è «questo» (storico) diritto.

Se si accetta un simile giudizio, la prima conseguenza è che l'atteggiamento principale, nei confronti di questo diritto, dev'essere di *fedeltà ripristinatrice*, non di contestazione radicale e nemmeno d'indifferenza. Il cittadino cristiano deve più di ogni altro saper difendere le istituzioni costate tanto pensiero e tanto sangue riportandole sempre nuovamente, contro i loro stessi erramenti involutivi, ai principi che le hanno generate. Conservatorismo? È bene conservare i beni culturali o ambientali difendendoli contro le appropriazioni particolaristiche e la degradazione; sarà bene anche conservare le istituzioni civili, i *νόμοι*, difendendole contro le strumentalizzazioni particolaristiche o contro la barbarie.

La seconda conseguenza è che il teologo dovrebbe forse ritenere maturi i tempi perché venga messa a punto, anche con il contributo essenziale del moderno, una «dottrina giuridica cristiana». Dirò brevemente cosa intenderei sotto questo nome che certo può suscitare reazioni di sospetto.

Sono molto più accreditati e correnti i termini «dottrina sociale cristiana» e «diritto naturale» (implicitamente cristiano). Rispetto alla dottrina sociale, che dò per nota e per utile, la dottrina giuridica cristiana che ho in mente costituirebbe un sottoinsieme, caratterizzato dalla specifica attenzione ai profili di tecnica giuridica e ai problemi suscettibili di essere, prima o poi, dibattuti conflittualmente davanti a giudici. Ho spiegato altrove cosa intendo, sulle tracce di Gény e di Jhering, per tecnica giuridica e

quali mi appaiono i suoi nessi con l'ontologia del diritto ⁽⁶²⁾. Se la filosofia politica (o la teologia) è responsabile del diritto in quanto «buono», la tecnica giuridica è responsabile del diritto «fatto bene»; è responsabile della traduzione del discorso politico generale in discorso politico-giuridico, attento alle possibilità e ai limiti del diritto in quanto diritto. Supposto che una data civiltà giuridica sia, nelle grandi linee, generalpolitikamente buona, resta ancora necessario articolarla fino al livello degli ultimi concreti nodi conflittuali. Anche a questo livello, ritengo, il cristianesimo ha qualcosa da dire. L'insofferenza che si prova di fronte a ennesime dichiarazioni pastorali o dottrinali inoppugnabili non può essere tolta che da proposte tecnico-operative. Saranno forse meno inoppugnabili; in tal caso la proposta dovrà essere avanzata con il giusto grado di cautela, o potrà avvenire sotto forma di un ventaglio di proposte tra cui scegliere o mediare. Il pensiero giuridico cristiano non dovrebbe arretrare di fronte alla precisazione, all'articolazione normativa, o considerarla irrilevante. Il passaggio al concreto non avviene necessariamente interrompendo il contatto coi problemi di fondo; anche nei congegni del tecnicismo più stretto sono quasi sempre leggibili, in filigrana, le questioni decisive, quelle di verità, di valore, di rispetto della persona (penso, per fare due soli esempi, al diritto del traffico automobilistico, nel suo duplice rapporto con la tutela del diritto alla vita e con il rispetto del «ritmo» della vita moderna, e al problema se sia più cristiana, nell'istruttoria penale, l'esigenza di raggiungere comunque la verità o invece la tutela della privacy, il principio *nemo tenetur se detegere*, la non obbligatorietà della testimonianza contro se stessi, il divieto del ricorso ai sieri della verità, il rifiuto dei tribunali di utilizzare materiale probatorio ottenuto mediante perquisizioni indebite, intercettazioni telefoniche, registrazioni meccaniche segrete).

I regolamenti di confini non sono molto importanti. Importante è che un lavoro utile e da tempo trascurato venga nuovamente fatto. Sarebbe arduo definire cosa distingua «in sé» il «giuridico» dal «sociale» o il «più giuridico» dal «più sociale» (anche perché il *corpus* della dottrina sociale cristiana si è formato non

(62) *Corso*, cit., 568-575, 194 s., 191.

sulla base di una *clear-cut* delimitazione concettuale previa, ma in reazione ai problemi posti prioritariamente sul tappeto dalla storia). Ciò non toglie che il giurista esperto intuisce con sufficiente sicurezza cosa sia « più giuridico ». Del resto, una definizione formale si può anche tentare: giuridico sarebbe, entro il sociale, ogni problema suscettibile di venire sensatamente regolato attraverso norme, generali o individuali, di un ordinamento giuridico; o anche, come dicevo sopra, suscettibile di venire sensatamente, prima o poi, dibattuto davanti a giudici. Cosa sia « sensato » regolare giuridicamente, dibattere davanti a giudici, cambia col tempo e con visioni politiche di fondo, ma anche il tecnico ha la sua da dire; tenderà in genere — almeno nel contesto attuale — ad ammonire contro l'eccesso di giuridicizzazione (che anche El-lul, da un punto di vista evangelico, ha criticato). In ogni caso è lapalissiano che una dottrina giuridica cristiana è una dottrina cristiana concernente un possibile diritto *positivo*. Di qui l'importanza della tecnica giuridica e del ricorso all'esperienza.

Questi ultimi tratti possono servire a distinguere la « dottrina giuridica cristiana » dal « diritto naturale », se con diritto naturale s'intende un sistema *more geometrico*, sviluppato a partire dai principi più generali. Anche un sistema di questo genere può essere utile, forse indispensabile per l'orientamento di fondo ⁽⁶³⁾. Tra sistema di diritto naturale e dottrina giuridica cristiana vedrei un rapporto di *complementarità*. Il primo, prevalentemente deduttivo dev'essere completato e *étoffé* da un procedere più induttivo. È più sicuramente giuridico ciò che viene effettivamente dibattuto, davanti a giudici. C'è corrispondenza tra l'ontologia del diritto e il modo in cui le soluzioni dei problemi giuridici vengono trovate, attraverso una logica non-profetica di conflitto, di confronto, di controversia. Anche le leggi sono più o meno « giuridiche » a seconda che trattino di materie più o meno sensatamente dibattibili davanti a giudici. Nessuna fantasia teoretica riesce ad anticipare i problemi che pone in concreto la pratica. Vedrei quindi la dottrina giuridica cristiana distinguersi sia dalla dottrina sociale, sia dai sistemi di diritto naturale deduttivo, anche attra-

⁽⁶³⁾ Penso a opere del tipo dei trattati di Taparelli d'Azeglio, Cathrein, Leclercq, Messner, Rommen.

verso il suo procedere *empirico* e prevalentemente *a posteriori*. Essa consisterebbe nel paziente esame dei problemi e delle soluzioni emergenti nel dibattito giudiziale o comunque pratico-giuridico, e potrebbe al limite consistere solo in una serie, apparentemente asistemica, di « battesimi critici » impartiti alle soluzioni migliori. In questo modo non ignorerebbe i principi e i sistemi, li « raggiungerebbe » dal basso, dall'esperienza. Cercherebbe — per riprendere il titolo di un famoso quaderno dei giuristi cattolici italiani — il « diritto naturale vigente » ⁽⁶⁴⁾, nel senso di operare un discernimento cristiano entro lo stesso diritto positivo, legale e soprattutto giurisprudenziale. Sarebbe un procedere non troppo diverso da quello dei giuristi romani e da quello preconizzato, non a caso, dal romanista « cristiano » Savigny. Il diritto europeo (*civil e common*) è un'immensa miniera di esperienza giuridica d'impregnazione cristiana e in ogni caso rilevante per il giudizio cristiano, nella quale si trovano commiste cose più e meno preziose. Il Vangelo — e la dottrina sociale cristiana, e il diritto naturale *a priori* — aiuterebbero potentemente, credo, a selezionare in senso umanistico. L'opera dovrebbe essere condotta non da teologi, ma da giuristi; giuristi però critici, non semplici legalogicisti privatisi per malinteso purismo positivistico degli strumenti di valutazione. Il nucleo principale della dottrina giuridica cristiana sarebbe una *selezione cristiana del diritto giurisprudenziale*, ciò che non emarginerebbe del resto i problemi della « migliore legislazione », visto che la legislazione più propriamente giuridica si forma in genere per drenaggio e incanalamento autoritativo di fonti giurisprudenziali.

In attesa del lavoro, minuzioso e complesso, necessario a costruire una dottrina giuridica cristiana nel senso ora definito, mi limiterò a fornire un'incompletissima indicazione di principi e di soluzioni (qualche volta solo di problemi) più generali suscettibili di farne parte o di fornirne il quadro, e che in questo senso possono dirsi di « diritto naturale cristiano » moderno. Li traggio un po' alla rinfusa, sia dalle parti più giuridiche della dottrina sociale cattolica formulata nei documenti pontifici da Pio VI a oggi, sia dai trattati contemporanei di diritto naturale, sia dalle

(64) AA. VV., *Diritto naturale vigente*, Quaderni di « Iustitia », Roma 1951.

ricerche stesse consegnate in questi nostri volumi, molte delle quali, specie nel campo del diritto penale, non si sono confinate nell'ambito dei soli accertamenti storici, ma hanno più volte calcato il terreno valutativo e prescrittivo. Non rileva, in sede sincronica di valutazione, stabilire se si tratta di ontologico o storico, di antico o moderno, di originariamente cristiano o di recepito nel cristianesimo. Mi pare che l'elencazione, nella sua incompletezza, basti a mostrare come sia importante quest'altra lacuna da colmare nella famosa sinopia, ma anche come sia promettente, oserei dire a suo modo entusiasmante, l'intrapresa di colmarla. Quasi ognuno degli *items* toccati si articola, soprattutto a livello giurisprudenziale, in una serie difficilmente censibile di massime, accorgimenti, soluzioni ingegnose da scrutinare e perfezionare.

Dottrina dello Stato. Riconoscimento del positivismo giuridico, in proporzione alla sua funzione di garanzia, di controllo del potere, di instaurazione della certezza del diritto; ma rifiuto dello stesso positivismo giuridico come tesi che il diritto abbia la sua unica fonte, incontrollabile, nella legge positiva dello Stato. Connessa affermazione della necessità di un nucleo di principi costituzionali imm modificabili, o almeno modificabili solo con un massimo di cautele; limiti posti alla democrazia come maggioritarismo puro; sottrazione delle stesse norme di libertà al gioco storico contingente della libertà. Principi dello Stato liberale di diritto: equilibrio tra libertà e ordine; controllo del potere; costituzione, codificazione o comunque *rule of law*; divisione dei poteri, rappresentatività democratica del potere legislativo; principio di legalità, irretroattività della legge, *nullum crimen sine lege*, *nulla poena sine lege*, divieto di estensione analogica in diritto penale; indipendenza della magistratura, diritto alla difesa anche per i non abbienti, principio del giudice naturale, pubblicità dei processi, principio del contraddittorio, presunzione d'innocenza dell'imputato fino alla condanna definitiva, obbligo di motivazione delle sentenze, pubblicazione e impugnabilità delle sentenze stesse; delimitazione tassativa delle competenze degli organi dello Stato e della pubblica amministrazione, regole sulla tenuta delle scritture ufficiali, regole sulle procedure per la formazione della volontà ufficiale; responsabilità politica, civile e penale del legislativo e dell'esecutivo, responsabilità civile e penale della magistratura e

della burocrazia, subordinazione della polizia all'autorità giudiziaria ordinaria, dell'autorità militare all'autorità civile. Principi della laicità dello Stato: esclusione della religione di Stato, parità dei culti e libertà religiosa, nel rispetto dell'effettiva identità morale e religiosa del popolo; riconoscimento di scuole private senza discriminazione ideologica, difesa del pluralismo in campo educativo e culturale. Decentramento, autonomie locali, traduzioni istituzionali del principio di sussidiarietà e del principio di partecipazione. Equilibrio tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta. Principi dello Stato sociale, diritto « promozionale », assistenza e sicurezza sociale nel rispetto del volontariato e del principio di sussidiarietà.

Diritto internazionale. — Supremazia riconosciuta alle norme internazionali sulle norme statali, ma assoggettamento delle stesse norme internazionali a principi superiori, tra cui quelli che tutelano i diritti delle singole nazioni e quelli sanzionati (non costituiti sovranamente) dalle Dichiarazioni dei diritti dell'uomo. Limiti sempre più stretti posti al ricorso della guerra. Sempre maggiore rafforzamento degli organismi e delle giurisdizioni sopranazionali, in particolare: ricorso a tribunali sopranazionali anche da parte di singoli cittadini per violazione dei diritti fondamentali. Evoluzione del diritto internazionale (parallela a quella già verificatasi nei diritti interni degli Stati occidentali) da diritto quasi esclusivamente arbitrale a diritto sempre più anche « promozionale » (promozione anche a livello internazionale della cultura, della salute, dell'alimentazione, dell'occupazione, dell'integrità dell'ambiente), nel rispetto del principio di sussidiarietà.

Diritto privato o delle persone. — Norme sulla capacità d'agire, d'intendere e di volere. Pari soggettività giuridica di ogni uomo. Uguaglianza dei sessi. Pari dignità dei « forti » e dei « deboli ». Norme correttive dell'esclusione sociale. Tutela della vita (problemi dell'aborto, dell'eutanasia, del suicidio, dei trapianti, dell'indisponibilità del proprio corpo, della pena di morte). Diritti di libertà. Tutela della *privacy*. Diritto della sessualità orientante ai valori amicali e familiari. Responsabilità civile e penale individuale e non di gruppo. Equilibrio tra proprietà privata e funzione sociale della ricchezza, tra iniziativa economica privata e razionalizzazione della produzione e della distribuzione, tra auto-

nomia privata e tipizzazione normativa delle principali figure contrattuali. Giusto prezzo, giusto salario, tutela del lavoro dipendente, contratti collettivi. Buona fede nel possesso e nei contratti; problemi morali sollevati dalla presunzione di buona fede in materia possessoria. Problema del prestito a interessi e dell'usura. Matrimonio, altri tipi di convivenza, famiglia di fatto. Obblighi di fedeltà. Ricerca dell'equilibrio tra difesa dell'unità della famiglia e difesa dei diritti dei singoli membri della famiglia; parità dei coniugi; valenze « unitive » e valenze « egualitarie » dei diversi regimi patrimoniali tra coniugi; separazione e divorzio; limiti contenutistici e temporali della patria potestà; adozione, affiliazione; poteri del giudice della famiglia. Equilibrio tra libertà testamentaria e aspettative dei familiari, del « prossimo » sociologico. La materia è talmente vasta, la casistica così capillare che possiamo solo scorrere impressionisticamente gli argomenti da toccare, i valori da realizzare, senza altra intenzione che quella di evocare un po' più vivamente e concretamente quelle che sarebbero le tematiche di una dottrina giuridica cristiana (e di una auspicabile *koïnè* giuridica cristiana-laica) in questo campo.

Per il *diritto penale* mi limito a rinviare ai contributi presenti in questi volumi e alla magistrale sintesi della relazione Naucke.

Piuttosto che ampliare ancora l'elenco, vorrei, come filosofo, notare che da una dottrina giuridica cristiana ci si può aspettare non solo una serie di insegnamenti sul diritto, ma anche una serie di suggerimenti sulla filosofia generale e in particolare sull'*antropologia*. Se il pensiero giuridico come tale non ha il compito di elaborare tematicamente una concezione dell'uomo, è certo che opera sempre come se l'avesse. E questo non solo nel senso che ogni diritto storico dipende dall'antropologia diffusa nella società del tempo, ma forse anche nel senso che « il » diritto come tale ha, almeno in parte, una « sua » antropologia. In ogni caso l'esperienza giuridica che va dai filosofi greci e dai giuristi romani, attraverso le recezioni medievali e le rielaborazioni moderne, fino al diritto contemporaneo nelle sue strutture portanti, sia come pensiero riflesso, sia come pensiero incorporato negli istituti, è certamente solidale di un'antropologia (anche) *spiritualista*, intende cioè l'uomo (anche) come persona dotata di un'intelligenza capace di verità oggettiva e di una volontà libera capace d'impegno,

capace di rettitudine e di trascendimento delle pulsioni istintive, e quindi anche di vera e propria colpa, di vero e proprio male morale. Non si può capire quel diritto, nella sua componente antica e in buona parte della sua componente moderna, senza leggerci in filigrana una simile antropologia. E si direbbe che a volte la solidarietà tra il cristianesimo e quel diritto è dovuta meno alle soluzioni da esso prospettate, che ai presupposti antropologici delle soluzioni stesse e del metodo con cui vengono raggiunte. Anche questi presupposti fanno parte di una civiltà giuridica. Ora, rispetto alle innumerevoli sfaccettature della negazione moderna della spiritualità umana (per le quali rimando alla tabella del § 5), rispetto alla globale tendenza del filone centrale del moderno verso il riduzionismo antropologico se non verso il determinismo, il diritto, forse per la sua maggiore « pesantezza », per il suo maggiore coefficiente inerziale rispetto alle parti più mobili della cultura, ha si può dire fino ad oggi (fino a ieri) perseverato nel testimoniare per la natura spirituale dell'uomo. E in questa testimonianza è chiaro che si trova naturalmente alleato col cristianesimo.

Mi limito a poche osservazioni in tema di intelligenza e di volontà.

Per quanto concerne l'intelligenza, è chiaro che tutto il giuridico — dalla proprietà alla famiglia, dal contratto al delitto, dalla giustizia commutativa a quella distributiva — presuppone un superamento della vita secondo l'istinto, una visione dell'uomo come capace di previsione, di calcolo, di scelta tra beni, un dominio della ragione sulla volontà: guai (giuridicamente) a chi vive secondo le sue passioni-pulsioni immediate... Il diritto è severissima pedagogia di riflessione. L'azione umana è dal diritto concepita come mirante consapevolmente a fini, fini anche remoti, non come suggerita dalla costellazione percettiva e appetitiva momentanea. Nulla di più lontano dal diritto, dell'« Augenblick-mensch der Frühzeit » (posto che un simile uomo sia mai esistito). La dottrina del negozio giuridico è un piccolo monumento alla capacità del soggetto di trascendere con le proprie rappresentazioni il circostante e anzi l'intero tempo della propria vita. Le dottrine dell'errore nel contratto, dell'errore giudiziario e della sua correzione, della falsa testimonianza, della *Wahrheitsfindung* nel processo civile e soprattutto penale sono altrettanti frammenti

di un complessivo e coerente omaggio alla ragione dell'uomo. Il fatto che la pena sia intesa come finalizzata alla rieducazione, o alla risocializzazione, significa che essa è vista anche come un appello pedagogico alla conoscenza: dev'esserci qualcosa come una « conversione » nel modo di vedere le cose, perché la rieducazione e la risocializzazione si distinguano dalla semplice intimidazione, dal *dressage*, dal condizionamento.

Per quanto concerne la volontà, essa è presupposta intanto libera, come abbiamo visto, nel senso di capace di farsi guidare dalla ragione e non solo dall'istinto; e poi libera *tout court*, nel senso di essere in qualche modo il principio ultimo dei propri atti. La sanzione in genere, la pena in particolare, sia come prevenzione, sia come retribuzione, sarebbero improponibili nei confronti di una volontà non guidata dalla ragione, nella misura almeno in cui si distinguono dalla classica carota o dalla scarica elettrica dei moderni recinti per bovini ... I diritti di libertà sono riconosciuti nel presupposto di una mente in ricerca e di una volontà libera. Le dottrine dei vizi della volontà, dell'imputabilità (*subjektive Zurechnung*), della colpevolezza, della preterintenzionalità, della responsabilità civile e penale, della buona fede, sono tutte — si può ben dirlo — difficilmente compatibili con un'antropologia comportamentista o determinista del tipo « beyond freedom and dignity ». E d'altra parte cosa potrebbe esservi alla radice della « Würde des Menschen » della Costituzione tedesca, della « dignità dell'uomo » e dello « sviluppo della persona » della Costituzione italiana e dei passi paralleli nelle altre moderne Costituzioni e Dichiarazioni dei diritti dell'uomo, se non un'intelligenza capace di verità e una volontà capace di determinarsi secondo ragione o di autodeterminarsi, capace di volere il bene in sé e non solo il bene-per-me?

La teoria della volontà giuridicamente efficace (la *Willenstheorie* studiata da Behrends), il superamento progressivo dei formalismi negoziali di ispirazione più o meno magico-animistica, la forza vincolante della promessa, del giuramento, dei *pacta (servanda)* in genere, presuppongono una volontà libera e una volontà capace di donarsi, di in-pegnarsi, di permanere identica a se stessa al di sopra del tempo e del flusso psicologico, una volontà propriamente spirituale, che nel matrimonio indissolubile raggiunge la sua ma-

nifestazione più alta, ma che è comunque necessaria perché abbia senso il più piccolo obbligo, il più piccolo contratto.

Del resto le stesse realtà elementari dell'esperienza giuridica — l'obbligo appunto, e la norma, e il dovere, e il diritto — risultano, a una fenomenologia non riduttiva, solidali per essenza con una concezione spiritualistica del soggetto e anzi con una più ampia « ontologia dell'essere immateriale » (65).

È chiaro che questo personalismo spiritualistico incorporato nel diritto, che non ignora necessariamente i condizionamenti biologici, psicologici e sociali, ma che colloca il soggetto in posizione trascendente rispetto al biologico, allo psicologico e al sociale, trova nel personalismo teo- e antropologico cristiano, almeno sul piano metafisico, l'assertore e il garante supremo, e può considerarsi come il principio informatore più generale di ogni « diritto naturale cristiano » e « dottrina giuridica cristiana ». Il cristianesimo valorizza, molto al di là dell'antropologia giuridica, il sentimento, l'immaginazione, le facoltà affettive e contemplative; ma certo anche difende, insieme col diritto, quel nucleo inviolabile di razionalità e di libertà.

(Ciò non significa che il diritto possa disconoscere il carattere e la dignità di persona a coloro nei quali le manifestazioni della razionalità e della libertà normali si siano offuscate, o che siano privi di certe qualità o di certi ruoli: proprio il diritto moderno ha fatto grandi — anche se ancora insufficienti — progressi in questo senso, progressi che il cristianesimo non può che sanzionare e ulteriormente favorire).

9. *Cristianesimo autentico, pensiero giuridico moderno e diritto futuro.*

Mi manterrò anche qui sul terreno teologico, ricordando però ancora una volta che cristianesimo e umanesimo « plenario » *devono* essere tutt'uno, il cristianesimo storico dovendo « cedere » ogni qual volta gli venga, da chiunque, palesato un valore umano

(65) Cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, *Il soggetto assoluto*, ecc., cit. alla n. 32; *La portée philosophique des droits de l'homme*, di prossima pubblicazione in « *Nova et Vetera* », 1981.

più profondamente accordato al Vangelo, magari contro le apparenze iniziali. Il cristianesimo non può voler essere che la rivelazione completa dell'uomo a se stesso.

Il criterio cristiano di una società pleromatica e fraterna è identicamente chiamato a orientare da un lato il discernimento critico e relativizzante, la fedeltà ripristinatrice, la formulazione tecnica di una dottrina giuridica cristiana, di cui abbiamo parlato al § 8, e d'altro lato la fantasia creatrice, la progettazione del nuovo e del migliore, il superamento.

Ci si potrà chiedere: ma posti i limiti ontologici del diritto, è, il « diritto naturale liberalsocialista », l'« umanesimo giuridico moderno laico-cristiano », realmente superabile? Non si sconfinava, chiedendo al diritto ancora di più, nell'utopia, o nell'integralismo giuridico evangelico? Esiste uno « specifico cristiano » *giuridico e politico* che va oltre il modello ideale personalistico e universalistico consegnato nelle Costituzioni e nelle Dichiarazioni dei diritti dell'uomo, eventualmente articolato in una dottrina giuridica cristiana capace di tesaurizzare selettivamente l'esperienza giuridica maturata in oltre due millenni di storia occidentale?

Una prima risposta è che, quando anche questo modello ideale e questa dottrina non fossero significativamente superabili sulla carta, resterebbe sempre un lavoro immenso da fare per tradurli nell'effettività, che come sappiamo se ne discosta, quasi dappertutto sul pianeta, dolorosamente. Le zone in cui i principi liberali e democratici possono dirsi sufficientemente (non certo perfettamente) rispettati formano alcune poche oasi di fronte alla ben maggiore estensione dei totalitarismi e delle dittature. I principi della solidarietà e della sicurezza sociale sono forse un po' più largamente realizzati, almeno all'interno di singoli sistemi giuridico-politici; ma restano gravemente inattuati all'interno di altri sistemi e nei rapporti tra sistemi. Anche nei paesi più civili si formano ampie categorie di esclusi dal godimento di fatto della solidarietà umana e dei diritti fondamentali. Anche nei paesi più ricchi e progrediti i nascituri sono esposti, senza quasi alcuna difesa giuridica, all'intervento arbitrario, sulla loro stessa vita, della madre o del potere. L'imperialismo e la minaccia della guerra sono realtà tuttora paurosamente presenti.

Se questo è il quadro, la progettazione dell'ancora meglio rispetto al modello ideale di cui sopra sembra davvero una fuga in avanti. Tutte le forze morali esistenti probabilmente non bastano per fare sì che i doveri (dei singoli, dei soggetti collettivi economici e politici, della società internazionale), che per necessità logica stanno a fronte dei diritti già ufficialmente sanciti, vengano realmente adempiuti. Una cosa sono le (buone) istituzioni, un'altra l'uso che si fa delle istituzioni. Neppure le migliori strutture rendono superflue le virtù. In questa raccolta delle forze morali il cristianesimo è ovviamente indispensabile, soprattutto nei paesi dove è stato finora il solo educatore religioso e anche perché proprio in quei paesi da più tempo si misura con le forme nichilistiche e distruttive del pensiero moderno, che oggi, veicolate dallo scienziamento tecnologico e dall'egemonia del Settentrione industrializzato, rischiano di allargarsi su tutto il pianeta. C'è dunque, anche senza inventare niente di nuovo, già abbastanza da fare. Lo scandalo è se mai che di fronte all'immensità del compito pratico comune, cristiani e laici dedichino tanta energia a mettere i puntini sugli *i* degli argomenti che li separano.

D'altra parte, è purtroppo anche vero che le barriere oggettive poste da molti Stati alla libera circolazione internazionale, e quelle soggettive poste dall'egoismo o dalla paura alla mobilità dei cristiani verso i paesi loro aperti, rendono estremamente ridotte le prospettive di intervento, soprattutto giuridico, fuori dell'area dei regimi liberaldemocratici. A livello planetario, il progresso decisivo per la traduzione nell'effettività dei principi giuridici umanistici già ufficialmente riconosciuti è quindi anzitutto un progresso nell'internazionalizzazione. Il lavoro di fantasia per il perfezionamento ulteriore dei principi stessi sembra dovere per ora riguardare quasi solo i regimi dell'area liberaldemocratica.

Questo lavoro, come ogni lavoro di fantasia, è per definizione largamente imprevedibile. La nostra sinopia ha qui un ulteriore lacuna — quella della *docta spes* — che più di ogni altra attende di essere colmata. Per parte mia, ho tentato nel mio Corso di filosofia del diritto di presentare alcune proposte che mi sembrano derivare dai bisogni costitutivi dell'uomo e che non presuppongono in nulla la fede cristiana, anche se certamente troverebbero nel cristiane-

simo un appoggio pieno. Non voglio riprenderle qui se non per rapidissime allusioni.

Un diritto migliore saprebbe, per esempio, meglio contemperare le esigenze della libertà con quelle del consenso democratico e con quelle della verità, in particolare sottraendo con assoluta fermezza a qualsiasi maggioranza o preponderanza storica alcuni principi procedurali e sostanziali inviolabili. Sottoporrebbe a maggiore controllo i gruppi economici (imprenditoriali e sindacali, nazionali e sopra- o multinazionali) nel senso di assicurare insieme i benefici della libera concorrenza e quelli di una finalizzazione antropologicamente non riduttiva della produzione. Sarebbe un diritto per la vocazionalità del lavoro, per una migliore distribuzione del lavoro ripetitivo e affittivo. Sarebbe un diritto contro l'esclusione, contro il rifiuto dell'uomo da parte dell'uomo, contro le barriere architettoniche e morali, contro le reclusioni e le solitudini, per il riconoscimento anche dei meno amabili, meno forti e meno produttivi, per l'amicizia incondizionata. Al tempo stesso (non c'è necessariamente contraddizione) incentiverebbe i talenti e la creatività. Sarebbe un diritto più attento al principio di sussidiarietà, più efficace nel favorire i gruppi intermedi, a cominciare dalla famiglia, di cui ha maggiore bisogno la persona nel suo sviluppo non solo sul piano economico e professionale ⁽⁶⁶⁾. Sarebbe un diritto in cui il momento della repressione penale apparirebbe sempre chiaramente preceduto e legittimato, quasi a formare un dittico inscindibile, dal momento promozionale.

Il problema di fondo è, per ogni regime giuridico, quello dell'antropologia soggiacente. Ho già detto che per mio conto un'antropologia non riduttiva sarebbe quella che risultasse, creativamente, *almeno* da una nuova sintesi tra le prime due colonne della tabella del § 5, reintegrando il patrimonio culturale antico e moderno dell'Occidente; ma l'antropologia pleromatica ricercata dovrebbe andare anche oltre i valori occidentali. Il diritto moderno, anche là dove è più perfezionato, ha pur sempre in vista uno sviluppo della persona che è essenzialmente quello dell'individualismo

⁽⁶⁶⁾ Un interessante e aggiornato bilancio (e rilancio) del ruolo dei gruppi intermedi: AA. VV., *Democracy and mediating structures. A theological inquiry*, a cura di M. NOVAK, Washington 1980.

possessivo: i veri beni, sia che si vogliano distribuire elitariamente, sia che si vogliano distribuire ugualitariamente, sono la ricchezza, il prestigio, il potere e forse secondariamente (perché meno razionalizzabile giuridicamente e politicamente) il piacere. Questo tipo di sviluppo, anch'esso necessario in quanto non si potrebbe pianificare sistematicamente la penuria o l'ascesi, è tuttavia riduttivo sul piano personale e origine di conflitto e di esclusione sul piano interpersonale e sociale. Nel Corso ⁽⁶⁷⁾ ho creduto di segnalare soprattutto *due* dimensioni sacrificate: la sapienza e l'amicizia, e un po' in sottordine, ma anch'essa molto importante, la fantasia, necessarie appunto sia sul piano personale, sia — in quanto beni « non esclusivi » o addirittura « inclusivi » — sul piano sociale.

Posto questo concetto più completo di benessere o di sviluppo della persona, ci si può chiedere se il diritto e la politica siano in grado, con i mezzi loro propri, di promuoverlo. Ancora una volta incontriamo i limiti ontologici del giuridico, che rendono paradossali le richieste fatte al diritto, forse troppo sottile il suo compito, non però fino al punto da non consentire alcuni interventi almeno indirettamente utili, che ho cercato di schizzare. A tutti questi interventi è comune che essi non prefigurerebbero soluzioni cristiane confessionali, implicanti adesione sul piano dogmatico: un diritto-per-la-sapienza, un diritto-per-la-fantasia, un diritto-per-l'amicizia, un diritto-per-la-fraternità non farebbero che fornire stampi organizzativi propizi al rendersi fruibili di dimensioni umane di base nella loro forma indeterminata, senza assegnarne i contenuti. Ciò non significa che il cristianesimo non dovrebbe favorirli, o che non avrebbe la sua parola da dire in materia di sapienza, di fantasia, di amicizia e di fraternità.

Accanto alle misure giuridiche proponibili per la società globale, rimarrebbe poi aperto — naturalmente entro strutture globali liberali — lo spazio per l'invenzione di ordinamenti fondati sul volontariato, che avrebbero vocazione di realizzare le quasi inesauribili virtualità dell'ideale cristiano in modo molto più

(67) Vedi anche — molto schematicamente — *Verdienste und Grenzen moderner Rechtsanthropologie*, in « Recht und Gesellschaft », Festschrift für H. Schelsky, Berlin, 1978.

esplicito e radicale, e che potrebbero reagire, come « micromodelli utopici », sulla società globale. Questa possibilità micro (« piccolo è bello ») mi sembra, per temperamenti ferventi e poco portati alla « grande » politica, forse la più entusiasmante e la più reale.

Come si vede, c'è in ogni caso moltissimo da fare. Certo di fronte al *pléroma* escatologico, o anche solo alle ricchezze sostanziali di una società umanizzata dalle virtù, dalla sapienza, dall'amicizia fraterna, il diritto anche ottimo, come semplice insieme di norme organizzative, e di norme che potrebbero, sebbene valide, restare lettera morta, appare realtà poveramente schematica e ancillare. È bene ripetere che il cristianesimo lavora per una società in cui intere parti del diritto divengano tendenzialmente inoperanti, e la giustizia giuridica non possa in nessun caso essere considerata come il valore o il fine ultimo. La più perfetta struttura normativa può lasciare sussistere l'insipienza, l'avidità, l'ostilità reciproca, la fragilità, il malessere, la solitudine. Forse è un errore, non in sé, ma comparativamente, investire oggi nella lotta per il diritto e per la giustizia. Già molte potenze, mosse dall'egoismo, se ne occupano; e potrebbe darsi che la giustizia fosse capace di avanzare anche per impulso della rivalità tra forze storiche bilanciate, senza troppo bisogno di progresso morale. Forse il cristianesimo deve agire più per le persone che per le strutture; forse la « politica » essenziale oggi non è più la politica del diritto. Siamo troppo affascinati dall'organizzativo, di fronte a qualunque tipo di crisi la prima reazione è quasi sempre « cambiare la società » pensando a una specie di ingegneria. È più rassicurante agire su cose che interagire con persone viventi.

Come che stia la questione di priorità, *in sé* il lavoro per il diritto non è disprezzabile né superfluo. La *docta spes* cristiana — e laica non riduttiva — guarda ben oltre il « diritto buono », ma non lo trascura. Attraverso i complessi, sofisticati percorsi di pensiero che si consegnano ora in questi nostri volumi, una speranza — o un'ansia, o una tenerezza — è venuta, consapevole dei suoi limiti, cercando espressione. Abbiamo sentito, credo, che in un momento della nostra unica vita vicino all'*akmè*, un momento quindi in cui la storia (l'unica storia dell'essere!) è affidata — per ben presto sfuggire — alla *nostra* particolare responsabilità, dove-

vamo fare qualcosa per trasmettere ai nostri successori, poi ai nostri figli, un mondo leggermente più orientato verso il « diritto buono » di come noi l'abbiamo trovato.

Ancora per molti decenni, che lo vogliamo o no, e quali che possano essere gli apporti creativi — desideratissimi — delle altre culture, le basi su cui costruire rimarranno, in Occidente, essenzialmente due: cristianesimo e pensiero moderno. Sono due grandezze spirituali immense. Chiamate a un'unità superiore, nella storia si sono spesso combattute con ferocia, ancor oggi si avverzano. È forse una condizione perché sia sprigionata complessivamente maggiore ricchezza: piuttosto che una pacificazione riduttiva, è forse preferibile la perdurante competizione tra una sintesi cristiana postsecolare, capace di integrare creativamente alle dimensioni sacrificate dalla secolarizzazione quelle che in essa sono emerse come acquisizioni umanistiche irreversibili, e una sintesi secolare postcristiana, capace di utilizzare umanisticamente i suggerimenti che vengono dalla più grande tradizione religiosa dell'Occidente.

Ma forse con questa dialettica ne concorre un'altra più sottile, divina. Forse vale per cristiani e « laici », analogicamente, la dialettica ironica e misericordiosa in cui la *Lettera ai Romani* avvince Israeliti e Gentili. Gli Israeliti, i figli della promessa, non hanno saputo riconoscerne l'adempimento nel Vangelo di Cristo, non hanno neppure saputo osservare la legge. Dio allora « ha chiamato suo popolo quello che non era il suo popolo » (9, 25): si è voltato ai Gentili. E i Gentili hanno accolto il Vangelo; ma non sono altro che rami avventizi innestati sull'albero della vita. « I passi falsi di Israele hanno dunque procurato la salvezza ai pagani »; ma questo deve servire « affinché si risvegli l'emulazione di Israele » (11, 11). Dio insomma tradisce Israele coi pagani per riconquistare attraverso la gelosia Israele che l'ha tradito.

Lo stesso, si direbbe, tra cristiani e « laici » umanisti. I primi, i Figli, hanno molto disobbedito e molto sbagliato nel testimoniare il Vangelo. Ciò ha potuto far accadere che la chiamata di Dio scendesse qualche volta dall'altra parte, i passi falsi della Chiesa, nuovo Israele, divenendo salvezza ai suoi nemici. Umiliata dunque la Chiesa, per essersi vista insegnare dai non credenti cose che si sarebbero potute e dovute leggere, e con ben maggiore soavità

ed equilibrio, nello stesso Vangelo; per essere stata trovata insufficiente testimone di Cristo. « Ma hai poco da gloriarti anche tu, ogliastro selvatico! che sei stato innestato sull'olivo buono e sulla sua linfa: perché non tu porti la radice, ma la radice porta te »; fuori dal cristianesimo, saresti innestato sull'albero della morte (II, 17-18). È il peccato dei figli, la salvezza degli estranei; ma è per poter salvare gli estranei, che sono stati induriti i figli; e gli estranei sono stati salvati affinché la gelosia salvasse poi anche i figli (II, 25-31).

Così Dio ha disposto, « chiudere gli uni e gli altri nella disobbedienza, per potere agli uni e agli altri usare misericordia » (II, 32).

Concetti generali

Ideengeschichtlicher und begrifflicher Rahmen

JACQUES ELLUL
Université di Bordeaux

RECHERCHES SUR LE DROIT ET L'EVANGILE

Nous allons être amenés à dire ici des choses surprenantes et peut-être choquantes pour certains chrétiens. Nous vivons dans un monde qui s'est de plus en plus en apparence « juridicisé ». On a recours au droit dans d'innombrables domaines. On assiste à une extension apparente du droit. Qu'il suffise de rappeler deux faits significatifs. D'abord la multiplication des « constitutions » dans tous les pays du monde; les régimes politiques les plus opposés, les plus barbares, les plus étrangers à l'idée de droit et de constitution se croiraient incomplets et déshonorés s'ils n'élaboraient pas une constitution qui donne un semblant de légitimité. Cette constitution fût-elle totalement inappliquée, c'est l'idée d'avoir une constitution qui importe et qui est significative. Il est évident que dans les pays du Tiers Monde, jamais on n'aurait eu l'idée de fabriquer un texte juridique ordonnateur. Et ce texte n'a en effet aucun accord avec les mentalités, mais il est essentiel, si l'on veut paraître un régime politique moderne et civilisé, d'avoir une constitution. De même l'importance accordée à la charte des droits de l'homme. Sans doute, c'est très bien d'avoir une pareille charte, mais on est obligé de constater que presque aucun des pays signataires ne l'applique. Ici encore nous sommes devant des apparences; mais ce fait en lui-même manifeste l'importance du droit dans la mentalité collective. Proclamer la déclaration des droits de l'homme est la marque de la civilisation. Même si l'on sait d'avance que c'est un faux semblant. D'ailleurs personne ne sait sur quoi est fondée cette Déclaration. Sur la Nature? sur la volonté de Dieu? sur le simple accord des parties? (auquel cas *qui* en a fait la collecte et l'énumération? sur quelle anthropologie? sur quelle idée de régime politique re-

pose cette description? personne n'est au clair la dessus). Sur un consensus mondial implicite? En réalité rien n'est clair.

Par contre ce qui l'est certainement, c'est la conviction de chacun d'« avoir des droits », d'être titulaire de pouvoirs juridiquement établis, assis, d'être propriétaire d'un arsenal juridique, et de la possibilité de s'en servir. L'idée d'« avoir des droits » est devenue essentielle dans les rapports humains et sociaux actuels. Mais réciproquement, on fait au contraire les plus grandes difficultés pour reconnaître les droits des autres, et pour accorder que ces autres ont à être défendus par un droit qui n'est pas mien. Si l'on veut sortir des vaines redites au sujet des rapports entre le juridique et le christianisme, entre la révélation et le droit, si l'on ne reconnaît pas la « nature » comme médiatrice de ces deux phénomènes, alors il faut s'engager dans des voies qui peut-être ne mènent nulle part et peut-être conduisent à des conclusions difficiles à accepter pour des juristes et pour des chrétiens. Il s'agira en tout cas de voies de Non conciliation factice, de Non continuité mais d'une Contradiction peut-être féconde.

I. *Avoir des Droits.*

Jamais bibliquement, il n'est question d'avoir des droits (sauf une ou deux exceptions que nous retrouverons). Ni des droits devant Dieu, que l'on puisse faire valoir, ni des droits en face des autres hommes (1). Cette affirmation pourra paraître choquante. Réfléchissons cependant. Tout le message biblique, Ancien et Nouveau Testament est un message de la *grâce* que Dieu fait. Dieu accorde son élection à un peuple qui ne le « méritait » pas, qui n'avait aucun droit à devenir le peuple élu. Qui était petit et pécheur. Dieu passe son Alliance avec les hommes qui n'ont aucun droit légitime: il choisit Jacob, le menteur, le rusé, le trompeur. Il choisit Noé, qui deviendra célèbre par son ivrognerie ... Il accorde l'Alliance. Et celle-ci se maintient par la libre décision de

(1) Et surtout il ne faut pas ici invoquer des raisons historiques: les Juifs connaissaient à partir du Vè s. les Grecs et leur idée d'« avoir des droits » (de citoyen) et la première génération chrétienne connaissait bien le droit romain. Jamais on n'entre dans cette logique et cette conception des relations sociales.

Dieu et non pas parce que, sur la base de cette alliance, les hommes auraient acquis des droits. Il nous faut dès le début bien comprendre la contradiction radicale, essentielle, irréductible entre la grâce et le droit. La grâce est précisément gratuite, c'est à dire qu'elle s'adresse forcément à quelqu'un qui n'a pas de droits à faire valoir. Et cette grâce est parfaitement libre, et ne donne pas naissance à une situation juridique dans laquelle l'homme gracié pourrait revendiquer. En réalité cette grâce se maintient par la seule fidélité de Dieu à lui-même, par sa fidélité à sa promesse. Quand il nous est dit « Je fais grâce à qui je fais grâce » cela signifie clairement que nous n'avons pas à chercher les motivations à cette décision du Dieu Libre et Souverain, motivations ni psychologiques, ni morales, ni religieuses et encore moins juridiques. Mais bien entendu quand nous disons « Dieu Libre et Souverain » cela ne signifie *en rien* ni despote, ni tyran, ni arbitraire, ni incohérence, car le Dieu Libre et Souverain s'appelle Amour et Père. Et c'est précisément parce que Dieu *est* Amour que rien ne peut se régler sur le plan juridique. L'Amour n'est pas réglé (ni créé, ni maintenu, ni détruit) par le droit. Dans la relation de l'Amour, aucun des deux ne va proclamer ses droits, revendiquer un droit, objecter un droit ... L'amour vient de la grâce, est lui-même grâce. Et par conséquent devant ce Dieu là nous pouvons certes faire appel à sa promesse, faire appel à son amour, jamais nous prévaloir de droits acquis.

Nous voyons aussi à quel point Dieu reste libre à l'égard de lois qu'il a données lui-même. En principe, c'est par exemple en Israël, l'aîné qui succède, selon la loi hébraïque, et nous voyons sans cesse Dieu qui au lieu d'obéir à cette loi, choisit pour la transmission de la promesse un autre que l'aîné. Jacob contre Esau par exemple. Mais nous pouvons multiplier les exemples! Le pire dans cette situation, me paraît être quand Dieu déclare qu'il a *lui-même* donné des lois injustes à son propre peuple (2). Ce n'est pas une affaire d'évolution historique, du tout. La motivation du texte est claire. Là encore, c'est une affaire de grâce. Dès lors comment se prévaloir de droits devant Dieu, si même certaines lois inspirées par Dieu sont par lui déclarées injustes!! Nous n'avons jamais

(2) Ezech. XX, 25-26.

de droits acquis à opposer à une libre décision de Dieu, nous ne sommes jamais installés dans une organisation stable par rapport à la grâce. Abraham a reçu de Dieu un fils, selon la promesse. Tout est en ordre. Il a un droit de puissance paternelle bien acquis, puisque fondé sur la décision même de Dieu. Et voici que tout est remis en question par Dieu lorsque celui-ci demande à Abraham le sacrifice de son fils. Et Abraham devient le Père des Croyants et le Modèle de la Foi précisément parce qu'il ne discute pas à partir de son droit.

Il faut bien comprendre qu'une économie de la grâce ne peut comporter aucun droit. Si nous acceptons que Dieu est bien celui qui libère et fait grâce cela signifie en même temps que nous renonçons à avoir des droits. Il y a une contradiction radicale entre l'existence du droit, qui, forcément nous fait entrer dans une relation de « doit et avoir », de calcul, de limites des droits, de procédures à suivre, et puis le déroulement de la grâce. Et les deux sont rigoureusement exclusifs. Si nous prétendons avoir des droits, alors nous nous situons nous-même hors de la grâce. Si nous aspirons au recours de la grâce, alors cela implique l'abandon de nos droits. Il suffit de penser à ces contradictions claires dans les paraboles: celle dite du Fils prodigue: celui qui revient ayant tout gaspillé, reconnaît devant son père qu'il n'a plus aucun droit, et fait appel à la grâce. Le fils aîné revendique ses droits, et le Père très gentiment lui dit: Tu as donc tout ce qu'il te faut! De même les ouvriers de la XI^e heure: ceux qui revendiquent leur droit (les ouvriers qui ont travaillé tout le jour) et contestent le droit des autres, se voient payés en effet selon leur droit sans plus. Ceux qui n'ont droit à rien reçoivent le prix de la grâce. Et il ne faut pas croire qu'il s'agisse là seulement d'histoires accidentelles, de faits ponctuels, au contraire elles sont entièrement significatives, entièrement dénotatives de la totalité de la théologie biblique. Le droit n'est pas condamné, mais il exclut de la grâce. Tout l'Ancien Testament est très clair. Nous y retrouvons cette notion: « si vous voulez plaider avec moi, dit Dieu (donc faire valoir vos droits), plaidez »! Mais il est évident que cela signifie: si vous invoquez vos droits, vous serez toujours battus! Ne cherchez pas cela mais remettez-vous à ma grâce. Et lorsque dans le Notre Père nous demandons: « Pardonne nous nos offenses », il ne faut pas oublier

que cette formule est une traduction du grec qui dit exactement: « Remets-nous notre dette ». Nous sommes *toujours* juridiquement des débiteurs de Dieu. Tout ce que nous pouvons lui demander, c'est qu'il veuille bien dans sa bonté nous faire une remise de dette. Car cette dette, nous ne pourrions jamais la rembourser. Ainsi le « jugement » de Dieu ne peut-il pas être conçu comme un jugement juridique où l'on soupèserait exactement le doit et l'avoir de chacun, les droits et les infractions etc. A ce jeu nous sommes toujours perdant. Et, nous sommes avertis: si, en face de Dieu, nous voulons jouer ce jeu là, celui de Nos Droits essayant de nous mettre à l'abri de Dieu derrière notre propre justice, alors nous abandonnons la grâce et nous ne pouvons plus la demander. Ce sont deux ordres opposés, deux domaines qui ne peuvent coïncider, quand on est dans l'ordre de la grâce, on ne peut pas y faire entrer du droit. Quand on est dans l'ordre du droit, il n'y a pas de grâce qui tienne ⁽⁸⁾. Il ne peut donc y avoir aucune légitimation de l'être juridique dans la théologie de la grâce.

Mais je conçois l'objection qui peut aussitôt paraître: tout ce qui vient d'être dit a peut-être une valeur dans les relations entre Dieu et l'homme, mais on ne peut en tirer aucune conséquence pour les relations entre les hommes. Or, précisément ceci est visé exactement par Jésus dans la parabole couramment appelée « du serviteur impitoyable ». Le Maître a fait remis de dette à son intendant qui lui devait beaucoup, mais celui-ci rencontrant un de ses débiteurs se jette sur lui pour se faire payer. Alors, le Maître condamne l'intendant qui n'a pas su faire pour ses compagnons de service la même chose qui avait été faite à son profit. Autrement dit: puisque Dieu nous remet notre dette (qui est immense) nous avons à faire la même chose (pour des dettes bien moindres) envers ceux qui nous entourent. Mais est-il question de droit en tout cela? On a tort de spiritualiser ou d'idéaliser les textes bibliques. Quand Jésus parle de dette, c'est bien sûr une parabole de notre situation envers Dieu, mais le fait d'employer un vocabulaire juridique est significatif. Je ne rappellerai pas à quel point le cadre juridique, les concepts juridiques sont nombreux et importants

(8) Très significative l'attitude pleine de soupçon des juristes envers l'acte gratuit, de donation par exemple ...

dans toute la Bible. Et il s'agit bien de droit. Exactement comme dans le Sermon sur la Montagne: « si quelqu'un te donne un coup de poing ... ». Mais nous sommes dans le cadre du droit pénal: on pouvait porter plainte. « Si quelqu'un te vole ton manteau » ... même chose: on pouvait poursuivre le ravisseur. Or, ce que Jésus dit, c'est tout le contraire: « Vous auriez, comme n'importe qui, le droit de poursuivre, mais vous: présentez l'autre joue, donnez en plus votre tunique ... ». Ce sont exactement des situations juridiques. Et Jésus dit que, dans les relations avec les autres, nous avons à reproduire la relation que Dieu établit avec nous: une relation de grâce. Donc, non seulement ne pas user du droit légitime que j'aurais de me plaindre à la police, de poursuivre le remboursement de ma dette, mais encore d'avoir une attitude de pardon, de grâce, d'offrande envers celui qui m'a attaqué. Nous avons exactement à renoncer à nous prévaloir de notre droit contre les autres afin de substituer une relation de grâce à la relation de droit. Exactement comme en ce qui concerne l'argent nous avons à substituer une économie du don à l'économie de l'échange ou de la vente ⁽⁴⁾ ⁽⁵⁾.

Autrement dit, le chrétien est un homme sans droits et qui ne peut se prévaloir de rien de juridique, qui doit travailler à situer toutes les relations humaines hors du juridique. Et ceci prend une dimension existentielle que nous ne pouvons négliger: le droit constitue toujours un avoir, et il se fonde nécessairement sur un passé (qu'il s'agisse d'un contrat qui a été passé, d'une loi qui a été votée, d'une coutume, d'une prescription, etc. ... tout droit repose sur la préexistence dans le passé d'un événement ou d'un acte). Alors que la foi n'est jamais un avoir, mais constitue toujours un être, un être vivant, en action, jamais figé, en cours de réalisation, et si le passé a aussi une certaine importance dans la foi, néanmoins sa dimension essentielle est celle de l'avenir, la tension vers la réalisation du Royaume qui vient, la tension vers la résurrection, vers la rencontre ultime avec Dieu ... L'homme de foi est

(4) Cf. J. ELLUL, *L'homme et l'argent*, 2^e édition, 1979.

(5) Il ne sert de rien de dire que ces « commandements » sont bons pour les parfaits, pour les saints, ce sont des préceptes etc. ... En réalité ceci est un contre sens: ce dont Jésus nous parle là est d'une autre nature: c'est la loi du royaume des cieux que nous avons à vivre déjà sur cette terre.

toujours en création, contrairement à l'homme du droit ⁽⁶⁾. Et c'est pourquoi Jésus ne contestera rien. Il ne répond rien aux accusations juridiques. Il n'argumente pas sur ce terrain, ni avec Caïphe ni avec Pilate. Il est hors du juridique. Il ne le récusé pas, mais il ne prétend pas à une reconnaissance de ses droits.

On pourrait dire un peu ironiquement que nous n'avons dans la Bible guère qu'un seul exemple d'un chrétien qui a réclamé ses droits, et s'est réclamé de sa situation juridique. Il s'agit de Paul, lorsque, comparaisant, comme prisonnier devant le « Roi » Agrippa et le Gouverneur Festus, à Césarée, il se réclama de sa condition juridique de citoyen Romain, exigea d'être jugé à Rome par le Tribunal impérial, (Actes XXV - XXVI) pour éviter d'être jugé à Césarée! Or, l'affaire se conclut d'une part, par l'accord entre Agrippa et Festus que si Paul n'avait pas fait appel à César, il pouvait être relâché, il n'y avait aucune accusation à retenir contre lui. D'autre part, par son emprisonnement à Rome et finalement (avec ou sans jugement, nous ne savons pas!) par sa mise à mort ⁽⁷⁾. La revendication du droit ne lui avait nullement réussi! Mais pour terminer ce point il reste une précision importante à donner: ce que nous venons de décrire, c'est la *conséquence de la foi* ⁽⁸⁾. La foi en Christ m'oblige à déclarer « Mon droit est en Dieu ». Nulle part ailleurs. C'est donc l'attitude du chrétien envers le droit, envers *son* droit, c'est le *renoncement* de celui qui ayant un droit renonce à s'en prévaloir, et cherche à remplacer la relation juridique par une autre, qualitativement et spirituellement supérieure, sachant que le droit ne résout jamais rien fondamentalement alors que l'amour, la grâce et le pardon donnent une vraie réponse. *Mais* ce qui est demandé au chrétien ne peut l'être à celui qui n'a pas connu la grâce qui lui est faite, qui ne croit pas

⁽⁶⁾ Je renvoie à mes études (Archives de Philosophie du Droit 1964-1966) sur le Droit comme stabilisateur du temps.

⁽⁷⁾ Et il ne faut pas dire que c'était un moyen pour Paul d'aller à Rome, ou que Paul allait au martyre selon la volonté de Dieu. Ceci est une lecture à posteriori et pieuse de l'événement. Paul a utilisé sa captivité pour prêcher à Rome, mais strictement rien ne l'aurait empêché d'aller librement à Rome et d'aller y prêcher comme il l'a fait. Il ne faut voir dans la réclamation par Paul de son droit aucune inspiration cachée de Dieu.

⁽⁸⁾ Esaïe XLIX, 4.

à cette nouvelle relation, qui ne sait pas qu'il est pardonné en Christ. Autrement dit tout ce que nous venons d'écrire, qui est à mon sens indiscutable pour le chrétien, ne peut en rien être demandé, moins encore imposé au non croyant qui lui, ne peut pas dire « Mon droit est en Dieu » et n'a aucune raison de ne pas se prévaloir de son droit. Ce n'est donc pas une règle générale et ne conduit pas à l'anéantissement du droit.

Néanmoins il faut considérer à partir de ce point de vue le fait, sociologiquement important, de la diffusion, du triomphe de la relation juridique dans les relations humaines, et de la proclamation partout entendue « J'ai un droit », ou encore « Il faut substituer le droit à la charité ». Si le refus du droit fondé sur l'Évangile ne peut être soutenu pour une société entière, la diffusion, la multiplication de la prétention au droit entraîne des conséquences graves. Chacun dans notre société exige « son droit » d'une part, et refuse d'avoir d'autres relations humaines, ou de les prendre en considération. Lorsque par exemple on assiste dans la relation patron-ouvrier à un refus total d'autre rapport que juridique, et que tout doit être ramené à cela, que les syndicats estiment n'avoir rien fait tant que l'on n'est pas arrivé à une formulation juridique de ces relations, et que toute autre est qualifiée de paternalisme, terme absolument de condamnation des relations entre employeur et employé, nous assistons à cette volonté de tout transformer en « avoir des droits ». Que le riche puisse être amené à aider le pauvre, de la façon la plus désintéressée, est « inacceptable ». Mais que la situation juridique conduise à exclure ce riche, ou à l'imposer pour redistribuer des revenus et créer un « salaire social », c'est cela qui paraît « juste ». De la même façon, en ce qui concerne le féminisme, les femmes ne sont satisfaites ni par une place de fait, importante, décisive, dans la société, ou par une considération de premier plan qui leur est donnée, mais elles exigent la reconnaissance ou l'attribution de droits. Rien n'est fait si on n'a pas un droit. Tout, si on l'a obtenu. De la même façon encore, pour prendre des exemples très divers, on assiste à la revendication permanente d'une reconnaissance juridique pour les entreprises sociales, pour les groupements de réflexion, pour les associations de défense etc ... il faut être pris en compte par le droit. Et réci-

proquement à cette attitude de revendication permanente, nous constatons la défiance, le mépris pour tout ce qui peut avoir un caractère gratuit et non reconnu. Ce fut très intéressant dans le domaine social de constater le rejet unanime quand le Ministère des affaires sociales (en France) a voulu faire appel au « bénévolat », et redonner de l'importance à l'action des bénévoles. Ce fut une opposition de la part des travailleurs sociaux, mais plus généralement, dans l'ensemble de la société, il y eut une sorte de rejet contre l'appel aux bénévoles: toute action gratuite et sans intérêt, paraît suspecte. Et le comble fut atteint lorsque des bénévoles réclamèrent eux aussi un « statut juridique ». Cette attitude absolument généralisée, dans tous les secteurs traduit un refus de la relation humaine simple, une suspicion envers le rapport humain. L'autre ne peut être que celui qui m'opprime, m'agresse, m'exploite, et plus il paraît de bonne foi, plus il est dangereux et méprisable. C'est une attitude dont on conçoit la profonde gravité. Car elle entraîne, évidemment deux autres conséquences, d'abord une récusation des devoirs et des responsabilités. Ensuite la prétention à *tout* régler par le droit.

Sur le premier point, il est bien connu que la volonté d'avoir des droits entraîne l'oubli des devoirs, en réalité on n'accède au devoir que dans la mesure où en face de soi, il y a quelqu'un qui fait valoir aussi « son droit ». Nous sommes insensibles au devoir envers le groupe ou le prochain tant que celui-ci n'a pas un droit qui me contraint à reconnaître ce devoir. Autrement dit le fondement du devoir n'est plus ni moral ni social (solidarité) mais un rapport de force juridique. Nous ne cherchons plus jamais un accommodement amiable, un accord fondé sur une bonne entente. Et, ceci fait partie du paysage, si l'on n'a pas un droit à faire valoir, alors pour s'imposer au voisin, on a recours à la violence. Il faut bien comprendre l'importance de ce fait: la violence dans les rapports humains ne peut être limitée *que* s'il y a une possibilité de rapport, de dialogue, d'explication. Si on arrive à exprimer sans colère sa situation et si l'autre peut entrer dans mes raisons ou les discuter. Mais si tout cela est tenu pour nul et sans importance, si tout se ramène à une question de rapports juridiques exclusifs, si celui qui « a des droits » écrase sans aucune réticence celui qui n'en a pas, alors forcément là où il y a une lacune du droit,

aussitôt apparaîtra la violence. La substitution d'un rapport juridique universel à la relation humaine spontanée est créatrice de violence. Créatrice de violence, chaque fois que l'on n'a pas un droit à opposer à l'autre! Mais alors, ceci entraîne inévitablement une incroyable, une démentielle croissance des textes juridiques. Quand chacun veut que chaque détail de son existence soit exactement réglementé par du droit, veut que dans tous les cas il puisse opposer un droit à son employeur, à sa femme, à ses enfants, à ses voisins, à ses clients, à ses usagers, et réciproquement, alors le droit est entraîné dans la voie infernale d'une croissance « exponentielle », tout doit être réglementé. Ce qui ne l'est pas ne donne aucune confiance à celui qui se sent sans défense parce qu'il ne peut pas revendiquer. Et nous sommes alors dans la situation que nous connaissons bien maintenant, partout: l'embouteillage général. Embouteillage du législateur et du gouvernement, sans cesse appelés à produire des textes nouveaux, par centaines, pour attribuer des droits aux millions de situations qui les présupposent. Embouteillage des administrations qui ont ces textes impossibles à appliquer réellement. Embouteillage des tribunaux qui reçoivent des milliers d'affaires à juger dans des délais infimes (mais qui, en réalité, sont considérables!). Quand tout le monde veut avoir son droit, et qu'il n'y a plus aucune confiance humaine qui existe, quand rien ne peut plus se régler que par des attributions de droit ou par des arbitrages de droit, alors la société se paralyse progressivement. Et on assiste à un phénomène que j'ai étudié par ailleurs et que je me borne à rappeler ici: pour arriver à faire fonctionner quand même le système, alors se multiplient les actions arbitraires. Un groupe de citoyens qui estime ne pas avoir d'autre recours que le droit, et qui ne cherche aucune autre réponse, quand il s'estime insuffisamment défendu, se constitue en groupe d'auto-défense. Ou bien lorsque l'administration se trouve paralysée par l'extrême réglementation, par la minutie des prévisions établis par la loi, et qu'elle veut quand même agir, alors elle se situe radicalement en marge et elle ne cesse de fonctionner de façon arbitraire. Car le fait d'avoir tout voulu asseoir sur « J'ai le droit de ... », quand cela ne peut plus fonctionner ne permet pas de revenir à un système de relations humaines discutées, arbitrées avec des bonnes volontés réciproques. Quand « exiger mon droit »

ne fonctionne plus, c'est l'arbitraire qui s'installe dans la relation administration-administré. Comme, nous l'indiquions plus haut, la violence dans les rapports entre particuliers.

Autrement dit si l'orientation chrétienne ne peut être proposée comme règle collective, le refus total de cette orientation, pour se replier sur une confiance exclusive dans le juridique conduit à une situation socio-politique sans issue et à une société profondément perturbée. Le droit est indispensable pour la vie de la société, mais le refuge *absolu* dans le droit est mortel par la négation de la chaleur, de la souplesse, de la fluctuation des relations humaines, qui sont indispensables pour qu'un corps social quelle qu'en soit la dimension puisse *vivre* (et non pas seulement *fonctionner*). Or, il faut, pour terminer cette brève présentation, rappeler un fait trop souvent ignoré. La négation des relations humaines souples, la substitution à cela d'un système rigide juridique, l'opposition de droits les uns aux autres comporte finalement toujours un solde négatif. Si on fait exactement la balance, on s'aperçoit que celui qui ne joue que sur la revendication est finalement *toujours* perdant. Ce que la sagesse populaire exprimait autrefois par la formule « un mauvais arrangement vaut mieux qu'un bon procès ». Ce constat s'est particulièrement vérifié dans les drames des grèves. On a depuis longtemps fait l'estimation que dans une grève, *si on prend en compte tous les éléments*, les grévistes, même s'ils ont gagné, même s'ils ont obtenu une augmentation de salaires ou une diminution des horaires, sont toujours perdants. De même le fait bien connu en France, de la Sécurité Sociale pour le « personnel de maison » : dans la mesure où on a voulu régler absolument la situation de ce personnel, où il a acquis des droits considérables, où la sécurité sociale est devenue écrasante, presque tous les employeurs ont supprimé leurs « domestiques ». Et l'on évalue à environ 500.000 emplois qui ont ainsi disparu entre 1936 et 1976. Les employés sont devenus chômeurs ... Et de même si dans une famille on commence à tout vouloir régler par référence à des droits, même celui qui « a le droit » est aussi perdant, sur le plan affectif, confiance, détente, avenir ... Mais dans combien d'institutions, d'associations, n'avons-nous pas constaté la même situation. Autrement dit la revendication de « son droit » amène sans doute à un triomphe formel, à une victoire, mais n'atteint ni

un ordre heureux ni l'établissement d'une justice. Il faut bien prendre conscience que dès ce moment le droit n'est plus destiné à établir la justice, mais à affirmer la victoire de l'un sur l'autre. En refusant la souplesse des relations humaines qui pouvait se traduire par l'équité, on a organisé un mécanisme de relations juridiques qui n'aboutit en rien à la justice. Les Romains disaient: *Summum jus, summa injuria*: Un excès de droit et de revendications juridiques aboutit à une situation où finalement le droit devient inexistant.

Dans le développement étonnant auquel nous avons assisté depuis environ un siècle et qui nous conduit dans une impasse, il ne s'agit pas de rechercher toutes les causes et les occasions, mais puisqu'il s'agit ici de Droit et Evangile, il faut au moins souligner les responsabilités des chrétiens dans le développement de cette situation. Si dans notre Europe, il y a refus de la « charité », de la relation humaine souple, de la « bonté » du supérieur envers l'« inférieur », si tout est traduit en revendication de droits, cela tient dans une grande mesure à la faute des chrétiens. Le premier dévoiement a sans doute été d'ordre théologique, lorsque l'on a cédé à une théologie des mérites et des oeuvres. Car cette prétention à avoir des mérites, à mériter quelque chose que Dieu est tenu de vous accorder, cela revient justement à affirmer son droit devant Dieu. J'ai droit à ce que Dieu me donne exactement mon dû. Cela retourne la situation que nous avons examinée d'après l'Evangile, où le chrétien est toujours débiteur. Maintenant nous demandons que Dieu accepte que je sois créancier envers lui. J'ai accompli telle oeuvre, Dieu me doit telle reconnaissance, tel exaucement, telle récompense. Or, ceci est exactement démoniaque. Car c'est en définitive la négation de la libre grâce de Dieu, la négation de la pure confiance (Dieu m'accordera ce qu'il jugera bon de m'accorder, et ce sera bien de toute façon) c'est à dire la négation de la relation de foi envers Dieu, pour entrer dans des comptabilités. Et si nous prétendons avoir droit à telle récompense, c'est une attitude de défiance envers Dieu. C'est pourquoi, malgré le scandale que cela peut causer pour certains, je pouvais dire que cette théologie est d'inspiration démoniaque. Elle dévie et fausse abso-

lument la relation entre Dieu et l'homme, telle que Dieu l'a établie en Christ.

Mais ce n'est évidemment pas cette déviation théologique qui, par elle-même, a induit l'homme moderne et notre société à devenir un monde de revendications de droits. Ce sont les conséquences dans les relations humaines. A partir du moment où nous n'acceptons plus les relations de libre grâce avec Dieu, nous allons traduire cela dans la relation avec les autres. Et il y eut ainsi une triple erreur de la part des chrétiens. D'abord, lorsqu'ils avaient une supériorité quelle qu'elle soit (sociale, intellectuelle, économique, politique) ils n'ont pas cherché à user de cette supériorité comme *un service* à rendre aux autres. Et pourtant c'est l'enseignement biblique net (Jésus lavant les pieds de ses disciples) si vous avez une supériorité, un pouvoir, faites vous *serviteurs* (et le terme grec est très fort: esclaves) de ceux sur qui vous avez ce pouvoir. Lorsque en 1968 des étudiants réclamaient que les professeurs soient au service des étudiants, c'est eux, qui sur le plan chrétien (où ils ne se situaient pas!) avaient raison. Alors évidemment en face de l'exercice de ce pouvoir encore garanti par la justification que le supérieur prétendait tirer de sa qualité de chrétien, les autres se sont protégés comme ils ont pu ... en réclamant des droits. En second lieu, il y a, à la charge des chrétiens, l'exploitation des humbles sur la base d'éléments chrétiens. « Heureux les pauvres », ou encore « Vous aurez toujours des pauvres avec vous », a été un argument combien de fois utilisé pour refuser aux pauvres la possibilité de changer de situation, d'améliorer leur condition, et la volonté de maintenir un système social inégalitaire (mais où les chrétiens avaient la supériorité) et d'exploitation. De même, nous devons nous rappeler, avec repentir, de l'utilisation faite de l'idée de vocation. Dans d'innombrables « oeuvres chrétiennes » on se fondait sur l'existence d'une vocation chez les servants, les soignants etc ... pour ne pas leur donner ce qui eût été même un minimum. « Puisque vous avez la « vocation » de servir comme infirmière dans cette oeuvre, vous devez accepter de n'être pas payée, mal nourrie etc. etc. ... ». Forcément à partir de cette réalité, il devait y avoir une révolte, de ceux là même qui avaient une vocation, et une méfiance généralisée à l'encontre de l'appel à des bénévoles et de l'utilisation du mot « vocation ».

Enfin la troisième faute des chrétiens a été (nous y avons déjà fait allusion) de prétendre imposer à des non chrétiens un mode d'être, d'agir, de relations qui devait exprimer uniquement la foi. C'est à dire par exemple, exiger une relation de gratuité, de la part de gens qui ne croyant pas à la grâce du Christ, n'avaient aucune raison d'adopter cette conduite. A partir du moment alors, où le pouvoir de l'Eglise a fléchi, où les gouvernements ont cessé de se déclarer chrétiens, alors il y a eu rejet et rébellion contre cette morale, contre toutes les vertus que l'on avait prêchées (mais en fait imposées!), l'abnégation, la gratuité, etc. etc. ... et l'on s'est alors, pour se défendre contre les abus des chrétiens replié sur l'exigence des droits, sur la protection juridique. Et à partir du moment où le mouvement était lancé, on est arrivé aux excès que nous avons notés. Ainsi les chrétiens sont en partie à l'origine de ce divorce entre le droit et l'Évangile.

II. Reconnaître les droits ...

Mais ce divorce n'est pas le dernier mot. Il faut repartir de données bibliques. Le droit de quelqu'un est toujours fondé sur la reconnaissance de ce droit (personnel, particulier, jamais général ni asgrait) de la part du « supérieur » à « l'inférieur ». Dans l'Alliance, c'est Dieu qui attribue un ensemble de commandements dont nous aurons à préciser le sens. Mais de même dans les Epîtres, l'enseignement de Paul est tout à fait systématique et clair: le mari *doit* reconnaître le « droit » de sa femme, le père, celui de ses enfants, le maître, celui de ses serviteurs⁽⁹⁾. (Ce n'est qu'une application de ce que nous rappelions plus haut: le puissant est serviteur). Il n'y a donc jamais possession d'un droit ni revendication, mais reconnaissance de ce droit par celui-là même à qui il doit être opposé. Telle est l'orientation générale.

Mais alors cela réduit à néant l'immense effort poursuivi pendant des siècles pour établir un rapport constant et permanent entre le droit et puis par exemple la justice ou la liberté sur le plan théologique. Le droit n'a pas cette vertu, ce rôle et c'est par une confusion, entre la pensée grecque, romaine et chrétienne,

(9) Ephésiens V, 25 - VI, 4; Colossiens III, 18 sg.

que l'on s'est engagé dans cette aventure impossible de prétendre réaliser la justice dans la société grâce à l'organisation juridique. Celle-ci est utile, mais chaque fois que l'on a prétendu lui faire réaliser une valeur, l'action du droit dans la société s'est inversée, a changé de signe. Soit en aboutissant à une société complètement fermée, soit en organisant toutes choses. Ce qui s'est produit, c'est que d'un côté on a établi un modèle abstrait de la justice ou de la liberté, philosophique, métaphysique, mais quand on a essayé de traduire cela en formes juridiques, en moyens juridiques, en règles juridiques, on a totalement perdu cette justice ou cette liberté, et le droit dans son utilité pratique était en lui même perverti. Il ne rendait plus les services que l'on doit en attendre. Ce que j'évoque ici ne correspond en rien à l'attitude classique des tenants du droit naturel, présentant celui-ci comme un « modèle vers lequel le droit doit tendre ». Sans doute, dit-on, le droit reste imparfait, mais il doit essayer de se perfectionner pour réaliser les valeurs du droit naturel. Telle n'est en rien ma position. Je dis que les valeurs absolues et le droit sont dénaturés l'un et l'autre lorsque l'on prétend les lier, et que le droit aurait pour fonction de les accomplir ⁽¹⁰⁾. Il suffit de penser à ce que sont devenues les valeurs de liberté et de justice (puisque ce sont les deux majeures) lorsqu'elles ont été traduites juridiquement. La liberté a produit le libéralisme politique et économique dont on sait maintenant tous les vices, toutes les trahisons, et à quel point cette liberté n'est plus que celle du plus fort opprimant le plus faible. La Justice appliquée dans le système juridique du socialisme a produit un régime d'oppression, de répression et de terreur. En fait cela provient dans les deux cas de la confusion entre une valeur absolutisée et des moyens juridiques que l'on veut mettre à la disposition de ces valeurs. Le droit ne garantit ni ne produit par lui-même la justice ou la liberté. Il peut, au mieux fournir un *cadre*, à l'intérieur duquel des relations diverses entre les hommes sont possibles. Et il faut qu'il y ait un champ libre, où les conduites ne

⁽¹⁰⁾ Bien entendu cela ne veut en rien dire que pour moi le droit serait un pur système de règles. J'ai montré dans mes articles des Archives de Philosophie du Droit qu'il ne peut pas y avoir de droit s'il n'y a pas de reconnaissance de valeurs: mais non pas absolues ni métaphysiques.

sont pas réglementées, pour que des relations humaines puissent s'établir. Il ne peut pas y avoir de règles unilatérales, de modèle préfixé de la relation ou des activités, de conduites exigées. Tout ce que le droit moderne prétend obtenir.

Mais dans ce cadre, à l'intérieur de ce champ de relations humaines autonomes, délimité par le droit, fixé de façon à ce que les conduites ne se réduisent pas à de simples rapports de forces, le rôle du droit (qui est simplement cette délimitation) est aussi d'intervenir pour permettre au plus faible de compenser sa faiblesse. La transgression du cadre établi par la loi, de même que l'impossibilité du recours au profit du plus faible, seraient alors simplement le constat de l'impossibilité de vivre ensemble. Cela correspondrait à la rupture du groupe social. Il faut savoir que si le droit est seulement une limite, au-delà de cette limite, c'est la mort, pour soi et pour le groupe. Or, ce que nous venons de dire correspond assez exactement à ce que l'Ancien Testament nous apprend de la Torah. Beaucoup d'hébraïsants ont fait remarquer, dans ces dernières années, que le mot Torah ne veut pas dire Loi au sens où la tradition romaine (et de là occidentale) a entendu ce mot. Il y a deux différences. La première, au niveau sémantique, c'est que Torah veut dire essentiellement: *enseignement*, et par dérivé, *Révélation*. Ce n'est pas une loi législative, juridique, et organisatrice. D'autre part la Torah n'est pas composée de règles objectives mais de *commandements*, ce qui est tout autre chose: le commandement est une parole qu'une personne adresse à une autre personne. Elle n'est jamais une édicition neutre formulée par une autorité aveugle et s'imposant à une masse de sujets ou de citoyens. Ces deux caractères montrent l'extrême distance qu'il y a entre le droit au sens romain et occidental et la Torah. Dès lors du point de vue chrétien on peut certes reconnaître l'utilité de ce droit, mais non pas l'investir d'une inspiration divine. Enfin un dernier trait: les commandements de la Torah tracent essentiellement des limites à l'intérieur desquelles le juif (et le chrétien!) ont à se situer, et peuvent agir en prenant eux-mêmes leurs responsabilités. Tout ce qui nous est dit ensuite, c'est que si nous transgressons ces commandements, alors c'est la mort. Et ils nous sont donnés pour que nous évitions la mort (si tu tues, tu sera tué à ton tour - Si tu adores les idoles,

c'est une autre mort, spirituelle, mais morte quand même). Mais il faut bien comprendre que cette mort n'est pas une sorte de sanction terrible imposée par Dieu qui va tuer celui qui transgresse sa loi, c'est tout le contraire: Dieu veut que tu vives. Dans son commandement, il te donne les conditions dans lesquelles tu peux vivre. Il t'avertit seulement qu'au-delà, tu risques la mort, non pas parce qu'il va te punir, mais parce que tu vas rencontrer des dangers *naturels* contre qui il te met en garde. Dans une ville entourée de désert, il vaut mieux mettre en garde l'étranger, lui expliquant que s'il va se promener dans ce désert, il risque tout simplement d'y laisser ses os! Telle est la Torah. Et tel devrait aussi être le rôle du droit, comme cadre, avertissement, maintien des possibilités de vivre ensemble, et aussi par la reconnaissance des valeurs relatives considérées par le groupe comme utiles et même indispensables, que le droit va consacrer sans les absolutiser.

Mais ceci nous conduit alors à un dernier rôle positif du droit qu'il nous faut reconnaître: le droit comme dernier recours. Lorsqu'il semble ne plus y avoir de relations humaines possibles, lorsque les rapports de groupe sont faussés, qu'ils ne sont plus, par exemple que des rapports de force ou d'intérêt (car je me refuse absolument à ramener, comme certaine sociologie veut le faire, tous les rapports à des questions de force et d'intérêt, ce qui bien entendu est une facilité que le sociologue se donne, mais qui est aussi faux que le modèle de l'*homo oeconomicus* des Economistes du début du XIX^e s.), lorsqu'il y a une crise de désintégration du groupe social, familial, professionnel, politique, lorsque l'on ne se reconnaît plus de valeurs communes, ou de projet commun, ou d'objectif collectif; lorsque la vie en relation paraît ne plus avoir aucun sens, alors dans ces conditions, dans ces quatre situations là, le droit peut être appelé comme ultime moyen, recours, possibilité pour que la vie soit *quand même* possible. Dans une famille, lorsque les conflits sont tels qu'il semble impossible de la maintenir alors le droit peut permettre soit de traverser la crise, maintenir le groupe malgré les tendances divergentes, soit de se séparer avec le moindre mal. Autrement dit si le droit ne permet pas d'atteindre la justice, il a pour fonction éminente de nous empêcher de sombrer dans l'injustice absolue. Le droit prend sa place dans une situation de crise. Il est avant tout un réducteur de crise. Il n'a

aucun lieu ni aucune fonction quand le groupe vit normalement et trouve en lui-même les moyens pour résoudre les problèmes quotidiens, les difficultés d'adaptation inhérentes à toutes les relations humaines. Mais il faut le reconnaître et faire appel à lui précisément quand ces relations humaines sont devenues injustes, impossibles, conflictuelles. Il permet d'éviter la crise de rupture, il doit offrir les moyens pour réduire les tensions, il ouvre des possibilités de *compromis*, des *procédures* afin qu'il n'y ait pas de rupture malheureuse du groupe, et rendre la négociation possible. Mais alors ceci entraîne évidemment une attitude fondamentale, demandée par l'existence même du droit: c'est la reconnaissance du droit de l'adversaire. Autrement dit, si l'Évangile nous interdit de revendiquer notre droit, il nous conduit à une double reconnaissance du droit: *le droit (objectif) comme réducteur éventuel de crise*, et *le droit de mon adversaire que j'ai à admettre et à considérer*.

Or, ceci nous amène au pied du mur (comme l'Évangile!) car à ce moment le droit a pour fonction majeure de protéger le faible contre le fort (et en effet l'Ancien Testament nous en donne de nombreux exemples!). Il n'est pas vrai que tous sont égaux devant la loi, ni qu'ils *doivent* tous être égaux devant la loi. Cette notion d'égalité devant la loi est en réalité une consécration du plus fort *en fait!* Le droit est exactement d'un point de vue évangélique ce qui doit compenser une faiblesse. Faiblesse économique, politique, faiblesse du nombre ou de la capacité, de l'intelligence etc ... Autrement dit nous devons *reconnaître* d'autant plus de droit à celui qui a le moins de pouvoir et de moyens de défense. Mais il s'agit d'une reconnaissance. C'est à dire ce n'est pas le plus faible qui a à affirmer ses droits et à les conquérir. Il faut bien comprendre ceci. Si nous envisageons encore le droit comme « avoir un droit » que je conquiers, alors cela veut dire que ce droit appartiendra au vainqueur dans le conflit social, et par conséquent, celui qui l'a obtenu était le plus fort. C'est bien ce que nous constatons par exemple dans la progression des droits conquis par la classe ouvrière. Ce n'est pas vrai qu'elle est toujours la plus faible et la plus désarmée! C'est celui qui est effectivement le plus faible, qui n'a aucun moyen de pression, qui ne

peut pas proclamer « J'ai le droit », c'est celui là qui doit être investi de droits, par le corps social. Ce que je dis est absurde et idéaliste? Non point, je rappelle un exemple bien oublié. Celui même de la démocratie. Ce que nous connaissons comme régimes politiques n'a rien à voir avec la démocratie, car celle-ci n'est pas le régime où la majorité gouverne. Il y a démocratie lorsque toutes les tendances minoritaires sont non seulement respectées, protégées, reconnues, mais où elles sont investies précisément de *plus* de possibilités, de *plus* de « droits » que la majorité. Il n'y a pas démocratie lorsque par exemple il y a deux partis presque égaux, avec une majorité à 51% et une minorité à 49%: cela n'est pas une minorité! Mais sont les minoritaires, les nombreux groupes marginaux, novateurs, contestataires etc ... C'est chez eux que la société peut trouver une ressource pour évoluer. Mais il faut qu'ils puissent se faire entendre. La démocratie consiste à donner aux minorités plus de moyens pour se faire entendre et s'exprimer qu'à la majorité, de façon à empêcher cette majorité de monopoliser le pouvoir, de conditionner et manipuler l'opinion, d'asseoir sur une adhésion toujours plus nombreuse une permanence d'un seul courant. Ceci est un exemple du rôle du droit. Mais on doit le généraliser: en tout, il doit être effectivement le recours du faible pour empêcher le fort d'exercer sa supériorité, son pouvoir (économique, social etc. ...). Le droit doit être la défense du petit industriel ou commerçant contre les immenses entreprises, et faciliter l'accès à une profession à celui qui a le moins de compétence ou de diplômes. Tel est le droit que, en tant que chrétiens nous avons à reconnaître. Et si nous avons à mener une action sociale ou politique, c'est afin d'amener le corps social, et les pouvoirs politiques institués, à ordonner un droit de ce type et d'aucun autre.

En disant cela, je me situe donc exactement à l'opposé, à l'inverse de l'interprétation marxiste du droit. Rappelons que pour les marxistes, le droit est un instrument de la classe dominante destiné à *assurer* et à *justifier* sa domination. Il est donc un moyen de lutte du plus fort contre le plus faible, lutte en même temps matérielle (le système des sanctions) et idéologique (le droit attestant la justice). Or, il faut ici distinguer. Si Marx analyse ainsi la situation concrète de la prédominance bourgeoise

au XVIII^e-XIX^e s., s'il montre qu'en effet la bourgeoisie, même au travers des révolutions, a utilisé le droit de cette façon, s'il dénonce l'illusion entretenue par ce droit de la justice, de l'égalité etc. ... alors, sans aucun doute il a raison, et en tant que chrétien nous avons à reconnaître que son attaque est juste. Mais quand il étend cela à toutes les sociétés, à toutes les formes de droit, nous ne pouvons plus accepter une généralisation de cet ordre; le droit n'a pas toujours été la consécration du plus fort ni le résultat de la lutte de classes, ni une simple idéologie. Car nous voici orientés non plus vers un constat socio-historique, mais vers une définition de ce que le droit est toujours en lui-même, et ne peut être autre. Et nous avons à récuser encore plus la troisième étape, à savoir que lorsque la révolution communiste est faite, il *faut* maintenir le droit, précisément comme instrument de lutte de classe, le nouvelle classe dominante, le prolétariat, ayant alors à faire un droit qui doit remplir la même fonction qu'au temps où c'était la bourgeoisie qui était classe dominante. Le droit *doit* être toujours l'instrument du pouvoir installé (maintenant révolutionnaire) aussi bien dans le domaine matériel qu'idéologique.

On a autrement dit dérivé: « le droit est utilisé (frauduleusement) par la bourgeoisie: c'est comme ça. Puis: le droit a toujours été comme ça. Et enfin: le droit doit être cela ». Et ici en tant que chrétien nous avons à récuser totalement les points 2 et 3, et à lutter de toutes nos forces contre l'état de fait constaté dans le point 1. Nous avons à récuser précisément le droit quand il est ce que Marx décrit, à combattre cette utilisation et à lui restituer sa place et sa valeur sans lesquelles il n'a finalement pas de légitimité. Il se réduit en dehors des deux fonctions que nous lui avons reconnu à n'être qu'un jeu de techniques. Et si l'on tient à affirmer que cette position est idéaliste et irréaliste, alors je répondrai par deux arguments: d'une part ce que l'on nous présente comme du droit, n'est pas du droit, et que d'ailleurs on le sait bien car cet amoncellement de règles, lois, règlements, circulaires etc. *n'est pas reconnu* par l'opinion, publique, par l'usager, par le citoyen comme véritablement du droit, et il n'a plus confiance ni dans cette protection juridique ni dans cette organisation. En second lieu, c'est celui qui me fait ce reproche qui est irréaliste, lorsqu'il

pense qu'un droit qui ne remplit pas les fonctions que nous avons reconnues est viable et utile. En réalité la situation créée par le droit qui est un simple instrument de pouvoir ne peut déboucher que sur des conflits insolubles pour lesquels le droit ne sert strictement à rien.

Le droit disions-nous doit être reconnu comme le moyen de protection du plus faible à l'égard du plus fort. Mais ceci soulève un problème considérable, car dans nos sociétés occidentales, « le plus fort » (outre les multinationales), c'est en définitive l'Etat, le pouvoir politique et l'administration. Nous ne prétendons pas traiter une fois de plus le rapport entre le droit et l'Etat! Mais seulement considérer justement l'importance du droit pour la défense du citoyen contre l'administration, et la séparation inévitable, urgente, nécessaire entre la création du droit et l'exercice du pouvoir politique. Je me rappelle mon étonnement d'étudiant vers 1930 lorsque les professeurs de droit constitutionnel analysaient l'Etat en pouvoir législatif qui fait la loi, l'exécutif qui l'exécute et le judiciaire qui veille à ce que tout le monde l'applique. Et je me posais la question « Mais je vois pour ma part que tout le personnel politique ... fait de la politique, qui donc la fait dans ces instances, quelle est la place de la politique dans ces structures purement juridiques? » En réalité, il y avait oblitération de la politique pour ne parler en effet que des activités juridiques du pouvoir. On vivait dans la fiction que le droit est tout, que toutes les activités de l'Etat étaient recouvertes par le juridique, qui rendait compte de tout et à qui tout obéissait. C'était l'Etat de droit, qui nous était présenté comme un progrès décisif de l'humanité. Il n'y avait plus de pouvoir qui ne fut réglé, limité, contrôlé par le droit ... Or, ceci était une fiction dans la mesure même où celui qui produisait le droit était celui qui en même temps exerçait le pouvoir et prenait les décisions politiques. Et maintenant le plus oppressif parmi les « forts », c'est ce pouvoir là, et c'est l'administration. Ils agissent en dehors de toutes règles juridiques, le citoyen n'a strictement aucun recours contre eux. L'administration se situe délibérément en marge du droit (au nom de l'efficacité), elle place constamment le citoyen devant des décisions de pur fait, de puissance, avec un arbitraire que

n'avaient même pas les Seigneurs féodaux ⁽¹¹⁾. Et aucune juridiction ne vient contrôler ceci, aucun tribunal n'ose donner tort à l'administration. Le droit, quelle qu'en soit la qualification, reste lettre morte. Les citoyens sont redevenus des sujets soumis du pouvoir. L'administration obéit à sa propre règle que personne ne peut ni connaître ni contrôler. Et si le pouvoir politique et administratif agissent ainsi c'est au nom de l'idéologie de « l'intérêt général » ⁽¹²⁾. Ce concept a été mis au point exactement en même temps que ces pouvoirs se libéraient du joug qui leur avait été imposé au XIX^e s., par le droit. L'administration se déclare elle-même seule représentative de l'intérêt général. A la limite, elle y est identifiée. En face d'elle les particuliers ne représentent jamais que des intérêts particuliers, et par conséquent aucun citoyen ni groupe de citoyens ne peut prétendre entraver ni contrôler ce que fait cette administration. A partir de cette idéologie et de ce présumé, tout est permis! Dans cette situation, il nous faut en tant que chrétien reconnaître fermement le droit. Ici plus que partout ailleurs, le droit est un dernier recours, et il nous faut exiger un droit qui soit effectivement une protection à l'égard des citoyens, tous, quelles que soient leur race, leur couleur, leur classe, leurs intérêts ... Le droit ici devient pour le chrétien le « lieu commun » où il peut se rencontrer avec tous les autres pour une utilité, en même temps commune et particulière. Il y a un combat pour le droit à mener. Mais sans prétention à incarner la justice ni la vérité: simplement la limitation du pouvoir du plus fort, le refus de l'arbitraire du pouvoir et la limite à tracer à l'action des politiques. Le problème n'est pas nouveau, mais il est d'actualité. Les légistes de Philippe le Bel affirmaient: *Princeps legibus solutus*. Or, c'est exactement le contraire que nous avons à défendre et à soutenir; le prince, le pouvoir politique, tous les pouvoirs, doivent être rigoureusement soumis aux lois.

(11) On parle souvent d'Etat policier, mais le phénomène de la police est seulement un cas particulier de cet arbitraire général de l'administration. Je précise qu'il s'agit dans tout ceci davantage de l'administration que du pouvoir central politique, souvent tout puissant et paralysé en même temps.

(12) Sur le concept, le décryptage et l'utilisation de « l'intérêt général », voir les travaux de J. CHEVALLIER, *Variations autour de l'idéologie de l'intérêt général*, 2 volumes, 1978-1979.

Mais cela implique trois conditions que nous devons formuler après expérience. Tout d'abord que ce ne soit ni le pouvoir politique ni l'administration qui élaborent les lois et règlements. Il faut combattre pour une nouvelle séparation des pouvoirs: d'un côté les pouvoirs d'exécution, politique et administratif n'ayant aucune fonction juridique, de l'autre les pouvoirs créateurs du droit sans aucune confusion. Les créateurs de droit étant désignés autrement que par des élections partisans fondées sur des rassemblements politiques. Là est le mal. Avec la confusion entre: « parti politique — chambre représentant ces partis — production du droit », on arrive évidemment à la situation actuelle: c'est finalement l'Etat et le pouvoir qui fabriquent eux-mêmes le droit. Or, ce sera évidemment, nécessairement le droit dont ils ont besoin, et un droit qu'ils changeront selon les modalités de leur action. C'est à dire exactement l'inverse du droit. Si en tant que chrétien nous avons à défendre le plus faible contre l'emprise du plus fort, si nous avons à reconnaître le droit comme un moyen éminent à cette fin, alors, il nous faut commencer à travailler à la séparation totale entre l'organisme producteur du droit et les organes politiques et administratifs qui devront lui être soumis. Ce qui veut dire, entre autres que nous critiquons et rejetons les deux idéologies rassurantes que nous avons soulignées plus haut, celle de « l'Etat de droit » et celle de « l'intérêt général ».

La seconde condition pour que le droit soit le recours du faible, c'est l'indépendance totale de la magistrature, des divers types de juridiction. Il faut arriver à recréer un corps autonome, qui n'ait pas à sa tête un ministre et un homme politique, dont le recrutement, la nomination, la carrière ne soient en rien soumises et dépendantes du pouvoir politique, et qui n'ait aucune récompense ni menace possibles de la part du politique et de l'administratif. C'est à dire un véritable pouvoir, autocéphale, autogéré, financièrement indépendant, qui puisse juger sans interférence, et capable de donner tort à l'administration et de la condamner sans aucune compromission. Nous avons sans aucun doute là une exigence essentielle dans notre société.

Et la troisième condition, qui est étroitement corrélée aux deux précédentes, est que les juristes retrouvent le sens et la valeur de leur fonction. C'est à dire qu'ils cessent d'être de purs techniciens

du droit, des commentateurs de décrets et d'arrêts pour comprendre qu'ils sont les seuls *créateurs* du droit. Il y a création de droit non pas quand le parlement vote une loi ou le conseil des Ministres prend un décret, mais lorsque chaque particulier fait un acte juridique, lorsque chaque juriste, notaire ou magistrat prend un arrêt ou rédige un acte: cette pratique du droit peut être créatrice (effective) par la base du droit. Elle le fut effectivement pendant des siècles (le droit coutumier), il suffit d'un peu d'audace pour qu'elle le redevienne. Le juriste est appelé non pas à appliquer avec subtilité des règles faites hors de lui, mais à créer la substance du droit par une double activité: d'un côté, il doit être celui, bien plus que l'homme politique (qui obéit à des idéologies), qui détecte au niveau de l'usager à la fois les besoins réels et les valeurs reconnues. Il a à prendre en compte à la fois ces besoins et ces valeurs. C'est lui, et lui seul, qui peut assumer les valeurs du groupe (non pas métaphysiques, mais utiles, celles dont vit effectivement un groupe social donné!) et leur donner une portée, une valeur juridiques. De l'autre côté, il a précisément ce travail là à faire, c'est à dire à traduire en termes juridiques à insérer dans le corpus existant ces besoins et ces valeurs. Ce travail, aucun homme politique, aucune administration ne le fait. Seul le juriste, à condition qu'il prenne au sérieux sa fonction, est habilité à le faire. Mais il faut qu'il cesse d'être soit un fonctionnaire aux ordres, soit un gagneur d'argent. Telles sont les trois conditions pour que le droit redevienne un recours pour les plus faibles et une protection des minorités.

Or, nous sommes là en présence d'un combat très directement à mener par les chrétiens. Aujourd'hui, la défense du pauvre ne passe plus ni par la distribution de secours ni par des actions politiques pour changer la société! Elle se situe peut-être avant tout au niveau de la réhabilitation du droit à remplir son rôle. Ainsi nous avons à reconnaître le droit du faible, du vaincu, du pauvre. A exiger que le droit soit digne de ce nom et remplisse pleinement sa fonction. L'Évangile nous demande d'engager ce combat juridique. Mais déjà à un niveau plus modeste, le chrétien se trouve aussi engagé dans un combat très utilitaire, à savoir l'exigence de l'application du droit et des déclarations du pouvoir tels qu'ils sont. En face de l'Etat et de l'administration, le chré-

tien doit être une sorte de conscience sociale rappelant sans cesse les promesses faites par le pouvoir, les règles juridiques et constitutionnelles constamment violées, pour que, au moins à défaut d'un droit vraiment indépendant et satisfaisant on puisse quand même compter sur l'application et la protection de ce qui existe. Il nous faut prendre au mot les proclamations des hommes politiques. Mais ceci demande une grande vigilance, une grande abnégation, la consécration de beaucoup de temps ... Ce qui me paraît une vocation chrétienne, dans la mesure où personne d'autre dans la société ne semble capable de l'exercer, sinon par pur intérêt égoïste. Et nous retrouvons pour finir notre double volet: l'homme quelconque (et les groupes) cherchent à affirmer et à défendre « leur droit ». Le chrétien doit au contraire ne jamais se prévaloir de son droit. L'homme quelconque et le groupe ne s'intéressent en rien au droit des faibles, des pauvres, des sans protection, le chrétien est alors celui qui ne se borne pas à des actions charitables ponctuelles ni à des adhésions politiques, mais qui a compris que la chance du faible c'est qu'il lui soit reconnu un droit rigoureux et infrangible et que ce droit soit effectivement appliqué.

MALTE DIEBELHORST

Università di Göttingen

ZUR ZWEI-REICHE-LEHRE MARTIN LUTHERS

A.

Eine Skizze der Zwei-Reiche-Lehre Luthers setzt eine kurze Besinnung auf sein theologisches Grundanliegen voraus. Es ist die in seelischen Kämpfen gewonnene Grunderfahrung der Ohnmacht des Menschen vor Gott, sich der göttlichen Gnade zu versichern. Dies dürfte für Luther damit zusammenhängen, daß der menschlichen Werkgerechtigkeit die göttliche Rechtfertigung ausbleibt, aber auch damit, daß der Mensch danach trachtet « seinem » Gott zu leben. « Woran du nun Dein Herz hängst und worauf Du Dich verläßt, das ist eigentlich Dein Gott » ⁽¹⁾. Auf diese Weise wird man aber nicht Gottes habhaft, sondern nur des eigenen Gottes bzw. Götzenbildes. Was dem Menschen angesichts dieses Dilemmas bleibt, ist allein die gläubige Annahme der göttlichen Gnade, d.h. der göttlichen Heilstat, die mit Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi umrissen ist.

Es sei nicht verschwiegen, daß eine leidlich präzise Fassung dieser Formel auf Schwierigkeiten stößt. Gerhard Forde hat in seinem lesenswerten Lutherbüchlein « Wo Gott den Menschen trifft » mit Nachdruck für Luther die sog. Leitertheologie abgelehnt: es sei nicht so, daß der Mensch, um von Gott angenommen zu werden, gewissermaßen eine Leiter ersteigen müsse (d.h. das Gesetz zu erfüllen habe) wobei Jesus angesichts unserer Schwachheit zu unserem Stellvertreter würde: der dahinter stehende

⁽¹⁾ BSLK 560, 22-24.

Gedanke einer stellvertretenden Genugtuung sei nicht nachvollziehbar. Auch die Auffassung, Jesus wäre mit seinem Tode ein Vorbild der Hingabe an Gottes Sache, dem wir nacheifern sollten, sei nicht haltbar, weil auch ihr die Auffassung des Gesetzes als Heilswegs zugrundeliege. Übrig bleibe allein Jesu Tod und Auferstehung als solche anzuerkennen. Dann stürben wir ihm nach (das Ende des Gesetzes als Heilsweg) und auferständen mit ihm (der genaue Sinn von « Auferstehung » bliebe bei diesem Gedanken-gang m.E. zu klären).

Wie dem auch sei: Luthers Theologie ist jedenfalls eine Kreuzestheologie; vorzugsweise dem Leidenden wird Gottes Gnade zuteil.

Die gläubige Annahme der göttlichen Heilstat wird jedenfalls für Luther, wie im göttlichen Heilsplan vorgesehen, von Gott bewirkt; dies ergibt sich aus « de servo abitrio ». Und zwar läßt Gott — so Luther — nicht jeden selig werden, - es scheiden sich die Kinder des Lichtes und der Finsternis. Luther hat mit dem Prädestinationsgedanken gerungen; allein vorzugsweise in subjektiver Hinsicht: « Wie, wenn ich zu den von Ewigkeit verdammten gehörte ». Demgegenüber meint Luther u.a., halte man sich die ewige und feste Liebe Gottes vor Augen ⁽²⁾. Daß dieser subjektive Trost das Problem nicht ausschöpft, liegt auf der Hand. Andererseits: manche heftigen und für unseren Geschmack maßlosen Äußerungen Luthers dürften sich möglicherweise mit aus dem Prädestinationsgedanken erklären lassen: auch der Teufel mag für Luther seinen vorherbestimmten Platz in der Weltordnung gehabt haben. Für uns spielt m.E. der Prädestinationsgedanke die Rolle einer nicht zu bewahrheitenden (freilich auch nicht zu widerlegenden) Spekulation.

Wie dem auch sei, Luther mißt dem menschlichen Willen jedenfalls vor Gott keine Bedeutung bei; Luther vergleicht ihn in seiner Schrift « de Servo arbitrio » mit einem Pferd, auf dem Gott oder der Teufel reiten könnten.

(²) Vgl. H. J. IWAND, *Nachgelassene Werke*, 5; *Luthers Theologie*, S. 90-92.

Die Konsequenzen des Glaubens sind hier nicht im einzelnen auszuführen. Zu entfalten wäre namentlich der mehrfache Gebrauch des Gesetzes, der den Glaubenden zur Liebe führt (das Gesetz tötet das Evangelium, das Evangelium das Gesetz; zugleich gilt es aber beide als unterschiedene — und das Gesetz als vorläufiges gegenüber dem Evangelium — zu verkünden ⁽³⁾). Jedenfalls zeigen Luthers hier nicht miteinbezogene Predigten zur Bergpredigt auf das deutlichste, daß zwar einerseits menschliche Werkgerechtigkeit in keiner Weise Gottes Rechtfertigung nach sich zieht, daß aber andererseits der im Glauben Angenommene zum Dienst der Liebe aufgerufen ist.

Ein letztes Wort noch zu einem Problem, daß auch in der Zwei-Reiche-Lehre Luthers eine Rolle spielen müßte, sie aber — wie ich finde befremdlicherweise — nicht spielt, ein Wort zum Problem nämlich, das mit den Worten umrissen ist — « simul justus, simul peccator ». Als Sünder bin ich gerechtfertigt, aber kann ich es jederzeit wissen, kann ich jederzeit danach handeln? Gilt es nicht also für alle Menschen eine Art Interimsordnung herzustellen? Wir kommen auf dies Problem zurück.

B.

Bevor die einzelnen Schriften Luthers zur Zwei-Reiche-Lehre durchgegangen werden, ein kurzes Wort der Erklärung. Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers ist zum Gegenstand mannigfacher Interpretationen geworden. Man vergleiche nur den Sammelband « Reich Gottes und Welt », herausgegeben von Heinz-Horst Schrey, Darmstadt, 1969 sowie Martin Honecker, Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, Tübingen, 1977, ebendort: Zwei-Reiche-Lehre und Sozialethik, S. 175- S. 278.

Die Absicht dieses Beitrags ist bescheidener. Ich möchte in erster Linie die Texte Luthers, die gemeinhin zur Zwei-Reiche-Lehre gezählt werden, sprechen lassen und dann einige Bemerkungen daran knüpfen.

⁽³⁾ Vgl. G. EBELING, *Luther, Einführung in sein Denken*, 1798, S. 120-156.

I. 1) Als erste behandeln wir die Schrift von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist (1523) ⁽⁴⁾. Zunächst ist die Widmung an Johannes, Herzog von Sachsen, bemerkenswert. Es seien nämlich von vielen Leuten Skrupel an Luther herangetragen worden, ob der Spruch Christi Matthäus 5, 39 ff. « Du sollst dem Übel nicht widerstreben, sondern sei willfährig deinem Widersacher, und wer Dir den Rock nimmt, dem laß auch den Mantel » und weiter Römer 12, 19 « Die Rache ist mein, spricht der Herr, ich will vergelten » nicht auch weltliche Obrigkeit und ihr Schwert in Frage stelle.

Die Sophisten in den hohen Schulen (offenbar die mittelalterlichen Scholastiker) hätten aus Christi Bergpredigt einen « Rat für die Vollkommenen » gemacht. Fürsten, selbst Bischöfe und der Papst wären danach nicht notwendig vollkommen gewesen, sie hätten sich nach dieser falschen Lehre die Bergpredigt nicht zu Herzen nehmen brauchen. Diese von Luther polemisch gemeinte Bemerkung scheint mir ein sachliches Problem anzudeuten, ob nicht etwa Matthäus 5, 39 ff. wörtlich genommen, menschenunmögliches verlange.

In der Folge entwickelt Luther noch ein zweites Motiv seiner Schrift: die weltliche Obrigkeit mische sich mit ihren Geboten in die Angelegenheiten des Glaubens ein; sie folge insofern - dies scheint der Vorwurf Luthers, mehr dem Papst und dem Kaiser, statt dem — reformatorisch ausgelegten — Evangelium freien Lauf zu lassen. Das ist Grund für Luther in der folgenden Schrift auch auf die Grenzen des obrigkeitlichen Amtes aufmerksam zu machen ⁽⁵⁾.

Zum sachlichen Beginn entwickelt nun Luther aus der Bibel das weltliche Recht der Obrigkeit. Römer 13, 1 ff. wird zitiert, ferner 1. Petrus 2, 13 ff. Im übrigen rekurriert Luther auch auf alttestamentliche Zeugnisse: Kain sei angesichts seines Brudermordes an sich des Todes schuldig gewesen, was durch 1 Ms 9, 6 bestätigt werde: « Wer Menschenblut vergeußt, des Blut soll durch Menschen wieder vergossen werden ». Diese Stelle

⁽⁴⁾ Wir zitieren im folgenden nach der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers (W) sowie nach der sog. Münchner Ausgabe (MA).

⁽⁵⁾ Zum vorstehenden W 11, 245-247 = MA 5, 9-11.

interpretiert Luther derart, daß damit das Scharfrichteramt der Obrigkeit konstituiert bzw. bestätigt werde. In der Folge wird 2. Mose 21, 13 mit dem darin ausgesprochenen Talionsprinzip angezogen. Dies Prinzip sei durch Christus bestätigt worden, als er sprach: « Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen » (Matthäus 26, 52) - eine kaum einleuchtende Interpretation Luthers; ich würde eher einen sachlichen Anschluß an die Bergpredigt suchen. Luther meint indessen: auch diese Stelle sei als entsprechende Einsetzung der Obrigkeit zu verstehen - ? -, wie auch 1. Mose 9, 6. Auch Johannes der Täufer habe das Amt der Kriegsknechte nicht schlechthin verneint, nur die rechten Grenzen dieses Amtes mit dem Spruch angezeigt: « Tut niemand Gewalt noch Unrecht, und laßt Euch an Eurem Solde genügen » (vgl. Lukas 3, 14). Auch hieraus erhelle, daß das Schwert ein göttlicher Stand sei zur Strafe der Bösen und zum Schutz der Frommen.

Hiergegen sei aber das Gebot der Bergpredigt ins Feld zu führen — wiederholt Luther — « aufs ander » ⁽⁶⁾. « Ihr habt gehört, daß den vorigen gesagt ist: « Ein Auge um ein Auge, ein Zahn um ein Zahn ». Ich aber sage Euch, man solle keinem Übel widerstehen, sondern so Dich Jemand auf den rechten Backen streicht, dem halt auch den anderen dar, und wer mit Dir rechnen will, daß er Dir den Rock nehme dem laß auch den Mantel dazu; und wer Dich eine Meile zwinget, mit dem gehe zwo Meilen. So auch Matthäus 5, 44: « Habt lieb Euere Feinde, tut wohl denen, die Euch hassen » vgl. 1 Petrus 3, 9. Der weiter in diesem Zusammenhang erwähnte Text Römer 12, 19 bringt *Gottes Zorn* und *Gottes Vergeltung* als Rache jeglichen menschlichen Unrechts gewissermaßen als neue Komponente hinein.

Einen ersten Ausweg aus dieser Antinomie bringt Luther indem er « aufs Dritte » ⁽⁷⁾ die Menschen teilt in solche, die zum Reich Gottes gehören, und in die anderen, die dem Reich der Welt zugehören. Diejenigen, die zum Reiche Gottes gehören, bedürften keines weltlichen Schwertes.

⁽⁶⁾ W 11, 248 f. = MA 5, 11-12.

⁽⁷⁾ W 11, 249 ff. = MA 5, 12 ff.

« Und wenn alle Welt rechte Christen, das ist rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht not oder nütze. Denn wozu solts ihnen, dieweil sie den heiligen Geist im Herzen tragen, der sie lehret und machet, daß sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod ». « Und so sagt auch Paulus, 1. Tim. 1, 9: ' Dem (vor Gott) Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern dem Ungerechten ' ⁽⁸⁾, das ist, daß diejenigen so nicht Christen sind, durchs Gesetz äußerlich von bösen Taten (abzustehen) gesunden werden. Nun aber kein Christ von Geburt Christ oder fromm ist, sondern allzumal Sünder und böse sind, wehret ihnen Gott allen durchs Gesetz, daß sie äußerlich ihre Bosheit mit Werken nicht dürfen nach ihrem Mutwillen üben. Dazu gibt St. Paulus dem Gesetz noch ein Amt, Römer 7, 7 und Gal. 3, 24, daß es die Sünden erkennen lehret, damit es den Menschen demütigt zur Gnade und zum Glauben Christi » ⁽⁹⁾.

Hier ist also eine doppelte Funktion des Gesetzes greifbar: erstens dient es dazu, der Bosheit der « natürlichen » Menschen, d. h. der Menschen im Stand der Sünde, zu steuern, und zweitens dient es als Zuchtmeister auf Gottes Gnade in Jesus Christus hin. Diese letzte Funktion des Gesetzes wird in unserer Schrift aber nicht weiter thematisch.

In der Folge « zum vierten » bekräftigt Luther noch einmal, daß die wahren Christen, die nach dem Evangelium lebten, bei weitem in der Minderzahl seien, während die bloßen Namenschristen, die in christlichen Landen die erdrückende Mehrzahl ausmachten, sich wie Wölfe aufführen würden, wenn nur das Gesetz Christi gelte, und nicht auch das Regiment der weltlichen Obrigkeit ⁽¹⁰⁾.

« Aufs fünft » fragt Luther, ob auch die wahren Christen dem Gebot Römer 13, 1 unterworfen seien, sowie dem Gebot des S. Petrus « Seid untertan aller menschlichen Ordnung » etc. (1. Petr. 2, 13 f.). Dagegen spreche offenbar, daß sie des Gesetzes nicht bedürften. Indessen sei zu bedenken, daß es das gottgewollte

⁽⁸⁾ W II, 250 - W II, 251 = MA 5, 13-15.

⁽⁹⁾ W II, 252 = MA 5, 15-16.

⁽¹⁰⁾ Im Einzelnen W II, 251-252 = MA 5, 14-16.

Amt der Obrigkeit sei, äußeren Frieden zu stiften und die Bösen im Zaume zu halten. Darum sei es ein recht verstandenes Werk der Liebe, die Obrigkeit darin zu unterstützen.

Ob diese Interpretation von Römer 13, 1 und 1. Petrus 2, 13 f. zutrifft, muß als zweifelhaft erscheinen, denn das Urchristentum war wohl überhaupt nicht an der Ausübung weltlicher Herrschaft interessiert, auch nicht im Geiste christlicher Liebe. So würde ich auch die Erzählung vom Zinsgroschen (Matth. 17, 27) deuten.

« Auf's sechste » setzt Luther sich mit dem Einwand auseinander, ein Christ, der doch für seine Person das Unrecht dulden müsse, könne nicht das Schwert für die Obrigkeit führen. Luther sucht den Einwand wie folgt zu entkräften: in Rücksicht auf die eigene Person sei dem Christen der unbedingte Rechtsverzicht aufgetragen, der Obrigkeit bei der Herstellung des Rechtsfriedens zu helfen, und sei es selbst mit dem Schwert, sei — insofern wiederholt sich Luther — ein recht verstandenes Werk der Nächstenliebe: der Nächste werde insofern vor der Bosheit seines Mitmenschen geschützt.

In diesem Zusammenhang führt Luther alttestamentarische Beispiele an ⁽¹¹⁾ und zwar mit der überraschenden Behauptung, Abraham, Samuel und Elia hätten im Geist Christi gehandelt ⁽¹²⁾. Ferner führt Luther Johannes den Täufer, Luk. 3, 14 an sowie Petrus' Apostelgeschichte 10, 34 ff., welche beide die betreffenden Kriegsknechte in ihrem Stande gelassen hätten. Ähnlich hätte St. Paulus den Landvogt in Cypern, Paulus Sergius, in seinem Amt gelassen (Apostelgeschichte 13, 7 ff.).

Dies alles bekräftige den « hellen starken » Text S. Pauli Röm. 13, 1 ff., in dem Paulus spreche: « Die Gewalt ist von Gott verordnet » item, « die Gewalt trägt nicht vergeblich das Schwert, sie ist Gottes Dienerin, Dir zu gut, eine Rächerin über den, der Böses tut ». Die Gewalt sei danach Gottes Werk und Ordnung wie die Ehe, ja wie essen und trinken; daher dürfe die Gewalt auch von Christen nicht verworfen werden, so 1. Tim. 4, 4.

⁽¹¹⁾ W 11, 255 = MA 5, 18 f. so Abraham (1. Mose 14, 14 f.), Samuel (1. Samuel 15, 33), sowie Elia (1. Könige 18, 40).

⁽¹²⁾ W 11, 255-256 = MA 5, 18-20.

Und insbesondere: da Paulus sage: die Gewalt ist Gottes Dienerin, so setze er sie gleichsam ebenso ein, wie den ehelichen Stand, das Ackerwerk oder sonst ein Handwerk: in jedem Stand könne der Christ Gott dienen.

Im folgenden sucht Luther den naheliegenden Einwand zu entkräften: Christus selbst habe den Stand des Schwertes nicht wahrgenommen. Die Antwort Luthers lautet: Christus habe nur sein Reich regiert, insbesondere das Wort Gottes verkündet und Gottes Geist verbreitet. Indessen habe Christus das Schwert nicht verboten noch aufgehoben, ebensowenig wie den ehelichen Stand, wenn er auch beides nicht erwähnt habe, um dem Irrglauben vorzubeugen, es könne Gottes Reich nicht ohne Ehe und Schwert und dergleichen äußerliche Dinge bestehen ⁽¹³⁾. Nicht alle Christen hätten aber dasselbe Amt, sie könnten also auch ein äußerliches haben, auch hierdurch könnten sie Gott dienen.

Nun kommt Luther noch einmal auf die Bergpredigt zurück (Matth. 5, 39) ein Christ solle allerdings in eigenen Angelegenheiten Unrecht leiden, statt dem Unrecht zu widerstehen.

Insbesondere solle er auch nicht vor Gericht sein Recht suchen bzw. sich verteidigen. Aber dies schließe nicht sein Amt aus, für andere das Recht wahrzunehmen, « Rache, Recht, Schutz und Hilfe zu suchen » ⁽¹⁴⁾. In Wahrheit habe Jesus mit der Bergpredigt also auch nicht das Gesetz aufgehoben: er habe es vielmehr dahin interpretiert, daß es allerdings dem Christen nicht not sei; wohl aber den vielen Bösen, die dem Reich Gottes nicht angehörten, die durch solch äußerliches Gesetz gezwungen würden, Böses zu lassen. Und zu diesem Zweck könne sich also auch der Christ des Gesetzes bedienen, nicht dagegen in eigenen Sachen. Denn für die seinen habe Christus das Gesetz allerdings aufgehoben.

Auf diese Weise sei die Bergpredigt Christi in Einklang zu bringen mit den Sprüchen, die das Schwert einsetzen.

Also könnten auch z.B. Büttel, Henker, Juristen (!) Fürsprecher und was des Gesindes mögen sein, Christen sein und sich

⁽¹³⁾ W II, 258 f. = MA 5, 21-22.

⁽¹⁴⁾ W II, 259 = MA t, 22-23.

im seligen Stände befinden, denn Gewalt und Schwert seien auch ein Gottesdienst ⁽¹⁵⁾.

Abschließend fragt Luther noch, ob man nicht auch in eigener Sache Böses vergelten könne, wenn nur die Absicht sei, das Übel zu strafen (nicht das meine zu suchen). Die Antwort Luthers: es müsse immer anderen zu Dienste geschehen (mit anderen Worten, ich dürfe dabei nicht das meine suchen); und es müsse zur Strafe der Rechtsbrecher geschehen; Luther verweist auf das Beispiel Simson.

Die Frage ist, ob man die Obrigkeit, wie Paulus das auch schon tut, de facto mit der Rechtswahrung identifizieren kann. Wo Gewalt ist, droht Gewaltmißbrauch! Luther scheint dies Problem bisher gänzlich außer Acht gelassen zu haben, um es dann doch in der Folge von einer bestimmten Richtung her aufzugreifen. Es geschieht dies im « ander Teil, Wie weit sich weltlich Obrigkeit strecke ».

Hier warnt Luther davor, daß die weltliche Obrigkeit Gott in sein Reich und Regiment greife. Zu diesem Zwecke holt Luther etwas weiter aus. Er sagt, daß « die zwei Teil Adams Kinder » zweierlei Gesetz haben. Das eine Teil sei in Gottes Reich unter Christo, das andere in der Welt Reich unter der Obrigkeit. Das weltliche Regiment habe nun Gesetze, die sich nicht weiter strecken, denn über Leib und Gut, und was äußerlich sei auf Erden. « Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst allein. Darum wo weltliche Gewalt sich vermisset, der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbet nur die Seelen. « Und näher: nur Gottes Wort und Werk, nicht Menschengesetz dürfe auf die Seele einwirken.

Darum sei es auch närrisch, wenn sie gebieten, man solle der Kirche, den Vätern, Konzilien glauben, obgleich kein Gottes Wort da sei ... « Der Seele soll und kann niemand gebieten, er wisse denn ihr den Weg zu weisen gen Himmel. Das kann aber kein Mensch tun, sondern Gott allein ». In diesem Zusammenhang führt Luther das Wort Jesu Matth. 10, 28 an: « Fürchtet

(15) W 11, 260-261 = MA 5, 23-24.

Euch nicht vor denen, die den Leib töten und danach nichts haben, das sie tun, fürchtet aber den, der nachdem er den Leib getötet, Macht hat, in die Hölle zu verdammen». Dazu Luther: «Ich meine je, daß hier klar genug die Seele aus aller Menschen Hand genommen und allein unter Gottes Gewalt gestellet sei».

Und weiter: eine jegliche Gewalt reiche nur soweit, wie sie sehen, erkennen, richten, wandeln und ändern könne. Die weltliche Gewalt erkenne aber nicht die Seele und ihr Heil, dies sei vielmehr Gott vorbehalten⁽¹⁶⁾ (unter Berufung auf Ps. 7, 10, Apostelgeschichte 1, 24 und Jeremia 17, 9). So heiße es auch *De occultis non judicat Ecclesia*, wonach die Kirche sich indessen nicht richte und noch nicht einmal, unsinnigerweise, die weltliche Gewalt.

In der Folge betont Luther, daß der Glaube ein höchst persönlicher Akt sei, der nur in vollkommener Freiwilligkeit geschehen könne. Aus diesem Grunde gehe die weltliche Gewalt nichts an, was einer glaube oder auch nicht glaube, um so weniger dürfe ein Mensch von der Obrigkeit zu einem bestimmten Glauben gezwungen werden⁽¹⁷⁾. Hier finden wir im Ansatz das Recht der Glaubens- (und Gewissens-) freiheit aus christlich-reformatorischer Sicht entwickelt.

Das sich die Amtsträger der Kirche weltliche Gewalt wie auch die weltliche Obrigkeit sich geistliche Befugnisse anmaßen, ist eine auch für die Forderung nach Glaubensfreiheit zentrale Klage Luthers⁽¹⁸⁾, die auf den Widerstand der katholischen Kirche und den ihr anhängenden Obrigkeiten gegen Luthers häretische Lehren wenigstens mit zurückzuführen sein mag.

Jedenfalls bekräftigt Luther seine Lehre von der Beschränkung der weltlichen Gewalt auf weltliche Angelegenheiten durch eine Auslegung von Paulus Römer 13, 1 und 1. Petrus 2, 13 f.; wie durch Rekurs auf die Zinsgroschenparabel Jesu (Matth. 22, 21). Außerdem bezieht sich Luther auf Ps. 115, 16, sowie 1. Mose 1, 26. Schließlich führt er «Summa» als die Meinung S. Petrus

⁽¹⁶⁾ W 11, 263 = MA 5, 26-27.

⁽¹⁷⁾ W 11, 264 = MA 5, 27-28.

⁽¹⁸⁾ W 11, 265 = MA 5, 28-29.

Apostelgeschichte 5, 29 an: « Man muß Gott mehr gehorchen, denn den Menschen ».

In der Folge schärft Luther ein, daß den Fürsten, die sich in die Glaubensangelegenheiten einmischten, insofern nicht zu gehorchen sei. Solche Fürsten nennt Luther Tyrannen und « weltliche » Fürsten, die Welt aber sei Gottes Feind, darum müßten sie auch tun, was Gott zuwider, der Welt recht sei (wenn um des angeblich rechten Glaubens willen mit Gewalt Bücher oder gar Güter genommen würden). Es sei nämlich ein kluger oder gar ein frommer Vogel, meint Luther, ein gar seltener Vogel, gewöhnlich seien die Fürsten die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden: Gottes Zorn gebrauche ihrer, die Bösen zu strafen und äußerlichen Frieden zu halten ⁽¹⁹⁾; zu göttlichen Sachen, die der Seele Heil beträfen, seien sie völlig unfähig.

Auf den Einwand, die weltliche Gewalt zwingt nicht zu glauben, sondern wehre nur äußerlich, daß man die Leute nicht verführe, antwortet Luther: das sei nicht der weltlichen Obrigkeit, sondern der Bischöfe Amt und zwar derart, daß nicht das Schwert, sondern Gottes Wort hier streiten solle, denn Ketzerei sei ein geistlich Ding, das man mit keinem Eisen hauen und mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken könne. Gegen die Ketzerei helfe nur Gottes Wort, Luther zitiert Paulus 2. Kor. 10, 4 f.

Interessant ist es, wie Luther die Toleranz in Glaubensangelegenheiten hier begründet. Die weltliche Gewalt mit ihren Mitteln hat keinen Einfluß auf den rechten Glauben, die Ketzerei will geistlich bekämpft sein. Es ist dies eine durchaus theologische Begründung der Toleranz; die einen bestimmten Glaubensstandpunkt nicht ausschließt, sondern impliziert.

Mit bloßer Gewalt, wiederholt Luther, ist nichts ausgerichtet, weder in weltlichen Angelegenheiten, « es sei denn das Unrecht zuvor mit Recht überwunden » ⁽²⁰⁾, noch auch erst recht in geistlichen Angelegenheiten: « Lieber willst Du Ketzerei vertreiben, so mußst Du den Griff treffen, daß Du sie vor allen Dingen aus

⁽¹⁹⁾ W II, 268 = MA 5, 30-31.

⁽²⁰⁾ W II, 269 = MA 5, 31-32.

dem Herzen reiest und gründlich mit Willen abwendest. Das wirst Du mit Gewalt nicht enden, sondern nur stärken » (21).

In der Folge findet Luther noch starke Worte gegen die Ketzerei. Er zitiert Paulus Epheser 6, 12: « Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu streiten, sondern mit der geistlichen Bosheit, mit den Fürsten, die diese Finsternis regieren ». Kurz der Teufel wird für die Ketzerei verantwortlich gemacht, der Teufel, dem mit bloßer Gewalt nicht beizukommen sei.

Doch sei die Verkehrung eingetreten, daß die Bischöfe ihr Amt den weltlichen Fürsten aufträgen, die es nur mit weltlichen Mitteln wahrnehmen könnten, während umgekehrt die weltlichen Fürsten « Wucher, Raub, Ehebruch, Mord » und andere böse Werke gehen ließen und selbst trieben, und danach die Bischöfe mit Bannbriefen strafen ließen.

Den weltlichen Fürsten hält Luther alsdann den 107. Psalm entgegen « Effundit contemptum super principes ». Der Fürsten Plage, die Gott contemptum heiße, gehe gewaltiglich einher unter dem Pöbel und gemeinem Mann, und man habe zu sorgen, daß ihr nicht zu wehren sei, es sei denn die Fürsten besnnen sich auf ihr Amt (22).

Den Schluß des 2. Teils der Schrift bildet eine hochinteressante Betrachtung darüber, ob nicht auch die Christen der weltlichen Gewalt unterlägen. Luthers entschiedene Antwort lautet nein, denn ein Christ sei zugleich dem anderen untertan, dies unter Rekurs auf Paulus Röm 12, 10: « Ein jeglicher soll den Anderen für seinen Obersten halten ». Ferner zitiert Luther Petrus 1 Ep. 5, 5: Seid allesamt einander untertan, sowie den Ausspruch Jesu Luk 14, 10: « Wenn Du zur Hochzeit geladen wirst, so setze Dich allerunterst an ». Christus allein sei der Christen Oberster, m.a.W. alle staatliche Organisation sei unmöglich, da hierzu Obrigkeit Not sei, Christen aber jedes anderen Christen Untertan seien. Priester und Bischöfe seien keine Obrigkeit, vielmehr sei ihr Regiment ein Dienst oder Amt, in erster Linie der Wortverkündigung; Luther zitiert Röm. 10, 17 « Der Glaube kommt durchs Hören, das Hören aber kommt durchs Wort Gottes ».

(21) W 11, 270 = MA 5, 32-33.

(22) W 11, 270 = MA 5, 32-33.

Hierdurch, nicht durch äußerliche Werke würden die Christen geführt und die Ketzerei überwunden ⁽²³⁾.

Die nicht glaubten, gehörten auch nicht unter Christi Reich, sondern unter das weltliche, auf daß sie durchs Schwert gezwungen würden.

Luther kommt nun zum dritten Teil seiner Abhandlung. In ihm widmet er sich der Frage, wie sich ein weltlicher Fürst verhalten solle, der auch Christ sein und in jenes Leben gelangen wolle. Solche Fürsten seien zwar äußerst selten, unter Berufung auf Jesus Ausspruch Luk. 22, 25 « Die weltlichen Fürsten herrschen, und welche die Obersten sind, verfahren mit Gewalt », dies so Luther, weil sie meinten, kraft Geburt oder Erwählung ein natürliches Recht auf Herrschaftsausübung zu haben; darum ließen sie sich dienen und regierten mit Gewalt. Hieran dürfe sich der christliche Fürst nicht halten. « Denn verdammt sei jedes Leben, das ihm selbst zu nutz und zu gut gelebt und gesucht wird, verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe gehen. Dann aber gehen sie in der Liebe, wenn sie nicht auf eigene Lust, Nutz, Ehre, Gemach und Heil, sondern auf andere Nutz, Ehre und Heil gerichtet sind von ganzem Herzen » ⁽²⁴⁾. Dieser Spruch Luthers bleibt der durchgängige Tenor für Luthers Ausführungen über das rechte-christliche-Handeln des Fürsten.

Was das rechte Regieren angeht, handelt Luther namentlich über die Rechtsprechung. Hier müsse der Fürst klüger sein, als seine Rechtsbücher und Juristen. Er müsse das Recht ebenso fest in der Hand haben als das Schwert und mit eigener Vernunft messen, wann und wo das Recht der Strenge nach zu brauchen oder zu lindern sei. Das oberste Recht und Meister alles Rechten bleibe die Vernunft. Nun kommt ein charakteristischer Vergleich: ein Hausvater möge bestimmte Zeit und Maß der Arbeit und Speise über sein Gesind und Kinder setzen, so müsse er das Maß gleichwohl ändern, wenn ein Gesinde krank, gefangen, aufgehalten, betrogen oder sonst verhindert würde. Keinesfalls auch dürfe der Hausvater mit der gleichen Strenge fahren über die Kranken wie über die Gesunden.

⁽²³⁾ W II, 271 = MA 5, 33-34.

⁽²⁴⁾ W II, 272 = MA 5, 34-35.

Wo solche Klugheit dem Fürsten fehle, müsse er sich nach dem Beispiel Salomos an Gott wenden und ihn um rechten Verstand bitten. So will auch Luther nur des Fürsten Herz unterrichten, « wie das soll gesinnet und geschickt sein in allen Rechten, Räten, Urteilen und Händeln, daß er solche wohl und göttlich ausrichten kann » ⁽²⁵⁾.

Zuerst solle er das Wohl seiner Untertanen im Auge haben, statt sie als Gegenstand seiner Herrschaft zu betrachten. Insofern solle er Christus, dem obersten Fürsten vor Augen haben, der gleichfalls in die Welt gekommen sei, den Menschen zu dienen. Entsprechend handle auch der Fürst: er entäußere sich in seinem Herzen seiner Gewalt und Obrigkeit und nehme sich an der Notdurft seiner Untertanen und handele ebenso, als wäre es seine eigene Notdurft. Denn also habe uns Christus getan und das seien eigentlich christlicher Liebe Werk ⁽²⁶⁾.

Hier ergibt sich also, daß der uneigennützig Dienst am Untertanen der rechte Geist des Regierens sein solle. Für Luther ist gewiss hierfür der christliche Glaube Voraussetzung; die Herrschaft, die sich auf sich selbst gründet, neigt zur Perversion. Andererseits muß festgehalten werden, daß Luther die wohl christlich interpretierte *Vernunft* zunächst als Maß des Regiments des Fürsten aufgestellt hatte.

Luther schließt diesen Gedanken mit der Annahme, daß es einen weltlichen Fürsten wohl schwer ankommen werde, ein *christlicher* Fürst zu werden, zumal es dann mit Tanz und Jagd und Rennen ein Ende hätte. Unmöglich sei es nicht, aber selten und trage sich schwerlich zu ⁽²⁷⁾.

In der Folge sucht Luther den Fürsten das rechte Verhalten gegenüber den « großen Hansen », den Ratgebern bei Hofe zu vermitteln; weder zuviel noch zu wenig Zutrauen sei angebracht. Gott habe den höchsten Engel vom Himmel fallen lassen (Luzifer) (darum sei erst recht keinem Menschen ganz zu trauen) andererseits habe Gott einmal durch einen Esel geredet (Bilea) (könne also auch durch einen Ratgeber reden). Indessen: nament-

⁽²⁵⁾ W II, 272-273 = MA 5, 34-36.

⁽²⁶⁾ W II, 273 = MA 5, 35-36.

⁽²⁷⁾ W II, 272-273 = MA 5, 34-36.

lich vor den Schmeichlern habe sich der Fürst zu hüten, dies zeige die Erfahrung Davids mit Ahitophel, seinem weisen Rat, der dann doch auf Davids Verderben sann. Und insgesamt: befehlen und wagen müsse der Fürst, dabei seine Gehilfen im Zaum halten; volles Vertrauen gebühre nur Gott, nicht den Menschen ⁽²⁸⁾.

Aufs dritte läßt Luther Fürsten angelegen sein, wie sie mit den Übeltätern recht führen. Insbesondere: der Fürst habe ohne anderer Leute Verderben zu strafen. So habe David den Joab seinem Sohn Salomo zur Strafe überlassen, ohne Zweifel, um größeren Aufruhr und Schaden zu vermeiden.

In diesem Zusammenhang kommt Luther ziemlich unvermittelt auf die Gefahren zu sprechen, die durch unbedachtes kriegsführen entstanden. « Dies diene zur Regel », meint Luther: « Wo man nicht Unrecht strafen kann ohne größeres Unrecht, da laß er sein Recht fahren, es sei wie billig es wolle. Insbesondere bedenke der Fürst das Unrecht der anderen, daß sie über seinen Strafen leiden müssen ».

Es fällt auf, wie Luther zu Strafen und Kriegen dem Fürsten Klugheitsregeln anheim gibt, die nur noch einen entfernten Bezug zur christlichen Liebesethik - oder denn zur Vernunft (?) haben.

Luther fährt fort: Kein Fürst dürfe gegen seinen Oberherrn kriegern, denn der Obrigkeit solle man nicht mit Gewalt widerstehen. « Ist aber Dein Widerpart Deinesgleichen oder geringer denn Du oder fremder Obrigkeit », fährt Luther fort, « so biete ihm zuerst Recht und Frieden und greife dann notfalls zur Gewalt, dies in erster Linie um Deiner Untertanen willen, denen Du Schutz und Hilfe schuldig bist und von denen Du auch im Krieg nach Notwendigkeit schaden wenden muß » ⁽²⁹⁾.

Die Untertanen seien ihrerseits verpflichtet in einem solchen Krieg Leib und Gut dranzusetzen. Ja — man höre — in einem derartigen Krieg sei es christlich und ein Werk der Liebe, die Feinde getrost zu würgen, rauben und brennen und alles zu tun, was schädlich sei, bis man sie überwinde nach Kriegsläufte

⁽²⁸⁾ W II, 274-276 = MA 5, 36-39.

⁽²⁹⁾ W II, 276-277 = MA 5, 38-40.

(mit der Ausnahme, daß man keine Frauen schände). Den überwundenen solle man dann Gnad und Fried erzeigen.

Wenn ein Fürst unrecht hätte, wäre sein Volk nicht verpflichtet, ihm zu folgen. Wie, wenn das Volk nicht wisse, ob der Fürst im Rechte sei? Wenn sie trotz aller Gewissenserforschung nicht ins Reine kämen, so sollten sie folgen. Auch ein Mörder, der mit Unwissen töte, solle durchs Gericht losgesprochen werden; Luther zitiert 2. Mose 21, 13.

Luther fügt eine vorläufige Zusammenfassung an: Ein Fürst solle sich in 4 Ort teilen. Aufs erst, zu Gott mit rechtem Vertrauen und herzlichem Gebet. Aufs ander zu seinen Untertanen mit Liebe und christlichem Dienst. Aufs dritte gegen seine Räte und Gewaltigen mit freier Vernunft und unbefangenen Verstand. Aufs viert gegen die Übeltäter mit bescheidenem Ernst und Strenge. Darüber müsse sich freilich der Fürst viel Neids und Leids gewärtigen, das Kreuz werde solchem Vornehmen gar bald auf dem Hals liegen ⁽³⁰⁾.

Zum Schluß seines Sermones kommt Luther noch anhangsweise auf die Restitution zu sprechen, also auf die Rückerstattung des Geschuldeten. Wenn ein solcher Handel sich ergebe, und beide seien Christen, so werde keiner dem anderen das seine vorenthalten. Sei einer Christ, so werde er auf das ihm Geschuldete verzichten, entsprechend werde der Christ wiedergeben, der wiedergeben solle. Unabhängig davon sei dem armen Schuldner vom vermögenden Gläubiger aus christlicher Nächstenliebe Nachlaß zu gewähren; dem etwas besser gestellten Schuldner nach seinen Bedürfnissen.

Wenn beide Streitenden Unchristen seien und nicht nach der Liebe Recht handeln wollten, so handelten sie wider Gott und natürliches Recht, wenn sie auch bei Menschenrecht die strenge Schärfe erlangten. « Denn die Natur lehrt, wie die Liebe tut, daß ich tun soll, was ich mir wollt getan haben. Darum könnt ich keinen entblößen, wie gut auch immer mein Recht sei, da ich selbst nicht gern wollt entblößt sein; sondern, wie ich wollt, daß ein anderer sein Recht an mir nachließe in solchem Fall, also sollt ich auf mein Recht auch verzichten ».

⁽³⁰⁾ W 11, 278 = MA 5, 40.

Kurzum: man solle nach der Liebe und Natur Recht urteilen, nicht nach Rechtsbüchern und Juristen.

Abschließend wird von Luther noch eine widerwärtige Geschichte erzählt: Die Frau eines Edelmannes, der von seinem Feind gefangen worden sei, sei von diesem unter dem Versprechen, ihr Mann komme wieder frei, veranlaßt worden, sich ihm hinzugeben. Am nächsten Morgen sei indessen dem Gefangenen der Kopf abgehauen worden. Darauf habe Herzog Karl von Burgund den Mörder gezwungen, die Ehefrau des Ermordeten zu heiraten und ihm selbst danach den peinlichen Prozess gemacht, endend mit der Todesstrafe.

Luther lobt dieses letzte Urteil sehr; es sei dem Herzog Karl aus dem Herzen gesprungen. Abgesehen von der Grausamkeit der Geschichte, scheint mir die List Karls von Burgund auch kaum für seinen Rechtssinn selbst gegenüber einem Mörder zu sprechen; vom Liebesrecht ganz zu schweigen ⁽³¹⁾.

2) Zum Ende der Schrift seien einige Grundgedanken noch einmal hervorgehoben.

Die wahren Christen bedürfen der weltlichen Obrigkeit nicht, da jeder des anderen Untertan ist, erübrigen sich Rechtsregeln. Vielmehr gilt das Liebesgebot der Bergpredigt in voller Radikalität.

Die weltliche Gewalt ist vielmehr notwendig für die Heiden und Namenschristen, um dem Unrecht, der Bosheit und der Zwietracht zu steuern. Insoweit gilt auch das Gesetz worunter Luther wohl in erster Linie den Dekalog versteht. Ferner: die wahren Christen tun ein Werk der Liebe, wenn sie die von Gott eingesetzte Obrigkeit unterstützen. Ist hier nicht der Liebesbegriff reichlich weit gefaßt?

Weiter: unterteilt Luther hier richtig in Christen und Nichtchristen? Ist nicht jeder Christ auch stets angefochten — simul justus et peccator — und wohnt nicht auch dem Nichtchristen möglicherweise eine Heilshoffnung inne, sowie die Möglichkeit zur friedlichen Sozialität?

Gottes Reich für die Christen, weltliches Regiment für die Nichtchristen ist demnach Luthers Alternative. Aber auch das

⁽³¹⁾ W II, 280 = MA 5, 41-42.

weltliche Regiment darf sich nicht in Glaubensfragen einmischen: gegen die Ketzerei helfe nicht Feuer und Schwert, sondern nur Gottes Wort. Ein, wenn man überhaupt von Toleranz reden will, durch und durch theologisch begründeter Toleranzbegriff.

Die Verkehrung der Gewalten wird beklagt. Die geistliche maße sich weltliche Befugnisse, die weltliche geistliche an.

Hier ist — unter theologischem Vorzeichen — die Säkularisation der weltlichen Gewalt eingeleitet. Hierauf wird zurückzukommen sein.

Schließlich die Anweisungen für den wahrhaft christlichen Fürsten: er habe sich in die Untertanen hineinzusetzen und nicht irdisches Heil zu suchen, sondern der Notdurft seiner Untertanen abzuhelfen. Insoweit sei in gewisser Weise Christus sein Vorbild. Kann damit von Säkularisierung noch die Rede sein?

Die Rechtsprechung sei im Geiste der Liebe namens der Vernunft zu vollziehen, damit sei sie allen Rechtsbüchern und Juristen überlegen.

Die Restitutionsabhandlung illustriert anschaulich dies Problem, sofern Luther davon ausgeht, daß Christen sich immer freiwillig des ihren entäußerten, bzw. das ihre nicht einforderten. Sofern man diese Haltung mit dem Rechtsgedanken vermischt, scheint man ihn zu konfundieren.

(Auf die Befugnis des Fürsten, Krieg zu führen und die Pflicht seiner Untertanen, ihm ggfs. hierin zu folgen, wird zurückzukommen sein).

II. 1) Die Flugschrift Luthers « Eine treue Vermahnung Martin Luthers zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung » (1522) geben wir hier nur stichwortartig wieder. Sie wendet sich mitten im entfachten Konfessionsstreit an diejenigen, die Luthers Lehre folgen, mit der Vermahnung, die Päpstlichen, insbesondere deren geistlichen Stand nicht mit Gewalt anzugehen. Gott selbst werde der Wahrheit zum Siege verhelfen, und des Papstes Regiment in sich zusammenfallen lassen ⁽³²⁾. Gott selbst wolle hier der Strafer sein, darum solle mensch-

⁽³²⁾ Vgl. W 8, 677-679 = MA 4, 9-12.

licher Aufruhr nicht stattfinden, er sei ggfs. nutzlos, weil er Unschuldige wie Schuldige treffe. Das Ordnungsamt der Obrigkeit sei vielmehr ernstzunehmen, dies unter Berufung auf Röm. 13, 1 ff. und 1. Petr. 2, 13 ff. Außerdem sei Aufruhr von Gott verboten, unter Hinweis auf Mose: « Was recht ist, sollst Du mit Recht ausführen ». Item: « Die Rache ist mein, ich will vergelten! ». Weiter bemüht sich Luther um den Nachweis, Aufruhr sei hier eine Sache des Teufels, um dadurch die wahre Lehre zu verschimpfieren.

Anschließend antwortet Luther auf die Frage, was die Protestanten unter katholischer Herrschaft tun sollten, wenn sie nicht schon zum Mittel des Aufruhrs griffen. Erstens sollten sie in einem solchen Zustand Gottes Heimsuchung ihrer Sünden erblicken. Zum anderen, solle man demütiglich bitten wider das päpstliche Regiment. Zum dritten, solle man seinen Mund einen Mund des Geistes Christi sein lassen, von dem Paulus droben sagte: « Unser Herr Jesus wird ihn töten mit dem Geist seines Mundes », m.a.W.: « Der verkündigte Geist des Evangeliums werde die Widersacher, in erster Linie die Pästlichen, überwinden ».

2) Die hiermit rudimentär berichtete Schrift Luthers ist insofern interessant, als die Sache des rechten Glaubens als geistliche Angelegenheit durchaus keine Gewalt zuläßt; auch nicht gegen den Papst und die kirchliche Hierarchie: nur Gott und das Zeugnis des Glaubens werden sie überwinden. Geistlich Ding will geistlich verbreitet sein, die weltliche Obrigkeit hat damit nichts zu schaffen, könnte man zuspitzend formulieren.

III. 1) Hier folgt nun unter dem Gesichtspunkt unter der Zwei-Reiche-Lehre ein zusammenfassender Bericht der Äußerungen Luthers zum Bauernkrieg (1524-1526). Die erste Schrift Luthers lautet: « Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben ».

Luther erwähnt zunächst den Anlaß der Schrift: es habe die Bauernschaft zu Schwaben in 12 Artikeln ihre Beschwerden gegen die Obrigkeit gestellt und mit Sprüchen aus der heiligen Schrift versehen. Zuletzt habe sie sich erboten Rat anzunehmen, was er, Martin Luther, hiermit befolge, um eine Schädigung der

beiden Reiche, Gottes Reich und der Welt Reich, nach Kräften zu verhindern ⁽³³⁾.

In der Folge wendet Luther sich zunächst an die Fürsten und Herren. Er wirft ihnen vor, sie tobten und wüteten gegen das heilige Evangelium, und täten im weltlichen Regiment nicht mehr, denn daß sie schindeten und schätzten, ihre Pracht und Hochmut zu führen. Angesichts dessen sollten sie Gottes Zorn fürchten, der u. a. im Aufstand der Bauern zum Ausdruck komme. Er, Luther, habe stets das Evangelium verkündet; er habe somit nicht Grund zum Aufruhr gelegt.

Und auf die 12 Artikel der Bauern zurückkommend: etliche unter ihnen schienen im wohl begründet ⁽³⁴⁾.

Weit ausführlicher wendet Luther sich hierauf an die Bauernschaft. Er fragt, ob sie mit gutem Gewissen und in Gottes Namen ihre Sache verfechten könnte, oder ob sie den Namen Gottes unnützlich führte. Dies letzte sei der Fall, meint Luther, unter Berufung auf Christi Wort « Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen ». Im übrigen befehle das Evangelium schlechterdings, der Obrigkeit zu gehorchen: Paul. Röm. 13, 1 ff., 1. Petrus 2, 13 ff. Das Evangelium sei insofern im Einklang mit gemeinem göttlichen und natürlichem Recht, das auch Heiden, Fürsten und Juden halten müßten, denn wenn jeder sein vermeintliches Recht selbst durchsetzen wolle, müsse dies zum Chaos führen.

Nach christlichem und evangelischem Recht gelte aber Matth. 5, 39 ff.: « Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen, sondern wer Dich zwingt eine Meile Wegs, mit dem gehe zwei Meilen. Und wer Dir den Mantel nimmt, dem laß auch den Rock. Und wer Dich auf einen Backen schlägt, dem halt den anderen auch dar. Kurz: Christus gebiete, dem Unrecht nicht zu widerstehen, sondern es zu leiden. Vgl. auch Paul. Röm. 12, 19; 2. Kor. 11, 20 1. Kor. 6, 7; Matth. 5, 44 ff. ⁽³⁵⁾. Danach sei leicht einzusehen, daß die Bauern nicht christlich handelten, denn sie schickten sich an, mit Gewalt irdischem Gut nachzujagen. Ferner führt

⁽³³⁾ W 18, 291-292 = MA 4, 123.

⁽³⁴⁾ W 18, 262-266 = MA 4, 124-127.

⁽³⁵⁾ W 18, 309-310 = MA 4, 131-132.

Luther den Schwertstreich Petri an, dem Jesus mit den Worten Einhalt geboten habe « Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen » und dies, obwohl die Häscher Jesu zweifellos im Unrecht gewesen seien. Außerdem nennt Luther Jesu Wort am Kreuz: « Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun », dem jeder rechte Christ nachfolgen müsse. Solche Nachfolge würde sich in der Verherrlichung des Evangeliums kundtun ⁽³⁶⁾. In diesem Zusammenhang führt Luther auch sein eigenes Schicksal an: im leidenden Gehorsam gegen die Obrigkeit habe er doch viel zur Verbreitung des Evangeliums beigetragen ⁽³⁷⁾.

Nach allem handelten die Bauern ganz unchristlich, und sollten infolgedessen davon ablassen, in Christi Namen aufzutreten, sondern sich allein auf ihr vorgebliches Recht stützen.

Blieben sie aber dabei, das Evangelium für sich anzuführen, so würden sie die reine Sache des Evangeliums in den Kot ziehen und würden notwendig Luthers Feind.

Nun kommt Luther auf die Artikel zu sprechen. In ihnen sei davon die Rede, daß die Bauernschaft begehre, in Eintracht nach dem Evangelium zu leben. Tatsächlich streiten die Bauern aber nach Freiheit von Leib und Gut, also nach weltlichen, zeitlichen Sachen, während doch das Evangelium sich weltlicher Sachen gar nicht annehme ⁽³⁸⁾. Die Beschwerde freilich, der Lauf des Evangeliums werde gehemmt, sei Ernst zu nehmen; aber man könne ja mit dem Prediger auswandern; dies unter Berufung auf Matth. 10, 23; Matth. 23, 34; Paul. 1. Kor. 4, 11 ⁽³⁹⁾.

Und nun äußert sich Luther zu den einzelnen Artikeln: daß die Gemeinde ihren Pfarrherrn selbst wähle, sei an sich recht, dann müsse sie ihn aber auch bezahlen. Kämen die Güter der Pfarre hingegen von der Obrigkeit, so müsse die Gemeinde um das Einverständnis der Obrigkeit bitten, oder mit dem von ihr gewählten Pfarrherrn auswandern.

Auf den zweiten Artikel antwortet Luther: der Zehnte gehöre der Obrigkeit; die Bauernschaft könne hierüber nicht verfügen.

⁽³⁶⁾ W 18, 310-313 = MA 4, 132-133.

⁽³⁷⁾ W 18, 313 = MA 3, 133-134.

⁽³⁸⁾ W 18, 321 = MA 4, 137.

⁽³⁹⁾ W 18, 322-324 = MA 4, 138-139.

Auf den dritten Artikel: « Es solle kein Leibeigener sein, weil uns Christus hat alle befreit ». Dies sei ganz unchristlich: Ein Leibeigener könne wohl Christ sein, gleichviel wie ein Gefangener oder Kranker. Es wolle dieser Artikel aus dem geistlichen Reich Christi ein weltliches, äußerliches Reich machen, welches unmöglich sei.

Auf die anderen acht Artikel antwortet Luther, daß er sich als Theologe und Christ nicht zuständig wisse, er sie vielmehr den Rechtsverständigen befehle.

Die abschließende Vermahnung beider, an die Obrigkeit und Bauernschaft, hält beiden Teilen noch einmal zusammengefaßt ihr Unrecht vor, und namentlich die verheerenden geistlichen und irdischen Folgen eines Krieges, und rät darum, in gütlichen Verhandlungen von Repräsentanten beider Teile nach einem Kompromiß zu suchen.

2) Suchen wir nach dem ausschlaggebenden Motiv Luthers für die soeben skizzierte Schrift, so gehen wir nicht fehl, wenn wir die Besorgnis um sein reformatorisches Anliegen namhaft machen. Die Bauern hatten sich zusammengeschlossen, dies unter Berufung auf das Evangelium, um — und dies Luthers Lehre ganz zuwider — ggfs. gewaltsam ihren Beschwerden Abhilfe zu schaffen.

Luther hält dem wiederholt entgegen, es sei Sache eines Christen, Unrecht zu *leiden*. *Als Christen* dürften die Bauern also nicht wohl auftreten. Im übrigen zeigt sich Luther hier nicht ganz eindeutig, was seine Einschätzung der Gewalt der Obrigkeit angeht. An sich sei es auch natürliches Gebot, ihr zu gehorchen. Auf der anderen Seite redet Luther ihr von Rechts wegen ins Gewissen und scheint gewisse Gravamina der Bauern für berechtigt zu halten, wenngleich er sich hierüber nicht näher äußert (Die ersten drei Artikel der Bauern werden abgelehnt). Aber sein schließlicher Vorschlag zu einem gütlichen Vergleich zeigt doch, daß er jeder Partei zu einem Teil Recht beimißt, ebenso natürlich, daß er an einem gütlichen Ausgang des Handels interessiert ist.

3) Die Tonart Luthers, wie auch die Akzente seiner Argumentation ändern sich jäh, als die Bauern zum offenen Aufruhr übergehen.

Wir skizzieren insofern nur noch den Gedankengang Luthers: Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern ⁽⁴⁰⁾.

Die 12 Artikel, die angeblich im Namen des Evangeliums abgefaßt gewesen seien, hätten sich als Lug und Trug erwiesen, seitdem die Bauern raubten und tobten und kurzum ein Teufelswerk trieben, insonderheit der Erzteufel, der in Mühlhausen regiere (wohl Thomas Münzer).

Dreierlei greuliche Sünden seien den Bauern vorzuwerfen. Sie seien nicht, wie das Evangelium anordne (namentlich Röm. 13, 1 f.) Untertan der Obrigkeit. Damit hätten sie Leib und Seele verwirkt.

Sie richteten Aufruhr an, raubten und plünderten Schlösser und Klöster. Aufruhr sei aber ein großes Feuer, das ein Land anzünde und verwüste. Jedermann sei infolgedessen gegen jeden Aufrührer, Obrichter und Scharfrichter zugleich.

Schließlich beriefen sich die Bauern für ihr lästerliches Tun auf das Evangelium, dienten aber in Wahrheit dem Teufel unter dem Schein des Evangeliums, weshalb sie wohl zehnmal den Tod verdienten an Leib und Seele.

Es hülfe den Bauern auch nichts, daß sie vorgäben, nach 1. Mose 1, 28 und 2, 15 seien alle Dinge gemein geschaffen. Denn Christus habe geboten, « Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ». Insbesondere: die Taufe mache nicht Leib und Gut frei, sondern die Seelen. Auch mache das Evangelium nicht die Güter gemein, es sei denn, man finde sich freiwillig dazu bereit.

In der Folge wendet sich Luther an die Obrigkeit. Sie könne ohne weiteres die Bauern schlagen und strafen. Die christliche Obrigkeit möge indessen erwägen, daß der Teufel die Seelen der Bauern verführt habe, und im Gebet um Abhilfe dringen, dementsprechend auch versuchen, gütlich sich mit den tollen Bauern zu einigen. Hilfe dies nichts, greife man flugs zum Schwert. Denn die Obrigkeit strafe in Gottes Auftrag und mit gutem Gewissen, und welcher Bauer erschlagen werde, verliere Leib und Seele und sei ewig des Teufels. Der auf der Obrigkeit Seite erschlagen werde, sei dagegen ein Märtyrer.

(40) W 18, 294-300 = MA 4, 148-152.

Schließlich: wenn die Bauern zwingen, mit ihnen gemeinsame Sache zu machen, dessen sollte sich die Obrigkeit erbarmen.

4) Die Heftigkeit des Tons ist auffallend. Auffallender noch ist, daß Luther als christlicher Theologe und Prediger, der doch das Evangelium verbreiten sollte, den aufrührerischen Bauern gegenüber nur noch Worte des Hasses findet: «Schlagt sie tot, sie sind ewig des Teufels». Hierzu war er jedenfalls nicht vom Evangelium her legitimiert.

Eine Betrachtung nach natürlichem Rechte, der Luther in seiner vorhergehenden Flugschrift noch nachgegangen war, kommt nun nicht mehr in Betracht. Jedenfalls steht die Gewalt und also auch das Recht der Obrigkeit gegen die aufrührerischen Bauern für Luther nun außer Zweifel. Vielleicht hängt dies mit Luthers Fixierung auf entsprechende Stellen der Schrift, insbesondere Röm. 13 zusammen. Man wird aber doch wohl auch sagen dürfen: das pessimistische Menschenbild Luthers hätte ihn wohl daran gehindert, die Staatsgewalt als von Menschen zu ihrem (Rechts) Schutze eingerichtet anzusehen, und dementsprechend auf die Grenzen dieser Staatsgewalt zu achten. Damit verlassen wir dieses unerquickliche Teilthema unseres Aufsatzes.

IV. 1) Als nächste Schrift ist die gewichtige Abhandlung Luthers: Ob Kriegersleute auch in seligem Stande sein können (1526) zu nennen. Die Schrift ist einem Ritter Assa von Kram gewidmet. Die Widmung übergehen wir, sie bringt nichts sachlich wichtiges.

Aufs erste unterscheidet Luther sodann Amt und Person oder Werk und Täter. Das Richteramt sei ein köstlich, göttlich Amt, indessen sei es nicht gut, wenn es jemand ausübe, der bestochen sei.

M. E. im weiteren Zusammenhang damit erklärt Luther, er rede diesmal nicht davon, wie man vor Gott gerecht werde, das sei vom Glauben an Jesum Christum, der uns ohne alles Werk und Verdienst aus lauter Gnaden geschenkt werde.

Vielmehr spreche er davon, wie sich der Kriegsdienst, der nach der äußeren Gerechtigkeit gehe, mit dem christlichen Glauben vertrage.

Von Kriegsamt und Werk im Dienst der Obrigkeit rede er für diesmal nicht, meint Luther, das habe er schon in der Schrift über die weltliche Obrigkeit getan. Aus dieser Schrift gehe hervor, daß das Kriegen und Würgen von Gott eingesetzt sei, dies unter Berufung aus Röm. 13, 1; Petr. 2, 13 ff. Denn das Schwert sei von Gott eingesetzt, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen und Frieden handzuhaben. Was sei aber Krieg anders, als Unrecht und Böses strafen?

So sei auch würgen und rauben gegen den ersten Anschein ein Werk der Liebe. Luther vergleicht es mit der Amputation eines Gliedes durch einen Arzt, um den gesamten Leib zu retten. Die friedliche Gemeinschaft unter Menschen wäre ganz und gar aufgehoben, wenn nicht die Frommen, Weib und Kind, Haus und Hof, Gut und Ehre notfalls kriegerisch geschützt würden ⁽⁴¹⁾.

Krieg sei freilich eine Plage, aber eine kleine im Vergleich zum gemeinen Allerweltsunfrieden, der sich in rauben, stehlen, töten usw. äußere. Solchem gemeinen Allerweltsunfrieden müsse der kleine Unfrieden, der da Krieg oder Schwert heiße, steuern. Deshalb habe auch Gott selbst das Schwert eingesetzt (offenbar eine Anspielung auf Röm. 13).

Summa: man müsse im Kriegsamt nicht ansehen, *wie*, sondern *warum* es würet, brennet, schlägt und fängt.

Der Mißbrauch des Kriegsamtes spreche nicht gegen das Amt selbst. Johannes der Täufer habe es Luk. 3, 14 bestätigt, indem er den Kriegsknechten ihr Amt nicht verboten habe, sondern lediglich gesagt habe: «Laßt Euch begnügen an Euerem Solde und tut niemand Gewalt noch Unrecht». Ähnlich Christus, als er vor Pilatus gesagt habe: «Wäre ich ein König dieser Welt, so würden meine Diener streiten darüber, daß ich nicht den Juden überantwortet würde». Ist dies wirklich in diesem Zusammenhang ein Argument? - Ähnlich das Zeugnis der Kriege der heiligen Väter im alten Testament: Abraham, Mose, Josua, David und andere. Den Christen fehle freilich ein solcher unmittelbarer Befehl Gottes, wie den alttestamentarischen Vätern, aber sie hätten die Anordnung S. Peters 2, 13 ff. und Paulus' Röm. 13.

(41) W 19, 625-626 = MA 5, 173-174.

Wenn man dagegen zur Meinung käme, das Kriegen wäre Unrecht, so käme man auch dazu, jeglichen Schwertgebrauch für Unrecht zu halten; also auch das Strafen, das wäre aber offenbar ungereimt.

Allerdings unterständen die Christen dem geistlichen Regiment, wonach sie dem Übel nicht widerstehen sollten. Zugleich seien sie aber mit Leib und Gut der weltlichen Obrigkeit unterworfen und schuldig gehorsam zu sein. Auf Befehl der Obrigkeit müßten sie also streiten zu Dienst und Gehorsam eben dieser Obrigkeit ⁽⁴²⁾.

Und nun kommt eine zusammenfassende Beschreibung der beiden Regimenter durch Luther, die ich hier im Wortlaut widergebe. «Denn das ist Summa summarum davon: das Amt des Schwerts ist an ihm selber recht und eine göttliche, nützliche Ordnung, welche er will unverachtet sondern gefürchtet, geehrt und gehorcht haben oder es soll ungerochen nicht bleiben», wie S. Paulus Röm. 13, 2 sagt. Denn er hat zweierlei Regiment unter den Menschen aufgerichtet, eins geistlich durchs Wort und ohn Schwert, dadurch die Menschen sollen fromm und gerecht werden, also daß sie mit derselben Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen. Und solche Gerechtigkeit handhabet er durchs Wort, welches er den Predigern befohlen hat. Das andere ist ein weltlich Regiment durchs Schwert, auf daß diejenigen, so durchs Wort nicht wollen fromm und gerecht werden zum ewigen Leben, dennoch durch solch weltlich Regiment gedrungen werden, fromm und gerecht zu sein vor der Welt. Und solche Gerechtigkeit handhabet er durchs Schwert. Und wiewohl er derselben Gerechtigkeit nicht will lohnen mit dem ewigen Leben, so will er sie dennoch haben, auf daß Friede unter den Menschen erhalten werde, und belohnet sie mit zeitlichem Gute. Denn darum gibt er der Obrigkeit soviel Guts, Ehre und Gewalt, daß sie es mit Recht vor anderen besitzen, daß sie ihm dienen, solche weltliche Gerechtigkeit zu handhaben. Also ist Gott selber aller beider Gerechtigkeit, beider geistlicher und leiblicher, Stifter, Herr, Meister, Förderer und Belohner, und ist keine menschliche Ordnung und Gewalt drinnen, sondern eitel göttlich Ding».

(42) W 19, 628-630 = MA 5, 175-177.

Es folge also, daß das Amt und der Stand die göttliche Zustimmung habe. Nun bleibe von den Personen und dem Brauch des Standes zu handeln. Wenn man hier Regeln aufstellen wollte, müßte man flugs Ausnahmen zulassen. Denn keine allgemeine Regel werde allen vorkommenden besonderen Fällen gerecht. Z.B. die aufständischen Bauern wären nach dem crimen laesae majestatis des Todes schuldig. Nicht so aber die, die ungeru und nur gezwungen mitgezogen seien, wie wohlhabende Leute, solche, die geglaubt hätten, auf diese Weise dem Aufruhr zu wehren, und solche die mit Vergunst ihrer Oberherrn mitgezogen wären.

Man habe diese Leute z.T. mitabgestraft, sonderlich seien die wohlhabenden Bauern durch die Junkerlein mit abgestraft worden, weil diese letzten sich hätten bereichern wollen.

In Wahrheit müsse in diesen Fällen die Billigkeit regieren. So müsse man auch den Judaskuß nach der schlechten Gesinnung des Judas beurteilen, das Zusammensein Petri mit Annas Dienerinnen nach Petris guter Meinung. (Ist damit wirklich das Phänomen der Billigkeit, wie es dem Juristen geläufig ist, getroffen?).

So habe man auch zur Beantwortung der Frage, ob Kriegführen recht sei, billige Unterscheidungen zu treffen, meint Luther. Entweder kriege ein Gleicher gegen einen Gleichen, oder ein Oberherr gegen einen Untertan, oder ein Untertan kriege gegen die Obrigkeit.

Den letzten Fall nimmt sich Luther zuerst vor. Ein entsprechender Krieg sei seitens der Untertanen schlechthin ungerecht, denn der Obrigkeit schulde man Gehorsam, Ehre und Furcht Röm. 13, 1. Das sei das Recht an sich selbst, das Gott eingesetzt und die Menschen angenommen hätten - ? -

In der Folge sucht Luther scheinbare Billigkeitsausnahmen zu widerlegen. Zwar habe das Volk Israel und Juda, ebenso die Römer durchaus den Tyrannenmord gekannt. Aus dieser Tatsachenfeststellung folge indessen noch nicht, daß man darin recht gehandelt habe. So würden auch jüngst die Bauern die Billigkeit zu Unrecht anführen; wenn sie materiell bedrückt würden, hätten sie das zu dulden, hätten die Bauern, so Luther, auszuwandern ⁽⁴³⁾.

(43) W 19, 632-634 = MA 5, 180-181.

· Einen wahnsinnigen Herrscher solle man freilich absetzen und verwahren, dem sei aber ein Tyrann nicht gleichzuachten, er habe noch Gewissen und Erkenntnis und könne sich auch noch bessern, Argumente, die an der jüngeren deutschen Geschichte, an Hitler gemessen, leicht wiegen.

Auch dürfe man dem Pöbel nicht pfeifen, sonst brächte er Herrscher um, die nicht Tyrannen seien; in jeglichem Pöbel steckten fünf Tyrannen. Es wäre ggfs. besser, daß er Unrecht litte, denn die Obrigkeit. Hier wird das pessimistische Menschenbild Luthers wieder einmal überaus deutlich. In den Fällen, in denen der Tyrannenmord praktiziert würde, habe es das betreffende Volk früher oder später büßen müssen, und auch die Schweizer, die ihre Obrigkeit abgeschüttelt und die Dänen, die ihren König verjagt hätten, sähen noch nicht, wie es auskäme.

Den Grund seiner Stellungnahme entwickelt Luther aus der Bibel. «Gott spricht, die Rache ist mein, ich will vergelten», weiter 2. Mose, 22, 28: «Du sollst den Fürsten Deines Volkes nicht fluchen». Paulus 1. Tim. 2, 2 «Lehre den Christen, für die Obrigkeit bitten. «Salomo lehre allenthalben in seinen Sprüchen und seinem Prediger, dem Könige gehorchen und untertan zu sein. Die Untertanen, die sich wider die Obrigkeit setzten, machen sich selbst zum Richter; dies aber sei nicht allein gegen Gottes Ordnung, sondern wider alles natürliche Recht und Billigkeit, wie man spreche: niemand soll seiner selbst Richter sein, und abermal: wer widerschlägt, ist im Unrecht (44).

Auf den möglichen Einwand: ein Tyrann könne aber doch über alle Maßen wüten, antwortet Luther, wer sich nicht durch die christliche Lehre gebunden fühle, könne ihn ja umbringen. Er möge sehen, worauf es hinaus laufe. Der Christ aber möge sich sagen, daß der Tyrann seine Seele verderbe, während er den Seelen seiner Untertanen nicht schaden könne.

Zum Anderen: Das Wüten eines Tyrannen sei im Vergleich zum Wüten eines bösen Krieges gering. Insofern müsse man also auch den Tyrannen dulden.

Zum Dritten: könne Gott leichtlich den Tyrannen umbringen, aber oft gehe es wie in Hiob stehe: «er läßt einen Buben regieren,

(44) W 19, 636 = MA 5, 183.

um des Volkes Sünde willen ». So sei es jüngst auch den Bauern in ihrem Aufruhr gegangen: sie hätten den Balken im eigenen Auge nicht gesehen, nur den Splitter im Auge der Obrigkeit.

Zum Vierten schwebten die Tyrannen stets in Lebensgefahr, denn die rein evangelische Lehre, daß man ihnen nichts tun dürfe, werde nur von wenigen angenommen.

Zum Fünften könnten sie auch von auswärtigen Völkern bekriegt und besiegt werden.

In diesem Zusammenhang führt Luther wenig einleuchtend die goldene Regel an Matth. 7, 12: Jesus: « Was ihr wollt, daß Euch die Leute tun, das tut ihr ihnen »: kein Hausvater wolle erwürgt werden von fremden Frevlern ⁽⁴⁵⁾.

Im übrigen sei Obrigkeit ändern und Obrigkeit bessern zweierlei Sache: geändert sei wohl verhältnismäßig leicht, gebessert dagegen sei schwer. Der Pöbel dagegen wolle nur ändern, nicht bessern. Es sei ein verzweifelt Ding um einen tollen Pöbel, welchen niemand so wohl regieren könne, als ein Tyrann.

Widerstand sei noch nicht einmal erlaubt gegenüber einem König, der gewisse Artikel beschworen, sie nachher aber gebrochen habe. Denn das Volk, oder die Aristokratie, die in diesem Falle Recht habe, habe doch nicht das Recht, das Recht eigenmächtig geltend zu machen. So würden auch die Vornehmen, die den König wegen Rechtsmißbrauch verfolgten, sich selbst höchst ungern wegen Rechtsbruch von ihren Untertanen verfolgen lassen.

In der Folge wehrt sich Luther gegen den Vorwurf, einseitig die Fürsten in Schutz genommen zu haben. Unter ihnen seien freilich viele Tyrannen, die sich um göttliches Recht und um das Evangelium nicht kümmerten. Gott werde sie denn auch zu seiner Zeit schon heimsuchen. Entsprechendes gelte vom Adel, der sich ja auch hierarchisch gliedere: Bauer, Bürger, Edelherr, Graf und Fürst seien jeweils Unterperson ihrer jeweils höheren Oberperson, so daß etwa Zusammenrottungen des Adels gegen den Kaiser ebenso zu beantworten seien, wie der Bauernaufuhr.

⁽⁴⁵⁾ W 19, 638-639 = MA 5, 184-186.

Den Grund für diese absolute Untertanenpflicht faßt Luther noch einmal in den Worten zusammen: « Gott hat uns in die Welt geworfen unter des Teufels Herrschaft, also daß wir hie kein Paradies haben, sondern alles Unglück sollen gewarten aller Stunde an Leib, Weib, Kind, Gut und Ehren. Und wo in einer Stunde nicht zehn Unglücke kommen, ja daß Du eine Stunde leben kannst, sollst Du sagen: ach wie große Güte erzeugt mir mein Gott, daß mir nicht alles Unglück ist diese Stunde kommen! Wie geht das zu? Ich sollte ja unter des Teufels Herrschaft nicht so eine selige Stunde haben usw. » (46).

Luther kommt nun auf den Krieg zwischen Gleichen zu sprechen. Ein Angriffskrieg könne nie rechtens sein, nur ein Verteidigungskrieg, die unter Hinweis auf Paulus, Röm. 14, 3: des Schwerts Amt sei Schützen und Strafen, Schützen die Frommen und Strafen die Bösen mit Krieg. Luther verweist auch auf Psalm 68, 31: Der Herr zertreut die Völker, die Lust zum Kriegen haben (47). Wer angreife, tue eo ipso Unrecht, meint Luther offenbar, und meint in der Folge, auf solches Unrecht folge gewöhnlich der Verlust des Kriegs, was er mit Beispielen aus der antiken Geschichte und aus dem alten Testament belegt. Luther sagt auch, der Angriffskrieg sei eine Kriegslust und als solche des Teufels, der Verteidigungskrieg ein menschlicher Unfall, dem helfe Gott.

Interessant ist es hier, daß Luther überhaupt nicht auf das verletzte Recht abstellt, das u.U. nur durch Angriff wiederhergestellt werden könnte. Luther hätte dann Recht, wenn eine Instanz über den Streitenden die Rechtsfindung und Rechtszuteilung übernähme, dies setzt er aber offenbar nicht voraus. (Am Mangel einer autoritativ rechtssetzenden Instanz krankt, wie bekannt, auch noch das moderne Völkerrecht).

Luther fährt fort: die göttliche Legitimation zum Kriege finde sich für den Fürsten in Röm. 13, 4. Diese Legitimation gelte für den Fürsten nicht nur sofern er Christ sei, vielmehr sage das Sprichwort: Fürsten seien Wildbret im Himmel. Die Christen

(46) W 19, 645 = MA 5, 190.

(47) W 19, 643-645 = MA 5, 189-191.

hätten sich aber an das oben beschriebene Amt zu halten, so wie das auch den Fürsten geboten sei.

Auch wenn ein Verteidigungskrieg vorliege, meint Luther in der Folge, dürfe man nicht im Vertrauen auf die Gerechtigkeit der eigenen Sache trotzig seine Sache verfolgen — das sei den *Feinden* gegenüber wohl angebracht — sondern solle Gott um Gnade und Barmherzigkeit anflehen. Selbst die Heiden hätten erfahren, welche Zufälle und Umstände selbst in einem Verteidigungskrieg unterlaufen könnten ⁽⁴⁸⁾, welches auf den Willen Gottes hindeute, auch im Krieg als der Menschen Herr angebetet zu werden.

Als dritten Fall des Krieges nennt Luther in der Folge den Krieg der Oberperson gegen die Unterpersion, der nach Röm. 13, 2 gerechtfertigt sei. Luther gibt aber noch eine eigene Begründung: Gott, Kaiser, Fürst, Graf, Edle, Richter, Bauern seien jeweils Oberpersonen im Verhältnis zum nachfolgenden Stand und vereinigten alle Köpfe dieses nachfolgenden Standes in sich. Im Verhältnis zur Oberperson sei man als Unterpersion dagegen nur ein Einzelner. Nun solle sich keine einzelne Person gegen die Gemeinde wenden (d.h. gegen die Oberperson) ⁽⁴⁹⁾.

Nun wendet sich Luther der Pflicht zum Kriegsdienst zu. Er bejaht sie für alle Lehnsleute, denn Kriegsdienst sei die Gegenleistung für die sie ihr Lehen erhalten hätten ⁽⁵⁰⁾.

Bei dieser Gelegenheit teilt er beiläufig die Stände in den Nährstand und in den Wehrstand, ohne aber etwa zu fragen, inwieweit das Lehnswesen in dieses Schema paßt.

Daß der Wehrstand ggfs. zu recht kriege, meint Luther wiederholt, folge aus dem Ausspruch Johannes des Täufers, Lukas 3, 14: «Laß Euch genügen an Eurem Solde». Damit bestätige Johannes der Täufer, daß es Gottes Amt sei, das die Kriegsleute ausübten.

Ein solches Amt könne freilich auch mißbraucht werden von denen, die nur um ihres eigenen Vorteils willen kämpften. Solche Kriegsleute könnten freilich kein gutes Gewissen haben.

⁽⁴⁸⁾ W 19, 649-650 = MA 5, 194-195.

⁽⁴⁹⁾ W 19, 652-653 = MA 5, 196-197.

⁽⁵⁰⁾ W 19, 653-654 = MA 5, 197-198.

Jedweder Geiz in einem Beruf, also auch im Kriegsdienst sei verderblich. Unter « Geiz » versteht Luther hier wohl, daß man eigene Leistung nur um der Gegenleistung willen erbringe.

Ausschließend fragt Luther, wie der Kriegsmann sich verhalten solle, wenn der Herr Unrecht hatte zu kriegen. In diesem Falle solle man Gott mehr fürchten, als die Menschen. Irdische Drangsal werde von Gott tausendfältig vergolten werden.

Wenn aber der Kriegsmann nicht erfahren könne, ob sein Herr im Recht sei oder nicht, solle er im Vertrauen darauf, daß die Sache seines Herrn recht sei, kämpfen.

Ebenso könne auch ein Kriegsmann mehreren Herren dienen, wenn nur die entsprechenden Pflichten nicht kollidierten. Eine heute kaum nachzuvollziehende Vorstellung.

Dem geldgeizigen Kriegsmann sei der Ehrgeizige gleichzustellen: Man müsse in jedem Falle Gott die Ehre allein lassen, und sich dementsprechend auch vor der Schlacht besinnen.

Es folgt eine weitläufige Verurteilung der gottlosen Kriegersleute, die wir uns hier schenken.

Ein rechter Kriegsmann, so wiederholt sich Luther, soll sich vor der Schlacht auf seinen Glauben besinnen und danach sein Werk tun. Luther trägt dies mit einiger Skepsis vor: wohl wenige Kriegersleute würden danach verfahren ⁽⁵¹⁾.

2) Abschließend seien einige Bemerkungen an das Referat der Lutherschen Schrift geknüpft.

Das Hauptthema der Schrift ist: wie verträgt sich der Kriegsdienst, der nach der äußeren Gerechtigkeit gehe — so Luther — mit dem christlichen Glauben?

Die Hauptantwort Luthers, auch das Kriegsführen sei ein Amt der von Gott eingesetzten Obrigkeit (Röm. 13, Petrus 2, 13 ff.) scheint mir historisch kaum schlüssig zu sein: So sind die angezogenen Texte kaum gemeint. Und auch die sachliche Berechtigung des Arguments scheint zweifelhaft: straft der Krieg wirklich meist und in erster Linie Unrecht und Böses, ruft er nicht vielmehr hauptsächlich Unrecht und Böses hervor?

Luther indessen beharrt auf diesem Gesichtspunkt. Er wendet ihn auch so: die friedliche Gemeinschaft der Menschen müsse

(51) W 19, 654-662 = MA 5, 198-205.

geschützt werden; der Krieg sei die kleinere Plage als diejenige, die sich im Allerweltsunfrieden äußere. Nur so kann Luther den Satz wagen: Würgen und Rauben seien auch — gegen den ersten Anschein — ein Werk der Liebe. Allein kann man im Ersnt die gewöhnliche Kriminalität mit dem Unglück, das ein Krieg mit sich bringt, vergleichen? Hierauf antwortet Luther: der Mißbrauch des Amtes spreche nicht gegen das Amt, das Johannes der Täufer, Christus (?), Paulus und Petrus anerkannt hätten. Die Vermutung liegt nahe, daß Luther in die angezogenen Texte hineinlegt, was er dann im Wege der Auslegung wieder aus ihnen herausholt.

Zum Argument Luthers, man könne nicht jeglichen Schwertgebrauch ablehnen, sonst müßte man ungereimterweise auch das Strafen ablehnen, wäre zu sagen: die Leibes- und Lebensstrafen, zu Luthers Zeit freilich noch gebräuchlich, sind seit der Aufklärung allmählich als inhuman außer Gebrauch gekommen, wie uns scheint, nicht zu Unrecht.

Es fragt sich sodann, was man von dem weiteren Argument Luthers zu halten hat: das geistliche Regiment gebiete den Christen zwar, daß sie dem Übel nicht widerstehen sollten, zugleich seien aber dieselben Christen mit Leib und Gut der Obrigkeit unterworfen. Man möchte die Begründung, die Menschen hätten der Obrigkeit als Gott und dem Mitmenschen geschuldete Liebestat zu dienen, beinahe vorziehen: so bizarr sie ist, so sehr sie insbesondere die Kategorien des Rechts und der Liebe in eins setzt, so gibt sie doch wenigstens eine einheitliche, wengleich theokratische Begründung für das menschliche Amtshandeln. Die in unserer Schrift gegebene Begründung setzt sich dagegen dem Einwand aus, daß sie nicht den ganzen Menschen, sondern nur « Leib und Gut » erfasse. Vielleicht ist das ein Vorteil dieser Formel: sie setzt aber zugleich ihren Verbindlichkeitsgehalt herab. Abgesehen davon, legt sie den Gedanken einer gewissermaßen zweistöckigen Anthropologie bei Luther nahe: auf der einen Seite die unsterbliche Seele, auf der anderen Seite Leib und Gut.

Von der, von Luther bei dieser Gelegenheit, gegebenen Definition der zwei Regimente, wird später noch die Rede sein. Bevor ich auf die Gründe für die Berechtigung eines Krieges zu sprechen komme, eine kurze Bemerkung noch zur Auffassung Luthers,

er sei insofern der Billigkeit gefolgt. Er hat dabei ein ganz richtiges Gespür dafür, daß die Umstände das Richtige mitbestimmen. Auf der anderen Seite kann man diese Umstände nicht allein nach ihrer subjektiven Seite bestimmen, wie das der Theologe Luther versucht ist, zu tun, indem er auf Judas Gesinnung beim Judas-Kuß, und auf Petrus Gesinnung bei dessen Verrat Jesu abstellt. Dieser Hinweis mag genügen; das Thema der Billigkeit würde eine eigene Abhandlung fordern.

Doch nun zum Schema der Kriegsgründe bei Luther.

Zunächst: daß Luther schlechthin hier Auflehnung von Untertanen gegen einen Herrscher, insbesondere auch den Tyrannenmord ablehnt, scheint mir z.m. mit auf sein pessimistisches Menschenbild (« der Pöbel ») zurückzuführen zu sein; freilich ist für Luther die schriftgemäße Begründung des Amtes der Obrigkeit nicht zu unterschätzen. Der Gedanke, daß der Herrscher zum Wohl der Untertanen eingesetzt ist, und darin seine Legitimation wie auch deren Grenze findet, dieser Gedanke kommt Luther so gut wie nicht. Selbstverständlich wird von ihm auch nicht etwa in dieser Hinsicht der Gedanke des Gesellschaftsvertrages herangezogen. Die Auffassung, daß man das Walten der Obrigkeit eben hinzunehmen habe, wie immer es sich auswirke, mag danach deutsches Gedankengut (freilich nicht alleiniges) geworden sein.

Zum Krieg zwischen zwei Gleichgestellten haben wir schon Stellung genommen. Daß insofern nur Verteidigungskriege rechtersen seien — ein Satz, der dem geltenden Völkerrecht übrigens entspricht — setzt wie gesagt voraus, daß zwischen oder richtiger über den Kriegführenden eine gemeinsame autoritative rechtsfindende und rechtsprechende, wie auch durchsetzende Instanz vorhanden ist. An diesem Desiderat fehlte es zur Zeit Luthers ebenso, wie im heutigen Völkerrecht.

Charakteristisch für Luthers, sich an die spätmittelalterliche Tradition anlehrende und zugleich streng hierarchische, Stellungnahme ist es, daß der Krieg der sog. Oberperson gegen die sog. Unterperson jedenfalls gestattet sei.

Zum ganzen Komplex der Kriegführung fällt auf, wie wenig sich Luther an den Kriterien der Rechtsverletzung orientiert. Hätte er es getan, wie 100 Jahre später der Holländer Hugo Grotius, so hätte der Gedanke einer Nachzeichnung einer Völker-

rechtsordnung nicht ganz fern gelegen. Doch heißt dies, von dem Theologen Luther auch im nachhinein jedenfalls zu viel zu verlangen.

V. 1) Als letzte Schrift Luthers im Zusammenhang seiner Zwei-Reiche-oder Zwei-Regimenten-Lehre ist die Auslegung des 101. Psalms durch Luther (1534) zu nennen.

Ich skizziere die umfangreiche, mir nicht leicht zugängliche, Schrift nur ihren wesentlichen Zügen nach.

Zunächst sei der 101. Psalm Davids im Wortlaut wiedergegeben.

Von Gnade und Recht will ich singen, und Dir Herr lob sagen.
Ich handele vorsichtig und redlich bei denen, die mir zugehören,
und wandle treulich in meinem Hause.

Ich nehme mir keine böse Sache vor. Ich hasse den Übertreter und lasse ihn nicht bei mir bleiben.

Ein verkehret Herz muß von mir weichen; den Bösen leide ich nicht.

Der seinen Nächsten heimlich verleumdete, den vertilge ich.
Ich mag des nicht, der stolze Gebärde und hohen Mut hat.

Meine Augen sehe nach den Treuen im Lande, daß sie bei mir wohnen und habe gerne fromme Diener.

Falsche Leute halte ich nicht in meinem Hause. Die Lügner gedeihen nicht bei mir.

Frühe vertilge ich alle Gottlosen im Lande, daß ich alle Übeltäter ausrotte aus der Stadt des Herrn.

Dieser Psalm Davids, der von Davids Berufung und vom Verständnis seiner Aufgaben zeugt, wird nun von Luther als Zeugnis von Gottes Offenbarung herangezogen. Und zwar — um dies vorwegzunehmen — zieht Luther nach der Interpretation des ersten einleitenden Verses die ersten drei folgenden Verse zum geistlichen Regiment, die anschließenden, also die letzten vier Verse, zum weltlichen Regiment. In Wahrheit handelt der gesamte Psalm doch wohl von Davids theokratischer Herrschaft. Die Interpretation Luthers bleibt bemerkenswert vor allem für seine Auffassungen.

Die Vorrede übergehen wir und wenden uns Luthers Interpretation des ersten Verses zu. Dieser Vers, meint Luther, gelte allen Fürsten, die fromme Diener und einen guten Hof hätten.

Gewöhnlich gehe es doch so zu, daß jeder selbst glaube, Rat und Tat zu wissen. Tatsächlich sei man nach Luthers eigener Erfahrung nur gut beraten, wenn man vor allem Ratschlägen und Pläneschmieden Gott die Ehre gebe. Hierfür beruft Luther sich auf Sprüche Salominis 8, 14: «Mein ist beides, der Rat und die Tat», sowie auf Paulus 1. Kor. 3, 7: «Der da pflanzt ist nicht, der da begießt auch nicht, sondern Gott ists ders Gedeihen gibt». Solche Weisheit ginge den Menschenkindern indessen schlecht ein. Recht, Vernunft, Heilige Schrift sollten damit nicht verdammt sein, sondern unsere Vermessenheit, daß wir uns ihrer ohne rechte Gottesfurcht bedienen wollten⁽⁵²⁾.

Nun wird der ursprüngliche Gedankengang wieder aufgenommen: derjenige Fürst preise Gott, der einen frommen Hofstaat habe, gewöhnlich sei es nämlich nicht so, zumal der Fürst seinem Diener nicht ins Herz schauen könne. Was der Psalm Gnade und Recht nenne, fährt Luther jedenfalls zu meiner Überraschung fort, sei nicht von göttlicher Gnade und göttlichem Recht gemeint, sondern von solcher Gnade und solchem Recht, die ein Fürst gegen seine Untertanen und gegen sein Gesinde übe⁽⁵³⁾. Die pure Gnade sei in dieser Hinsicht ebenso schädlich, wie eitel oder zuviel Zürnen und Strafen. Maße sei in allen Dingen gut. Zumal auch beim Strafen tue ein Mittelmaß not; jedenfalls die heimlichen Verbrechen müsse man Gottes Strafericht anheimstellen. Den Zweck der Strafe umreißt Luther wie folgt: «Alle Strafe solle endlich dahin gerichtet sein, daß sie zum Schrecken und Besserung der Anderen und zum Frieden und Sicherheit der Frommen geschehe: Röm. 14, 3; 1. Petr. 3, 14. Der Gedanke der Generalprävention überwiegt — modern gesprochen — also; nur am Rande taucht die Besserung anderer möglicher Täter durch die Strafe - ? - auf.

In der Folge gleitet Luther in gewisser Weise in den geistlichen Bereich zurück. Gott begnade Fürsten wie Bürger, die alsdann guten Wind auf Erden hätten. Umgekehrt: wenn ein prächtiges Anwesen verebt werde auf einen Menschen, auf dem die göttliche Gnade nicht ruhe, sei es auch um die Ansehnlichkeit

⁽⁵²⁾ W 51, 202-204 = MA 5, 298-301.

⁽⁵³⁾ W 51, 205 = MA 5, 303.

des Anwesens bald dahin ⁽⁵⁴⁾. Gottes Gnade tue also not selbst zum irdischen Wohlergehen bzw. rechten fürstlichen Handeln; so könnte man diese Auffassung Luthers vielleicht umschreiben.

In der Folge wendet Luther den Gedanken, daß Gottes Gnade allenthalben not sei, auch auf das Recht an. Das natürliche Recht, von dem so viel die Rede sei, sei gut und schön, aber nur ein Gottbegnadeter könne es recht finden.

Und weiter: die Menschen seien nun einmal von Gott verschieden geschaffen, so daß der Minderbegabte, dem von Gott ihm vorgesetzten, zu gehorchen habe. Ja, es findet sich sogar der Ausspruch Luthers «Zween können miteinander singen (das ist Gott alle gleich loben), aber nicht miteinander reden (das ist: regieren); derart ungleich sind die Menschen geschaffen ⁽⁵⁵⁾. Der böse Geist gibt indessen dem Menschen ein, sie seien alle gleich, sonderlich an Weisheit.

In der Folge deutet Luther die platonische - ? - Unterscheidung (Luther wird Aristoteles gemeint haben) von natürlichem Recht und gesetzlichem Recht dahin: Wo Gottes Held, der von Gott begnadet ist, regiert, ist kraft dessen alles gut; wo hingegen weder der Regent, noch der Untertan unter Gottes Schirm stehen, da müssen sie sich mit Flickwerk, d.h. Gesetzen begnügen. - Indessen: alle Weisheit hilft nicht, wenn ihre Gedanken nicht diejenigen sind, die Gott treibt, und wozu Gott Glück gibt. - Luthers Zusammenfassung seiner Auslegung dieses ersten Verses des Psalms: So habe man Davids Lobpreis zu verstehen, nämlich als Lobpreis Gottes, der ihm eine glückliche Herrschaft geschenkt habe. Danach sollten sich alle Fürsten richten, namentlich wenn sie glücklich regierten, und es auf Gottes Huld zurückführen ⁽⁵⁶⁾.

Wie schon eingangs erwähnt, bezieht Luther die drei folgenden Verse auf das geistliche Regiment. Es sei zunächst der erste Vers noch einmal wiedergegeben: «Ich handle vorsichtig und redlich bei denen, die mir zugehören, und wandle treulich in meinem Hause». Ich handle vorsichtig wie auch redlich meint nach Lu-

⁽⁵⁴⁾ W 51, 207-209 = MA 5, 304-305.

⁽⁵⁵⁾ W 51, 211-212 = MA 5, 310.

⁽⁵⁶⁾ W 51, 215-216 = MA 5, 314.

ther, indem er diese Begriffe geistlich deutet (ich handle) vorsichtig, das ist nach Gottes Wort redlich, das ist unsträflich und rein, daß ich mir keinen falschen Glauben noch Artikel ließ mit untermengen ⁽⁵⁷⁾.

Dabei handelt es sich offenbar um eine Gnade Gottes, die Gott an seinem Wundermann David getan hat. Denn die Fürsten, die der natürlichen Weisheit gefolgt seien, wären alsbald Gottes Feinde geworden und hätten sein Wort verfolgt. Dies gelte auch noch heute: es sei nicht wunder, daß weltliche Fürsten Gottes Feinde seien und sein Wort verfolgten. Die Fürsten und den Adel, die sich mit Ernst Gottes und seines Wortes annehmen, die möge man wohl für Wunderleute Gottes halten, weil Gott sie treibe, nicht etwa die Vernunft.

« David hält also », so meint Luther, « die feinste Ordnung nach Christi Lehre: Suchet zum ersten Gottes Reich und seine Gerechtigkeit, so soll Euch das andere alles zufallen » ⁽⁵⁸⁾. Erstaunlich genug, wie hier in einen Psalm Jesu Lehre hineininterpretiert wird.

Der Schluß dieses Verses des Psalmes lautet « Und wandle treulich in meinem Hause ».

Dies meine, sagt Luther, daß David nicht nur sein Königreich wohl regiert habe, sondern auch sein Haus zu Gottes Wort gezogen habe, auf daß er nicht wie S. Paulus sage, andere lehre und selbst sträflich werde ⁽⁵⁹⁾. Es folgt Luthers Anwendung auf die damaligen Verhältnisse: wenn ein Fürst zu Hofe oder in Ämtern leiden möge Gottesverächter oder - Feinde oder Unrecht täten, dann hülfte es dem betreffenden. Fürsten wenig, wenn er selbst Gottes Wort zu befolgen anhielte; man würde sein Exempel weit eher als Gottes Wort befolgen. Die Bosheit der Hofleute ist vom Fürsten freilich schwer zu durchschauen, fährt Luther fort, Gott selbst müsse ihn auch insoweit lenken ⁽⁶⁰⁾. - Zum Schluß dieses Abschnittes wettet Luther gegen den von ihm sogenannten Faulwitz; dabei geht er von Fürsten aus, die ihr Hauswesen und

⁽⁵⁷⁾ W 51, 217-218 = MA 5, 316-317.

⁽⁵⁸⁾ W 51, 217-218 = MA 5, 316-317.

⁽⁵⁹⁾ W 51, 218 = MA 5, 317.

⁽⁶⁰⁾ W 51, 219 = MA 5, 317-318.

ihren Hof im Argen verkommen lassen und selbst in das Weite streben. Dies sei auch eine Frucht der Erbsünde, daß jeder dessen, daß ihm befohlen sei, bald überdrüssig werde, und sich statt dessen anderen Sachen zuwende ⁽⁶¹⁾.

Der Eindruck, der sich bis hierhin aufdrängt, ist u.a. der einer weitgehenden Vermischung der Gewalten: David wird als Herrscher unter der Gnade Gottes stehend zugleich zum Wundermann erklärt und daraus werden Schlußfolgerungen für Luthers Gegenwart gezogen. Es findet sich indessen in unserem Zusammenhang eine charakteristische Wendung gegen die Vermischung geistlicher und weltlicher Gewalt: Das Papsttum und mit ihm die katholische Kirche haben sich allzu sehr in weltliche Sachen gemischt, anstatt allein des Evangelions und der Seelen zu warten. Die weltlichen Könige sollten sich aus den geistlichen Angelegenheiten heraushalten; stattdessen verböten sie, was Gott geboten habe, wie beider Gestalt des Sakraments, die christliche Freiheit (ein interpretationsbedürftiger Begriff, gemeint ist wohl: die Freiheit, den rechten Glauben anzunehmen und ihm zu leben); schließlich verböten die Fürsten die Ehe (sc. wohl der Geistlichen) ⁽⁶²⁾.

Weiter: Paulus habe (in seinem Briefe an Timoteus) die Bischöfe und Prediger gemahnt, bei ihrem Amt zu bleiben, statt sich in weltliches Regiment zu schlagen, und im Römerbrief (12, 7) habe er die geistlichen Lehrer gemahnt, beim Lehren zu bleiben. Christus selbst aber bekanntlich habe das Amt des Richters und Erbteilers abgelehnt, und zwar mit den Worten « Mensch, wer hat mich zum Richter gesetzt » m.a.W. habe er ausdrücken wollen, Richten sei nicht seines Amtes.

Es folgt im Psalm der Vers: « Ich nehme mir keine böse Sache vor. Ich hasse den Übertreter und lasse ihn nicht bei mir bleiben ».

Luther versteht den Anfang dieses Verses wie folgt: David danke Gott, daß er ihm die Gabe gegeben habe, sich vor dem bösen, falschen Gottesdienst zu hüten, und dadurch bei dem guten und rechten Glauben beständig zu bleiben ⁽⁶³⁾.

⁽⁶¹⁾ W 51, 222 = MA 5, 322.

⁽⁶²⁾ W 51, 222 = MA 5, 322.

⁽⁶³⁾ W 51, 224 = MA 5, 324.

Ich nehme mir keine böse Sache vor, heiße, meint Luther, darauf, sich nicht des Belial (d.h. wohl des Teufels) Sache zu eigen zu machen, den Luther auch mit Paulus 2. Thess. 2 den Widersacher des zur Endzeit wiederkommenden Christus nennt. Der Belial locke, meint Luther wenig später, nicht nur mit dem herrlichen Schein der Lüge und der verachteten Gestalt der Wahrheit, sondern auch durch die Tyranis, die das zeitliche Gut der Gläubigen in Gefahr bringe, während die falschen Heiligen sich einer falschen Freiheit erfreuten ⁽⁶⁴⁾.

In der Folge kommt Luther auf das Versstück zu sprechen « Ich hasse den Übertreter »; diejenigen seines Hofstaats und Hofrats nämlich, die wider Gott redeten und handelten. Dazu, solche Leute, die doch sehr nützlich in irdischen Geschäften sein könnten, um Gottes Willen zu hassen und zu lassen, gehöre sehr viel; man müsse ein Löwenherz haben und ein Wundermann in Gott sein ⁽⁶⁵⁾.

Beiläufig angeknüpft ist der Gedankengang Luthers: ein gottloser Fürst ziehe natürlich gottlose Diener an. Heutigentags, so Luther, könne man Exempel genug vor Augen sehen, wie man wider Gottes Wort zu Hofe tobe und die Abgötterei und Lüge schütze und stärke, während die Frommen, die doch nur Gottes Wort hören wollten, oder Gottes Werk: so die Ehe oder Gottes Ordnung und Sakrament beehrten, verfolgt und gewürgt würden ⁽⁶⁶⁾. Luther kehrt zum letzten Teilstück des Verses zurück « Ich lasse ihn (den Übertreter) nicht bei mir bleiben ». Hierdurch zeige David an, daß er die Übertreter beständiglich hasse und auf keine Weise an sich kleben oder hangen lasse. Dies sei ein großes Wunder, vornehmlich, wenn man bedenke, wie ein Fürst umgaulkelt und ihm schöngetan werde ⁽⁶⁷⁾.

Es folgt die Auslegung des vierten Verses, und zugleich des letzten Verses, der das geistliche Regiment betrifft. « Ein verkehret Herz muß von mir weichen, den Bösen leide ich nicht ».

⁽⁶⁴⁾ W 51, 226 = MA 5, 325.

⁽⁶⁵⁾ W 51, 226-227 = MA 5, 326.

⁽⁶⁶⁾ W 51, 228-229 = MA 5, 328-329.

⁽⁶⁷⁾ W 51, 229-230 = MA 5, 329-330.

Dieser Vers, meint Luther, beziehe sich insbesondere auf die falschen Lehrer und abgöttischen Priester. Denn der Teufel feiere und schlafe nicht, also dürfe auch das geistliche Regiment nicht feiern noch schlafen, sonst sei es verloren ⁽⁶⁸⁾.

Der Grund der möglichen geistlichen Verkehrung ist, wie schon angedeutet, die überwiegend verborgene Herrschaft des Teufels und seiner Kirche. Ein verkehrtes Herz haben, heiße Insonderheit Gottes Wort und Dienst verkehren: wenn Gott gebiete, allein auf seine Gnade zu bauen, so lehrten uns des Teufels Priester, auf unser eigenes Werk zu bauen. So habe auch der Teufel im Paradies Gottes Wort verkehrt, indem er sagte: issest Du von dem Baum, so wirst Du Gott gleich werden. Darum nenne Christus ihn den Vater aller Lüge: was Gott sage, das müsse falsch sein, was er, bzw. die Ketzer, seine Jünger, sagen, das müsse recht sein. Ein verkehrtes Herz werde freilich verkehrtes Wort und Werk haben. Denn, wie Christus sage (Matth. 12, 35) « ein böser Mensch bringe böses hervor aus seinem bösen Schatz ». Wenn erst einmal unter des Teufels Herrschaft Gott verleugnet habe, äußere sich dies in einer Verkehrung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Haß und Mord gehe von dem Gottesleugner aus, wie das Beispiel Kains schon zeige. Der Teufel wolle den Menschen ganz und gar tot haben, die Seele durch Lüge, den Leib durch Mord ⁽⁶⁹⁾.

Interessant ist es, wie hier aller zwischenmenschlicher Streit auf die Verkehrung des Gottesverhältnisses zurückgeführt wird.

Nun kommt Luther auf den Segen, der auf David ruhe, im Unterschied zur Verfassung der meisten Könige zu sprechen. Wenn David frei geblieben sei von Lügen und Mord, wie auch von Abgötterei, dann sei es auch eine Gottesgabe, wenn ein Fürst bekennen könne, er sei nicht Ursache eines Irrtums oder verführter Seelen gewesen, noch Ursache von Mord und unschuldig vergossenen Blutes. Die meisten Fürsten nämlich seien Feinde Gottes und seines Christus zu schelten. David dagegen — auf den Luther erneut zurückkommt —, sei unschuldig gewesen aller

⁽⁶⁸⁾ W 51, 231 = MA 5, 331.

⁽⁶⁹⁾ W 51, 231-232 = MA 5, 334-335.

Lüge und allen Mordes, und habe sich auch wider alle Lügner und Mörder gesetzt. Dagegen habe er alle frommen, treuen, rechten Lehrer nach Kräften gefördert und sei darum bemüht gewesen, daß das Wort Gottes rein und lauter gepredigt und Gott rechtschaffen gedient werde ⁽⁷⁰⁾.

In der Folge kommt Luther bei Betrachtung von des Teufels Gesellen und Dienern eine apokalyptische Vision: Jesus werde in der letzten Finsternis wiederkommen, und daß es recht finster werde, dafür sorgten die lieben stolzen Junker, Bischöfe, Kardinäle, Domherren, die viele Pfarreien ledig und wüste ließen, damit der Pöbel roh und heidnisch würde und nichts von Gott und der Seelen Heil erführe. Eben die genannten Leute lebten auch ganz « epikurisch » und wollten alle Welt gleich ihnen auch epikurisch machen. Gottes Zorn treibe sie, daß sie der Sache müßten zum Ende verhelfen ⁽⁷¹⁾.

Der Abschnitt schließt mit einem Aufruf zur geistlichen Hilfe nämlich zugunsten der Jugend und der Nachfahren ⁽⁷²⁾.

Es folgt derjenige Teil der Erläuterung zum Psalm (zu dessen letzten vier Versen), die sich mit dem weltlichen Regiment beschäftigen.

Zunächst äußert sich Luther über den Unterschied der beiden Reiche: Die Zwei Regimente sollten sich schon durch ihr Wirken unterscheiden, auch wenn Christus darüber kein ausdrückliches Gebot oder Verbot erlassen hätte. Gott streue die weltliche Herrschaft unter die Gottlosen, ohne Gottes Wort oder Dienst unter sie zu stiften. Dennoch heiße er solche weltliche Ordnung der Gottlosen sein Geschöpf. Und auch wenn die Gottlosen sie mißbrauchten, wolle Gott gleichwohl gerühmt sein als ein Schöpfer, Herr und Erhalter des Leibes und der Seele. Auf der anderen Seite scheidet er das geistliche Reich so genau und scharf von dem weltlichen, daß er die Seinen eitel Jammer, Elend und Armut auf Erden leiden lasse. Und auf der einen Seite gebe er den gottlosen Königreichen nichts von seinem Reich: Der Kaiser zu Rom habe nie Gotteswort noch Propheten gehabt. Auf der anderen Seite

⁽⁷⁰⁾ W 51, 233-234 = MA 5, 334-335.

⁽⁷¹⁾ W 51, 236-237 = MA 5, 337-338.

⁽⁷²⁾ W 51, 237 = MA 5, 338.

gebe er auch den Seinen nichts von der gottlosen Reich: so hätten Petrus und Paulus zu Rom nicht ein Fußstapfen eigenes gehabt, geschweige denn die Grundlagen zu herrschen und zu regieren. Demnach seien damals beide Reiche zu Rom gegenwärtig gewesen, eins regierte Kaiser Nero wider Christus, das andere Christus durch die Apostel Petrus und Paulus wider den Teufel (73).

Allerdings, so fährt Luther fort, sage die Vernunft schon einem Kinde von 7 Jahren, daß gebieten und gehorchen zweierlei Dinge seien. So habe man Gott als die höchste Oberkeit anzuerkennen und das — so Luther sinngemäß — in *beiden* Regimenten. Wenn das geistliche hierauf aufmerksam mache, handele es seinem Auftrag gemäß (74).

In der Folge lenkt Luther wieder auf David zurück. Wir hörten im Psalm, so Luther, viel feiner fürstlicher Tugend, die er im weltlichen Regiment geübt habe: so habe er geschafft, daß Leib, Gut, Ehr, Weib, Kind, Haus, Hof und allerlei Güter in Sicherheit blieben. Denn — so überraschend nun Luther — Gott wolle der Welt Regiment ein Vorbild der rechten Seligkeit und seines Himmelreiches sein lassen (75).

Weil das weltliche Regiment nicht der Seelen Heil noch wiges Gut, sondern allein zeitliche und leibliche Güter betreffe, habe Gott dieses Regiment der Vernunft unterworfen. Deshalb sei im Evangelio auch nicht groß davon die Rede, außer, daß man das weltliche Regiment ehren solle. Darum könnten auch hiervon die Heiden richtiges aussagen (76).

In diesem Zusammenhang kommt Luther auf das römische Recht zu sprechen, nach welchem das Reich noch heutigentages regiert werde. Es sei von Heiden verfaßt worden, die eine so subtile Kenntnis der möglichen weltlichen Rechtshändel gehabt hätten, daß das Römische Recht im ganzen sehr zu loben sei. Ganz anders das kanonische Recht; hier gelte « Purus Canonista est magnus Asinista ». Die Kanonisten hätten eben zu sehr in

(73) W 51, 238-239 = MA 5, 339.

(74) W 51, 239-240 = MA 5, 340-341.

(75) W 51, 241-242 = MA 5, 242-243.

(76) W 51, 242 = MA 5, 343-344.

anderen Gedanken gesteckt; der weltlichen Weisheit hätten sie sich wenig angenommen ⁽⁷⁷⁾.

Wenngleich das weltliche Regiment vornehmlich eine Sache der Vernunft sei, sei hervorzuheben, daß David als Gottes Wundermann zum Exempel allen frommen Königen besonders gut auch das weltliche Regiment verwaltet habe ⁽⁷⁸⁾.

Es folgt der erste Vers, der — so Luther — von Davids Tugend im weltlichen Reich handelt: « Der seinen Nächsten heimlich verleumdet, den vertilge ich ».

Luther unterscheidet im Anschluß an diesen Vers zweierlei Verleumden zu Hofe. Die eine Art gehe den Fürsten selbst an, wie wenn man ihm fluche. Ein großmütiger Fürst pflege dergleichen zu übersehen. Die andere Art zu Verleumden gehe an den Nächsten, wie der Text sage und klage. Dies Verleumden sei eigentlich strafwürdig. Denn wenn falsche Zungen zu Hofe und im Regiment nicht wären, würde das Schwert oft in der Scheide bleiben und nicht ohne Not großes Unglück anrichten. Auch das Recht würde herauffahren, wie die Sonne, statt in den Büchern verborgen zu bleiben ⁽⁷⁹⁾.

Das Dilemma des Fürsten sei, meint Luther in der Folge, daß vertrauen müsse, wer regieren wolle. Wer vertraue, werde aber gewißlich betrogen: Psalm 116, 11 « Alle Menschen sind falsch ». Insbesondere neigten zur Falschheit die Hofleute, die untreu seien, ihre Untreue aber verbergen würden ⁽⁸⁰⁾.

Gleichwohl rühme David, daß er das Seine getan und die Missetäter getilgt habe; dies völlig zu Recht: denn kein Fürst dürfe sich wissentlich so schändlich melken lassen ⁽⁸¹⁾.

Folgt die andere Tugend Davids im weltlichen Regiment: « Ich mag des nicht, der stolze Gebärde und hohen Mut hat ». Sehr interessant ist es, daß Luther Hoffahrt (auch) als Tyrannis deutet; ein König oder Fürst, der ein Wüterich sei, plage ent-

⁽⁷⁷⁾ W 51, 242 = MA 5, 343-344.

⁽⁷⁸⁾ W 51, 244 = MA 5, 345.

⁽⁷⁹⁾ W 51, 245-247 = MA 5, 346-348.

⁽⁸⁰⁾ W 51, 249 = MA 5, 350-351.

⁽⁸¹⁾ W 51, 250 = MA 5, 351.

weder seine Nachbarn oder seine Untertanen aus lauter Lust zu wüten.

Im Anschluß daran wird von Luther David Rühmen, daß Rühmen, daß er nicht hoffärtig gewesen, in den Psalm hinein-gelesen: David selbst sei nicht hoffärtig gewesen und habe es auch seinem Hofstaat nicht gestattet. Dabei führten Gewalt, Ehre, Reichtum, Herrschaft zur Hoffahrt, daß David sie vermieden habe, müsse ihm von Gott eingeblasen worden sein ⁽⁸²⁾.

Dementsprechend stellt Luther David auch als Exempel eines Königs vor, der nicht stolz noch hoffärtig, noch tyrannisch für seine Person sei und es auch seinem Hofstaat nicht erlaube. Ein Christ oder gläubiger Mann wisse, daß solche hohe Tugenden Gottes Gaben seien. Diese letzte Auffassung wird m.E. durch Luthers anschließenden exegetischen Hinweis auf Paulus, Röm. 13, 6 bestätigt. Paulus preise die Obrigkeit als Gottes *Dienerin*. Das sei sie aber nicht mehr, wenn sie selbst Gott sein und mit Luzifer tyrannisch regieren wolle, wenn ihr also nur um den eigenen Nutzen, Geiz, die eigene Ruhe und Pracht zu tun sei. Eine solche Obrigkeit möge gewärtigen, was im Magnifikat stehe: « Er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhöht die Demütigen ». Auch verweist Luther auf 1. Petr. 5, 5 « Gott widersteht den Hoffärtigen ». Dementsprechend seien viele Tyrannen zerschmettert worden ⁽⁸³⁾.

Es folgt der sechste Vers im Psalmen, welcher der zweite Vers vom weltlichen Regiment ist: « Meine Augen sehen nach den Treuen im Lande, daß sie bei mir wohnen und habe gerne fromme Diener ».

Luthers Skepsis kommt in der Bemerkung zu diesem Vers zum Ausdruck: ihn wundere, daß David, nachdem er alle Verleumder, Verräter, Neidhart, Stolzen, Tyrannen und alle untüchtigen bösen Amtleute und Hofgesinde vertilgt habe, statt dessen treue und fromme Diener gefunden habe. Sonst gehe es gewöhnlich ganz evangelisch zu: wenn ein Teufel ausführe, kämen sieben ärgere an die Statt (Matth. 12, 45) ⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸²⁾ W 51, 252 = MA 5, 354.

⁽⁸³⁾ W 51, 254 = MA 5, 356-357.

⁽⁸⁴⁾ W 51, 255 = MA 5, 357.

Es folgt der siebente Vers (und zugleich der dritte Vers zum weltlichen Regiment): « Falsche Leute halte ich nicht in meinem Hause. Die Lügner gedeihen nicht bei mir ».

Luther rühmt hier die Deutschen: sie seien treue, wahrhaftige, beständige Leute gewesen, die ja, ja, nein, nein hätten sein lassen. Und Herzog Friedrich und Herzog Hans seien den Lügnern sonderlich feind gewesen, so daß es ihm, Luther, in ein Lachen geraten sei, solchen frommen Fürsten Ernst und Zorn über die Lüge. Wenigstens ein Fünkeln dieser alten Tugend sei bei uns Deutschen noch vorhanden, anders als bei den Welschen und Griechen.

Ihm dünke, fährt Luther fort, daß es kein schädlicheres Laster gebe, denn lügen und Untreu erweisen, weil dies alle Gemeinschaft der Menschen trenne, erstlich die Herzen und dann zweiten sauch die Hände. So sei für Kaufleute Ehrlichkeit und Treue not, damit nicht der Markt zerfalle, erst Recht zwischen Mann und Weib. Schließlich: wo Treu und Glaube aufhöre, müsse das Regiment auch ein Ende haben.

Christus helf uns Deutschen!

Das Schlimmste aber sei, wenn solch Laster zu Hofe oder in Ämtern sich befinde. Dann werde Land und Leuten Schaden getan, wie Papst Julius und hernach Clemens gegen die Kaiser getan hätten ⁽⁸⁵⁾.

In der Folge meint Luther, wenn so viele Leute Treu und Glauben hielten, als sie es gern von anderen hätten, so hätte David nicht so viel zu tun gehabt mit falschen, treulosen Leuten in seinem Hofe.

Sei es nun so bestellt gewesen um seinen, eines trefflichen König Hof, so möge ein heutiger Fürst oder König, seinen Hof nicht besser achten und diesen Psalm wohl lassen an die Wände malen ⁽⁸⁶⁾.

Es folgt der achte und letzte Vers (zugleich der vierte zum weltlichen Regiment): « Frühe vertilge ich alle Gottlosen im Lande, daß ich ausrotte alle Übeltäter aus der Stadt des Herrn ».

⁽⁸⁵⁾ W 51, 259 = MA 5, 361-362.

⁽⁸⁶⁾ W 51, 260 = MA 5, 362-363.

Luther hierzu: die möglichen Laster seien nicht aufzuzählen, aber das sei Davids Summa davon: «ich leide keine». Wie Paulus Gal. 5, 19 f. des Fleisches Werke etliche aufzähle, so auch hier David etliche Stücke Übertreter, Böse, Verkehrte, Verleumder, Stolze, hoffährtige Tyrannen, falsche Lügner.

Darauf spreche er Summa: «alle Gottlosen, alle Übertreter rotte ich aus.» D.h. ich leide weder Gottlose im geistlichen Regiment noch Übeltäter im weltlichen.

In der Folge bringt Luther selbst den Einwand gegen David vor: es scheine verdrießlich, daß David alle verurteile. Nicht fromm seien Könige ebensowenig als Fürsten, Herrn und Adel, Bürger, Prediger und Propheten. Einige von ihnen, meint Luther, müßten doch vor Gott bestehen können. Aber andererseits — so Luther — seien der Buben zu viel und der Frommen zu wenig; so sei es ganz begreiflich, daß Gott Himmel und Erde ineinanderstoßen wolle und eine neue Welt schaffen wolle. Sein Reich komme nicht anders, sein Wille geschehe nicht anders ⁽⁸⁷⁾.

Luther kommt dann noch darauf zu sprechen, daß David singe «*Frühe* vertilge ich die Gottlosen im Lande. Mit Ovid meint Luther: Principiis obsta, sonst wachse das Laster derart, daß man es nicht mehr bewältigen könne ⁽⁸⁸⁾.

Zum Schluß kommt Luther auf die befremdliche Tatsache zu sprechen, daß David sich auch in seinem Psalm 101 als Gottbegnadet rühme, während doch seine Regierung so ganz anders ausgesehen habe: Zunächst die Unsicherheit unter Saul, danach eigener Ehebruch, Mord und Sünde gegen Gott, hierauf das Wüten seines Sohnes Ammon und des Sohnes Absalom; der letzte wendet sich gegen den eigenen Vater. Weiter die Untreue seines Feldhauptmanns Joah und des Secretarius Achitophel; ferner der Aufruhr in Sichri, und die Pestilenz, womit Gott seine Sünden strafte. Welchen Grund habe David angesichts dessen, seines, Davids, Regiment zu rühmen?

Die Antwort auf diesen eigenen Einwand fällt Luther offenbar nicht leicht. David habe einen gnädigen Gott gehabt, der

⁽⁸⁷⁾ W 51, 260-261 = MA 5, 363-364.

⁽⁸⁸⁾ W 51, 262 = MA 5, 365.

von David habe rühmen lassen, er, David, sei ein getreuer Diener, der all seines Gottes Willen getan habe. Was schadete es also, wenn wir schlechthin glaubten (damit wir Gott nicht lügen hießen), Davids Regiment wäre das allerhöchste, beste, liebste vor Gott gewesen, obgleich es sich vor uns Menschen aufs allerschändlichste ansehen lasse?

Diese Argumentation läuft auf eine doppelte Wahrheit hinaus, eine göttliche und eine menschliche, wobei die erste der letzten überlegen ist. Sehr einleuchtend finde ich ein solches Vorgehen nicht.

Ein weiterer Argumentationsstrang Luthers ist: Daß David viel Unglück habe leiden müssen, liege daran, daß er wohl und Ernst regiert habe. Habe er auch gesündigt, so habe er doch von der Sünde abgesehen, und sie nicht verteidigt. Zu bedenken sei immer: wer wohl regieren wolle oder solle, der werde den Teufel zum Gevatter haben ⁽⁸⁹⁾.

2) Die folgenden Bemerkungen suchen einige Probleme des Textes aufzugreifen.

Es scheint, wie schon angedeutet, befremdlich, daß Luther den Psalm Davids dahin ausdeutet, als besage er sowohl etwas über das geistliche Regiment — doch wohl im Namen Jesu Christi —, als auch über das weltliche Regiment. Die grundsätzliche Trennung beider Reiche oder Regimenter scheint mir eine Sache des Evangeliums, während unser Psalm, wenn man so will, noch von einer ungebrochenen Einheit beider Reiche ausgeht.

Dementsprechend fordert Luther eingangs ja auch Gottesfurcht im weltlichen wie im geistlichen Regiment; Gott werde insbesondere durch einen frommen Hofstaat gepriesen — eine These, die allen Ansätzen zur Säkularisierung des weltlichen Regiments zu widersprechen scheint. In diesem Sinne sind dann auch in Vers 1 Luthers Äußerungen zu verstehen: Gottes Gnade tue selbst zum irdischen Wohlergehen not und auch zum rechten fürstlichen Handeln. Auch: nur ein Gottbegnadeter könne das rechte natürliche Recht finden. In diesem Zusammenhang ist Luthers Betonung der Ungleichheit aller Menschen kennzeich-

⁽⁸⁹⁾ W 51, 263-264 = MA 5, 365-367.

nend für seine hierarchisch-konservative Einstellung. Der böse Geist gebe den Menschen ein, sie seien alle gleich, sonderlich an Weisheit. Heute würde sich Luther mit seiner entsprechenden These kaum viel Freunde erwerben. Ebenso wenig Anklang dürfte heute Luthers These finden, das Charisma des Wundermannes belebe das natürliche Recht, während das gesetzliche Recht demgegenüber Flickwerk sei.

Insgesamt faßt Luther den Psalm als Lobpreis Gottes durch David auf, Gottes, der ihm eine glückliche Herrschaft geschenkt habe. Zu diesem Punkt vgl. den Schluß der Erläuterungen des Psalms durch Luther.

Jedenfalls sollten dem — so Luther — alle glücklichen Fürsten nachfolgen; eine Aufforderung zum Lobpreis Gottes und zur Gottesfurcht.

Bis zu einem gewissen Maße heraus fällt hier Luthers Aussage über den Zweck der Strafe: Generalprävention (um es in moderne Begriffe zu kleiden) und ggfs. Besserung; — im Ansatz nicht unrealistisch.

Es folgt der 1. Vers. des geistlichen Regiments. Es ist charakteristisch, wie Luther das «ich handle vorsichtig und redlich» geistlich deutet als unter der Gnade Gottes stehen. Der natürlichen Weisheit mißtraut Luther gründlich: Fürsten, die ihr gefolgt seien, seien zu Gottes Feinden geworden. Entweder, so könnte man Luther umschreiben, treibt uns Gott, oder die Vernunft pervertiert uns. Luther hat nicht durchweg so schlecht von der Vernunft gedacht; wir werden hierauf zurückkommen. In der Folge ist besonders bemerkenswert, daß Luther Jesu Wort: «Suchet zum ersten Gottes Reich und seine Gerechtigkeit, so soll Euch das andere alles zufallen» als für alles geistliche Regiment geltend behauptet. Vielleicht gilt sie nach Luther insbesondere für das geistliche Regiment christlicher Fürsten — die Fürsten, jedenfalls die evangelischen, wurden ja damals Landeskirchenherren.

Daß auch Hof und Familie des Fürsten gottesfürchtig sein müssen, ist nach allem nichts neues mehr.

Interessanter ist, daß im folgenden noch einmal eine Trennung der beiden Gewalten postuliert wird: die weltliche habe sich auf

den weltlichen Bereich zu beschränken, die geistliche auf den geistlichen Bereich (dies letzte gegen das Papsttum).

Es folgt der 3. Vers (der 2. des geistliche Regiment betreffend). Hier urteilt Luther, es sei eine Gottesgabe, daß David sich vor dem falschen Gottesdienst hüte, im rechten Glauben beständig bleibe — vor der Ankunft Jesu Christi? —; Standhaftigkeit gegenüber den Drohungen und Verlockungen «Belials» sei angezeigt. Entweder Gott treibt einen oder der Teufel besitzt einen, könnte man diese Auffassung wohl auch illustrieren.

Gottes Feinde seien als Diener des Fürsten zu hassen und zu lassen; freilich ziehe ein gottloser Fürst gottlose Diener an. Dies sind kaum heute noch praktikable Bemerkungen.

Hierauf folgt der 4. Vers (der 3. im geistlichen Regimente). Hier warnt Luther vor falschen Lehren und abgöttischen Priestern. Besonders warnt Luther vor den Einflüsterungen des Teufels: sie hätten Böses zur Folge, ein verkehrtes Herz, das die Verkehrung aller zwischenmenschlichen Beziehungen bewirke. Während David vorbildlich alle rechten Lehrer gefördert habe, seien die meisten Fürsten Feinde Gottes und seines Christus zu schelten.

Interessant, wie schon bemerkt, daß Luther hier alle Verkehrungen der menschlichen Beziehungen auf die Verkehrung des Gottesverhältnisses unter der Macht des Teufels zurückführt; eine autonome menschliche Ethik hält er dementsprechend offenbar für ausgeschlossen.

Es folgen Luthers Abhandlungen zum weltlichen Regiment. Interessant ist zunächst Luthers Scheidung der beiden Reiche, die ihrem Wirken nach unterschieden würden. Das weltliche fördere das irdische Wohlergehen, das geistliche das Heil der Seelen. Gott streue das weltliche Reich auch unter die Gottlosen und wolle doch als Schöpfer gerühmt sein - ? - während die Diener des geistlichen Rechts viel irdischen Kummer zu gewärtigen hätten. Andererseits, meint Luther, und hierin liegt ein gewisser Widerspruch: David habe das irdische Wohl seiner Untertanen befördert, damit der Welt Regiment ein Vorbild der ewigen Seligkeit sei. Hier macht sich wohl der Gegensatz der leidenden und der triumphierenden Kirche bemerkbar.

Zurück zum weltlichen Regiment: es fördere nur irdische Güter, darum habe es Gott der Vernunft unterworfen, eine Aus-

sage, die angesichts gegenteiliger Äußerungen Luthers insbesondere über die Vernunft nicht ganz glaubwürdig erscheint.

Immerhin sagt Luther hier, das römische Recht sei im Unterschied zum kanonischen, obwohl von Heiden stammend, zu preisen. Auf der anderen Seite preist Luther David *als Gottes Wundermann* den anderen Fürsten.

Der 5. Vers (der 1. zum weltlichen Regiment) richtet sich gegen falsche Zungen zu Hofe. Das Dilemma des Fürsten sei: einerseits müsse er vertrauen, andererseits treffe zu: «alle Menschen sind falsch»; eine Bemerkung, die die tiefe Skepsis Luthers gegenüber den Menschen auch hier aufweist.

Die Versuchung der irdischen Herrschaft, zur Tyrannis zu entarten, wird von Luther durchaus gesehen. David habe dies kraft Gottes Gnade - (?) - vermieden. Im übrigen argumentiert Luther schlagend mit Römer 13, 6: die Obrigkeit sei nicht mehr Gottes Dienerin, wenn sie selbst Gott sein wolle.

Im 6. Vers (dem 2. zum weltlichen Regiment) ist erneut Luthers Skepsis bemerkenswert, ob David statt der untreuen Diener treue gewonnen habe.

Der 7. Vers (der 3. zum weltlichen Regiment) faßt in gewisser Weise vorhergehendes zusammen. Ehrlichkeit, Treu und Glauben werden hervorgehoben, Tugenden, ohne die jede menschliche Gemeinschaft zerfalle — Luther hebt die Ehe hervor —, und von denen jeder menschliche Verkehr abhängig sei.

Luther zielt hier sinngemäß auf Handel und Wandel. - Schlimmer noch wirke sich die Falschheit bei Hofe aus. Und kennzeichnend realistisch bis pessimistisch: Jeder wolle Ehrlichkeit vom anderen, sei aber nicht unbedingt selbst ehrlich. Immerhin rühmt Luther die frühere Ehrlichkeit der Deutschen.

Der 8. Vers (der 4. zum geistlichen Regiment) beginnt mit einem Lasterkatalog, der darauf zu zielen scheint, die Gottlosigkeit - (!) - aller oder doch der meisten Menschen zu zeichnen. Dementsprechend entwirft Luther das Bild vom Weltuntergang und neuer Schöpfung, das er im übrigen nicht biblisch belegt.

Der Schluß des Psalms, der Davids Rühmen als Wundermann mit der Realität seiner Herrschaft konfrontiert, ist eindrucksvoll. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß ich Luthers Antwort aus diesem Dilemma nur teilweise einleuchtend finde.

C.

I. Die abschließende Zusammenfassung wird keine systematische sein können, da Luther seine Gedanken über die beiden Reiche und ihr Verhältnis zu einander nirgends systematisch vorgetragen hat; vielmehr zielen seine Schriften meist in eine bestimmte Situation, die oft schon durch den Titel der Schrift angegeben wird. Es bleibt uns also nur in der Reihenfolge, in der hier über die Schriften berichtet wurde, noch einmal einige Gedanken vorzutragen, wobei sich Wiederholungen nicht ganz vermeiden lassen.

II. 1) Die Schrift « Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei » gibt sich, wie der Titel andeutet, vor allem recht Rechenschaft darüber, wie weit der Christ der Obrigkeit Gehorsam schulde. Für die wahren Christen gelte die Bergpredigt, meint Luther, darum können sie sich auch nicht staatlich organisieren, denn der Satz: Einer sei des anderen Untertan, schließe alle weltliche Herrschaft aus (eine These, die an die spätere Tolstois erinnert).

Die weltliche Herrschaft gelte nur für Namenschristen (« Niemand sei von Natur fromm oder Christ, man tue vielmehr Unrecht und sei böse ») und für Heiden. Hier dürfte daran zu erinnern sein, daß Gott den Sünder durch den Glauben rechtfertigt, kann er aber stets der Rechtfertigung gewiß sein, kann er stets danach handeln? Der « wahre Christ » scheint mir also eine unwirkliche Abstraktion. Umso näher läge eine Interimsethik, die für alle von Luther angesprochenen Kategorien gilt. Aber wie dem auch sei, Luther geht vom « wahren Christen » aus, der für seine Person kraft der Bergpredigt zum Rechtsverzicht verpflichtet, der Obrigkeit den Liebesdienst leistet, ihr zu dienen. Werden hier den wahren Christen nicht von Luther seelische Verrenkungen zugemutet? Kann etwa der Kriegsdienst oder auch nur die pure Rechtswahrnehmung Liebesdienst sein?

In der Folge führt Luther in einem gewissen Gegensatz zu seinen Eingangsgedankengängen Paulus Röm. 13, 1 an. Die Obrigkeit sei danach Gottes Ordnung. Auch im Stand der Obrigkeit

könne danach der Christ Gott dienen. Christi Beispiel spreche nicht dagegen; er habe nur eine wichtigere, wenn nicht die wichtigste Aufgabe wahrgenommen, Gottes Wort zu verkünden und Gottes Geist zu verbreiten.

Das weltliche Regiment dürfe sich nicht in Glaubensfragen einmischen; hier helfe nur Gottes Wort. Damit liegt eine, wenn auch einseitige (gegen die alte Kirche gerichtete *religiöse* Begründung der Toleranz als Rechtsforderung vor (zu unterscheiden von späteren aufklärerischen Toleranzideen; man vgl. die Ringparabel Lessings in Nathan dem Weisen).

In der Folge beklagt Luther die Verkehrung der Gewalten; die geistliche Gewalt nehme weltliche Aufgaben wahr und umgekehrt maße sich die weltliche Gewalt geistliche Kompetenzen an. Dies in der Tat zentrale Thema wird Luther noch öfter beschäftigen, bis hin zu seiner Auslegung des 101. Psalms, der indessen hier doch wohl eine Sonderstellung einnimmt.

Die grundsätzliche Haltung Luthers scheint uns auch heute noch bedenkenswert: dem Staat und seiner Rechtsordnung kommt Heilsbedeutung nicht zu. Allen Ideologien, die dies behaupten, wohnt die Tendenz inne, mit organisiertem Zwang und zuvor mit ideologisiertem Recht das von ihnen intendierte Heil durchzusetzen. Auf der anderen Seite bedarf der Staat und das Recht der rechtsethischen Legitimation, die der bloße Rekurs auf die Bibel heute nicht mehr leisten kann.

Das Idealbild des wahrhaft christlichen Fürsten, das Luther im weiteren Verlauf der Schrift entwirft, dessen Vorbild in gewisser Weise Christus sei, spricht — für Luther wohl inkonsequenterweise — spirituell gegen die Trennung der Reiche.

Luthers Ideal der Rechtsprechung scheint mir überwiegend anfechtbar: soll und kann man als Streitender nur im Geiste der Liebe handeln? Insbesondere scheint der Normcharakter des Rechts von Luther nicht gesehen.

Im übrigen gibt Luther den Fürsten Klugheitsregeln im Umgang mit Räten, beim Strafen; und wendet sich auch hier schon der Kriegsführung zu, durchaus weltlichen Angelegenheiten, für die die Bergpredigt sicher nicht und auch für Luther eingestandenmaßen nicht die richtige Anleitung ist.

Ist soviel selbstverständlich, so fällt doch auf, daß eine rechtliche Durchdringung der betreffenden Materie fehlt, sie wäre von Luther als Theologen auch kaum zu erwarten. Hinzu kommt, daß Luther, worauf wir noch zu sprechen kommen werden, eine ausgesprochene charismatische Haltung dem Recht gegenüber einnimmt.

2) Die Flugschrift « Eine treue Vermahnung Martin Luthers zu allen Christen sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung » (1522) haben wir selbstverständlich nicht wegen ihrer unverkennbaren Aversion gegen das Papsttum in unserer Bestandsaufnahme eingegliedert, als deshalb, weil aus ihr hervorgeht, wie wenig Glaubensfragen nach Luther mit weltlicher Gewalt ausgetragen werden dürfen, wie sehr sie auf die Überzeugungskraft des Wortes Gottes angewiesen sind. Insofern, auch im Streit, eine radikale Trennung beider Reiche.

3 a) Die erste Bauernkriegsschrift Luthers: « Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben » hält zwar auch den Fürsten ihr Unrecht vor, ist aber doch vor allem unverkennbar auf die Situation der Bauern gemünzt, die kraft des Evangeliums eine Besserung ihrer Rechtslage an Leib und Gut begehren. Beides hat nichts miteinander zu schaffen, ruft ihnen Luther zu; charakteristisch dafür ist: neben dem Gedanken, es sei Sache eines Christen, Unrecht zu leiden, Luthers Abwehr des Gedankens. « es solle kein Leibeigener sein, denn Christus hat uns alle befreit ». Luther: es wolle dieser Artikel aus dem geistlichen Reich Christi ein weltliches äußerliches Reich machen, welches unmöglich sei. Ob dies letzte Urteil Luthers als historisch widerlegt gelten kann? In Aufnahme, teils auch in Verneinung des christlichen Glaubens, und in seiner Säkularisierung, ist die Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, ein herrschender Grundsatz der Neuzeit geworden (nicht umsonst will ja auch so gut wie jeder Staat eine Demokratie heißen). Das geistliche Anliegen Luthers, das, wenn wir recht sehen, von der eben skizzierten Entwicklung nicht notwendig abhängig ist, ist über ihr freilich in Vergessenheit geraten.

b) Die 2. Bauernkriegsschrift Luthers, die wir einbezogen haben: Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der

Bauern erschreckt in ihrer Tonart. Hier scheint Luther im Kern getroffen: Unter dem Schein des Evangeliums Mord und Aufruhr der Bauern! Um ein solches Phänomen zu erklären, muß Luther den Teufel bemühen: «Schlagt sie tot, sie sind auf ewig dem Teufel verfallen». Man erschrickt ob solcher Maßlosigkeit eines Theologen und Reformators. In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß Luther sich, insoweit konsequent, erneut gegen die Vermengung der beiden Reiche wendet: dem irdischen schuldet man irdischen Gehorsam, das geistliche führt durch Gottes Wort in den rechten Glauben und in evangelisches Handeln (und Leiden) ein.

4) Luthers Schrift «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können» ist zunächst ganz dem Bemühen gewidmet, daß die im Titel der Schrift aufgeworfene Frage bejahend beantwortet werden könne. Diesem Zweck dient eine recht freie Heranziehung vom Röm. 13, 1 und 1. Petr., 2, 13 ff. Insbesondere ist die Behauptung Luthers in dieser Allgemeinheit anfechtbar, auch der Krieg strafe Unrecht und Böses. Das mag zutreffen gegenüber einem rechtswidrigen Angreifer, kann aber auch noch nicht einmal in diesem Falle den Umstand beseitigen, daß jeder Krieg auch viel Unschuldige trifft. Insofern ist der Krieg m.E. eben nicht die kleinere Plage, als sich im Allerweltsunfrieden äußere. Ich verkenne nicht, daß dies Betrachtungen eines Menschen des 20. Jhds. sind.

Jedenfalls scheint es uns nicht angebracht, wenn Luther auch das Würgen und Rauben entgegen dem ersten Anschein ein Werk der Liebe nennt. Die Kriegsführung mag ein Akt der Staatsraison sein, der durch Rechtsgründe mit schlüssig zu begründen wäre; ein Akt der Liebe ist sie kaum. Luther will auf diese Weise wohl auf die evangelische Pflicht der Untertanen, die Obrigkeit bei der Kriegsführung zu unterstützen, begründen. Ganz wohl scheint ihm in dieser Hinsicht aber wohl selbst nicht zu sein. Denn er begründet: zwar lehre das Evangelium auch, dem Übel nicht zu widerstehen, zugleich aber sei der Untertan mit Leib und Gut der weltlichen Obrigkeit unterworfen. Über die Problematik dieser Begründungsweisen haben wir schon gehandelt. In der Folge gibt Luther hier einmal eine Definition der beiden Reiche, die wir oben schon abgedruckt haben, vgl. oben S. 29-30.

Hier fällt auf, dem Thema seiner Schrift entsprechend, daß er das weltliche Reich vor allem durch den Schwertgebrauch kennzeichnet. Die — auch vor der Welt Bösen — müßten zum Rechtsfrieden mit dem Schwert genötigt werden, das ist die teils implizite, teils explizite Auskunft Luthers, die einmal wieder von seinem pessimistischen Menschenbild zeugen dürfte.

Von seinem pessimistischen Menschenbild zeugt auch die Ablehnung jeglichen Widerstands rechts der Untertanen gegen den Tyrannen (« der Pöbel »), die angeblich der Billigkeit entsprechen (vgl. zur Billigkeit schon oben S. 30).

Auch auf die Gefahr hin, mich zu wiederholen, sei noch einmal ausgesprochen, daß der — an sich alte — Gedanke eines vertraglichen Einsetzungsverhältnisses durch Volk oder Vorsteher (wenn man so will eines Gesellschaftsvertrages), der dem Fürsten seine Rechte und die Grenze seiner Rechte zuweist, Luther nicht kommen kann; dies wohl angesichts seines Biblizismus, wie auch angesichts seines pessimistischen Menschenbilds.

Zum Krieg zwischen Gleichen, den Luther nur als Verteidigungskrieg gelten läßt, haben wir schon Stellung genommen, ebenso zum stets, nach Luther, erlaubten Krieg der « Oberperson » gegen die « Unterpersion ». Dies letzte deutet wohl auf das der mittelalterlichen Tradition verhaftete und zugleich streng hierarchische Denken Luthers.

5) Zu Luthers Auslegung des 101. Psalms scheinen nur noch wenige Bemerkungen nötig.

Geistliches und weltliches Regiment sind für David, den Sänger des Psalms, eins. Und dem muß auch Luther weitgehend folgen, indem er das geistliche, wie das weltliche Regiment, Gottes Gnade unterstellt. Für das geistliche Regiment mag dies einleuchten, - obwohl Luther vielleicht eine nähere Umschreibung dessen hätte geben sollen, was er hierunter versteht (vielleicht die sich zu seiner Zeit ausbildende Landeskirchenherrschaft?), zumal die Personalunion zwischen geistlichem und weltlichem Regenten aus christlicher — und gerade aus seiner, Luthers Sicht — an sich als mißlich erscheinen dürfte. Vollends zum weltlichen Regiment erscheint Luthers Satz mißverständlich: Gottes Gnade tut selbst zum irdischen Wohlergehen not und auch zum rechten

fürstlichen Handeln. Aber um Luther andererseits sein Recht zuteil werden zu lassen, sei noch einmal darauf hingewiesen, daß er auch im 101. Psalm zwischen weltlichem und geistlichem Regiment strikt zu scheiden versucht: Das weltliche fördere das irdische Wohlergehen, das geistliche das Heil der Seelen. Das irdische sei darum eine Frage der Vernunft - (?) - wenn auch insofern Gott als Schöpfer gerühmt sein wolle. Die Diener des geistlichen Reiches hätten dagegen viel irdischen Kummer zu gewärtigen. Dies gelte, wenn auch David gottgefälligerweise sein irdisches Reich zum Spiegel ewiger Seligkeit ausgestaltet habe.

Hier deutet sich m.E. ein Dilemma an: ist vorzüglich, nach Luther, dem Leidenden Gottes Gnade verheißen, sofern er das Leiden im Glauben auf sich nimmt, so scheint das Leiden im göttlichen Heilsplan vorherbestimmt zu sein. Weniger leuchtet dies — folgen wir Luther — für das weltliche Regiment ein, das doch menschliches Wohlergehen fördern, also menschliches Leiden minimieren soll. Wie dem auch sei, eine Erörterung dieser Antinomie bei Luther finden wir nicht.

Das weltliche Regiment wird im übrigen kaum von seinen Funktionen her umschrieben. Als altbekannter Topos taucht auch hier das Strafen ansatzweise auf, weniger die Kriegführung, die doch früher (« Von weltlicher Obrigkeit » und « Ob Kriegleute auch im seligen Stand sein möchten ») eine erhebliche Rolle gespielt hatte. Von den modernen Aufgaben des Staates in Rechtsetzung, Rechtsprechung, Verwaltung und auch politischer Wahrnehmung der eigenen Belange, ist so gut wie nicht die Rede. Luther als Theologe ist insofern gewiß entschuldigt.

Ein letztes, das zu den Erläuterungen zum Psalm zu sagen wäre, ist Luthers allenthalben hervorlugende Misanthropie. Auch wo er Redlichkeit, Treu und Glauben als Fundamente der weltlichen Gemeinschaft hervorhebt, versäumt er nicht, auf das Überwiegen des Gegenteils der genannten Tugenden hinzuweisen. Daher auch seine apokalyptische Vision von der Endzeit und dem Kommen einer neuen Welt.

In der Tat war fast allenthalben auf das pessimistische Menschenbild Luthers hinzuweisen. Ob es seiner Rechtfertigungslehre entspricht? Die Beantwortung dieser Frage überschreite meine Kompetenzen.

III. Wiederholt ist die These vertreten worden, so von dem Theologen Gogarten, die Theologie Luthers, insbesondere seine Zwei-Reiche-Lehre, enthalte im Kern eine Säkularisierung,⁴ indem sie die Welt, Welt sein lasse, genauer und auf unser Thema bezogen, indem Luther das Recht allein auf die Vernunft gründe, weshalb es — wie Luther meinte — bei den Türken besser aufgehoben sei, als hierzulande. Freilich hat Luther anderenorts die Vernunft auch die Hure Vernunft genannt. Darüberhinaus wird die skizzierte These insbesondere auch nicht durch Luthers Auslegung des 101. Psalms bestätigt. Wie dem auch sei, obwohl man von einer Säkularisierung des Rechts jedenfalls insofern sprechen kann, als ihm Heilsbedeutung für Luther nicht zukommt, so findet doch seine Funktion als « Notordnung » wiederum im übergreifenden theologischen Denken Luthers seine Begründung.

Vielleicht ist es abschließend erlaubt, einige Sätze über den Naturrechtler Pufendorf zu sage. Denn Pufendorf, der Zeit seines Lebens überzeugter Lutheraner blieb, läßt sich auch von dieser lutheranisch-christlichen Komponente seines Denkens verstehen, so sehr er andererseits dem Naturrecht — hauptsächlich vermittelt durch Grotius — und der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie, verpflichtet war. Er teilt zwar nicht den ausgesprochenen Pessimismus des Menschenbildes Luthers, aber seine zergliedernde Wesensbestimmung des Menschen: Selbsterhaltungstrieb, Hilflosigkeit des auf sich selbst gestellten Menschen und (modern gesprochen) der Agressionstrieb, die zusammen zur Socialitas, dem Grundnaturgesetz führen, entspringen einer so nüchternen, « diesseitigen » Betrachtung, daß man hierin *auch* Lutherisches Erbe nachklingen meint. Die jenseitige Heilsbestimmung des Menschen, an die Pufendorf gewiß glaubte, findet im Recht jedenfalls keinen Ausdruck. Das Recht ist bei Pufendorf wirklich vom christlichen Glauben abgelöst und insofern verselbständigt, wenn man will, säkularisiert, ohne daß damit der Glaube für Pufendorf gegenstandslos geworden wäre.

Zu dieser Position Pufendorfs möchte die Zwei-Reiche-Lehre Luthers beigetragen haben.

MICHEL VILLEY
Università di Parigi

LE POSITIVISME JURIDIQUE MODERNE ET LE CHRISTIANISME

Ce rapport concerne un chapitre de l'histoire des idées juridiques modernes. Le titre a besoin d'être précisé, car il faut ici être nominaliste: le « positivisme juridique » n'est qu'un *mot*, qui peut désigner des doctrines diverses. En particulier l'éclosion du « positivisme scientifique », défini par Auguste Comte et ses épigones, a rendu l'expression confuse en se mélangeant à la doctrine (très peu scientifique) que les juristes avaient appelée positivisme *juridique*.

Afin de donner à notre sujet plus de consistance, nous choisirons d'examiner la doctrine de HOBBS. Il est vrai qu'on lui accole aussi l'étiquette de jusnaturaliste, à cause du rôle qu'y occupe la « loi naturelle » à la fondation de système. Hobbes fut pourtant le philosophe par excellence de l'Etat moderne et de son corollaire, une doctrine qui ne veut connaître d'autre droit dans la République une fois constituée qu'un droit *positif* émanant de la souveraineté de l'Etat: *positivisme juridique*, au sens originaire du terme, dont personne n'ignore la fortune.

Il nous est demandé d'explorer ses relations au *christianisme*. Relations complexes: En usant du vocabulaire de M. LOMBARDI (conférence de BIELEFELD, octobre 1979) je dirai deux choses:

1^o) qu'« *historiquement* » ce positivisme juridique est un produit du christianisme;

2^o) que *théologiquement* il me semble très peu orthodoxe.

I. SOURCES CHRÉTIENNES DU POSITIVISME JURIDIQUE DE HOBBS.

Première réponse. Elle mérite d'être soulignée. Que de fois avons nous entendu proférer le lieu commun contraire: *le positivisme juridique* serait le propre d'un parti laïc, anticlérical, pas trop favorable aux Eglises chrétiennes (Bobbio, Kelsen, Hart), tandis que le jusnaturalisme serait celui des cléricaux (ex. Ambrosetti, Maritain, un nombre considérable de Pères jésuites et dominicains). Pourtant Aristote, fondateur de la philosophie du droit naturel, n'était pas que je sache catholique ...

L'opinion présente est victime de l'historiographie trompeuse, dont l'école laïque — en France tout au moins — propage les contre-vérités. Le « progrès de la culture moderne » eût été fruit d'une rupture de l'élite bourgeoise avec la religion chrétienne et de sa conversion, sous l'effet de la « Renaissance » humaniste, à la philosophie profane. Dans cette façon d'écrire l'histoire il pourrait y avoir un écho de la fameuse « loi » d'Auguste Comte, pour qui l'âge « théologique » « défunt » (après l'épisode « métaphysique ») a fait place au « positivisme ». Il faut en revenir: quasiment tous les fondateurs de la philosophie moderne (BACON, DESCARTES, GROTIUS et DOMAT, LOCKE, KANT FICHTE HEGEL) étaient des chrétiens, très imbus de pensée religieuse, soucieux d'accorder leur doctrine à la foi chrétienne. Cela vaut pour Hobbes, fils d'un pasteur et dont au moins la moitié des oeuvres politiques traitait de questions de théologie.

N'allez pas objecter que Hobbes *sécularise* les sources du droit. C'est se tromper d'époque. Il est vrai que le droit médiéval avait longtemps obéi à des lois sacrales, que le sacre des rois, la théorie de l'office royal, ou l'interdiction de l'usure, de l'inceste, furent inférés de l'Écriture Sainte; que certaines doctrines politiques en portaient encore la trace en plein coeur du XVIIème siècle. Mais combien de théologiens avaient avant Hobbes dénoncé ce régime! Lisez Saint Thomas. Il démontre au Traité des lois (Ia IIae qu. 104): 1^o) que la « loi Ancienne » mosaïque, en ce qu'elle comporte de juridique, est sans vigueur dans le monde chrétien — et 2^o) qu. 108 — que le juriste n'a rien à extraire de la « loi nouvelle » ou évangélique. Idées que reprend Hobbes, après beaucoup d'autres.

Comme le marque M. Lombardi, la sécularisation du droit et de la Politique est simplement dans la ligne de l'Évangile.

Mais parcourons les grandes étapes de sa construction, conduisant au positivisme juridique: nous y constaterons que les pièces principales sont de provenance moins philosophiques et profanes, que théologiques.

1^o) *Le thème de la loi.*

D'abord une remarque de portée générale. Le système juridique de Hobbes est suspendu tout entier à l'idée de LOI. Ainsi le veut sa méthode démonstrative: le propre du rationalisme est de n'admettre aucune solution qui ne soit *fondée*, c'est à dire logiquement déduite de principes. Lorsqu'il s'agit de droit ou de morale, les principes portent le nom de lois. Chez Hobbes le système du droit objectif est devenu *law*, terme que lui même traduit par *lex*.

Par le mot loi il faut entendre le commandement d'un supérieur. « *Law is a command* ». Deux espèces principales de lois seront distinguées, selon l'auteur du commandement: la *loi naturelle* qui préside au régime de l'état de nature est loi pour autant qu'elle procède de Dieu. Dans l'état civil l'ordre juridique se déduira de la *loi civile*, qu'édicte le souverain temporel.

On ne voit pas qu'une telle manière de penser les sources du droit puisse se rattacher aux doctrines profanes de l'antiquité. Certes le terme *nomos* occupait une place capitale dans la pensée grecque, mais, nous le montrerons tout à l'heure — dans une acception différente à l'ordinaire de celle de Hobbes. Il y eut en Grèce et à Rome un vaste effort de législation: les *lois* de Platon, et l'exaltation dans son *Politique* du rôle du législateur, le *De legibus* de Cicéron. Seulement ces édifices écrits de législation ne prétendaient pas gouverner le *droit* au sens propre. Le droit fut à Rome un produit essentiellement *jurisprudentiel*, point un système législatif.

Soumettre le droit à la loi est une façon de penser *juive*. L'ancien Testament soumettait tous les secteurs de la vie juive au commandement de la TORAH; le christianisme hérita de ce thème, métamorphosé (la « loi nouvelle » s'ajoutant ou se substituant à la « loi ancienne » mosaïque). A travers toute la Patristique (de-

puis Origène et Saint Augustin) et la Scolastique médiévale, pullulèrent les traités des Lois. Ce genre culmine au début du XVIème siècle avec le colossal ouvrage théologique de SUAREZ, *De legibus*, dont le succès est difficile à surestimer. Tout laisse à supposer que de façon plus ou moins directe il a inspiré le système de Hobbes, violemment contraire à l'esprit juridique romain.

2^o) *Liberté chrétienne.*

Bien sûr, Hobbes ne va pas assigner au droit pour source la *Torah*, comme on avait tenté de le faire au Haut Moyen-âge. Le droit chez Hobbes est produit volontaire des hommes.

Est-ce contredire ce qu'on avançait dans le précédent paragraphe, que tout ordre juridique se fonde et trouve son principe dans une *loi*? Non pas, mais un second témoignage de la provenance chrétienne du système de Hobbes. Il n'est que de se reporter aux analyses traditionnelles données par les théologiens de ces deux lois toujours en vigueur dans le monde chrétien: 1^o) la « *loi nouvelle* ». Lisons Saint Thomas sur la *loi* nouvelle, ou évangélique (Ia IIae qu. 106 art. 1): elle présente ce caractère d'être essentiellement non écrite (*non scripta*), elle est l'Esprit Saint et sa grâce « *infusée en nous*; 2^o) la « *loi naturelle* », sur quoi tableront de préférence les théologiens (Suarez notamment) pour constituer le droit, parce qu'elle oblige tous les hommes, quelle que soit au reste leur confession: Saint Paul décrivait la « *loi naturelle* » comme inscrite par Dieu dans les coeurs des hommes (*scripta in cordibus*), inhérente, *intérieure* à l'homme ...

Dans la philosophie de Hobbes, la loi naturelle devient la Raison interne à chaque individu. Chacun la découvre en soi même. Aussi n'est elle loi, écrit Hobbes, qu'en un sens impropre, incomplet (*not properly law*): parce que les hommes ont habituellement perdu la conscience qu'à l'origine elle nous est intimée par Dieu.

Il appartenait à la foi chrétienne de concevoir une loi *intérieure*, que l'homme suivrait de son propre gré, une « *loi de liberté* », la célèbre « *liberté chrétienne* » chantée par ERASME. Et juive aussi, si l'on se garde d'interprétations pharisaïques: le juif aussi porte en son coeur, extrait de son coeur la *Torah* divine.

Mais non point grecque ni romaine. Dans les textes juridiques romains, le mot *libertas* désignait ordinairement le statut de ci-

toyen libre, par opposition à l'esclave, à l'affranchi, au pérégrin. Autre espèce d'anthropologie. Et s'il est vrai que des stoïciens ont proféré ce paradoxe que tous les hommes seraient naturellement libres, ce n'était encore que par métaphore.

Suivons maintenant la construction méthodique de Hobbes (la méthode n'a rien de théologique, elle est empruntée à la *science* nouvelle de son temps, et doit quelque chose au modèle d'Euclide). Nous partons donc de l'hypothèse que « naturellement » tout homme serait libre ou pourvu d'un droit naturel infini- *jus naturale* (une acception du terme *droit* qu'on chercherait en vain dans les sources juridiques romaines).

Voici que les individus, guidés par la loi naturelle, qui les pousse à chercher la *paix* (cette « première loi naturelle » doit assurément quelque chose à la « loi nouvelle » ou évangélique), obéissant à leur Raison consentent, au moyen d'un *contrat*, à se dessaisir de la liberté naturelle au bénéfice d'un souverain. Cette théorie de la formation de l'Etat par voie contractuelle sort directement de la Scolastique, au moins franciscaine du XIV^{ème} siècle. Elle est chez DUNS SCOT, dans le nominalisme d'OCCAM, dont Hobbes tira son hypothèse de l'état de nature individualiste (cf. notre « *Formation de la pensée juridique moderne* », p. 186 et s., 211 et s.). Cas par excellence « d'influence ponctuelle ».

Arrêtons nous sur le mot de *contrat*, pour Hobbes acte de volonté d'individus libres, et produit de leur consentement. Définition incompatible à la science juridique romaine. Chacun sait que le consensualisme n'avait pas cours en droit romain. D'où vient cette idée du contrat? Manifestement d'une *morale*, prescrivant à l'homme le devoir de tenir ses promesses: morale *stoïcienne* (Cicéron, Sénèque); mais, simultanément *chrétienne*. Il n'est guère douteux que la source chrétienne n'ait eu pour Hobbes le plus de poids: car une littérature religieuse de type canonique avait, au long du Moyen-âge entrepris déjà de *fonder* tout le régime féodal (les devoirs réciproques du vassal et de son suzerain), et le premier essor du commerce bourgeois, sur la force sacrale des Serments; puis en alléguant l'Évangile, des promesses simples qu'on appela « *pactes* » (par une nouvelle trahison du langage juridique romain). Et là dessus les théologiens-Vitoria Suarez-ensuite Gro-

tius construisirent un droit international. Voici Léviathan érigé sur cette même base de la promesse.

Prenez, au chapitre XIV du Léviathan, les définitions hobbesiennes de « pacte » et « contrat ». Vous trouverez ce texte plein de références au langage du droit canonique (promesses de présent ou *de futuro* etc.) lui-même emprunté aux Sentences théologiques de P. Lombard. Et rien ici qui soit extrait du *Corpus juris civilis*. La morale chrétienne a servi à Hobbes à constituer l'Etat moderne.

3°) *La loi civile.*

J'arrive aux effets: un régime des sources du droit. La logique de Hobbes est irréprochable. Le contrat tel que nous venons de l'analyser produit un *souverain*, devenu le seul détenteur dans la Cité d'un droit naturel infini; souverain absolu. Son commandement, sous la forme de la *loi civile* va régir tout l'ordre du corps politique. Hobbes a largement développé les conséquences de ce principe dans l'opuscule intitulé *A dialogue between a philosopher and a student of the Common laws of England*. Rigoureuse réduction du droit au système des lois écrites, et l'on avait marqué plus haut qu'il n'est de loi au sens plein du mot que les lois du prince tempore. Autrement dit, monopole du « droit positif » (l'expression *jus positivum* ayant servi dès le Moyen-âge à traduire le grec *dikaion nomikon* ou juste légal); parce que le propre des lois écrites est d'être « posées » (*legs ponere*).

Cette philosophie des sources du droit signifie rupture radicale avec le régime juridique romain. On l'a rappelé, le droit des romains n'est pas *légaliste*. Il se composait à titre principal d'avis, « sentences », « opinions » ou réponses » de jurisconsultes, auxquels s'ajoutèrent les « rescrits » des juristes de la cour du prince (composant la majeure partie des « constitutions » impériales). Ces sources n'ont pas nature de *lois*. Elles ne procèdent pas d'un pouvoir qu'on puisse nommer législatif - et loin d'être l'émanation d'une *volonté* souveraine, résultent d'un effort de *connaissance* des cas litigieux par des spécialisés jugés compétents. Textes d'ailleurs hétérogènes, extrêmement *divers* et, comme il convient à des « opinions », à l'occasion contradictoires. Dans le Dialogue de Hobbes, l'Etudiant en droit oppose au monopole des lois que revendique le Philosophe, le *pluralisme* romain des sources du

droit. Ce n'est certes pas du *Corpus juris civilis* que Hobbes tira sa doctrine, puisqu'il offrait précisément l'exemple du régime opposé.

Mais, peut être, de certains textes philosophiques ou littéraires de l'Antiquité (Platon-Cicéron), textes de moralistes qui visèrent à subordonner, à défaut du droit au sens strict, l'ensemble de la morale commune aux lois écrites des cités? — textes d'historiens sur l'absolutisme des anciens empires orientaux, transmis (après les conquêtes d'Alexandre) aux empires hellénistiques, sur lesquels les empereurs romains inclinaient à prendre modèle?

Et nous pourrions en rapprocher le célèbre fragment d'Ulpien au Digeste (D. I. 4. pr.) qu'utilisèrent les « légistes » de Philippe le Bel et que les romanistes modernes ont mis en vedette: *quod principi placuit legis habet vigorem* — ce qui plaît au prince a une force équivalente à celle des lois. Mais Ulpien s'est garde d'écrire que les constitutions *fussent* des lois. Et les modernes se sont trompés sur le sens du mot *placuit*, qui ne signifiait pas dans la langue juridique romaine, le caprice, l'arbitraire du prince mais son opinion, après examen de l'affaire en cause. Le même terme est utilisé pour désigner les conclusions des jurisconsultes.

Non, s'il faut chercher des ancêtres au positivisme de Hobbes ils sont ailleurs: Autrement forte dans l'histoire de la culture européenne fut l'influence de la tradition judéo-chrétienne de l'*obéissance* due aux pouvoirs. Le Haut Moyen-âge avait perdu la culture juridique romaine autant que la philosophie classique du droit naturel; mais il méditait ces préceptes de l'Écriture Sainte: « Rendez à César ». Saint Paul lui apprenait que le prince temporel « ne porte pas le glaive en vain ». Il l'a reçu d'en haut, pour la punition des pécheurs.

Le Prince temporel était le fléau envoyé par Dieu pour dominer la cité terrestre, ou mieux le ministre de l'Église chrétienne, dans les deux cas participant de la souveraineté divine. On ne peut faire que l'idée de souveraineté *de naissance ne soit religieuse*.

Le protestantisme, surtout de Luther, contre le pape met en relief l'obéissance due à César. Hobbes, encore qu'il « sécularise », a pris grand soin de conserver cette imagerie religieuse: Il fait de Léviathan le « Dieu mortel » — Le frontispice de Léviathan montrant le Prince en majesté, en est un autre témoignage.

Et les *lois* du prince temporel? Il n'est aucun Traité des Lois, depuis Saint Augustin, qui en dessous des lois éternelles, ou des lois divines révélées, ne justifient théologiquement l'office des « lois temporelles », chez Saint Thomas des « lois humaines ». L'Augustinisme politique faisait de ces lois l'*instrument* d'adaptation aux circonstances de la vie temporelle, et de *sanction* de la loi, divine donc le prolongement de la loi divine. Elles « dérivent » de la loi divine, participent en conséquence à son autorité souveraine et le théologien sur elles exerce son contrôle: c'était l'obsession de SUAREZ.

Le système scientifique de Hobbes rompt avec cette thèse clérical; chez lui, le rapport des lois civiles à la loi naturelle divine est moins immédiat: entre les deux il y a le contrat, qui assure l'autonomie du prince. Les lois civiles n'en restent pas moins en dernière instance *fondées* sur la loi naturelle divine. Et d'où tireraient-elles autrement le privilège d'être dorénavant la source exclusive du droit?

Je crains que ce ne soit pris pour un paradoxe, tant est répandu le préjugé contraire. De même que la « philosophie moderne », distinguée de la philosophie *classique* de l'Antiquité, le positivisme juridique moderne doit assez peu à la Renaissance humaniste des études anciennes. Beaucoup plutôt c'est un effet du primat de la théologie. Fruit du christianisme (1).

(1) Je me suis abstenu de toute note érudite. Cf. notre *Formation de la pensée juridique moderne*, p. 147 et s. Que le schéma de Hobbes ait racine dans la Scolastique du Bas Moyen-âge, on en trouverait de nouvelles preuves dans R. TUCK, *Natural rights Theories*, 1979, chap. I. Les théologiens de l'Ecole nominaliste forgèrent le concept du *dominium*, qui est souveraineté, et liberté; et qu'ils attribuent premièrement à Dieu, et étendent à l'homme, parce que l'homme est créé à l'image de Dieu, et sa vocation est de s'unir à Dieu (*Gerson*). J. Almain écrit au début du XVIème siècle, dans son manuel de Théologie, à propos de ce *Dominium* naturel de l'homme: « *quod de lege naturali, quilibet ... tenetur corpus suum et se conservare in esse* » (*loc. cit.*, p. 29). C'est le principe du système de Hobbes. D'autres textes montrent la ressemblance de la doctrine de Hobbes sur la *liberté* avec celles de théologiens tels que Driedo, Molina etc. (par ex. p. 53) et la prépondérance des sources empruntée à l'Écriture Sainte chez les précurseurs de système de Hobbes tels SELDEN (p. 95) TAYLOR (p. 112) CHILLINGWORTH etc.

II. HÉTÉRODOXIE DU POSITIVISME JURIDIQUE MODERNE.

Mais j'ajouterai: fruit mal venu. M. Lombardi nous invitait en second lieu à le considérer du point de vue *théologique*. Cette seconde tâche est nécessaire à l'historien même: comment pourrais-je avancer cette thèse historique que le positivisme juridique fut un produit du « christianisme, sans m'interroger sur le sens qui doit être donné au mot de « chrétien »?

Ici risque d'intervenir — nous prévient M. Lombardi — un facteur qu'il nomme « subjectif ». L'auteur de ces lignes a reçu une éducation *catholique*. Hobbes fut *protestant* et son oeuvre est passionnément tournée contre Rome, mue par le propos de transmettre au Roi d'Angleterre les fonctions de la Papauté, et de libérer les esprits de la domination des théologies catholiques de la Scolastique espagnole. Je ne saurais baptiser « chrétienne » cette entreprise de destruction de l'Eglise catholique. Pour continuer à me servir du vocabulaire de l'organisateur du Congrès, j'y vois au contraire un symptôme de la commençante « *déchristianisation* » de l'Europe.

Sur les trois thèmes dont on vient de voir la provenance théologique, je cherche maintenant ce que vaut la théologie hobbésienne.

1^o) *L'idée de loi.*

Pour ce qui en est du thème de la *loi*, présidant à tout le système, rappelons où Hobbes a puisé son inspiration. La notion hobbésienne de loi — acte de volonté d'un souverain personnalisé pesant par son commandement sur la volonté d'autres individus — ressort d'une théologie individualiste et volontariste. Je ne sais au juste à travers quels intermédiaires s'est opérée la transition, mais cette conception de la loi se rattache aux doctrines de SCOT et de GUILLAUME D'OCCAM.

Ces théologiens dont le succès s'est prolongé dans la Scolastique tardive — avaient apporté de l'univers une vision *individualiste*. Le monde serait fait d'êtres singuliers. Pour commencer, le Dieu de la Bible est individuel: un Dieu « jaloux », aux desseins pour nous insondables, qui ne cesse à travers l'histoire de communiquer à son peuple ses volontés imprévisibles. Portant surtout leur attention à la loi divine, dont ils proposèrent pour exemple les

préceptes du Décalogue, ils la décrivaient comme émanation de la pure *volonté* de Dieu. (Le plus personnel des actes d'un individu est en effet le volontaire, non le rationnel). De sa *volonté arbitraire*. Pour Guillaume d'Occam il était au pouvoir de Dieu de conférer un autre contenu à ses commandements; il aurait pu faire une *loi* non de l'amour mais de la haine de notre prochain.

Je n'ose pas trop m'aventurer dans ces problèmes théologiques. Mais réduire, afin de soustraire son omnipotence aux indicatifs de la « Raison », l'oeuvre divine à l'arbitraire de sa « volonté », est une façon de penser Dieu anthropomorphique; Dieu ne se laisse pas dire dans un de ces termes qui furent forgés pour rendre compte de notre misérable expérience humaine. Mieux vaudrait ne pas présumer si le gouvernement de Dieu sur le monde vient de sa « Raison » ou de sa « Volonté » ...

Il suffira de consulter d'autres ouvrages de patristique et théologie pour y trouver le retournement de la thèse de Hobbes. Prenons la Somme Théologique (Ia IIae qu. 90 et s.). Le « traité des Lois » de Saint Thomas s'ouvre en affirmant que la loi est essentiellement *rationnelle* (*lex est aliquid rationis*): proposition qu'il justifie moins à partir de formules de l'Écriture Sainte que par l'analyse du langage profane. Le mot Loi appartient d'abord au langage du siècle. On ne l'appliquera à Dieu qu'ensuite, analogiquement.

L'office des lois est *d'ordonner* des ensembles, comme sont nos cités; tâche qui apparaît principalement relever de la Raison: la loi est un *ordre* qu'il nous faut d'abord *comprendre*, concevoir par un effort de l'intelligence, *avant* qu'on en ait la formule écrite (cf. notre *Précis de Philosophie du droit*, t. II, p. 199 et s.). Aussi y a-t-il des lois *non écrites* avant que l'homme n'en ait forgé des formules écrites.

Or ceci vaudra pour la loi de Dieu. Distinguant les espèces des lois, Saint Thomas présente en premier la *lex aeterna*, terme pris à Saint Augustin: elle est la pensée éternelle de Dieu sur le monde qui ordonne toute l'histoire et tout l'univers. Il est manifeste que les hommes n'en ont pas la clé, qu'elle n'est pas écrite dans notre langage. Lui font suite d'autres lois non écrites: « loi naturelle » qui est le reflet de la pensée divine au sein de la nature créée — « loi du péché » (*lex fomitis*). Le même caractère non-écrit appartient comme nous l'avons vu, quant au principal, à la loi

« nouvelle » ou Loi de l'Évangile. Dieu et les hommes n'ont promulgué et mis noir sur blanc que des espèces de lois secondaires, seulement dérivées; « loi divine » positive et les « lois humaines ». Les textes écrits du Décalogue ne forment qu'une mince pellicule à la surface de cet immense ordonnancement de la Loi.

En cet endroit, Saint Thomas a pleine conscience de mettre à profit l'idée grecque de la *loi cosmique* incluse tout d'abord dans les choses — avant que d'être très incomplètement captée et traduite en formules humaines. Car on est ici sur le terrain de la philosophie, où le théologien se doit d'écouter les sagesse païennes. Cette philosophie Saint Thomas prit le parti de la « recevoir » telle que la lui livrait Aristote, dans sa Somme de théologie — parce qu'elle lui parut « convenir » à la foi chrétienne. Ne met elle pas l'homme à sa juste place? N'a t-elle pas justement perçu la prédominance, au dessus des institutions seulement humaines, produites par l'homme, d'un ordre naturel institué par le Créateur? Elle conclut à la primauté d'une loi non écrite, originairement inconnue de l'homme, qui réside au sein de la nature. Mais il est clair que la *loi* ainsi entendue ne rendra pas le service qu'en attendait Hobbes; elle n'a plus la forme d'une prémisse à partir de laquelle se fonde un système déductif de normes.

2^o) « Liberté chrétienne ».

Hobbes a édifié toute sa *Politique* sur une « loi naturelle » divine qui s'avère loi de *liberté*, qu'il assimile à la Raison interne de l'individu. D'où son hypothèse d'un « état de nature » où chaque individu dispose d'une liberté illimitée (d'un « droit naturel » infini). L'homme, créé à l'image de Dieu, reçoit par nature participation à son pouvoir législatif. C'est de lui même et par l'effet de sa volonté rationnelle propre que l'individu conclura le contrat, lequel sert de pont entre la loi divine et la future loi du Souverain du corps politique.

Ce principe d'*autonomie* — pour parler le langage de Kant — est d'origine théologique, mais d'une théologie douteuse, on en conviendra. Il ne paraît pas s'accorder à la tradition authentique de l'Église chrétienne. Le mythe de « l'état de nature » tel qu'il est dessiné par Hobbes, procède d'une *falsification* de l'ancien thème théologique de l'état de nature parfaite (*status naturae integrae*),

celui d'Adam et Eve en un premier temps. Car après est venue la chute, qui rend l'homme esclave du péché, et l'asservit à une cascade de dominations; abolit son autonomie. Après la faute originelle, l'homme ne saurait se contenter de suivre son instinct spontané ou les commandements de sa Raison, maintenant corrompue — *Status naturae corruptae*, dans lequel nous vivons.

Il est vrai que l'avènement du Christ inaugure un troisième « état », de la « nature reconstituée » — *status naturae reformatae* —; le baptême nous affranchirait de la domination du péché; et des lois écrites, dit Saint Paul. Mais jusqu'où va cette « liberté des enfants de Dieu »? Certaine doctrine protestante en a tiré l'exaltation des libertés individuelles, parfois l'anarchisme (dans les sectes anabaptistes). Et de là le déchaînement du libéralisme moderne, et nos « droits de l'homme, et aujourd'hui nos « théologies de la libération » etc.

Plus traditionnelle est pourtant une autre exégèse. L'Eglise nous semble enseigner plus ordinairement que la liberté chrétienne n'est promise au chrétien qu'à terme, qu'il n'en bénéficie pas d'emblée dans sa vie terrestre. Elle s'actualisera chez les saints. Mais il reste un énorme chemin à parcourir au catholique pour devenir un saint ...

Surtout: Comment faut-il entendre ce mot liberté? Et dans quelle sphère comprendrons-nous que s'exerce notre libération? Traditionnellement on considérerait qu'elle n'intervient que dans une sphère *spirituelle* de l'existence. Mais au *temporel*? Le chrétien se voit-il exempter, dans sa vie sociale, de toute obligation à l'égard des autres? Lui sera-t-il permis d'user de ses « propriétés » de « la façon la plus arbitraire », de conclure arbitrairement n'importe quel contrat?

Le mot liberté est équivoque. Il ne désignait certainement pas dans le langage juridique romain un droit dont jouiraient tous les hommes, mais une condition sociale parmi d'autres (encore que *métaphoriquement* quelques stoïciens aient accordé à l'esclave lui-même une « liberté naturelle »). En tous cas on imagine mal les hommes pourvus au temporel d'une liberté illimitée et qui puisse être égale pour tous. Laissons le rêve individualiste de « l'état de nature ». Jamais le spectacle naturel ne nous est donné que d'hommes « avec d'autres », vivant à l'intérieur de commu-

nautés; où règne la division des tâches, une diversité de statuts, d'offices et de charges: donc restriction des « libertés » juridiques des individus.

Telle est la leçon que Saint Thomas a reçue d'Aristote. Vérité profane et philosophique, mais qu'encore une fois, Saint Thomas crut légitime d'intégrer à sa synthèse *théologique*: parce qu'elle concordait à la foi chrétienne. Elle fait crédit à la richesse de la création. Dieu n'a pas créé qu'une poussière d'atomes isolés, mais un univers ordonné; et l'ordre implique limitation des droits de chacune des parties. Quand on traite de droit et de politique, il faut rejeter la fiction d'une liberté absolue de chaque individu; donc l'utopie hobbesienne de l'état de nature et tout ce qui s'en est ensuivi.

3^o) *Loi civile.*

D'ailleurs cette vaste machinerie, arsenal de définitions minutieusement affûtées, — définition volontariste et nominaliste de la « loi », de la « personne » sujet de droit, du « droit naturel » de l'individu, du « pacte », du « contrat » reposant sur le mythe de « l'état de nature » — par quoi débutait le système de Hobbes — n'avait qu'un but: préparer la démonstration de la thèse qui lui tient au cœur, thèse de l'absolue souveraineté du prince temporel — et son corollaire, souveraineté de la loi civile sur la totalité du droit, positivisme juridique.

Admettra-t-on l'orthodoxie de ces conclusions? Elles ont, dès le vivant de Hobbes, immédiatement suscité l'universelle réprobation des théologiens catholiques.

Ils restaient plus ou moins fidèles à la Politique d'Aristote, reçue dans la Somme Théologique. Encore une doctrine séculière (car le Politique appartient au siècle) mais que d'avoir été dégagée par des philosophes païens n'empêche aucunement de « convenir » au dogme chrétien.

Au contraire de celle de Hobbes, cette Politique se signale par son *réalisme*: elle est tirée de l'observation de la cité grecque. Elle abomine l'étatisme: il n'est pas bon ni conforme au droit naturel, pense Aristote qu'un homme seul dispose d'une maîtrise universelle ni trop prolongée. Dans ce *régime mixte* qu'est la politique, a lieu une division des tâches, des offices publics, entre

une pluralité d'organes dont il vaut mieux que les titulaires changent périodiquement. Pas de « souverain »; au dessus de pouvoirs multiples et précaires règne le *nomos*, ordre non écrit de ce *cosmos* en miniature qu'est chaque cité.

Ce régime, tant haï par Hobbes, Saint Thomas l'avait accueilli dans son oeuvre théologique, car l'Écriture Sainte le confirme (Ia IIae qu. 104). Il s'harmonise à la vision chrétienne du monde. La limitation des pouvoirs du prince évite son *ubris*, son orgueil. Qu'aucun César, ni soi-disante aristocratie, oligarchie, ou assemblée prétendue représentative — et ni le Parti — n'usurpent cette souveraineté globale qui n'appartient qu'à Dieu. Ajoutons que la pluralité des organes publics permet de justifier la parcelle aussi de pouvoir que dans l'Europe médiévale détiennent les évêques et le pape, dans leur sphère propre.

Ce *pluralisme* se reflète dans la doctrine des sources du droit élaborée par les Romains sous l'inspiration d'Aristote. Ici, point de souveraineté de la *loi* qu'édicte les chefs de la cité. Diversité des sources du droit, dont les principales sont les textes des jurisconsultes. Autonomie de la fonction jurisprudentielle; au commencement du Digeste il est dit que les jurisconsultes ne sont pas fonctionnaires du prince, mais les « prêtres de la justice », serviteurs de l'ordre naturel. Leur effort est d'en formuler quelque part, de façon tâtonnante, fragmentaire, approximative, non exempte de contradictions. En résulte un ordre positif très incomplet et incertain. Mais cette incomplétude répond à l'infirmité de notre intelligence. Et rien de plus conforme à l'office du droit positif que d'être ainsi souple, *inachevé*, susceptible de s'adapter aux conditions de l'histoire changeante des hommes.

A nouveau Saint Thomas souligne la *consonance* de ces principes à l'Écriture Sainte (*ibid.*) et les reçoit dans sa Somme théologique. Ce *pluralisme* laissait place au développement autonome du droit canonique. Mais davantage: son christianisme est dans sa subordination à l'ordre naturel d'origine divine. Que demande de plus le théologien?

Le système de Hobbes en est l'antithèse. Il nie l'existence de ce droit social naturel. Rationaliste, il entreprend de reconstituer la cité par le seul moyen de la logique humaine, sur l'homme isolé de l'état de nature — la nature de l'Homme. Il conduit au ren-

versement de toute la Politique d'Aristote: à lapleine concentration des pouvoirs en une seule Personne (physique ou « morale »). Le nominalisme hobbésien (puisqu'il n'accorde l'existence qu'à des êtres individuels) n'autorise que cette solution. Il débouche dans la création d'un Pouvoir *souverain*, désormais l'unique détenteur de la liberté naturelle; qui ne souffre aucun contrepoids, et monopolise pour lui seul toute la production du droit. Toute solution juridique est subordonnée à la loi civile. Ne survit qu'un « droit positif », émanation de la volonté.

Régime assurément inviable; cette utopie idéaliste, s'est révélée dans la pratique irréalisable. Elle ne fut jamais qu'une *théorie*, mais qui en est venue à submerger l'enseignement officiel des facultés de droit. Pouvons nous la dire *chrétienne*? Non, je crois que les aboutissements juridiques du système de Hobbes sont en contradiction flagrante aux premiers principes du Décalogue. Hobbes a forgé de ses mains une nouvelle *Idole*, un nouveau Baal une tour de Babel sacrilège: Léviathan, l'Etat, le « monstre froid » ...

A quel point la doctrine de Hobbes était en puissance destructrice de la religion chrétienne, on s'en rendrait compte en lisant la seconde moitié du Léviathan (3ème et 4ème partie), pourtant d'essence théologique. Avec sa logique implacable, nous y verrions Hobbes conférer au prince temporel, armé des deux glaives — de la crosse et de l'anneau tout autant que de l'épée de justice temporelle — le pouvoir non seulement de régenter l'organisation de l'Eglise, culte, liturgie, droit du mariage (refonte du droit canonique) mais de déterminer le dogme. N'était - ce pas le but? Dessaisir le pape de ses compétences, (les papistes étant des fauteurs par excellence de guerre civile) en les transférant au roi d'Angleterre. *Hobbes a rendu à César infiniment trop*: le gouvernement de l'éducation religieuse.

Certes, il était impensable à l'époque de Hobbes que le prince ne professât pas ce que Hobbes a gardé du dogme: la divinité de Jésus Christ, et l'autorité de l'Evangile. Mais les résultats à long terme, nous les connaissons: du moins en France, l'école publique, passée sous la coupe de l'Etat, s'est méthodiquement employée à l'extirpation dans les masses de la foi chrétienne: et lui a substitué les *idoles* de la société contemporaine la Nation la Science le Progrès de l'humanité. Le Positivisme étatique fut

à notre avis l'un des responsables de la progressive *déchristianisation* de l'Europe.

Pour résumer, le positivisme juridique moderne, « historiquement », était fils d'une théologie, mais théologie *hérétique*. Qui, protestante, dérive d'Occam et se situe dans la Lignée de l'*augustinisme* — sorte d'intégrisme en son temps, caractérisé par un attachement exclusif aux sources sacrales (Ancien et Nouveau Testament — exégèse des Pères de l'Eglise) ...

Or là pourrait être justement le *choix* unilatéral, qui fait l'*hérésie*. « Surévaluation », dit le texte de M. Lombardi. On demandait trop à la Bible: ce qu'il est hors de sa mission de nous apporter, la philosophie. Saint Thomas, plus *catholiquement*, c'est à dire épris d'une vérité plus universelle, exempt de tout cléricalisme, n'avait eu cure de s'enfermer dans la seule littérature sacrale judéo-chrétienne; conscient que tout, et la nature, et l'intelligence naturelle, procèdent du Dieu créateur, il s'ouvre à toutes les vérités; à celles là aussi que des philosophes, dans leur sphère, ont pu découvrir. Mieux que Hobbes il accomplit cette oeuvre de *sécularisation* du Droit et de la Politique, qu'appelle l'Évangile.

Hobbes ne parvient qu'en apparence à ce résultat. Son éducation religieuse l'avait infecté de ce dogmatisme clérical dont le rationalisme moderne n'a que modifié les facteurs, à la domination de la Bible succédant la déesse Raison, aux clercs les élites bourgeoises. A quoi ce mouvement conduit-il? Me servant encore du langage de M. Lombardi, je trouve en Hobbes un précurseur de ces *nouvelles religions* qui subjuguent l'Europe contemporaine: Religion de l'Homme, de sa Liberté, de sa Raison, et de l'Etat moderne. Et son oeuvre pourrait s'inscrire déjà dans la troisième colonne prévue par M. Lombardi: à peine la maîtrise sur le droit retirée aux théologiens de la Seconde Scolastique, qu'on le *resacralise* au profit d'autres absolutismes.

Arrivé au terme, il m'ennuie que ce rapport réponde aussi mal au propos de notre congrès. On nous invitait à relever, entre le droit moderne et le christianisme, des « convergences structurales ». Or, s'il y a souvent convergence des *institutions* de l'époque avec l'esprit du christianisme, c'est beaucoup plus rare au rayon de l'histoire de la théologie.

Impossible de réconcilier le positivisme juridique ou le libéralisme modernes avec la tradition chrétienne. Mais le *modernisme* reste une hérésie: toujours la majeure hérésie de ce vingtième siècle, à notre sentiment. J'en dirais autant d'autres thèmes qu'a véhiculés le courant du protestantisme (dont Hobbes ressortit), et craindrais de me faire accuser de manquer de sens œcuménique si Pierre CHAUNU n'avait montré admirablement que l'œcuménisme doit procéder par *l'addition* des valeurs de nos deux églises, protestante et catholique, non par de ternes compromissions,

Au surplus, loin de moi l'intention de contester *en bloc* le positivisme juridique moderne. L'hérésie est toujours porteuse de quelque vérité. La doctrine de Hobbes est tissée aussi — nous l'avons noté en Première Partie — de pièces empruntées à l'authentique spiritualité de l'Eglise chrétienne, et qui avaient au XVIIème siècle (contre la Seconde Scolastique et l'épais intellectualisme de l'Ecole du Droit naturel) besoin d'être réanimées. Seulement ce n'en sont pas les pièces neuves, et pour autant qu'elles se rattachent au dogme chrétien traditionnel, nous n'avons plus de raison de les nommer « *modernes* ». Une autre hérésie est l'*historicisme*. On nous dresse à croire que toutes choses seraient entraînées dans l'évolution, les « idéologies » changeant avec les « modes de production » et les « formes » des rapports sociaux. Mais ce qui a valeur au niveau de la philosophie échappe au fleuve de l'histoire.

GEORGES COTTIER

Università di Fribourg

BILAN CHRETIEN DE LA SECULARISATION

I.

PREMIÈRES APPROCHES DU PROBLÈME

Introduction.

1. La sécularisation est un des noms que l'on a donné à un processus historique qui a marqué les derniers siècles de l'histoire de l'Occident chrétien. A vrai dire, déjà au Moyen-Age se dessinent des mouvements dans ce sens, mais c'est à la Renaissance qu'on vit apparaître des revendications plus marquées et des signes annonciateurs d'une exigence que le siècle des *Lumières* formulera explicitement ⁽¹⁾. Dietrich Bonhoeffer dont les derniers

(1) C'est au XIII^e siècle que les historiens situent « la naissance de l'esprit laïc », la renaissance du droit romain accompagnant la naissance de l'Etat moderne, « puissance publique ». Le nouvel esprit inspire la lutte de l'Etat contre l'Eglise, des Communes contre les Evêques. A la fin du siècle, le conflit entre Philippe Le Bel et Boniface VIII est significatif. Il va de pair avec une prétention des laïcs à régenter l'Eglise. Nogaret n'invit-t-il pas la roi à convoquer le Concile? Le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue (1324) soutient la thèse que la plénitude de pouvoir, également dans l'ordre spirituel, appartient à l'Etat; l'Eglise, institution humaine, est soumise aux Princes. Le processus de sécularisation laisse son empreinte sur la culture. *Le Roman de la Rose* est d'inspiration païenne. Aristote, mais surtout l'averrhoïsme, ne sont pas étrangers au phénomène, pour autant qu'on insiste sur la consistance propre des choses, trait qu'accentuera la scolastique du XVI^e siècle. En science, le phénomène est plus tardif. Mais quand Galilée (1564-1642) dira que le Livre de la Nature est écrit en langue mathématique, cela viendra à signifier que la Nature s'explique par des principes qui lui sont internes, sans qu'il y ait besoin de recourir ni à la métaphysique ni à la théologie. Ce ne sont que de brefs rappels. On trouvera une excellente présentation du

écrits ont, comme l'on sait, fortement inspiré la réflexion récente sur notre thème, cite non sans raison le mot de Grotius: *etsi Deus non daretur* ⁽²⁾. En d'autres termes, pour le philosophe hollandais le droit naturel tient toute sa validité de lui-même, de sorte qu'il subsisterait même dans la supposition que Dieu n'existerait pas. Chez le penseur du XVII^e siècle et chez ceux du XVIII^e siècle, nous avons l'énoncé d'un principe théorique. Bientôt et de plus en plus ce dernier trouvera sa traduction dans les institutions et dans les moeurs. Au XX^e siècle, le phénomène est devenu un phénomène de masse.

2. Il n'est pas dépourvu d'intérêt de constater que le phénomène a été désigné de diverses manières: il est question de rationalisme, de naturalisme, de laïcisme et de laïcisation, d'indifférence religieuse, de déchristianisation, etc. C'est là un signe du caractère complexe du processus, envisagé dans ses causes et en lui-même.

En restant pour l'instant au plan de la description, nous dirons qu'il y a *sécularisation* là où se vérifie un retrait de l'influence de la *religion* et, puisque nous réfléchissons à ce phénomène dans le contexte chrétien, nous pouvons préciser: de la religion chrétienne, sur la vie des hommes, qu'il s'agisse de leur vie privée ou de leur vie publique et civique, au niveau des comportements, des conceptions philosophiques et religieuses, des mentalités et des institutions.

En d'autres termes, nous pouvons décrire le phénomène social de la *sécularisation* comme un refoulement du sacré et du religieux, qui se trouvent ainsi cantonnés à des secteurs déterminés de l'existence, ou encore, comme la perte de l'influence vitale du sacré et du religieux sur la totalité de l'existence — qu'il s'agisse de celle de la personne ou de celle de la société. Poussé à la limite, le refoulement aboutit à l'élimination pure et simple.

Il apparaît aussitôt que la *sécularisation* peut revêtir des expressions multiples. On parlera ainsi de *sécularisation* quand

problème dans la série d'études du P. Giuseppe DE ROSA, S. I., *Secolarizzazione et Cristianesimo, La Civiltà Cattolica*, quaderni 2873, 2875, 2877, 2878.

(²) Plus exactement: *etiamsi daremus non esse Deum*.

un individu fait abstraction dans son jugement éthique et dans son comportement, de toute référence à la dimension proprement religieuse de l'existence, ou quand il écarte délibérément cette référence. Un autre exemple du même phénomène nous est fourni par l'institution dans les sociétés modernes d'un droit matrimonial indépendant du droit ecclésiastique portant sur la même matière. Le reflux ou le retrait de l'influence du christianisme se vérifient dans les deux cas. Mais quelle interprétation donner de l'un et de l'autre, quel jugement de valeur porter sur l'un ou l'autre? La simple formulation de ces questions en laisse deviner la complexité et la difficulté.

On perçoit que cette interprétation et ce jugement de valeur ne sont pas ici et là nécessairement convergents. Ainsi un premier regard nous permet de savoir que le processus n'est ni homogène ni uniforme, car il s'alimente à plusieurs sources d'inspiration et il est susceptible de recevoir diverses interprétations. Cependant, on se trouve devant un phénomène cumulatif, pour autant que des causes nombreuses concourent à des résultats semblables. A dessein, j'ai employé à plus d'une reprise le terme de *processus*. Je n'entends pas seulement indiquer par là que le phénomène n'est pas totalement nouveau et qu'il remonte déjà à quelques siècles en arrière, mais qu'en plus et surtout il marque une ligne d'évolution de notre culture et de nos sociétés, de telle sorte qu'avec le temps, certains traits se sont accentués, que des manifestations typiques ont grandi en ampleur et en diffusion, au point que la sécularisation constitue une caractéristique majeure des sociétés modernes.

3. L'importance elle-même du fait nous oblige à poser une série de questions.

1) Un tel *développement* était-il appelé par la nature des choses? Constitue-t-il, à l'inverse, une déviation, voire une perversion? Est-il nécessaire ou est-il la conséquence de facteurs purement contingents?

2) Et si nous pouvons constater la progression du processus dans le passé jusqu'à aujourd'hui, cela signifie-t-il qu'il est irréversible? Quels sont son orientation profonde et son sens?

Quelques essais de définitions.

4. Avant d'essayer d'apporter une réponse à ces questions, clarifions le sens de quelques notions.

Aiôn, saeculum, appartient au langage du Nouveau Testament, où il renvoie soit à l'éternité soit à la durée du monde, de la création à la fin employé au pluriel; il équivaut au monde (cosmos) dans sa temporalité. Il y a ainsi deux *aiônes*: le présent et le futur. Le premier signifie ainsi la durée du monde dans lequel nous vivons et qui a atteint sa fin, le second, l'éternité. Car, en vertu de la résurrection du Christ, « les forces de l'*aiôn* futur » (Heb., 6, 5) sont déjà à l'oeuvre dans l'*aiôn* présent, de sorte que, vivant en lui, les chrétiens sont libérés de son pouvoir mauvais. Chez saint Paul, l'*aiôn* présent est l'équivalent du monde de péché; Satan est appelé « dieu de ce monde » (2 Cor., 4, 4, cf. Luc, 16, 8) (*). Cette connotation négative passe dans le latin chrétien. On trouve ainsi chez Cyprien l'opposition entre le Christ et le *saeculum*. Une inscription funéraire porte: *exire de saeculo*.

Dans le langage médiéval, le *siècle* désigne la vie dans le monde en opposition à la vie monastique: *saeculum relinquere* a le sens de: entrer au monastère.

L'adjectif *saecularis* signifie, dans la même ligne, *mondain*, par opposition à qui fait profession de vie chrétienne et religieuse. Mais le terme recouvre une double référence qui se traduit par les vocables de *séculier* et de *laïc*. Le *séculier* se distingue de celui qui vit sous une règle religieuse; le *laïc* se distingue de celui qui, par la profession sacerdotale et religieuse, est « hors du siècle », de sorte que *vivere saeculariter* veut dire soit vivre mondainement soit vivre en laïc.

De là, la *saecularitas* désignera la condition des *séculiers* (prêtres et laïcs) par opposition aux *réguliers* (moines). Mais sur cette première distinction vient se superposer une seconde, plus impor-

(*) Il convient de considérer parallèlement la pluralité des sens néotestamentaire de cosmos, *mundus*. Cf. à ce sujet, la belle méditation de J. MARITAIN, dans *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1957, ch. IV, *Dieu et le mystère du monde*, notamment p. 141-149. Voir aussi l'ouvrage essentiel de R. MINNERATH, *Les Chrétiens et le Monde (Ier et IIe siècles)*, Paris, Gabalda, 1973, 352 p.

tante, celle qui oppose les *clercs* aux *laïcs*. Aux premiers reviennent les *negotia ecclesiastica*, aux seconds les *negotia saecularia*. Ces oppositions s'accompagnent parfois de connotations morales ou culturelles, qui ne sont pas heureuses. Ainsi aux *monachi spirituales* font face les *laici* qui sont qualifiés de *carnales*. Quant aux clercs ils reçoivent les épithètes de *sapientes et litterati*, tandis que les laïcs sont dits *idiotae et illiterati*. On comprend que l'émergence des laïcs ait souvent été teintée d'anticlérisme et d'antimonachisme (4).

Dans le vocabulaire ecclésiastique moderne, ces notes péjoratives ont heureusement disparu (5). On parle de prêtres séculiers, d'Institut séculier. Les documents du 2ème Concile du Vatican emploient à plusieurs reprises le terme de *saecularis*. Ils qualifient ainsi la qualité de qui vit dans le monde et s'occupe des affaires temporelles (6); cette qualité est propre aux laïcs (7); *negotia saecularia* doit se traduire par affaires temporelles (8).

5. Quant au terme lui-même de *sécularisation*, il est susceptible de recevoir deux sens différents selon qu'il résulte de *saecularis* ou de l'anglais *secular*.

Selon le premier sens, on parlera de *sécularisation* quand l'Etat imposera aux religieux d'abandonner tout signe extérieur de la vie religieuse ou encore quand il s'appropriera des biens d'Eglise. En *droit canonique*, la *sécularisation* désigne l'acte juridique qui permet à un religieux d'être définitivement hors de la maison religieuse, avec dispense totale de liens à l'égard de l'Ordre auquel il a appartenu.

Selon le second sens, la *sécularisation* renvoie au phénomène historique dont nous avons parlé plus haut, et dont les premières

(4) Voir sur ce thème Y. CONGAR, *Vocabulaire et histoire du laïc*, dans *Les Laïcs et la mission de l'Eglise*, Paris, Centurion, 1962, p. 11-21.

(5) Cf. Y. CONGAR, *Les Laïcs dans l'Eglise*, *ibid.*, p. 22-38, G. COTTIER, *Nécessités et mesures de l'engagement temporel*, *ibid.*, p. 46-62. Ces études sont antérieures à Vatican II.

(6) Cf. *Gaudium et Spes*, n. 2.

(7) Cf. *Lumen Gentium*, n. 31.

(8) Cf. *Apostolicam Actuositatem*, n. 4. Voir dans *Les Laïcs et la mission de l'Eglise*, *op. cit.*

manifestations remontent au XIII^e siècle: l'accent est mis sur les réalités du monde, dont on souligne la signification et la valeur propres. On cherche à rejeter la tutelle de la religion et la dévaluation qu'elle a pu faire peser sur les valeurs terrestres. On revendique l'autonomie par rapport à la religion et à l'Église.

Disons, en anticipant quelque peu, que le phénomène comporte un aspect positif, qui réside précisément dans la reconnaissance de la consistance et de l'autonomie, qui reste à définir, des réalités terrestres (culture, science, politique, économie). L'aspect négatif est représenté par la lutte contre la religion et par l'effort pour s'en distancer et s'en séparer, qui accompagne en général cette reconnaissance.

Nous dirons donc que la *sécularisation* signifie le *processus* qui conduit à une culture sécularisée, c'est-à-dire autonome à l'égard de la religion, quand elle n'est pas étrangère ou contraire à ses principes. La *sécularité* définit le *résultat* de ce processus ⁽⁹⁾.

Enfin certains auteurs emploient le terme de *sécularisme*. Ils désigne par là une conception du monde ou une *idéologie* qui accompagne le processus de sécularisation, et qui tend à exclure le rapport à Dieu et à mettre l'homme à la place de Dieu ⁽¹⁰⁾. Selon

⁽⁹⁾ Citons quelques définitions proposées par des auteurs relativement récents. Van Peursen, cité par Cox, entend par sécularisation la libération de l'homme du « contrôle religieux puis du contrôle de la métaphysique sur sa raison et son langage » et, plus largement, une attention portée vers ce monde, vers ce siècle. Cox lui-même affirme que « la sécularisation implique un processus historique, presque certainement irréversible, dans lequel la société et la culture sont libérées de la tutelle du contrôle religieux et des conceptions métaphysiques du monde trop fermées. Nous en avons déduit qu'il s'agit essentiellement d'un processus libérateur (*liberating development*) ». Newbiggin distingue un aspect négatif et un aspect positif: le premier est représenté par le mouvement de se soustraire au contrôle des corps religieux organisés et aux vérités religieuses qu'on croit révélées, le second par l'affirmation croissante de la compétence de la science humaine et de la technique pour affronter les problèmes humains de tous genres. West a une formule plus lapidaire et plus radicale: « l'homme responsable dans un monde qu'il a créé ». Peter Berger voit dans la sécularisation « le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux ». Cf. G. de ROSA, *op. cit.*, p. 438-440.

Il va de soi que je ne fais pas miennes toutes ces définitions.

⁽¹⁰⁾ Newbiggin donne du *sécularisme* une définition qui conviendrait tout autant au *positivisme*. Il serait en effet un système de foi ou une attitude « qui en prin-

COX, nous aurions là une conception du monde fermée exerçant des fonctions semblables à celles d'une nouvelle religion. *Sécularisme* qui est une traduction de l'anglais *secularism* est, en fait, l'équivalent de ce que les pays latins connaissent sous le nom de *laïcisme*.

Retenons que le terme de *sécularisation* suggère une attention prioritaire, si ce n'est exclusive, aux réalités de ce siècle-ci, de ce monde-ci: seules elles sont prises en considération parce que seules elles sont jugées importantes et dignes d'intérêt. On pourrait aussi parler d'une volonté de se limiter aux choses de ce siècle. L'exclusivité, qui entraîne la connotation péjorative à l'égard des réalités du « siècle à venir », comporte elle-même des degrés: la non-prise en considération n'est pas encore le rejet explicite. Ajoutons que dans la mesure où le terme de *siècle* recouvre, dans le Nouveau Testament, celui de *monde* et où celui-ci y a plusieurs sens, on rencontrera, dans son usage, une pluralité d'accents.

Désacralisation.

6. Un terme est très souvent pris comme synonyme de sécularisation: celui de *désacralisation*. Son examen nous aidera à pénétrer la signification du premier. Celui-ci évoque un mouvement vers le siècle, vers l'esprit du siècle, tandis que la désacralisation suggère l'éloignement ou l'abandon du *sacré*. Pour le comprendre, il convient donc que nous nous interroguions sur le sacré.

Depuis le livre de Otto, *Das Heilige* (1917¹) ⁽¹¹⁾, le terme de sacré connaît un usage extrêmement large chez les historiens des religions. Mais cet emploi fréquent va de pair avec une assez grande imprécision, et d'un auteur à l'autre la définition du sacré varie.

cipe nie l'existence ou la signification de réalités autres que celles qui peuvent être mesurées avec les méthodes des sciences naturelles ». Robinson de son côté y voit « une forme de naturalisme excluant toute forme de référence à Dieu et à la transcendance », une vision de la vie pour laquelle seul ce monde-ci est réel, et à laquelle, en conséquence, toute la dimension de Dieu et de l'esprit est étrangère. Cf. G. de ROSA, *loc. cit.*

⁽¹¹⁾ Il faut remarquer ici que les langues latines disposent de deux termes, là où l'allemand n'en dispose que d'un. Ainsi *heilig* peut se traduire par *sacré* et par *saint*. De même *unheilig* se traduira par *profane* ou par *non-saint*.

Chez Otto, on désigne par *sacré* un sentiment originaire et spécifique, une catégorie *a priori*, qui renvoie au *numineux*, terme qui à son tour échappe à une définition précise (d'ailleurs nous sommes avertis que nous ne nous trouvons pas au niveau du rationnel). Le numineux se présente comme *mysterium tremendum*, à la fois répulsif et attractif (*fascinans*), par rapport auquel tout élément rationnel est second, constituant un idéogramme de nature symbolique et relatif. Le rôle des notions rationnelles consiste à *schématiser* le numineux ⁽¹²⁾. Quand ils iront dans le sens d'une moralisation, nous aurons le saint, les attributs divins. Il y a ainsi une antériorité du sacré par rapport aux éléments rationnels, doctrinaux ainsi que moraux. Posé ce principe (qui est un postulat), Otto esquisse l'évolution du sacré: on irait de la terreur démoniaque à la crainte des dieux et, de là, à la crainte de Dieu (décrite avec une tonalité luthérienne). En d'autres termes, on irait de la religion à Dieu. Cette grille est appliquée à l'histoire des religions, envisagées comme autant de manifestations du sacré.

Mircea Eliade, de son côté, voit dans le *sacré* et le *profane* deux notions dialectiquement opposées au sein d'une relation dynamique, la dialectique hiérophanique tendant à réduire les zones profanes, alors qu'en sens inverse, s'affirme la tendance contraire de la résistance au sacré ⁽¹³⁾. On a fait remarquer le caractère for-

⁽¹²⁾ On aura remarqué qu'Otto, qui est aussi éditeur de Schleiermacher, utilise des formules kantienues pour signifier un contenu qui, lui, n'est pas kantien.

⁽¹³⁾ Cf. MIRCEA ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Paris, NRF, Idées 76, 1965, 187 p.

Voir aussi *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, 393 p. Chaque définition, note Eliade, oppose à sa manière le sacré et la vie religieuse au profane et à la vie séculière, cf. p. 15. Aussi la manière la plus simple de définir le sacré est de l'opposer au profane; on note la double tendance de réduction du profane et de résistance au sacré. cf. p. 385 sv. il semble que ce qui importe à l'auteur soit d'abord cette dialectique, cette opposition structurale des termes antithétiques. — Le contenu du sacré, qui est valorisé, demeure peu clair. L'opposition d'ailleurs n'est pas d'ordre puement psychologique, mais aussi axiologique. Il est intéressant de noter qu'Eliade applique le binôme sacré-profane à l'analyse du monde moderne et de l'homme a-religieux qu'il définit, dans sa dialectique, par le refus.

D'autre part, il faut relever qu'il y a une ambivalence du sacré lui-même. *Sacer* peut signifier maudit et saint, *hagios* pur et pollué.

mel de ce schéma. Dans l'usage qu'en fait Eliade, le sacré est valorisé, mais le schéma est réversible (14). Et l'on fait abstraction, à chaque fois, du contenu spécifique.

Pour revenir à Otto, on relèvera que *das Heilige* est un adjectif substantifié, ce qui est un signe d'abstraction. De plus, dans cette perspective on ne fait pas droit à la distinction que nous retrouverons entre sacré et saint. Mais ce qui est le plus caractéristique de la position d'Otto est la réduction du religieux à une faculté *sui generis*, de l'ordre du sentiment (*Gemüt*). En conséquence, l'objet est relativisé, il devient le simple porteur du sacré; le numineux, le divin, en effet, reste indéterminé, il est, par définition, antérieur aux dieux et à Dieu. Avec l'objet, c'est aussi l'aspect doctrinal qui est relativisé, en ce sens qu'il n'exprime plus la vérité religieuse, mais a pour fonction de symboliser le sentiment. Ce sentiment, d'ailleurs, auquel est ramenée la religion, s'éveille au contact d'une expérience *sui generis*, l'expérience religieuse. Cette conception de la religion est donc fondamentalement subjectiviste.

Le rapide rappel de la position d'Otto a pour but de faire entrevoir qu'elle dépend elle-même d'une conception préalable de l'homme et de la connaissance (15). Retenons que le concept de *sacré* est lui-même un concept difficile à définir et que son contenu n'en peut être fixé que dans le cadre d'une anthropologie.

Il est clair qu'Otto aboutit à majorer unilatéralement le seul aspect irrationnel au détriment de l'aspect rationnel et spéculatif. C'est contre cette manière de voir que réagit Mircea Eliade quand il nous invite à envisager le sacré et le profane dans leur totalité. Il y a là deux modalités d'être au monde, deux situations existentielles (16).

(14) On pourrait, la dialectique demeurant inacte, valoriser le profane. On pensera à l'ouvrage déjà ancien de J. M. GUYAU, *L'irréligion de l'avenir* (1887).

(15) Il n'y a pas à développer ce point ici. La chose serait d'ailleurs aisée.

(16) Nous pouvons encore mentionner la définition de Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970, § 109 et s.v., p. 654-79. Cet auteur se situe en partie dans la ligne d'Otto et s'inspire de Dilthey: il s'agit en effet de *comprendre* ce qui arrive dans l'expérience religieuse vécue. Une puissance étrangère « tout autre » (l'expression est déjà chez Otto) s'insère dans la vie. En regard d'elle, l'attitude de l'homme

A première vue il semblerait que ces quelques notations obscurcissent, plutôt qu'elles n'éclairent, notre question. En fait le détour par elles nous aidera dans notre quête. Il faut remarquer que les définitions envisagées sont proposées par des *historiens des religions* et qu'elles obéissent aux conditions d'un concept opératoire dans une discipline déterminée. Il est clair qu'ici les auteurs sont guidés par le légitime souci de donner une définition assez souple (et, c'est la rançon, assez vague) qui soit applicable à tout le champ du sacré. Le concept a une visée descriptive et classificatrice; il doit convenir à des expériences, des vécus, des manifestations très différents les uns des autres; en conséquence la tendance sera de mettre entre parenthèses le contenu propre et particulier de chacune de ces expériences et manifestations considérées en elles-mêmes.

A ce premier niveau, auquel nous ne pourrions pas demeurer, nous pouvons déjà dire que le *sacré* désigne tout ensemble la présence et l'emprise du divin sur la vie de l'individu et du groupe ainsi que les expériences de cette présence et de cette emprise avec leurs diverses modalités représentatives et affectives (17).

est d'abord *étonnement*, puis *foi*. On dira que le sens religieux de la vie se définit comme celui auquel ne peut succéder aucun autre sens plus large et plus profond. Au niveau phénoménologique, on parle de *puissance*, mais sans exclure un au-delà métaphysique et théologique. On remarquera qu'aucun des trois auteurs cités ne se situe au même niveau épistémologique: catégorie dans un sens inspiré de Kant chez Otto, définition dialectique chez Eliade, et celle d'un vécu phénoménologique chez van der LEEUW.

(17) Retenons encore cette remarque. En grec, les mots, auxquels correspond le langage du sacré, de *ῥσιος, ἱερός, τὸ ἅγιον* et ses dérivés, constituent un « ensemble de notions peu objectives ». « Le Grec ne s'est jamais préoccupé de les définir; elles cohabitent en lui; elles se confondent parfois. Le vocabulaire, la diversité des mots et la rigueur de leur emploi montrent pourtant qu'elles restent distinctes, malgré d'incontestables contaminations, et se situent à des niveaux psychologiques différents ». De là la complexité de la religion grecque. Cf. Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte de la Grèce classique*, Genève, E. Droz, 1958, p. 52, 53. On peut étendre cette remarque, sans grande crainte de se tromper, au lexique religieux d'autres langues et d'autres traditions culturelles.

Sur le sacré, voir encore *Le Sacré, Etudes et Recherches*, Paris, Aubier, 1974, 492 p.

Le saint, le pur et l'impur.

7. Avant de franchir un nouveau pas, il convient de nous arrêter aux notions très proches du *sacré*, que nous avons déjà mentionnées en passant, de *sainteté*, de *pureté* et d'*impureté*. On sait que l'identification de ces notions est à la base de la théorie freudienne de la religion et de la morale, telle qu'elle a été rendue célèbre par *Totem et tabou* (1914). Freud ne pouvait pas ne pas retenir l'équivalence, soutenue par des historiens des religions et des ethnologues, car elle cadrerait trop bien avec sa théorie de l'ambivalence des sentiments. Le sacré serait lui-même ambivalent et ambigu.

En réalité, le premier sens de *saint* est *pur* ⁽¹⁸⁾. Mais il y a des restrictions au droit de l'homme à user librement des choses, ce qui introduit l'idée de *permis* et de *défendu* (c'est un des sens du *sacré*). Quant à l'impureté, elle écarte des choses sacrées (des *sacra*) ou saintes. Celles-ci sont réservées.

Il convient d'ailleurs de juger par les principes intérieurs et ne pas s'en tenir aux seuls mots. Ainsi, que des impuretés soient attachées à des êtres et à des choses, ne signifie pas l'identité du concept de saint et de celui d'impur: il y a ressemblance, en ceci que l'un et l'autre ont ce caractère commun d'être contagieux et de devoir être évité. En ce sens et en ce sens seulement, on peut dire que tous deux ont valeur de *tabou*. Encore faut-il tenir compte du progrès des idées religieuses. Dans une religion spirituelle, cela signifiera une marque de respect. Parfois la signification de l'interdit vient de la comparaison avec d'autres religions. Si pour Israël le porc est un animal impur, c'est parce qu'il est considéré comme un animal saint par certaines religions païennes.

On comprend ainsi qu'on ait pu passer du sacré au dangereux. Mais là encore on se gardera de conclure à l'identité, alors qu'il y a corrélation. En présence de la sainteté, l'impureté manifeste sa notion dans son irréductibilité. En effet, l'impureté s'en tient à l'aspect négatif: on évite, on fuit, on se préserve, etc., quand

(18) Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, V. Lecoffre, 1903, ch. IV, *Sainteté et impureté*, p. 140-157.

on n'a pas les dispositions requises pour approcher. Ajoutons qu'il y a des choses impures, qui le sont par elles-mêmes.

Quant aux choses sacrées, elles sont choisies, réservées, consacrées pour Dieu: on est dans l'ordre du pur. Si on s'en abstient, c'est par reconnaissance des droits de Dieu. « La sainteté est de l'essence même de l'idée religieuse, tandis que l'impureté ne regarde que l'intérêt de l'homme et tend uniquement à ne pas mettre en jeu les forces surnaturelles dont on se défie ». Ce que les deux notions ont de commun, c'est donc l'aspect négatif. Et si l'on cherche un parallélisme, il est plutôt entre le couple sacré-profane et celui pur-impur.

Parler de *tabou* pour désigner la crainte de pouvoirs surnaturels, c'est s'en tenir à une idée trop générale: de soi le *tabou* signifie un impératif catégorique qui s'impose à l'esprit humain sans qu'il sache toujours pourquoi. Le motif de crainte surnaturelle a le même effet que le respect attaché au sacré.

Qu'on ait pu confondre sacré (et saint) et impur, cela provient plutôt d'une corruption du sacré. Et si la confusion a été admise sans critique par un certain nombre de savants (parmi lesquels il faudra encore compter Freud lui-même), c'est en vertu des *a priori* de leur évolutionnisme positiviste qui voulait que la magie précède la religion. Or cette thèse est fautive, comme il n'est pas vrai que l'idée de sainteté, qui suppose un pouvoir divin bienfaisant, quoiqu'infinitement redoutable, ait évolué à partir de la terreur magique devant le *tabou* irrationnel.

En vérité, la sainteté est antérieure. Il s'agit de ne pas offenser le divin, plus grand et plus puissant que nous; il faut lui faire sa part et reconnaître ses droits consacrés.

L'impur est spécifié en lui-même, il suppose une expérience du nuisible. Dans la Bible, l'homme écarte de Dieu, dont il a une idée relevée, ce qu'il considère comme indigne de lui, ce qui est impur en soi ou par rapport à lui-même. L'impureté se définit ainsi par opposition à la sainteté, qui lui est antérieure.

Ce premier examen des notions de base impliquées dans notre problème montre qu'on ne saurait s'en tenir au plan descriptif. Il faut aborder maintenant pour elle-même la considération théologique.

II.

LE PROCESSUS DE DÉSACRALISATION INTERNE
DU CHRISTIANISME.*Le processus de purification du sacré.*

8. L'insuffisance des quelques définitions rappelées vient de ce que, élaborées en vue d'une histoire des religions, laquelle est par nature descriptive et vise à classer les expériences et les données des diverses religions, elles supposent une notion univoque du sacré, dont le caractère demeure, en conséquence, inévitablement flou et, à la limite, formel. Il faut, au contraire, nous attacher à ce qui dans chaque cas constitue le contenu spécifique.

Or notre problème est d'abord un problème lié au christianisme, ce qui d'ailleurs n'exclut nullement des phénomènes de désacralisation *analogues* dans les cultures marquées par les grandes religions, et notamment les grandes religions monothéistes comme le Judaïsme et l'Islam.

Mais, si nous considérons le contenu spécifique du christianisme, il nous apparaît que le processus de sécularisation ou de désacralisation présente, pour ce qu'il en est de ses causes, deux aspects essentiels. En effet, certaines causes sont extrinsèques, étrangères, quand elles ne sont pas opposées et hostiles, tandis que d'autres sont intrinsèques au christianisme lui-même. Ce sont ces dernières qu'il convient d'envisager en premier lieu.

Nous pouvons, je pense, formuler la proposition suivante: *le monothéisme judéo-chrétien opère un passage du sacré au saint, qui ouvre le champ à la désacralisation.* Ou encore: le concept de *profane* trouve sa signification dans le monothéisme judéo-chrétien; il en procède.

En effet, dans le contexte des religions païennes, les frontières entre le divin et l'univers sont floues et mal définies. L'univers lui-même est divin et l'on passe constamment et comme sans ruptures du divin aux dieux et au dieu. Même le panthéisme stoïcien s'inscrit dans le cadre d'une telle conception imprécise du divin. D'autre part, la multiplication des dieux dans le polythéisme

est porteuse de leur ambiguïté. C'est pourquoi d'ailleurs les définitions d'Otto s'y appliquent (trop?) facilement. Ainsi le numineux au sens de redoutable ou de maléfique, puisqu'il englobe également les forces hostiles à l'homme. Le *sacré* désigne tout cela, et en conséquence un sentiment comme la peur ne reste pas en dehors de sa sphère.

Dans le contexte de l'Antiquité gréco-romaine, les philosophes adoptent, à l'égard de la religion populaire, une attitude à la fois critique et indulgente. Mais leur réaction témoigne déjà d'un besoin d'épuration du sacré. C'est ainsi que doit se comprendre l'interprétation allégorique de certains mythes dont le caractère immoral paraissait par trop choquant ⁽¹⁹⁾.

La transcendance du Dieu unique et créateur.

9. Mais c'est à la lumière de l'affirmation biblique de la transcendance du Dieu unique et créateur, que s'opère la pleine clarification. Celle-ci d'ailleurs n'a pas été sans rencontrer de fortes résistances. Et la fidélité au Dieu unique doit sans cesse être rappelée au peuple d'Israël tenté par les religions païennes. La polémique contre le culte abominable des idoles, contre l'immoralité des pratiques qui l'accompagnent et la dénonciation ironique de leur vanité et de leur néant, sont des thèmes qui reviennent constamment dans la Bible.

Le Dieu transcendant est unique. Il est le seul Dieu et il est au-dessus de toutes choses. De plus, celles-ci ne sont rien par elles-mêmes; elles sont créées. La distinction radicale entre l'Unique incréé et la créature marque une distance infranchissable. Mais la doctrine de la création souligne en même temps que c'est par bonté que Dieu a créé le monde. Oeuvre de la bonté de Dieu souverainement libre, la création est donc foncièrement bonne. Toutes les formes du « sacré » qui représentent des forces cosmiques maléfiques, auxquelles correspond une religiosité fondée sur la peur, sont par là exorcisées.

⁽¹⁹⁾ Significative à cet égard est la position du stoïcien Lucilius Balbus dans le *De natura deorum* de Cicéron, II, 28.

De plus le Dieu créateur est aussi le Dieu qui donne la Loi, laquelle distingue clairement le bien et le mal, et qui « sonde les reins et les coeurs ». Le Dieu créateur est donc également le Dieu moral. Par là sont exorcisées et rejetées toutes les formes du « sacré » de caractère trouble et immoral.

Dans le langage biblique un terme condense les éléments essentiels de la révélation du Dieu unique: celui de *saint*. Et en conséquence la sainteté circonscrit et définit le sacré, en désignant dans un premier temps le vrai, l'authentique sacré. Le Saint, tel est le Nom du Dieu unique, transcendant, créateur et souverain maître de toute chose et qui a donné à l'homme la loi morale.

Dire que la sainteté définit le sacré, c'est dire qu'elle est prégnante de jugements de valeur. La raison en est que la notion nous renvoie à ce qu'est Dieu et à ce qu'est l'homme en face de Dieu. Le rapport de l'homme à Dieu est ainsi commandé par ce qu'ils sont l'un et l'autre. Le terme indique la séparation, la transcendance, mais aussi la pureté et la lumière de Dieu (ce Dieu qu'on ne peut voir sans mourir). En ce sens, sainteté dit davantage que le simple « tout-autre » ou « tout-puissant » ⁽²⁰⁾.

Tout cela souligne, en un premier temps, l'unicité de Dieu. Il est l'Inaccessible, l'Incomparable, l'Inégalable, de sorte que s'attribuer ce qui lui est propre est l'extrême du mensonge et de la perversion: de là le souffle iconoclaste qui anime les prophètes bibliques.

Mais on ne saurait pas s'arrêter à ce premier aspect. Dans un second temps (dans un sens qui n'est pas chronologique), la radicalité même du monothéisme suscite une réorganisation du sacré. La Loi, en effet, prescrit les devoirs de l'homme à l'égard de Dieu: actes, sacrifices, purifications, prières. Des êtres et des choses sont ainsi *mis à part, consacrés*, afin de signifier le souverain domaine de Dieu. *Consacrés*: cela veut dire députés à son service exclusif; tel est le cas du Temple, des prêtres, des prémices, des sacrifices, etc. Le symbolisme, la fonction de signe de l'appartenance à Dieu en est explicitement reconnu. Dans la religion d'Israël, le domaine de Dieu ainsi attesté comporte une double référence:

⁽²⁰⁾ On évoquera ici le « *Je suis un homme aux lèvres impures* » d'Isaïe, 6, 5, certes lié à la vocation prophétique,

celle au domaine intégral de Dieu sur la création et celle à son domaine privilégié sur le peuple de l'Élection et de l'Alliance. Mais, du coup, est désignée l'origine du sacré et cette origine est *historique*: elle est dans une initiative du Dieu de l'Alliance, dans une *institution* au sens premier du terme. En instituant l'Alliance, Dieu constitue le peuple consacré ainsi que les hommes, les actes, les objets qui ont pour office de maintenir vivante la conscience de l'Alliance dans ce peuple.

Telle est la constitution du peuple saint, qui est celui qui reçoit l'Alliance: de là la Loi mosaïque avec tout ce qu'elle implique d'organisation du peuple, reposant sur l'autorité de Dieu qui l'a donnée, afin de marquer la voie de la fidélité à l'Alliance. Ainsi, derrière le sacré, et le constituant, il y a l'intervention souveraine de la volonté divine.

De plus, sur la base de cette institution sociale et à partir d'elle, se développe un processus d'intériorisation de la Loi et de la religion d'Israël: le culte, accompli au niveau des rites extérieurs, doit renvoyer au culte intérieur, qui est obéissance à la Loi, culminant dans le Décalogue, lequel est d'essence morale. Tout cela se révèle progressivement à la conscience d'Israël, non sans crises et retours en arrière passagers. C'est que cette vision du sacré est tellement révolutionnaire, que la séduction du sacré païen ne cessera de s'exercer sur la classe dirigeante comme sur la classe populaire. Les auteurs sacrés, méditant sur les fréquentes infidélités des rois, proposent une vision de l'histoire commandée par les attitudes de fidélité et d'infidélité. Quant au culte populaire, la tentation d'entorses est constante. Ainsi s'explique la vocation des prophètes destructeurs d'idoles. En fait, la Bible contient l'écho d'une lutte incessante entre les deux religions, et ceci en tous les domaines. Pour Israël ceci signifie une exigence continue de purification. Le *Livre de Job*, par exemple, en est un témoin. Je mentionnerai, dans cette perspective, l'intérêt du *Livre de la Sagesse*, né dans la période hellénistique, au contact entre les deux mondes, grec et juif. Alexandrie, capitale des Ptolémée, est un grand centre intellectuel. Une grosse colonie juive y vit. De là, les efforts que déploient certains Juifs pour présenter leur religion aux Grecs, alors que d'autres se laissent tenter par le paganisme. *Le livre de la Sagesse* constitue un rappel du privilège

et de la lumière de la Loi. La troisième partie est une méditation sur la Sagesse dans l'Histoire. Elle contient un jugement sur l'idolâtrie (13, 1-15, 19), qui gradue la sévérité selon les formes d'idolâtrie et qui propose un explication de l'origine du culte des idoles (21).

Retenons que la *désacralisation* apparaît comme le corrélat de la reconnaissance de l'unicité de Dieu, de sa sainteté, et du type des rapports, des liens, qui unissent l'homme à Dieu. Cette désacralisation n'élimine pas purement et simplement le sacré. Il y a au contraire un sacré qui est sous la mouvance, sous la dépendance du vrai Dieu, sans confusion aucune. Et il y a le faux sacré qui renvoie aux faux dieux, et dont le culte qui procède d'un égarement coupable de l'esprit, est un péché contre la vérité et contre la fidélité au Dieu de l'Alliance, qui est le seul Dieu. C'est pourquoi cet égarement est comparé à la prostitution.

Nous pouvons donc dire que la religion judéo-chrétienne inclut un processus de *désacralisation* qui, en délimitant les limites du sacré authentique, entraîne comme conséquence l'émergence du *profane*, lequel, puisqu'il est constitué par le créé en tant que tel, est bon, et ne saurait donc être confondu avec le mal.

L'homme.

10. Dans le plan créateur de Dieu, il y a une unité et un ordre de l'univers et, dans la hiérarchie des créatures visibles, l'homme occupe le sommet. Ceci est très clairement exprimé dès les premiers chapitres de la *Genèse*. L'Écriture reconnaît à l'homme une double prérogative. La première qualifie son être, la seconde sa vocation par rapport aux êtres visibles. L'homme est créé à « l'image et ressemblance » de Dieu (*Gn.*, 1, 26) et la terre lui est soumise afin qu'il la cultive (Cf. *Gn.*, 1, 28-29).

Le monde créé, en tant qu'il est radicalement distinct du créateur, n'est plus par lui-même le lieu du sacré et notamment sous la forme des forces nuisibles et redoutables. En dépendance certes de la souveraine seigneurie de Dieu, l'homme est le maître de l'univers; il est comme un intendant qui, en gérant avec sa libre

(21) *Rom.*, 1, 19-20 et *Act.* 14, 17 renvoient sans doute à ces chapitres.

initiative ce qui lui est confié, est un collaborateur de Dieu ⁽²²⁾. Non sans raisons, on a vu dans cette doctrine concernant les rapports de l'homme à l'univers, le fondement théorique de la possibilité de l'attitude scientifico-technique qui marque la culture de l'Occident de ces derniers siècles. Le projet scientifico-technique n'eût sans doute pas été possible dans le cadre d'une conception de la sacralité diffuse du monde, à tendance panthéiste.

L'image de Dieu.

II. Cet homme à qui est confiée la gestion du monde, il est créé à « l'image et ressemblance » de Dieu. Ceci constitue le fondement qui rend possible la relation d'amitié entre Dieu et l'homme, relation exprimée par le thème de l'*Alliance*. Au Dieu indéfectiblement fidèle doit répondre la fidélité de l'homme. Celle-ci s'exprime d'abord par la pureté de la foi au Dieu unique, sur laquelle il est veillé avec une extrême jalousie. L'exigence de cette pureté commande les interdits iconoclastes, liés à la lutte contre les idoles: il ne saurait y avoir d'image, faite de main d'homme, du Dieu Très-Haut, de l'Innommable, qui est au-dessus de toute représentation humaine. Ainsi se comprend le paradoxe: l'homme est créé à l'image de ce Dieu, qu'on ne saurait représenter. Tenter de donner une telle représentation, est la pire des abominations. Précisons ce point.

Nous avons vu que la sainteté de l'Unique détermine le sens du sacré authentique et, par extension, le sens de ce qui est sacré et saint en tant qu'il est mis à part et réservé pour son culte. En d'autres termes, les créatures, et notamment l'homme, peuvent être appelées à une certaine *participation* à la prérogative divine de la sainteté. Et nous avons vu qu'en suivant la progression des Livres saints, se dessine un mouvement qui va vers l'intériorisation. On passe des objets, des lieux et des rites sacrés à la sainteté des attitudes intérieures et des sentiments. La sainteté morale apparaît comme l'essentiel et cette prise de conscience va de pair avec celle du caractère moral du Dieu unique. Le commandement

⁽²²⁾ On sait que *Gaudium et spes* a mis en valeur cet aspect de la doctrine biblique sur l'homme.

du *Lévitique* (19, 2): « *Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur votre Dieu* », que reprendra la 1^{ère} *Épître de Pierre* (1, 15-16), sera ainsi susceptible d'être compris à des niveaux d'intériorité toujours plus profonds. La perception de la sainteté de Dieu permet de préciser toujours davantage le sens de la sainteté participée et, par là, de délimiter plus rigoureusement l'espace du sacré authentique.

Le péché.

12. La dimension morale du monothéisme d'Israël entraîne une autre conséquence. En effet, le sacré ne s'oppose pas seulement au profane, lequel désigne ce qui est hors de sa sphère. Mais encore, l'homme peut manquer à l'exigence de sainteté, il peut s'en détourner. Ainsi attribuer à la créature en tant que telle cette sainteté qui est le propre de l'Unique, constitue une perversion particulièrement grave. Nous avons vu que dans la perspective de l'Alliance l'idolâtrie équivaut à l'adultère et à la prostitution. Autrement dit, le monothéisme moral, en même temps qu'il définit le saint ou le sacré authentique, révèle le sens du *péché*. La forme la plus radicale du mal est le péché, désobéissance à Dieu, rupture de l'Alliance avec Lui.

Dès lors, il est insuffisant de parler de la dialectique du sacré et du profane, car nous avons affaire à trois termes, qui ne se situent d'ailleurs pas sur la même ligne: au sacré comme saint s'opposent, mais à titres divers et irréductibles, le profane et le péché. Confondre profane et péché est une tentation ruineuse, à laquelle certains théologiens ont parfois succombé.

La révélation chrétienne de la grâce.

13. Le Nouveau Testament ne remet pas en cause les éléments de doctrine que nous avons trouvés dans l'Ancien et qui font partie, à titre essentiel, du patrimoine chrétien. Mais il est porteur d'une révélation nouvelle, — la révélation de l'Alliance définitive. Le mystère de l'Incarnation rédemptrice, pour autant que la liberté n'oppose pas de refus, nous fait entrer dans la vie divine elle-même, puisque la grâce du Christ nous constitue réel-

lement fils de Dieu. Inaugurée dès ici-bas, la vie chrétienne trouvera son total accomplissement au-delà du temps et de l'histoire. Au siècle présent succèdera, comme sa maturation, le « siècle à venir ». Dans ces perspectives le « *soyez saints, parce que je suis saint* » reçoit une nouvelle dimension, jusqu'ici insoupçonnée, incomparablement plus profonde que ce qu'on en pouvait percevoir dans la cadre de la Loi ancienne. Cette nouveauté a un retentissement direct sur la conception du sacré et du profane.

La réflexion chrétienne a explicité ce qui constitue ainsi le coeur de la révélation du Nouveau Testament, en distinguant entre la nature et la grâce. La grâce est précisément la nouveauté transcendante et la totale gratuité du don du Christ, que rien n'exigeait comme un dû dans ce qui constituait le premier don, celui de la création, désigné par le terme de nature, au sens théologique. De plus, le don de la grâce est octroyé à une créature tombée dans le péché et qui en porte les marques et les séquelles. C'est pourquoi, dans la vision chrétienne, il faut toujours prendre en considération ces trois composantes qui sont la nature, le péché et la grâce.

Dans l'histoire de la pensée chrétienne, ce trinôme a reçu diverses interprétations, et c'est une tentation récurrente que d'absorber un des termes dans un autre. C'est ainsi que l'identification de la nature et du péché a conduit à poser une opposition dialectique entre l'homme et Dieu, qui, à la limite, éclipse ou même abolit le rapport de la créature au créateur. Nous retrouverons ce point plus loin.

Gratia non tollit naturam.

14. Saint Thomas a ici condensé en une formule la pensée de l'Eglise: *gratia non tollit naturam, sed perficit* ⁽²³⁾. Et ceci parce qu'essentiellement elle élève l'homme à cette participation à la vie divine qui est au-dessus de la condition de toute nature créée ⁽²⁴⁾.

⁽²³⁾ Cf. *Summ. Theol.*, I, q. 1, a. 8 ad 2 ... « Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati ».

⁽²⁴⁾ Cf. *ibid.*, I-II, q. 110, 1.

Il faut ajouter que, puisque la nature humaine qui la reçoit est la nature blessée par le péché, la grâce va guérir cette nature prise à son niveau même de nature ⁽²⁵⁾. On parle alors de *gratia sanans*. Ainsi, par rapport à la nature la grâce sanctifiante exerce un triple effet: elle la guérit, elle la parfait, elle l'élève à la participation à la vie divine.

L'importance de cette doctrine est capitale. En effet, elle implique qu'une certaine affirmation de la nature humaine prise en elle-même, avec ses finalités propres et le déploiement de ses propres énergies, ainsi que de l'autonomie (relative) de l'ordre naturel, dans le domaine culturel et politique, est dans la logique du christianisme ⁽²⁶⁾. Tel est le fondement de tout humanisme chrétien. Il est dès lors légitime de parler d'un *profane chrétien* et donc du *profane comme valeur chrétienne*. La doctrine de la création et celle de la grâce conduisent à cette conséquence.

En d'autres termes, l'élévation à l'ordre de la grâce ne signifie pas que la nature a perdu ses finalités propres pour devenir un simple moyen dont useraient la grâce et le spirituel. Il faut bien plutôt reconnaître que les fins naturelles qui ne perdent pas leur consistance propre du fait d'être subordonnées à une fin plus haute, ont valeur de fins infravalentes ⁽²⁷⁾.

La nature créée porte la marque de Dieu et il est, en conséquence, dans la ligne de cette nature de tendre à l'accomplissement des exigences et requêtes inscrites en elle. Bien plus, le don de la grâce a pour effet d'aviver et de rendre plus robustes ces exigences.

Il y a là deux ordres, celui de la grâce et celui de la nature, qui s'interpénètrent, sans qu'il y ait entre eux ni séparation ni opposition. La nature dans la condition historique de l'homme pécheur, racheté et appelé à la vie divine, a besoin de la grâce également pour être elle-même et la grâce le lui donne effectivement, pour autant que la liberté n'y oppose pas d'obstacle. La grâce

⁽²⁵⁾ Cf. *ibid.*, I-II, q. 109, a. 2.

⁽²⁶⁾ Le Concile de Vatican II a souligné cette doctrine. Cf. par ex. *Gaudium et spes*, n. 36, 41, 42, 59, 76, et la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse.

⁽²⁷⁾ Jacques MARITAIN dans *Humanisme Intégral*, Paris, Aubier, 1936, a souligné l'importance de cette notion, cf. p. 161 sv.

exerce ainsi une influence vitale, qui est nécessaire, sur les réalités naturelles et temporelles, par ailleurs constamment sollicitées et contaminées par les forces du mal.

Application à l'ordre politique.

15. Il est convenu d'appeler société temporelle ce qui, au niveau politique et social, correspond à l'ordre naturel. On veut dire par là que les finalités de la cité humaine sont inscrites dans le temps de l'histoire et que cette société est distincte de l'Eglise et du Royaume de Dieu dont la destinée s'accomplit, dans son plein achèvement, au-delà de l'histoire. C'est à ce niveau politique que s'applique la distinction entre ce qui est du ressort de César et ce qui est du domaine de Dieu (cf. Mt., 22, 21). Cette distinction implique que César reconnaisse le domaine de Dieu, comme doit être reconnue l'autonomie du temporel et du politique, au sens où nous l'avons précisé.

On peut appeler totalitarisme théologique la négation, qui peut prendre de multiples formes, de cette distinction. Le paganisme antique a ignoré celle-ci: les dieux étaient les dieux de la cité. Le Nouveau Testament, et notamment l'*Apocalypse* (28), nous avertit de cette tentation pour ainsi dire constante du pouvoir politique, cédant aux séductions du Satan, de se diviniser et de se constituer en pouvoir absolu. Dès lors la lutte avec le christianisme est inévitable.

Rousseau a bien vu qu'il y a là un point de départage décisif. Mais il tranche dans le sens de l'affirmation de la supériorité du paganisme (29).

Il importe donc souverainement de distinguer entre une juste autonomie de l'ordre temporel qui reconnaît les finalités suprêmes

(28) Voir aussi la troisième tentation du Christ au désert, Mt., 4, 1-11 (la seconde selon Luc, 4, 1-13).

(29) Cf. *Du Contrat social*, I. IV, c. VIII *De la religion civile* - « (...) chaque religion étant donc uniquement attachée aux lois de l'Etat qui la prescrivait ... Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel: ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens » (...).

de la personne, qui sont transhistoriques, et une autonomie absolue, qui signifie le retour de la Bête d'Apocalypse.

Il y a ainsi subordination de l'ordre de la nature à celui de la grâce, et interpénétration de ces deux ordres, symbiose vitale mais sans confusion. Le concept de *chrétienté*, entendu dans un sens théologique et non pas purement descriptif, avait été retenu par Maritain pour désigner un ordre temporel vitalement inspiré par le christianisme et par les énergies de la grâce. Pour caractériser l'âge d'une nouvelle civilisation qui serait imprégnée par les valeurs évangéliques, il a proposé de parler de *chrétienté profane*, l'accent étant précisément mis sur l'autonomie (relative) des finalités naturelles, alors que la *chrétienté sacrale*, telle qu'elle avait constitué *l'idéal historique concret* du moyen-âge, mettait en priorité l'accent sur la subordination du temporel au spirituel et sur le service que l'Eglise pouvait attendre des royaumes temporels. La position de Maritain a, entre autres, le mérite de souligner que les modalités de réalisation de la subordination des deux ordres peuvent varier selon les âges historiques: à juste titre, son caractère analogique est souligné.

D'autre part, le langage employé est très significatif de la complexité des réalités que nous envisageons. Le concept de chrétienté, en effet, implique l'idée de l'influx de la grâce (véhiculé par le christianisme) sur la société (qui est d'ordre naturel). Disons que cet influx a pour effet d'attirer, mais sans la dénaturer, sans la désessencier, cette réalité en soi profane, qu'est la société temporelle dans l'orbite et sous la mouvance du sacré par excellence, ou sainteté, que constitue la vie divine de grâce. Les adjectifs ont donc quelque chose du pléonasme, mais ils sont justifiés pour autant que chacun met l'accent sur un aspect essentiel, *profane* soulignant l'autonomie, *sacral* le lien étroit de subordination vitale. La différence d'accents permet des réalisations historiques elles-mêmes différentes ⁽³⁰⁾.

⁽³⁰⁾ Cf. *Humanisme intégral*, *op. cit.*, Voir mon étude *Filosofia della storia e progetto di futuro (l'ideale storico concreto della nuova cristianità)*, in *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Milano, Massimo, «scienza umane e filosofia» n. 5, 1979, p. 199-228. La distinction proposée par Maritain fait l'objet d'une analyse théologique fouillée dans Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, I, Paris, Desclée de Brouwer, 1962³, c. VI, p. 243-425.

Une certaine souplesse de langage.

16. Ne nous étonnons pas de trouver ici un langage flexible. Il tient au caractère analogique des modes de participation au saint et au sacré. On pourra ainsi parler de sanctification de la vie profane ou de « sacralisation de la vie temporelle » (Daniélou). De telles expressions, si elles voulaient désigner l'absorption, seraient erronées. Mais on peut les entendre dans un sens légitime.

A regarder les réalités en elles-mêmes avec leurs finalités propres, il convient, comme nous l'avons vu, de distinguer ce qui est saint et sacré, en tant qu'il appartient à l'ordre de la grâce, et ce qui est profane, en tant qu'il appartient à l'ordre naturel de la culture et du politique. On est dans la ligne du *finis operis*, de la finalité qui est homogène à l'action considérée en elle-même, dans ce qui la constitue.

Mais on peut envisager également les choses du point de vue du sujet agissant, qui appartient à l'un et à l'autre ordres et qui peut et doit, dans son intention, unifier toutes ses activités, y compris celles qui sont en elles-mêmes d'ordre profane, dans la visée de la gloire de Dieu et de la sanctification. On est alors dans la ligne du *finis operantis*, de la fin que se propose, à travers l'ensemble de ses activités, lesquelles ne perdent pas pour autant leur nature propre, le sujet agissant. Précisément, celui-ci peut aussi se donner pour but l'imprégnation par la grâce du temporel et du profane; ceux-ci, vivifiés de la sorte, n'en perdent pas leur autonomie. Ajoutons qu'il est requis une particulière intensité de la vie de grâce pour que la nature blessée soit réellement guérie, rectifiée et confortée dans la droiture.

Essayons avant d'aller plus loin de condenser en quelques formules ce qui nous paraît constituer les grandes lignes de la conception chrétienne du sacré et du profane.

La *sainteté*, à un titre unique et éminent, est attribuée à Dieu. Mais cette sainteté peut être participée en ce sens que des objets, des actes, des personnes, puis des attitudes intérieures sont incluses dans une relation à Dieu.

La plus haute participation est la participation de grâce, qui n'est pas appelée par hasard grâce sanctifiante. Au titre de créatures, les réalités naturelles participent, par ce qu'elles sont, à

la bonté de Dieu. Elles y participent encore, à un second titre et d'une manière plus profonde, par leur *ordination* aux réalités de grâce, qui constituent une participation suprême et éminente à la Bonté même de la déité.

Il faut tenir compte de ces divers niveaux et de leurs imbrications mutuelles pour saisir comment s'instaure la relation complexe entre le sacré et le profane, ces termes étant analogiques et la relation entre les réalités qu'ils désignent revêtant des modalités diverses.

En définitive, nous dirons que le *profane chrétien* renvoie au titre de la création, tandis que le *sacré chrétien* (ou le *saint*) renvoie à celui de la grâce. Ajoutons qu'une prise de conscience toujours plus claire et une affirmation toujours plus nette de la distinction entre nature de grâce, appelle un processus de « sécularisation » relative — entendue comme affirmation de l'autonomie du temporel —, qui en soi est positif et bénéfique, car il est conforme à la nature des choses.

La reconnaissance de la consistance propre de la nature, comme création, comporte une double implication, que les Conciles de Vatican I et II ont rappelée. La première est la capacité métaphysique que possède par elle-même la raison humaine à connaître le Créateur à partir de la créature. La seconde est la validité reconnue à la loi naturelle et aux conclusions morales qui en découlent ⁽³¹⁾.

C'est pourquoi on ne saurait suivre les théologiens qui avec Gogarten voient dans la formule de Max Weber sur l'*Entzauberung durch die Wissenschaft*, sur le désenchantement par la science, l'expression même du processus biblique de sécularisation. Il faut faire ici une double réserve critique. La formule de Weber, en effet, suppose que le phénomène d'éclipse de la métaphysique, caractéristique des temps modernes, est conforme à la nature de la raison. Celle-ci serait par elle-même intramondaine, agnostique par rapport au problème de Dieu, de sorte que pour elle le monde ne serait plus création, mais pur objet d'expérimentation et de formalisation. En d'autres termes, le positivisme serait la philosophie naturelle de la raison humaine. D'autre part, la formule

⁽³¹⁾ Les références son *Rom.*, 1, 19-20 et 2, 14-16.

de Weber pèche par imprécision épistémologique. Qu'entend-on par science? On ne distingue pas entre les sciences, disciplines délibérément délimitées quant à leur objet, leurs méthodes et les questions qu'elles permettent de poser d'une part, et le scientisme d'autre part, qui est la croyance non critique que le seul usage légitime et fructueux de la raison est celui qui est pratiqué au niveau des « sciences ». La science, dans la formule de Weber, signifie en réalité la mentalité scientiste et positiviste ⁽³²⁾.

De fait, une créature sans Dieu ne serait pas une créature. Il y a une dimension religieuse naturelle de l'homme. Ce n'est pas cette dernière que nie le processus de sécularisation immanent au christianisme. Sa négation est bien plutôt significative de certaines formes d'athéisme, qui procèdent du refus de la condition de créature. Nous abordons là le thème de notre troisième partie.

III.

LA SÉCULARISATION COMME PROCESSUS D'OPPOSITION AU CHRISTIANISME.

Pélagianisme et pessimisme théologique.

17. En rappelant le principe: *gratia non tollit, sed perficit naturam* comme éclairant les problèmes touchant la nature, la grâce et le péché, j'ai mentionné que des interprétations différentes avaient été données, au cours de l'histoire, des rapports liant entre eux ces éléments constitutifs de l'existence chrétienne. Il y a plus. Le principe en question a été doublement contesté, d'abord par le pélagianisme et le naturalisme, ensuite par le pessimisme théologique.

Le pélagianisme, sous ses diverses formes, désigne ici la tendance à minimiser, sinon, à la limite, à nier la nécessité de la grâce pour le salut. La nature est par elle-même capable de se procurer son plein accomplissement et celui-ci prend valeur de salut. Il est dans la logique d'une telle position que le profane se pose

⁽³²⁾ On pourrait faire des critiques analogues à l'idée de *mythe* présumée par la théorie bultmannienne de démythologisation.

par lui-même dans une totale autonomie. Ainsi le pélagianisme peut aboutir au naturalisme entendu comme exaltation de la nature.

A l'opposé, le pessimisme théologique, qui a eu ses plus grands représentants chez les Réformateurs, conçoit une nature à tel point corrompue par la péché qu'elle ne peut être ni réellement guérie ni intrinsèquement vivifiée par les énergies de la grâce.

Ces deux conceptions aboutissent à une même conséquence: qu'elle soit autonome dans la réalisation du bien ou qu'elle soit radicalement, irrémédiablement corrompue par le péché, la nature et, avec elle, toutes les activités humaines, culturelles, éthiques et politiques, se développent sans l'intervention de l'influx vital de la grâce. Nous avons là une nouvelle conception du profane et, du même coup, de la sécularisation. Le profane devient, par définition, ce qui est soustrait à cet influx, sinon ce qui lui est opposé. Entre l'ordre de la grâce (et du sacré) et l'ordre du profane, il y a séparation, si ce n'est pas hostilité. Le monde est livré à lui-même, clos sur lui-même, qu'on l'entende comme exaltation orgueilleuse de soi ou comme irrécupérable captivité aux mains du Prince de ce monde.

En réalité, pour pouvoir être elle-même, la nature blessée a besoin d'être guérie par la grâce. L'illusion naturaliste, qui prétend rendre la nature à elle-même, l'abandonne en fait au pouvoir du mal et du péché.

Les influences conjuguées du naturalisme de la Renaissance et du pessimisme de la Réforme ne sont pas étrangères au phénomène de sécularisation ou désacralisation que nous appellerons *de rupture*, vérifié dans les moeurs comme dans les conceptions de l'éthique et du politique, et qui est une caractéristique des temps modernes. A son tour ce phénomène ne constitue que le premier stade d'un processus qui conduirait à des positions plus radicales. Car le pessimisme théologique comme le pélagianisme entendent rester à l'intérieur du christianisme.

La contestation du christianisme.

18. En effet, les derniers siècles devaient voir naître des forces de contestation du christianisme lui-même, directes ou indirectes.

Du point de vue doctrinal d'abord, la négation allait porter, avec le naturalisme proprement dit, dont le déïsme des *Lumières* est une des manifestations les plus significatives, sur la réalité de la grâce et du salut chrétien. On s'en tiendrait d'une manière exclusive au Dieu créateur de la nature; on éliminerait le drame du péché et la perspective de la rédemption. Puis viendrait, comme une seconde vague, au XIX^e siècle, l'humanisme athée, dont la formule de Marx exprime la quintessence: « l'homme est pour l'homme l'être suprême ».

Marx modifie ainsi une expression qu'il a reprise de Feuerbach, afin d'éliminer toute trace de religieux ⁽³³⁾. Sa revendication explicite est celle de la profanité (*unheilig*). L'idée même de création est maintenant niée et la profanité, l'immanence terrestre (*Diesseitigkeit*), est hissée au rang de valeur suprême et de critère. Elle se définit par l'exclusion de toute transcendance, considérée comme aliénante par rapport à la totale autonomie ou auto-position de l'homme, et de tout sacré, considéré comme un phénomène pathologique.

Une idéologie de la sécularité destructrice du sacré constitue ainsi un facteur moderne de sécularisation, qui déploie ses effets en même temps que la promotion du profane comme corrélatif du sacré chrétien. Cette conjonction est source d'ambiguïtés multiples et produit une des difficultés majeures dans l'interprétation d'un phénomène qui, pour être massif, n'est pas pour autant homogène.

Indirectement, comme nous l'avons déjà noté, non pas la science et la technique prises en elles-mêmes, mais une mentalité diffuse qui souvent les accompagne, ainsi que des idéologies comme le scientisme et le positivisme, nées sous la mouvance de cette grande aventure culturelle qu'est le projet scientifico-technique, vont dans le même sens de l'affirmation de la profanité.

L'attention de l'homme est tournée avant tout vers la maîtrise des choses et vers leur manipulation (« maîtres et possesseurs de la nature »). Ce qui importe d'abord c'est ainsi la *praxis* dominante qui permet à l'homme de transformer le monde, dont il se considère comme le démiurge. Mais parallèlement, dans son

(33) Feuerbach, en effet, avait dit: « l'homme est le dieu de l'homme ».

être individuel comme dans son être social, l'homme est traité comme un élément de ce monde, objet de la même transformation et manipulation que celle qui est imposée aux choses. Dès lors, le projet social, et donc les institutions, sont pensés en dehors de toute référence à une norme éthique transcendante. On se situe dans une perspective de pure immanence, selon laquelle il s'agit d'assurer, par des rouages adaptés, le bon fonctionnement de la machine sociale. Nous avons là encore une conception et une attitude culturelles qui impliquent la sécularisation entendue comme expulsion de tout sacré, et notamment du sacré ou du saint comme loi morale transcendante.

Mais c'est déjà au niveau du regard qu'il porte sur le monde que l'homme, marqué par la mentalité scientifico-technique, connaît la tentation de désacralisation: le monde que l'homme a devant lui, c'est le monde qu'il veut dominer, ce n'est plus d'abord le monde qui provoque le *Θαυμάζειν*, l'étonnement, et l'interrogation sur le sens. Expliquer, c'est s'emparer, prendre sous son pouvoir, de telle manière qu'il semble que cette mainmise soit l'office essentiel de la raison. Dès lors la pensée qui explique chasse le mystère. C'est cette idéologie qu'avait sans doute en vue Max Weber quand il énonçait la formule que nous avons rencontrée plus haut. Ce'st là encore un aspect négatif, et non le moindre, de la sécularisation. Comme si l'adage: « savoir est pouvoir » contenait une logique immanente qui conduit à l'absorption de la pensée et du connaître dans la pure affirmation du pouvoir terrestre de l'homme. On sait que cette idéologie est secouée par une crise profonde.

Conclusion.

19. Ainsi les causes, l'inspiration, la nature de la sécularisation ressortissent, selon les cas, à des facteurs différents et hétérogènes, de valeur tantôt positive et tantôt négative. Existe-t-il un critère de discernement qui nous permette à chaque fois de porter un jugement?

Lors de la première étape de la sécularisation moderne, celle du déisme des *Lumières*, qui était déjà lourd d'équivoques, on a pu se faire illusion, car même avec le *etsi Deus non daretur*, la pensée

trouvait une sorte de cran d'arrêt, de point fixe, dans les idées de nature et de droit nature. De là, la possibilité d'un *consensus* sur un certain nombre de valeurs essentielles.

Aujourd'hui ce point fixe n'existe plus. Ce qui subsiste, c'est une aspiration qui porte à la défense des *droits de l'homme*, dont on ne sait pas par ailleurs préciser sur quels fondements doctrinaux ils reposent.

A mon avis, nous nous trouvons ici devant une tâche capitale et primordiale. L'humanisme athée lui-même a vacillé et le pluralisme doctrinal et idéologique de nos sociétés tend à perdre ce minimum d'accord sur des valeurs essentielles, sans lequel une société ne peut plus vivre. Dès lors, la tâche qui nous attend est double. A notre société « postchrétienne », mais dans laquelle les chrétiens sont présents, correspond une culture dans laquelle la reconnaissance du spirituel chrétien, du sacré de l'ordre de la grâce, tend à s'éclipser. Il revient aux chrétiens qui cherchent à vivre authentiquement leur christianisme, d'oeuvrer à une imprégnation chrétienne de toute l'existence, ce qui, plus qu'une reconnaissance explicite, implique une inspiration vitale donnée aux moeurs et aux institutions. Il s'agit pour cela que ces chrétiens aient le sens de la *gratia sanans* par rapport à la nature blessée.

Le pluralisme caractéristique de la société sécularisée offre par ailleurs des conditions d'authenticité pour autant que l'aspect d'engagement de la personne libre, qui est impliqué par l'acte de foi, est mieux perçu et, à ce titre, constitue un gain pour la vie chrétienne. Mais pour ce qui est du *convivium* social lui-même, le pluralisme, poussé à l'extrême, se détruit lui-même dans la confusion. Encore une fois, un *consensus* minimum est requis. Ici se manifeste la seconde tâche. En effet, ce *consensus* trouvera son fondement dans la reconnaissance, fût-ce sur un mode qui pourrait être très implicite de la part de certains esprits, du sacré de la création, plus précisément de l'homme comme créature créée à l'image de Dieu. En d'autres mots, il s'agit de remettre en valeur la réalité de la loi naturelle.

GIOVANNI COSÌ

Università di Firenze

SECOLARIZZAZIONE E RISACRALIZZAZIONI

LE SOPRAVALUTAZIONI POST-ILLUMINISTICHE DELL'IMMANENTISMO

« Un determinato stato dell'umanità, in cui si creda come in quello più vero, è un fine fra i tanti per cui gli uomini possono pensare a buon diritto di sacrificarsi. Ma se un tale stato viene ipostatizzato come il fine assoluto, allora, per definizione, non c'è autorità, non c'è comandamento divino, né legge morale, e neppure quel rapporto personale che si chiama amicizia, che potrebbe controllarlo. Ogni essere finito — e l'umanità è qualcosa di finito — che pretende di presentarsi come il fine ultimo, il fine supremo, l'unico, diventa un idolo fornito della capacità demoniaca di mutare la propria identità e di assumere un altro significato ».

MAX HORKHEIMER, *Die Aktualität Schopenhauers*

Ogni secolarizzazione passa attraverso, ed è anche (talvolta soprattutto), una de-sacralizzazione. Sia che si presenti poi nella forma di traduzione laica di principi religiosi, oppure che assuma l'aspetto di rifiuto antitetico di essi, il processo culturale della secolarizzazione sembra imbattersi sempre — specie alle sue origini — nella necessità-inevitabilità di abbandonare ogni comportamento di tipo 'sacro': di rifiutare soggezione al numinoso che emana da ogni potenza avvolta di mistero, e che suscita insieme timore (*mysterium tremendum*) e attrazione ossequiosa (*mysterium fascinosum*) ⁽¹⁾ — di rifiutarla, quindi, anche al trascen-

(1) Cfr. R. OTTO, *Das Heilige*, Breslavia, 1917; tr. it., Milano, 1966.

dente cui rinvia la religione; di tentare insomma di descrivere la 'cifra' (nel significato di Jaspers) che adombra il mistero dell'essere e il senso della trascendenza. La necessità del disvelamento è tale che, qualora esso non riesca, la de-sacralizzazione non tarda talvolta a mutarsi in dissacrazione *tout court*.

Se il *cogito* cartesiano aveva di fatto posto le condizioni per rescindere il legame 'sacro' che univa l'uomo a Dio, spingendo a risolvere il mistero dell'esistenza individuale nella direzione di un immanentismo essenziale ⁽²⁾, se il metodo galileiano aveva impietosamente (in senso proprio, per gli inquisitori del Sant'Uffizio) stracciato il velo numinoso che ancora avvolgeva il mondo fisico, aprendo così la strada alla moderna percezione scienziata della realtà naturale come misurabile-appropriabile-riproducibile, è però probabilmente con l'illuminismo che il processo di de-sacralizzazione raggiunge il suo culmine in quanto atteggiamento culturale — e psicologico — diffuso. Come ha affermato E. Troeltsch, l'essenza dell'illuminismo consiste infatti « nella opposizione contro la scissione fra ragione e rivelazione fino ad allora prevalente e contro il dominio pratico della rivelazione soprannaturale sulla vita. Una spiegazione immanentistica del mondo, fondata su metodi conoscitivi universalmente validi, e un ordinamento razionale della vita al servizio di fini pratici di valore universale: sono queste le sue tendenze fondamentali » ⁽³⁾.

Se il '600 aveva visto, nel campo della speculazione filosofica, il progressivo prevalere della metafisica sulla teologia e, in campo religioso, l'affermarsi della Riforma protestante come reazione al principio d'autorità (attraverso il 'libero esame'), il '700 pone direttamente, con l'illuminismo, il primato della ragione sulla rivelazione; i 'lumi' della ragione però, diretti sulle 'tenebre' che avvolgono il mistero della rivelazione, sortono l'unico effetto di negarlo *tout court*: de-sacralizzano la religione. La forma di religiosità tipica dell'illuminismo è infatti il 'deismo': al rifiuto delle religioni rivelate in generale e del principio di autorità religiosa, sopravvive solamente la vaga ammissione dell'esistenza di

⁽²⁾ Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1969, vol. I, pp. III ss.

⁽³⁾ E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, Napoli, 1977, p. 178.

un Dio personale causa del mondo, cui si giunge razionalmente attraverso l'osservazione dell'armonia che regna nell'universo, ma al quale si nega ogni altro attributo; e tanto meno si ammettono dogmi, riti e un culto positivo. Il Dio del deismo può forse essere descritto come la residua 'luce' (della fede) o la residua 'tenebra' (del sacro) — a seconda dei punti di vista — che permane là dove i lumi della ragione non sono ancora riusciti a giungere (4).

Il deismo, nel momento in cui trasforma la religione in un modo di sentire, in una 'comunicazione' soggettiva con Dio che deriva dall'adesione all'armonia della natura, si apre di fatto alla accettazione di quei principi che si ritiene costituiscano il fondo comune a tutte le religioni di tutte le antropologie storiche e che — svincolate dai presupposti trascendenti — appaiano conformi alla ragione, ovvero alla natura. Il deismo, attraverso la deconfessionalizzazione, introduce quindi l'universalismo e soprattutto la *tolleranza* religiosi; ma, nello stesso tempo, l'indifferenza della sua tolleranza è potenzialmente disposta a mutarsi nell'indifferentismo religioso, nell'*ateismo* (5). Il Dio personale del deismo, spogliato di ogni attributo teologico e dogmatico, privato della rivelazione, è infatti talmente 'innocuo' che la sua esistenza può essere affermata in tutta tranquillità; ma altrettanto tranquillamente — e con piena legittimità logica — può anche essere negata.

Il conflitto fra ragione e rivelazione porta quindi, come afferma M. Horkheimer, alla « neutralizzazione della religione »: « La neutralizzazione della religione, ridotta al rango di un bene culturale come gli altri, era in contraddizione con la sua pretesa 'totalitaria' di racchiudere in sé la verità oggettiva, e la svuotò di ogni sua forza; benché la religione continuasse ad essere esteriormente rispettata, la sua neutralizzazione spianò la strada all'eliminazione di essa in quanto strumento di obiettività spirituale e infine alla negazione del concetto di una tale obiettività, nato dall'idea del

(4) Una forma moderna della divinità deista, potrebbe forse essere individuata nel cosiddetto 'Dio dei fisici', visto ad esempio come entità esistente prima ed oltre il *Big Bang* da cui — secondo le teorie cosmologiche attuali più diffuse — avrebbe avuto origine l'universo in espansione einsteiniano, nel quale la vita si sarebbe poi formata ed evoluta secondo il « caso e la necessità » di J. Monod.

(5) Cfr. C. FABRO, *op. cit.*, vol. I, pp. 431 ss.

valore assoluto della rivelazione religiosa » (6). Il processo di de-sacralizzazione sviluppatosi nel corso del conflitto illuminista fra ragione e rivelazione trova perciò il suo esito inevitabile, sotto la spinta degli avvenimenti politici rivoluzionari della fine del '700, nel primo — e fondamentale — tentativo di de-religiosizzazione integrale: l'espulsione della religione da parte del nuovo 'culto' della Ragione.

È emblematico, al riguardo, un episodio accaduto in uno dei periodi più caldi della Rivoluzione francese: nel 1793, su incitamento dell'artista rivoluzionario Louis David, a Parigi furono abbattute e frantumate le statue gotiche raffiguranti i re antenati di Cristo, che ornavano la cosiddetta « galleria dei re » nella cattedrale di Notre Dame. Esse, nella rappresentazione popolare, da secoli raffiguravano gli antichi re di Francia (7). L'intenzione degli iconoclasti — che, fra l'altro, volevano utilizzare i frammenti delle sculture per gettare le fondamenta di un grande, e mai realizzato, monumento alla Rivoluzione — fu soprattutto di giustiziare in effigie quelli che venivano percepiti come i simboli popolari dell'odiato potere regio assoluto, fondante la sua legittimità sull'investitura sacra di origine divina; il gesto esprime, in perfetta sintesi, la lotta rivoluzionaria contro l'« irrazionale » potere politico aristocratico, e contro l'« irrazionale » potere culturale religioso. In quella occasione, la cattedrale di Notre Dame venne 'riconsacrata' tempio della Ragione.

Quello stesso illuminismo che provava « un orrore mitico per il mito » (8) e per il sacro in genere, si trova quindi paradossalmente a ri-sacralizzare nella forma di Assoluto il suo principale strumento di de-sacralizzazione: la ragione. A questa prima, altre risacralizzazioni fanno seguito, tanto più simili a vere e proprie religioni secolari quanto più in esse la assolutizzazione del parziale si accompagna al tentativo di de-religiosizzazione

(6) M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, tr. it., Torino, 1969, p. 22.

(7) Recentemente recuperate a Parigi nel corso di alcuni scavi, le teste di 28 di quelle statue sono state oggetto della mostra « Il ritorno dei Re », allestita nella primavera 1980 nel chiostro della Basilica di S. Maria Novella, in Firenze.

(8) HORKHEIMER e ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it., Torino, 1966, p. 37.

integrale. Due forse le principali: le sacralizzazioni dello Stato e della Storia. Ma da queste derivano — e a queste fanno corona — numerosi altri moderni 'oggetti di culto': la politica e il diritto, come strumenti liturgici dello Stato sacralizzato; la dialettica e il positivismo, come sette del culto della Ragione; la nazione e la razza dei totalitarismi fascisti e nazisti, il partito e la classe (per la Rivoluzione) di quelli marxisti; i vari '-ismi', le 'idee-forza', dell'arsenale ideologico ottocentesco, non ultimo l'individualismo nichilista stirneriano-nicciano.

Cercheremo qui di esaminare criticamente, in alcune delle loro articolazioni principali, queste forme di sopravvalutazione dell'immanentismo.

I. *La Ragione.*

Quella Ragione che i rivoluzionari francesi si trovarono a sacralizzare, cui dedicarono nuovi templi e nuovi culti, si era profondamente trasformata nella sua intima essenza e struttura nel corso (e a causa) del suo secolare confronto col sacro e con la religione: essa, soprattutto, non era più ragione *oggettiva*, ma *soggettiva* e *strumentale* ⁽⁹⁾.

Nei sistemi filosofici della ragione oggettiva — cui, in campo giuridico, il giusnaturalismo è ancora strettamente omogeneo — era implicita la convinzione che esistesse e si potesse scoprire, al di là del mero 'fenomeno', una struttura fondamentale comprensiva di tutta la realtà, e che da questa fosse possibile dedurre una norma perenne, una concezione universalmente valida del destino umano e del suo significato. Essi, in particolare, concepivano la scienza — la scienza che fosse degna di questo nome — come uno strumento della riflessione e della speculazione filosofiche, e opponevano un rifiuto ad ogni epistemologia che volesse ridurre la base oggettiva della conoscenza a un caos di dati privi di coordinamento, e identificasse il lavoro scientifico appunto con l'attività di calcolo, organizzazione e classificazione di quei dati

⁽⁹⁾ Il riferimento è di nuovo ai concetti espressi in *Eclisse della ragione e Dialettica dell'illuminismo*, opp. citt.

stessi (che è proprio l'unica possibile forma di conoscenza secondo l'epistemologia scienziata, fondata sulla ragione strumentale). Infatti, per i sistemi classici della ragione oggettiva, queste ultime attività in cui la moderna ragione soggettiva vede la principale funzione della scienza, erano subordinate e funzionali alla riflessione filosofica.

Storicamente, la ragione oggettiva ha aspirato a sostituirsi alla religione tradizionale con il pensiero metodico e la conoscenza filosofica, e porsi così essa stessa come fonte della tradizione: in effetti, l'intellettualismo metafisico rappresenta, a fianco (e talvolta in luogo) della religiosità rivelata, l'altro grande sistema strutturato di ricerca sapienziale della cultura occidentale volto a fornire risposte ultime e definitive ai 'problemi di senso' dell'esistenza, prima dell'affermarsi del moderno scientismo⁽¹⁰⁾; originatosi e sviluppatosi nelle sue caratteristiche fondamentali durante l'antichità classica, fu a fianco della teologia (o si fuse in essa), per poi scalzarne il primato nel corso del seicento e all'inizio del settecento, e in un certo senso bisogna ammettere che i suoi 'attacchi' al mito e alla dimensione del sacro, i suoi sforzi di de-teologalizzazione e di riduzione della 'ragione teoretica' religiosa, furono oggettivamente forse più decisi ed efficaci di quelli — pur virulenti — che sarebbero poi stati portati dalla cultura della ragione soggettiva. Quest'ultima infatti, astratta e formalistica come tiene a considerarsi, è tutto sommato incline ad abbandonare il confronto con la religione stabilendo un netto confine fra scienza e filosofia da un lato, e 'mitologia istituzionalizzata' dall'altro, concedendo legittimità alle une come all'altra ma, per questa, concedendola non sulla base di un atto di riconoscimento, quanto piuttosto in ordine a un ambiguo principio di 'tolleranza' confinante (o coincidente) con l'indifferentismo. Non così per i sistemi della ragione oggettiva: essi infatti, al pari della religione, sono portatori di *verità* oggettiva, e il reciproco confronto — se portato agli estremi — non può acquetarsi nell'indifferentismo o comporsi in soluzioni compromissorie e 'tolleranti'.

(10) Sul tema cfr. ad esempio L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia del diritto*, Padova, 1978, pp. 415 ss.

In effetti, a partire dal Rinascimento, il tentativo era stato quello di formulare una dottrina tanto comprensiva quanto la teologia, ma tutta umana, che fosse in grado di stabilire da sola i fini e i valori ultimi invece di accettarli da un'autorità spirituale. Ancora nel XVII secolo predominava decisamente l'aspetto oggettivo della ragione, in quanto la filosofia razionalistica si sforzava soprattutto di formulare una dottrina dell'uomo e della natura capace di svolgere almeno per l'élite sociale la funzione intellettuale già svolta dalla religione; e, sebbene non avessero socialmente un 'peso' culturale paragonabile a quello della religione, i sistemi filosofici razionalistici rappresentavano sicuramente un notevole tentativo di chiarire il significato e le esigenze della realtà e di presentare verità vincolanti per tutti, confrontandosi quindi sullo stesso piano con la religione e cercando di rispondere alle stesse domande: cos'è il mondo, quale ne è lo scopo e come gli uomini dovessero comportarsi. Le ricostruzioni speculative dell'universo operate da quei sistemi entravano quindi direttamente in urto con la religione tradizionale, in quanto i metafisici si interessavano dei problemi di Dio, della creazione, del significato dell'esistenza umana, pensando che il *lumen naturale* — la naturale capacità di comprensione o luce della ragione — potesse soppiantare ogni *lumen supranaturale* ai fini della conoscenza teoretica e della decisione pratica. Essi credevano ancora in Dio, ma non nella grazia (il deismo era ormai alle porte): cercavano di soppiantare la 'ragione teoretica' del cristianesimo, pur condividendone ancora la 'ragione pratica'. È possibile quindi affermare che nei sistemi filosofici e politici del razionalismo post-rinascimentale, l'etica cristiana si secolarizzò.

Ma, gradualmente, quella unità di pensiero che aveva costituito il terreno comune della religione e della metafisica razionalista — unità radicata nella ontologia cristiana — cominciò a venire meno di fronte al rapido progressivo affermarsi in tutte le attività culturali di quelle tendenze relativistiche che già avevano avuto modo di manifestarsi in autori come Montaigne (il quale pure, al pari di quanto aveva fatto Bodin per la vita delle nazioni, aveva cercato di proporre l'idea di una vita individuale dominata dal concetto di ragione oggettiva). Il concetto di «ragione» si depotenziò, assumendo sempre più un significato nuovo

che ancora si conserva in qualche misura nell'uso popolare moderno: venne cioè a significare un atteggiamento conciliante, tollerante nei confronti della realtà, 'ragionevole'. Ben presto non vi fu più nessuna verità oggettiva da difendere strenuamente o su cui confrontarsi duramente, e il concetto di ragione — proprio mentre veniva affermato col massimo vigore — divenne estremamente più debole del concetto religioso di verità, più facile ad arrendersi agli interessi prevalenti e ad adattarsi alla realtà quale essa è, potenzialmente esposto al rischio di rovesciarsi in 'irrazionalità'. La sopravvalutazione assolutistica della Ragione operata dai rivoluzionari 'illuministi', la sua sacralizzazione, era quindi profondamente irrazionale per due motivi almeno: in primo luogo perché la ragione, in quanto tale, non ha bisogno di essere affermata, ma si può affermare solo attraverso (e in virtù di) un confronto culturale che ormai di fatto non esisteva più; in secondo luogo, perché ciò che si mitizzava era ormai più uno strumento eclettico funzionale ad organizzare 'mezzi', ma incapace di speculare sui 'fini' dell'attività umana. Il 'punto di vista' e la 'questione di metodo' divennero i cavalli di battaglia dei nuovi filosofi e scienziati, che non ebbero difficoltà a tacciare di irrazionalità qualsiasi tentativo di speculazione metafisica sulla base della ragione oggettiva.

L'aspetto oggettivo della ragione si indebolì quindi in maniera determinante, nel corso dell'illuminismo, a causa del 'divorzio' della ragione stessa dalla religione, e il contenuto sia della filosofia sia della religione risultò profondamente modificato al momento dell'esito del loro conflitto originario. L'ipostatizzazione 'rivoluzionaria' della Ragione sacralizzata, infatti, da un lato elevava al rango di Assoluto un concetto ormai depotenziato e tendenzialmente aperto a un generale relativismo etico e conoscitivo (non è un caso che in quegli anni i contemporanei Kant e Sade potessero affermare, con identica legittimità logica, che l'individuo dovesse essere considerato per l'uno un 'fine', per l'altro un 'mezzo'), dall'altro aggrediva un avversario — la religione — già 'neutralizzato' (si veda il brano di Horkheimer prima riportato) o comunque appartenente ad una sfera al di là di ogni conflitto e confronto: quella della verità oggettiva. Gli illuministi, attaccando la religione in nome della ragione, in definitiva uccisero non

la religione, ma la metafisica e il concetto oggettivo della ragione, da cui le loro stesse idee avevano tratto forza.

Se apparentemente la religione sembra avvantaggiarsi da questi sviluppi, in quanto il formalizzarsi della ragione poteva metterla al sicuro da ogni serio attacco da parte della metafisica o della teoria filosofica, in realtà è accaduto che la morte della ragione speculativa, prima serva della religione, poi sua nemica, si è rivelata potenzialmente catastrofica per la religione stessa almeno sul piano del suo ruolo e del suo significato sociali, aprendo parallelamente la strada all'affermarsi di altri Assoluti.

Per Kant, l'illuminismo è « l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro »⁽¹¹⁾; dove « l'intelletto senza la guida di un altro » è l'intelletto guidato dalla ragione, e la ragione a sua volta « non ha propriamente per oggetto che l'intelletto e l'impiego di esso in vista di uno scopo »⁽¹²⁾. Il mondo dei 'nuovi adulti', finalmente svezzati dal mistero della rivelazione e dal mito della verità della ragione oggettiva, si affaccia così fiducioso sulle 'magnifiche e progressive' sorti della ragione strumentale: ridotta la religione a bene culturale da coltivare eventualmente in un foro interiore, liquidata la metafisica come mitologia o falso problema, muore l'uomo cartesiano del « penso, quindi sono » e nasce l'uomo del « misuro, quindi posso ». La sua ragione, sia pure sacralizzata, non è però più neppure quella illuminista, conforme alla natura, quella sorta di « agente chimico che assorbe in sé la sostanza specifica delle cose e la dissolve nella pura autonomia della ragione stessa »⁽¹³⁾; nel suo tentativo sistematico di eliminare ogni dimensione sacrale dalla percezione della realtà naturale, la ragione illuminista si era infatti staccata da quest'ultima al punto di divenire l'unico oggetto della propria speculazione (un fine in sé), e allo stesso tempo aveva portato il soggetto ad essere — in teoria — la sola, illimitata (e

(11) In I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*; tr. it. di G. SOLARI, in *Kant, scritti politici e di filosofia del diritto*, Torino 1956, p. 141.

(12) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it., Bari 1949, vol. II, p. 517.

(13) HORKHEIMER e ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit., p. 99.

vuota) autorità. Di fronte alla quale, ogni forza della natura era ridotta a mera, indiscriminata resistenza al suo astratto potere.

Gli uomini, dunque, si distanziano con la ragione dalla natura per averla di fronte nella posizione in cui dominarla. Ma, nel momento in cui si pone l'identità di fatto fra l'intelletto e *questa* ragione (come afferma Kant), avviene che « il pensiero, nel cui meccanismo coattivo la natura si riflette e si perpetua, riflette, proprio in virtù della sua coerenza irresistibile, anche se stesso come natura immemore di sé, come meccanismo coattivo » ⁽¹⁴⁾, inglobante potenzialmente nella sua coazione lo stesso soggetto pensante. La ragione diventa così un puro organo degli scopi, si trasforma in una finalità senza scopo che, proprio perciò, può essere usata per tutti gli scopi, utilizzando — se necessario — quegli stessi individui che attraverso di essa avevano creduto di divenire onnipotenti. Il pensiero divenuto organo, retrocede infatti esso stesso a natura, e come la natura è controllata e dominata tecnologicamente dalla società, così gli stessi soggetti pensanti — gli uomini — possono essere considerati e usati da chi ha il potere di prefiggersi e raggiungere scopi, come 'materiale'. Sul piano storico-politico, ciò si sarebbe poi sostanziato nello Stato totalitario (e sacralizzato), che 'adopera' le nazioni.

Si ha quasi l'impressione che il processo di de-religiosizzazione e di parallela sacralizzazione della ragione, si risolva tendenzialmente in una nemesi destinata a colpire i suoi stessi sostenitori: i 'lumi' della ragione, privati della loro dimensione di verità oggettiva, si riducono spesso a deboli fiaccole incapaci di far discernere i 'fini', e di guidare i loro stessi portatori; non solo, ma quello stesso 'sacro' che la presunzione antropocentrica e razionalista credeva di aver allontanato per sempre dalla scena del mondo, può ripresentarsi (e si ripresenterà) in forma ben più terribile sul piano degli effetti sociali e culturali di quella che avrebbe mai potuto conferirgli la dimensione religiosa, sia pure aberrantemente abusata: nella forma dei 'falsi infiniti' (lo Stato, la Nazione, la Razza, il Partito, ...) dietro cui nasconderà i suoi scopi razionalmente ormai insondabili, chi avrà il potere di imporli usando mezzi spesso assai 'razionali'.

⁽¹⁴⁾ *Ivi*, p. 47.

Intanto le risacralizzazioni — sia pure involontarie — si susseguono. Un Feuerbach, mentre cerca di fondare il suo ateismo riducendo la religione a mero fenomeno antropologico-culturale, si trova di fatto a divinizzare parallelamente l'Uomo (o l'Umanità'), trovandosi così ad essere collocato dalla acuta critica di Max Stirner — assieme al Marx del messianismo rivoluzionario — nella numerosa schiera di 'atei pii' del suo tempo. Lo stesso unicismo di Stirner però, al pari dell'individualismo sadiano o del superomismo nicciano, non è poi in realtà che una delle forme dello stesso tentativo di divinizzazione di una monade. Sembra proprio che la dimensione del sacro, più si tenta di estirparla radicalmente avvicinandosi alla de-sacralizzazione integrale, più rispunti in molteplici forme di sopravvalutazione numinosa del parziale, fino al limite della divinizzazione del Nulla.

Ma la sacralizzazione forse massima e fondamentale per tutta la cultura moderna della ragione soggettiva, doveva arrivare da parte di Hegel con il famoso principio espresso nella prefazione alle sue *Linee fondamentali della filosofia del diritto*: «Ciò che è razionale è reale; ciò che è reale è razionale». Mentre infatti la prima parte della proposizione esprime la convinzione che anche la filosofia deve attenersi al dato (e su questo punto Hegel si pone in linea con il pensiero illuministico nella sua polemica contro ogni dato che si pretende 'rivelato' per via misteriosa e non verificabile dalla ragione), la seconda parte sanziona nel modo ormai divenuto classico il corso del mondo come giusto. La prima parte del principio sembra perciò fare il gioco della seconda, per cui, mentre da un lato Hegel limita la rivelazione alla realtà sperimentabile, dall'altro innalza parallelamente il dato al rango di rivelazione: secolarizza il divino, divinizzando contemporaneamente il mondo. Da Hegel in poi, non si potrà più parlare di 'ragione' e di 'natura', nel senso proto-illuminista dei termini; si dovrà parlare soltanto di 'razionalità' e di 'realtà'. Dove razionale sarà ciò che è conforme alla ragione (strumentale) sulla base del principio di realtà, e reale ciò che si è affermato *storicamente* come esistente e, per ciò stesso, 'necessario'. Sul piano delle conseguenze, quindi, razionalità e realtà non stanno nella proposizione sullo stesso livello, come a prima vista l'apparente simmetria potrebbe far credere, ma la prima *dipende* dalla seconda

in base al fallace, ma potente e storicisticamente supportato principio, secondo cui 'ciò che è deve anche essere'. E poiché per Hegel la realtà massima è lo Stato sacralizzato (« L'ingresso di Dio nel mondo è lo Stato ...; allo Stato compiuto appartiene essenzialmente la coscienza, il pensiero, pertanto lo Stato sa ciò che vuole; ... lo Stato è reale; ... la vera realtà è necessità: ciò che è reale è necessario in sé »⁽¹⁵⁾), 'razionale' diviene essenzialmente ciò che si conforma alla volontà dello Stato stesso. Sarà compito della Storia elevata ad Assoluto (dello storicismo) e della Dialettica — la nuova 'setta' del moderno culto della ragione destinata a soppiantare la 'vecchia e sterile' logica formale — fare da ponte e legittimare l'identità fra *questa* razionalità e *questa* realtà, assumendo così le vesti di 'teologia' della sacralizzazione politica. Il principio hegeliano di identità fra realtà e razionalità può essere dunque visto come il 'luogo' in cui si incontrano e si fondono i tre Assoluti sacralizzati forse fondamentali del pensiero e della cultura moderni: la Ragione, lo Stato, la Storia.

Esso rappresenta, inoltre, la sintesi più esplicita di quella che Popper chiama la « filosofia dell'identità » di Hegel, il cui scopo cripticamente essenziale è la pura giustificazione dell'ordine costituito: « Il suo risultato fondamentale è un *positivismo etico e giuridico*, la dottrina che ciò che è è bene, dal momento che non ci sono altri standards all'infuori di quelli esistenti; è la dottrina che la *forza è diritto* »⁽¹⁶⁾. A questo punto, non solo la ragione ha perso ogni possibile residuo significato oggettivo, ma la stessa ragione strumentale — apparentemente ipostatizzata in Assoluto attraverso l'ambiguo principio di identità — diventa a sua volta tendenzialmente strumento a disposizione della realtà totalizzante (il nuovo, vero Assoluto), e si collettivizza: il suo compito si riduce infatti al perseguimento del 'realizzabile' attraverso l'organizzazione di mezzi sulla base del principio 'possibile = lecito', mentre la dimensione degli scopi le si oscura sacralmente nella sostanziale insondabilità del reale totalitario. La sacralizzazione del reale operata da Hegel nella forma di Universale, di Idea, di Spirito (o,

⁽¹⁵⁾ I passi sono tratti dalla *Filosofia del diritto*, §§ 272L, 258L, 270L.

⁽¹⁶⁾ K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it., Roma 1974, vol. II, p. 58.

più concretamente, di Stato etico), fa sì inoltre che si riproducano con perfetta simmetria nel rapporto fra realtà e razionalità, gli schemi di relazione caratteristici della dimensione religiosa nel rapporto fra divino-trascendente e umano-immanente, con le stesse tipiche tensioni. Così, ad esempio, per quanto riguarda uno dei *tòpoi* della filosofia hegeliana, la figura della cosiddetta « coscienza infelice » (*unglückliches Bewusstsein*), cioè la malinconica frattura fra ragione individuale e Universale, fonte di 'nostalgia' di quell'Assoluto di cui la ragione stessa appare come strumento: essa potrebbe infatti essere vista come la trasposizione profana, come la secolarizzazione, della situazione religiosa di un'anima individuale che, per mancanza di grazia, non riesca a entrare in contatto col Dio trascendente e versi perciò nella 'notte oscura' di S. Giovanni della Croce (17). Dove però l'apparente secolarizzazione copre una assai più sostanziale — e culturalmente rilevante — sacralizzazione, nella misura in cui il concetto di Universale serve a coprire l'intento di ipostatizzare la realtà in Assoluto in criticabile, col supporto 'teologico' dello storicismo.

Una voce soprattutto si levò — inascoltata — di fronte al rapido dilagare dell'idealistico e totalitario 'ottimismo' hegeliano, e dei suoi numerosi epigoni: quella del pessimista e 'irrazionale' Schopenhauer. I suoi giudizi furono pesantissimi: il successo di Hegel segnò a suo avviso l'inizio dell'« era della disonestà » — così Schopenhauer qualificò il periodo dell'idealismo tedesco — in cui dominarono l'irresponsabilità intellettuale e la mortificazione della ragione; dietro al mito idealistico dell'*astuzia della ragione*, che attenua gli orrori del passato per dare risalto ai buoni fini ai quali essi sarebbero serviti, il pessimista vede infatti nascosta la sola verità: che il dolore e la miseria accompagnano immanca-

(17) Parafrasando S. TOMMASO (« Gratia ... est quaedam similitudo divinitatis participata in homine »; in *Sum. Theol.*, III, q. 2, a. 10 ad I), si potrebbe dire che per Hegel « Ratio est quaedam similitudo Universalis participata in individuo ». Scrive in proposito M. Horkheimer: « Come la religione e la deificazione di una stirpe o di uno stato o l'adorazione della natura presentano all'individuo sofferente un'entità immortale e perennemente compiuta in sé, così anche Hegel crede di svelare un senso eterno nella cui contemplazione l'individuo, nonostante tutta la sua miseria personale, si sentirà protetto » (*Sul problema della verità*, in *Teoria critica*, tr. it., Torino 1974, vol. I, p. 237).

bilmente i trionfi della società e della storia. Il resto è ideologia. Alla falsa sacralizzazione del reale in Assoluto operata dall'idealismo hegeliano, di fronte alla quale la singolarità individuale con la *sua* ragione scompare assorbita e sostanzialmente insignificante, Schopenhauer cerca di opporre una vera secolarizzazione: la *compassione* che dovrebbe unire gli uomini nel dolore da cui è segnata la loro esistenza in un mondo percepito come oscura « Volontà ». Il concetto schopenhaueriano di compassione è molto più coinvolgente e conoscitivamente impegnativo, che non il semplice interessamento 'esterno' verso il dolore altrui: esso è infatti la *conoscenza* del dolore che deriva dal considerare il destino dell'altro individuo come perfettamente uguale al proprio, dalla quale si genera l'amore puro (*agàpe, caritas*) che « secondo la sua natura è compassione » (*Mitleid*), e senza la quale lo stesso amore non è che « pretto egoismo »; è il completamento della *giustizia* disinteressata, che togliendo ogni distinzione egoistica fra la propria e l'altrui individualità, conduce l'uomo al superamento del *principium individuationis*, espressione in lui della fondamentale *volontà* di vivere (18).

Ma non vi è più posto per un sentimento 'irrazionale' quale la compassione, in un mondo che non può non considerarla un grave 'peccato' al cospetto del culto della ragione strumentale. Già Kant l'aveva condannata come 'una certa qual mollezza d'animo' che « manca della dignità di una virtù » (19), non accorgendosi però che pure il suo concetto di 'virtù' era ormai potenzialmente esposto alla identica accusa di irrazionalità. Del resto, l'impossibilità sopravvenuta di fondare conoscitivamente il valore morale (e quindi l'azione umana) non intaccava minimamente la fiducia in se stessa della ragione strumentale che, dopo Hegel, si stava rapidamente evolvendo e differenziando nelle moderne 'sette' della dialettica e del positivismo.

Col positivismo, inteso come epistemologia dominante dello scientismo tecnologico contemporaneo, la ragione si riduce essen-

(18) I passi citati si trovano in A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, parte IV, §§ 66-67.

(19) In I. KANT, *Beobachtungen über des Gefühl des Schönen und Erhabenen*, pp. 215-216; tr. it., in *Scritti precritici*, Bari 1953.

zialmente a puro strumento di indagine dei *Fatti* deificati ad unici assoluti conoscitivamente significativi, riducendo insieme il mondo a 'null'altro che' materia misurabile-appropriabile-riproducibile, e aprendo la strada alla 'religione' del progresso tecnico tipica del XX secolo. Nelle vesti di dialettica, la ragione si trasforma tendenzialmente in giustificazione dell'esistente (come in Hegel) oppure — come in Marx ed Engels, nella sua versione materialistica risultato di una *contaminatio* fra la dialettica hegeliana e certo positivismo — nella giustificazione dell'affermarsi ineluttabile di una 'razionalità' futura attraverso la palingenesi rivoluzionaria.

Con queste ultime varianti del moderno culto della Ragione, ci stiamo ancora confrontando.

2. *Lo Stato.*

Il formalizzarsi della ragione in Assoluto non poteva non avere — oltre che conseguenze sugli individui (ora considerabili come 'fini', ora come 'mezzi', a seconda del prevalere o dell'imperativo categorico kantiano, o di quello sadiano) — riflessi nella sfera del politico: « Le implicazioni politiche della metafisica razionalistica vennero in luce nel diciottesimo secolo, quando, con le rivoluzioni francese e americana, il concetto di nazione diventò uno dei principi fondamentali della vita sociale. Nella storia moderna, questo concetto si è quasi sostituito alla religione come motivo ultimo e sopraindividuale della vita umana » ⁽²⁰⁾. Fin dalle sue origini, il concetto di nazione trae la propria autorità non dalla rivelazione, ma dalla ragione ormai ipostatizzata, di cui utilizza però i contenuti per porsi a sua volta come Assoluto, e non come strumento di concretizzazione di quei contenuti stessi. La Nazione come assoluto, e lo Stato divinizzato come realizzazione storica di essa, rappresentano le altre grandi ri-sacralizzazioni moderne conseguenti alle sopravvalutazioni post-illuministiche dell'immanentismo.

Il concetto di nazione si presenta fin dalle origini, pur nella sua intrinseca vaghezza, come totalmente assorbente la sfera dei

⁽²⁰⁾ M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, op. cit., p. 24.

sentimenti e della stessa 'ragione' individuale in vista di un 'fine superiore', potenzialmente produttivo di altri miti totalizzanti: quello della Razza, ad esempio. Mentre nel Medioevo — nota B. C. Shafer ⁽²¹⁾ — un uomo doveva sentirsi prima di tutto un cristiano, secondariamente un borgognone e solo in terzo luogo un francese, coll'emergenza del fenomeno nazionale la scala dei lealismi si rovescia, e il sentimento di appartenenza alla propria nazione acquisisce una posizione di assoluta preminenza su qualsiasi altro, pur radicato, sentimento di appartenenza ideologica, territoriale o religiosa; con la conseguenza che non solo i lealismi e le identificazioni regionali e locali sono stati rapidamente cancellati quasi del tutto dal superiore riferimento alla Nazione, ma il nuovo oggetto di culto ha tendenzialmente subordinato ai propri interessi le stesse affiliazioni ideologiche e soprattutto quelle religiose — pur universali per loro essenza — spesso snaturandole intimamente ⁽²²⁾. La valorizzazione dei soggetti storici rilevanti, operata soprattutto dallo storicismo, conteneva *in nuce* la sopravvalutazione e le relative conseguenze.

Alle sue origini, e prima che l'idealismo tedesco lo snaturasse definitivamente, il nazionalismo moderno era stato — nonostante la sua essenziale dimensione mitica e irrazionale — un credo rivoluzionario e liberale (si pensi, ad esempio, all'episodio dell'invasione delle terre tedesche da parte del primo esercito nazionale francese rivoluzionario); il concetto di « volontà generale » formulato da Rousseau per rispondere in modo nuovo al problema dell'attribuzione del potere di governo, ne rappresentava di fatto un supporto teorico essenziale, e insieme elevava il *popolo* portatore di quella 'volontà' al livello di una super-personalità che — soprattutto nel rapporto con lo straniero — lo faceva diventare un essere solo, un individuo. Proprio per questo però, scrive Popper, « le teorie di Rousseau contenevano evidentemente il germe del nazionalismo, la più caratteristica dottrina del quale è che le varie nazioni devono essere concepite come personalità » ⁽²³⁾.

⁽²¹⁾ In B. C. SHAFER, *Nationalism: Myth and Reality*, London, 1955.

⁽²²⁾ Quanti sacerdoti hanno benedetto gli eserciti nazionali — cioè gli strumenti della violenza nei rapporti internazionali — tradendo così di fatto, in nome della nazione, almeno la vocazione ecumenica della Chiesa?

⁽²³⁾ K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, op. cit., vol. II, p. 72.

Infatti l'attribuzione, aprioristica e in criticabile, di una 'personalità' ha potuto far sì che un concetto essenzialmente indeterminabile come quello di 'nazione' sia divenuto rapidamente una fondamentale (o *la* fondamentale) categoria politica moderna, scalzando insieme il primato di altre e più determinate forme di aggregazione e di riconoscimento collettivi: quelle, ad esempio, su base religiosa, sulla base della nascita in una zona geografica, o della lealtà a una dinastia, ecc. Ma, forse proprio per la sua indeterminatezza e la sua natura di mito mobilitante (« esso è un mito; è un sogno irrazionale, romantico e utopistico, un sogno del naturalismo e del collettivismo tribale ») ⁽²⁴⁾, il concetto di nazione è assurdo alla dimensione di 'sacro' ⁽²⁵⁾, sostituendosi così totalmente alla religione e al principio dell'investitura divina nella determinazione e nella *legittimazione* dello Stato; che diventa, appunto, 'Stato nazionale'. Carl Schmitt, in uno studio sulle correlazioni fra la successione dei centri di riferimento culturale e il mutare delle categorie politiche nel mondo moderno, ha ben colto il passaggio, aprendo insieme sulle prospettive ulteriori di esso: « Finché al centro si trovò il dato teologico-religioso, la massima *cuius regio eius religio* ebbe un significato politico. Quando il dato teologico-religioso cessò di essere il centro di riferimento, anche questa massima perdette il suo interesse pratico. Nel frattempo esso si è mutato, passando attraverso la fase della nazione e del principio di nazionalità (*cuius regio eius natio*), nella dimensione economica ... » ⁽²⁶⁾, rispetto alla quale lo Stato sovietico viene visto come perfetto esempio di realizzazione della massima *cuius regio eius oeconomia*. E ancora in proposito, così scriveva Horkheimer: « Ogni rivolta che ha fatto seguito alla grande rivoluzione francese ha ridotto la sostanza del suo contenuto umanistico e incrementato il nazionalismo; o almeno così

⁽²⁴⁾ *Ivi*, p. 71.

⁽²⁵⁾ « Il nazionalismo crebbe mentre il cristianesimo ortodosso declinava, sostituendo a quest'ultimo la fede in un'esperienza mistica tutta propria ». E. N. ANDERSON, *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806-1815*, p. 13; così riportato da K. R. POPPER, *op. cit.*, p. 75.

⁽²⁶⁾ C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, tr. it., in *Le categorie del politico*, Bologna 1972, pp. 174-175.

sembra. Il più drammatico spettacolo di perversione della fede nell'umanità in un culto intransigente dello Stato ci è stato offerto dal socialismo stesso. I rivoluzionari dell'Internazionale sono rimasti vittime dei leaders nazionalisti » (27).

Il concetto di nazione, alle sue origini, traeva dunque forza da una sua pretesa essenziale 'naturalità' — quindi era, per la cultura illuminista, 'razionale' — e si presentava storicamente come nuova forma di legittimazione dello Stato, in luogo della legittimazione religioso-dinastica delle vecchie monarchie assolute; eclissatosi in buona parte nel contesto degli Stati liberali e 'neutrali' del XIX secolo, in cui la dimensione economica dominava di fatto la scena politica, doveva poi esplodere in tutto il suo aspetto mitico-sacrale (con gli annessi culti della *Terra*, della *Razza*, del *Sangue*) negli Stati totali nazisti e fascisti, che avrebbero fatto del presunto diritto di una nazione all'autodeterminazione la copertura ideologica alle proprie politiche di espansione militare. Del resto la pretesa rivoluzionaria e illuminista di fondare Stati nazionali che traessero legittimità da un concetto di nazione assiomaticamente naturale e razionale, doveva ben presto rivelarsi illusoria in tutta la sua intrinseca irrazionalità: già nel 1785 J. G. Herder, l'allievo di Kant, affermava che « lo Stato naturale è uno Stato composto da un unico popolo con un unico carattere nazionale ... Un popolo è un prodotto naturale come una famiglia, soltanto più largamente esteso ... in tutte le comunità umane, così nel caso dello Stato, l'ordine naturale è il migliore — vale a dire l'ordine nel quale ciascuno adempie alla funzione alla quale la natura lo ha destinato » (28), aprendo così di fatto la strada alla identificazione idealistica di natura-popolo-nazione-Stato. Da questa fittizia identità sarebbe poi emerso dominante, in quanto concretamente esistente e storicisticamente supportato, il solo concetto di Stato nelle vesti di Stato etico hegeliano, 'reale e razionale', non più bisognoso di legittimazioni, ma ormai

(27) M. HORKHEIMER, *Schopenhauer oggi*, tr. it., in AA.VV., *Lo spirito critico*, Milano, 1974, p. 89.

(28) Da J. G. HERDER, *Idee per una filosofia della storia del genere umano*; così riportato da A. ZIMMERN, in *Modern Political Doctrines*, London, 1939, pp. 165 ss.

capace di auto-legittimarsi — in maniera, questa volta, veramente razionale — attraverso l'organizzazione del consenso. La 'razionalità' doveva spostarsi quindi dal piano della legittimità a quello della *legalità* ⁽²⁹⁾.

Col razionalismo giuridico a base giusnaturalistica dell'illuminismo, che ritiene conoscibile e formulabile dalla ragione l'insieme dei principi e delle norme della convivenza in forma di modello assolutamente valido, il Dio onnipotente della teologia che legittimava le monarchie assolute, si era trasformato nell'onnipotente legislatore di uno Stato contrattualisticamente legittimato in forza della 'volontà generale' espressa dal popolo personalizzato in 'nazione' ⁽³⁰⁾. Nel saggio *Economie politique* Rousseau riteneva che il legislatore dovesse « imiter les décrets immuables de la Divinité »; e questo ideale di produzione giuridica statale fu adottato senz'altro come fondamentale dal razionalismo illuminista; con l'ipostatizzazione in Assoluto della ragione, il legislatore potrà essere benissimo — meglio, anzi, se lo sarà — un individuo solo che produrrà il Codice 'ispirato' dalla ragione stessa, così come un architetto progetta una casa o una città ⁽³¹⁾. Il codice si presenta dunque alle sue origini (il riferimento storico è, in particolare, il Codice Napoleone) come 'verità rivelata' dalla Ragione sacralizzata, come potenziale oggetto di culto intorno a cui fiorirà presto una nuova 'teologia' sotto forma di giurisprudenza; già Leibniz, nel *Nova Methodus* aveva rinnegato il paragone della giurisprudenza con la matematica e la medicina, per sottolinearne invece la parentela sistematica con la teologia: « A buon diritto abbiamo trasferito il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto, poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline » ⁽³²⁾; « io non conosco il Diritto civile, io in-

⁽²⁹⁾ In proposito cfr. C. SCHMITT, *Abbozzo di storia del rapporto legalità e legittimità*, in *op. cit.*, pp. 288 ss.

⁽³⁰⁾ Cfr. ancora C. SCHMITT, *Teologia politica*, in *op. cit.*, pp. 61 ss. « Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia » (*Ivi*, p. 61).

⁽³¹⁾ Sul punto cfr. *Ivi*, p. 70.

⁽³²⁾ Riportato da C. Schmitt, *Ivi*, p. 62, che così prosegue: « Entrambe hanno un « duplex principium », la « ratio » (e perciò vi è una teologia naturale e una

segno il Codice Napoleone » dirà in Francia, con compiacimento, un tipico rappresentante della *école de l'exégèse* ⁽³³⁾. In questo periodo, inoltre, non vi è ancora naturalmente contrasto fra legalità e legittimità nel contesto di uno Stato retto dalla Ragione sacralizzata, così come non se ne era verificato in quelli precedenti che traevano autorità da una presunta guida divina, grazie alla quale la gerarchia legale era sempre anche legittima; solo dopo il 1815, nella Francia monarchica del periodo della Restaurazione, comincerà a manifestarsi la contrapposizione fra legalità e legittimità, quando divenne evidente il contrasto fra la legittimità storica di una monarchia restaurata, e la legalità del *Code* che continuava ad essere in vigore. Tale iato non si è più colmato e, sia pure profondamente modificato dalle complesse vicende storico-istituzionali che hanno segnato l'evoluzione del rapporto fra Stato e diritto nell'ultimo secolo e mezzo, costituisce tuttora uno dei nodi problematici centrali della moderna teoria politica.

La presunta conformità del Codice alla Ragione — e la sua conseguente ipostatizzazione in 'oggetto di culto' — si fondava però fin dall'origine su un equivoco essenzialmente irrazionale e foriero di gravi involuzioni: sul credere che la razionalità del modo di produzione legislativo fosse condizione necessaria e sufficiente a garantire la razionalità complessiva del prodotto. Non era, come si vede, che un caso particolare e concreto di sopravvalutazione della ragione strumentale in luogo della — ormai perduta — ragione oggettiva; un rischioso scambio di mezzi con fini. Scrive in proposito L. Lombardi Vallauri che « lo sforzo profuso con la lotta per la democraticità e gli accorgimenti costituzionali, nella razionalizzazione del volente (del 'legislatore') sembrerà esonerare anzi doverosamente distogliere dall'impegno di controllare la razionalità del voluto (della legge). Quest'ultimo fenomeno è forse il più rilevante quanto ad influenza sul modo di vedere del giurista di professione, e può seguirsi un po' dovunque nell'Europa continentale dall'ottocento ad oggi: l'idea dello Stato di diritto a

giurisprudenza naturale) e la « scriptura », cioè un libro contenente rivelazioni e comandamenti positivi ».

⁽³³⁾ Buguet, in J. BONNECASE, *L'école de l'exégèse en droit civil* (così citato da N. BOBBIO, *Il positivismo giuridico* (corso univ.), 1963, p. 94).

poco a poco si capovolge, per eccesso di fiducia, nell'idea del diritto di Stato. La dottrina della divisione dei poteri, interpretata nel senso di sottrarre al giudice ogni funzione normativa per conferirle agli organi della volontà generale, proprio perché contenente un nucleo di autentica razionalità finisce per formare la coscienza del giudice e del giurista a un legalismo passivo e formalistico. Montesquieu assume i lineamenti di un antenato di Bergbohm, il liberalismo costituzionale e il parlamentarismo democratico contribuiscono a fondare una concezione del diritto che, staccata dalle sue matrici, sarà poi, paradossalmente, la premessa di validità della legislazione nazista. L'idea di codice (cioè di legislazione completa) si trasforma quindi da prevalentemente razionalistica in prevalentemente positivista: il codice alla fine è ritenuto completo non più tanto come pensiero di una ragione creduta capace di assoluto, quanto come emanazione di una volontà postulata come l'unica giuridicamente rilevante » (34). Sappiamo che Hitler si è servito della legalità come di una delle sue armi più efficaci; di quella stessa legalità che « ... aveva cominciato come ambasciatrice della divinità della ragione » (35).

Nel contesto della parentesi storica rappresentata dallo Stato liberale ottocentesco, la sacralizzazione del diritto in forma di positivismo giuridico sembra permanere come l'unica significativa — o comunque prevalere momentaneamente senz'altro — rispetto a quelle di Stato e di Nazione, in temporanea eclissi. In effetti, costituisce un fenomeno importante il fatto che lo Stato liberale europeo del XIX secolo, segnato dal primato dell'economico come centro di riferimento, potesse porre se stesso come « Stato neutrale e agnostico » e potesse « scorgere la legittimazione della propria esistenza proprio nella sua neutralità » (36); « nel XIX secolo prima il monarca, poi lo Stato diventano entità neutrali, e nella dottrina liberale del *puvoir neutre* e dello *Stato neutrale* giunge a compimento un capitolo di teologia politica nel

(34) L. LOMBARDI VALLAURI, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano, 1967, pp. 203-204.

(35) C. SCHMITT, *Abbozzo di storia del rapporto legalità e legittimità*, cit., p. 290.

(36) C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 175.

quale il processo di neutralizzazione... ha raggiunto anche il punto decisivo, il potere politico »⁽³⁷⁾. Lo Stato liberale classico, il 'guardiano notturno' degli interessi (soprattutto economici) dei consociati tenuto ferreamente sotto controllo e delimitato nei suoi ristretti poteri di intervento dal diritto codificato, sembra veramente realizzare la dimensione politica più 'laica' e lontana da suggestioni sacrali e totalizzanti, pur nei limiti strutturali e storici di un'ancora teorica affermazione egualitaria. Esso non ha, come lo Stato etico hegeliano, una Ragione o una Verità da affermare assolutamente, ma, contentandosi di stabilire razionalmente le poche 'regole del gioco' istituzionale, lascia che « la coincidenza tra interesse privato e interesse comune si produca *da sola*, nell'indisturbato svolgimento dell'azione privata »⁽³⁸⁾; la ragione e la 'verità' complessiva non sono date, ma *si danno* per mezzo del confronto delle 'ragioni' individuali, così come un'economia di mercato si può stabilizzare in virtù del gioco della libera concorrenza: « come l'organizzazione economica della società è fondata sulla libera concorrenza dei soggetti privati dell'economia, e quindi proprio sull'unità degli opposti e sull'unificazione dell'ineguale, così anche la ricerca della verità si fonda sulla possibilità di un dialogo aperto, sul libero gioco della domanda e della risposta, sul convincere e sul lasciarsi convincere in forza di argomenti, quindi proprio sulle obiezioni e sulla critica provenienti dall'avversario. Tutte le tendenze, da cui i postulati politici del liberalismo (libertà di parola e di stampa, pubblicità, tolleranza, sistema parlamentare ecc.) traggono la loro validità teorica, sono elementi di un vero razionalismo »⁽³⁹⁾. Come la tolleranza deve garantire, a livello culturale, la possibilità del libero confronto di opinioni necessario a formare la 'ragione', così la razionalizzazione del diritto — uno dei momenti di cui Max Weber ha messo in luce l'importanza decisiva per il capitalismo occidentale — serve a produrre, a livello economico, quella 'sicurezza' che significa

⁽³⁷⁾ *Ivi*, p. 177.

⁽³⁸⁾ Così H. MARCUSE nell'interessante studio — condotto in chiave hegelomarxista — del 1934, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, tr. it., in *Cultura e società*, Torino 1969, p. 18.

⁽³⁹⁾ *Ivi*, p. 17.

essenzialmente garanzia statale di libera conduzione dell'economia e di disposizione assoluta della proprietà privata.

Ma proprio quella stessa tolleranza che discendeva direttamente dalle rivoluzionarie 'idee dell'89' e rappresentava uno dei momenti centrali della cultura e dell'antropologia liberali, se da un lato significava libertà dal dominio sul pensiero di una qualsiasi autorità dogmatica, dall'altro favoriva un atteggiamento di neutralità nei confronti di ogni contenuto spirituale, portando in sé quindi il germe di un generale relativismo; era razionalità formale, e non sostanziale, come tale tendenzialmente indifesa di fronte all'aggressione di contenuti irrazionali che si presentassero storicamente vincenti. E fu in buona misura la 'privatizzazione' della ragione a segnare il trapasso all'irrazionalismo: davanti alla mancata realizzazione della coincidenza di interessi egoistici e collettivi, dinanzi all'esplosione degli impreveduti conflitti sociali, la ragione liberale ricorre alle giustificazioni irrazionalistiche che troveranno presto la propria incarnazione nella figura carismatico-autoritaria del Führer, a sua volta già implicita *in nuce* nella esaltazione borghese-liberale dell'uomo geniale di azione, del 'capo nato'. Alla ragione totalizzante demandata irrazionalmente alla personalità autoritaria 'superiore', corrisponderà sul piano politico l'evoluzione verso lo Stato autoritario, il quale non farà che adeguare la struttura e l'ideologia della società al corrispondente stadio strutturale dell'economia, segnato dalla irreversibile transizione da un modello fondato sulla libera concorrenza di singoli imprenditori autonomi, al moderno capitalismo monopolistico che necessita per la propria tutela di uno Stato forte e dotato di tutti gli strumenti di potere utilizzabili al di là di ogni controllo giuridico-formale. Proprio la legalità dei codici — il momento istituzionale che il positivismo giuridico aveva consolidato come forse l'unico 'sacro' del mondo politico liberale — sarà infatti fra le prime a cadere, a piegarsi e stravolgersi nelle mani delle nuove divinità comparse sulla scena europea: la Nazione come 'universale', e lo Stato assoluto, sua realizzazione storica.

'Universale', secondo la nuova mistica, sarà essenzialmente il Popolo, entità primordiale costituente la Nazione, di fronte al quale l'autentico singolo non ha più valore di quanto la sua ra-

gione possa averne al cospetto della incriticabile volontà dello Stato sacralizzato incarnato nel Führer; l'universale, in quanto tale, sfugge ad ogni controllo e connotazione razionali, poiché viene ' da Dio ' e porta con sé una forza creativa e ' vitale ' (40), da cui promanano altri fatti mitici e non-razionali — a loro volta anch'essi limitanti la ragione — come la Razza, la Natura, la Stirpe, il Sangue. La presenza di queste divinità ancillari a fianco dello Stato totalitario, storicamente si giustifica forse in parte col fatto che la diffusione dell'agnosticismo materialistico a livello di massa, non consentiva più molto spazio per un aperto appello al sovrannaturale nelle forme religiose tradizionali, come mito mobilitante consolidatore del consenso; Popper afferma esplicitamente che « la formula della pozione fascista è in tutti i paesi la stessa: Hegel più una goccia di materialismo evoluzionistico da diciannovesimo secolo » (41).

Tutto questo è stato cancellato dall'olocausto dell'ultimo conflitto mondiale, e nel ' mondo amministrato ' (42) delle attuali società tecnologicamente avanzate sembrerebbe non dovesse esserci più spazio per il riaffermarsi di una qualche forma di sacralizzazione politica.

3. *La Storia.*

Si dice che l'illuminismo sia stato essenzialmente ' antistorico ' (o meglio, forse, antistoricistico). In effetti, secondo il suo concetto di ragione elevato ad Assoluto conoscitivo — la ragione ' naturale ' — per cui la verità non poteva ricavarsi se non dall'esperienza, la tradizione e la voce del passato, il ' principio di autorità ' degli antichi, non potevano essere che dannosi in quanto impedivano la visione chiara e netta della verità stessa. Per una cul-

(40) Si confrontino i teorici nazisti dello Stato e della società come B. KÖHLER (*Das dritte Reich und der Kapitalismus*) e G. IPSEN (*Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*).

(41) K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, op. cit., vol. II, p. 83.

(42) Il termine è usato da M. HORKHEIMER nelle sue ultime interviste, *La nostalgia del totalmente Altro* (tr. it., Brescia 1972) e *Rivoluzione o libertà?* (tr. it., Milano 1972).

tuŕa che vuole vedere e toccare prima di credere, che tutto vuole esaminare col solo nuovo strumento della ragione, lo studio della storia non puŕ non essere disprezzato, in quanto insegna errori; per questo l'illuminista cerca di sostituire all'idea di storia — vista come cronaca della decadenza — il concetto di progresso, inteso come indefinibile e progressivo miglioramento istituzionale, economico, morale, civile tanto maggiore quanto piŕ ferreamente guidato dalla ragione. Egli vuole affermare la sua libertŕ dalla storia, rendendosi insieme dominatore anzichŕ soggiacervi: cerca di estendere alla storia quel dominio che i lumi della ragione giŕ gli avevano procurato sulle cose private della loro aura sacrale. In proposito, E. Troeltsch ritiene che « quando si definisce ' anti-storico ' l'illuminismo, ciŕ non puŕ significare altro se non che esso ha praticato la storia non per se stessa, ma per le prove e i mezzi di lotta da essa ricavabili, in vista delle sue teorie politiche e morali. Ma in questo senso la sua indagine storica ha esercitato un'influenza straordinaria. Tale indagine sconvolse la precedente immagine della storia, ... scoprì un mondo fino ad allora sconosciuto ed inesplorato, svelŕ imprevedibili epoche della storia, togliendo il peccato originale dal centro della storia e costruendo come punto di partenza uno stato originario completamente diverso. Ma soprattutto affermŕ il metodo pragmatico in cui si riflettono la concezione e la prassi politiche dell'epoca e che  , ad un tempo, l'equivalente storiografico del metodo atomistico-mecanicistico della scienza naturale. Per esso gli individui sono gli elementi della storia e dall'interazione tra i loro atti consapevoli e calcolati, tra i loro progetti, si costituiscono le formazioni sociali. In quanto perŕ questa spiegazione, che prescindeva dai miracoli e dalla provvidenza, rivelava un gioco straordinariamente complicato di forze umane, si avvertì piŕ fortemente il bisogno di un contenuto semplice, normale della storia, che fu trovato nelle idee del diritto naturale, della morale e della religione naturali ... In questo modo la storiografia illuministica ha cercato di trovare un equilibrio tra l'elemento permanente ed unitario nella storia e quello mutevole e molteplice, e a suo modo ha realizzato ciŕ che dovrebbe fare oggi il concetto di sviluppo » (43).

(43) E. TROELTSCH, *op. cit.*, pp. 194-195.

Se da un lato dunque l'illuminismo segnò probabilmente l'inizio della storiografia moderna sul piano del metodo, dall'altro conteneva però in potenza — dietro l'apparente disprezzo — la sopravvalutazione della storia come Assoluto, lo *storicismo*, che la posteriore speculazione romantico-idealista avrebbe portato alle estreme conseguenze. Il passaggio può forse spiegarsi in questi termini, almeno in parte. Per l'illuminismo, la storia è concepita essenzialmente come il progressivo liberarsi e manifestarsi della Ragione, la quale riesce a raggiungere la sua piena manifestazione nell'età dei lumi, quasi fosse una gemma preziosa che, ripulita da secolari incrostazioni di scorie accumulate nel corso di epoche storiche non illuminate, venisse finalmente riportata alla luce in tutto il suo splendore; la storia quindi per gli illuministi 'nasconde' la Ragione, ma insieme, proprio per questo, la contiene, almeno come storia della cultura e dei popoli volta a scoprire e ricostruire il progresso delle conoscenze umane ⁽⁴⁴⁾. Dal ritenere che *nella* storia si trovi, sia pure nascosta, la Ragione, ad affermare che la Storia è la ragione (o meglio, lo Spirito), il passo era breve; ed esso sarà fatto e portato alle estreme conseguenze immanentiste appunto dall'idealismo, che affermerà l'assoluta unità dello Spirito, artefice esclusivo della Storia e sintesi suprema di tutte le disarmonie e di tutti i conflitti, in cui confluiscono le caduche attività degli individui, sue fenomeniche manifestazioni. Quella storia che per l'illuminismo celava la Ragione, diveniva così nell'idealismo un altro Assoluto, il cui rinvio irrazionale allo Spirito assorbiva oscurandole veramente le singolarità individuali con le loro ragioni, che pure la avevano 'fatta'.

Se lo storicismo probabilmente affonda le sue radici — sia pure inconsapevolmente — nell'illuminismo, esso si presenta però fin dalle origini come duramente contrastante le concezioni giusnaturalistiche e razionalistiche della storia, tipiche della cultura illuminista. Contro l'ipotetico affermarsi comunque della Ragione sacralizzata in quanto valore assoluto metastorico, lo storicismo cerca — come scrive Meinecke — di « sostituire ad una concezione generalizzante ed astrattiva delle forze storico-umane

(44) Un esempio tipico in tal senso è dato dall'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet.

la considerazione del loro carattere individuale» (45), tentando quindi di individuare non già l'immutabile nel caduco, ma il costante nel mutevole, rivalutando quest'ultimo come storicamente significativo e aprendo insieme al relativismo. In particolare, con riferimento al contesto specifico del pensiero politico, l'atteggiamento giusnaturalistico contro cui l'orientamento storicistico si trovò in primo luogo a reagire, fu la dottrina dei diritti dell'uomo quale emergeva dalla versione illuminista del giusnaturalismo stesso e quale era stata concretamente affermata dalle rivoluzioni francese e americana; in essa era implicita la convinzione che la forma di Stato liberale costituisse un modello di validità assoluta e universale, in quanto legittimato dalla Ragione stessa e fondato sulle esigenze eterne e immutabili della ragione umana. Contro questa pretesa, l'orientamento storicistico rappresentava in generale l'affermazione del carattere storicamente relativo delle forme di organizzazione politiche e sociali e quindi, più globalmente, dei valori politici. Storicamente, la prima significativa forma di reazione storicista contro la dottrina dei diritti dell'uomo è probabilmente da individuarsi nella rivalutazione romantica — coincidente con le lotte contro la Francia rivoluzionaria e con la politica della Restaurazione successiva al Congresso di Vienna — degli aspetti irrazionali nella vita degli Stati, quali la forza delle tradizioni, del costume, degli istinti e dei sentimenti popolari, che secondo lo storicismo avrebbero condizionato in maniera decisiva il concreto sviluppo storico degli Stati stessi. Lo storicismo si presenta quindi come supporto del nascente culto della Nazione — sopravvalutazione, anch'esso, di un concetto rivalutato dall'illuminismo — e degli altri miti da esso derivati.

In sintesi, il romanticismo politico, attraverso lo storicismo, si trovò ad attribuire un'importanza storica centrale proprio a quegli aspetti del comportamento umano individuale e collettivo, che secondo il razionalismo giusnaturalistico illuminista andavano considerati nulla più che pregiudizi irrazionali, destinati ad essere rapidamente eliminati dalla Ragione, purché le venisse concessa

(45) F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, tr. it., Firenze, 1967, Prefazione, p. x.

la più ampia possibilità di azione. Inoltre, l'affermazione dell'importanza determinante degli elementi irrazionali nella vita politica, non solo condusse all'impossibilità di sottomettere ad una comune norma razionale universale la vita e lo sviluppo di ogni popolo e quindi di ogni Stato, ma anche all'impossibilità generale da parte della volontà guidata dalla ragione di orientare secondo i propri fini lo sviluppo delle istituzioni politiche e sociali, che veniva così ad assumere un carattere essenzialmente 'organico' e incosciente. Lo storicismo si presenta quindi di fatto anche come promotore del passaggio da uno Stato legittimato e guidato dalla Ragione, ad uno Stato sacralizzato e totalizzante autolegittimantesi su base essenzialmente irrazionalistica e capace di produrre autonomamente la propria 'ragione'.

Se già in Fichte e in Schelling le categorie storiche divengono categorie metafisiche, è però con Hegel e col suo sistema che lo storicismo porta a pieno sviluppo le sue premesse come giustificazione panlogistica degli eventi e dei personaggi storici: la sacralizzazione in Assoluto dell'identità di realtà e razionalità, trova infatti la sua 'teologia' proprio nella Storia intesa come manifestazione dello Spirito immanente del mondo che cerca la coscienza della propria libertà; con Hegel, la storia diviene il 'tribunale del Mondo', e lo resterà per molto tempo. Scrive in proposito Popper: « La storia è lo sviluppo di qualcosa di reale. Secondo la filosofia dell'identità esso deve quindi essere qualcosa di razionale. L'evoluzione del mondo reale, di cui la storia è la parte più importante, è considerata da Hegel come 'identica' a una specie di operazione logica o a un processo di ragionamento. La storia, come egli la vede, è il processo di pensiero dello 'Spirito Assoluto' o 'Spirito del Mondo'. Essa è la manifestazione di questo Spirito. Essa è una specie di enorme sillogismo dialettico; ragionato, per così dire, dalla Provvidenza. Il sillogismo è il piano che la Provvidenza segue e la conclusione logica alla quale si arriva è il fine che la Provvidenza persegue: la perfezione del mondo » (46).

Hegel, a sua volta, può essere visto come un 'ponte' necessario alla transizione dal primo orientamento storicistico come

(46) K. R. POPPER, *op. cit.*, vol. II, pp. 65-66.

emergeva dall'irrazionalismo romantico (del quale numerose sono le tracce nel suo sistema), al materialismo storico, la tendenza storicistica ancora più rilevante nel contesto politico attuale; esso, pur orientandosi fin dall'inizio in senso diametralmente opposto, sul piano delle implicazioni politiche, allo storicismo di origine romantica, proprio in Hegel e nel suo sistema trovò infatti gli strumenti a un tempo per differenziarsi e per svilupparsi. La Storia però — ancora sacralizzata come Assoluto conoscitivo, pur se radicalmente mutata sul piano metodologico e interpretativo per la sistematica valorizzazione di 'altri' elementi ritenuti come gli unici rilevanti e significativi nel processo storico (la dimensione economica, l'evoluzione dei modi e dei rapporti di produzione) — si trova a svolgere nel sistema del materialismo storico un ruolo essenzialmente diverso da quello svolto nel sistema hegeliano: mentre infatti in Hegel, rispetto alla sua filosofia dell'identità e al suo positivismo etico, essa assolveva in ultima analisi la funzione di giustificare l'esistente (e al limite, sul piano politico, l'ordine costituito), in Marx e nei suoi epigoni lo storicismo si trasforma in 'profezia' dell'ineluttabile affermarsi di una futura nuova razionalità e di una nuova morale sociale, attraverso la palingenesi rivoluzionaria. La 'ragione' non è più presente, come in Hegel, ma futura, e comunque 'diversa' da quella attuale; anche per questo si è parlato di 'messianismo' materialista e di 'teologia' della rivoluzione, vista come Giudizio Finale della storia cui dovrebbe seguire l'avvento del Regno della nuova razionalità proletaria.

Il materialismo storico potrebbe sembrare avere qualche punto di contatto con il pensiero illuminista, proprio sul piano della fede nel sia pure futuro affermarsi della ragione umana. Da un lato, infatti, la storicizzazione delle istituzioni e dei valori politici in riferimento all'evoluzione del modo di produzione proposta dal materialismo storico, ha un significato evidentemente progressista, soprattutto sul piano politico; inoltre l'orientamento storicistico materialista, pur criticando il razionalismo astratto del giusnaturalismo illuministico, ne raccoglie di fatto l'esigenza razionalistica di fondo sviluppandola nel senso di una critica delle istituzioni esistenti dal punto di vista delle possibilità razionali (future) dell'uomo, aggiungendovi insieme la consapevolezza

che il progresso verso istituzioni sempre più razionali è condizionato dall'evoluzione storica delle strutture economiche e sociali.

Ma, proprio il trasporre nel futuro — in forma perciò 'profetica' e quindi sostanzialmente incriticabile — il necessario affermarsi della ragione, fa sì che il materialismo storico si trovi di fatto a partecipare di quello stesso positivismo politico ed etico di stampo idealistico, da cui aveva tentato di prendere le distanze. Nel sistema hegeliano, infatti, non c'è possibilità di critica (anche morale) dell'esistente, in quanto ciò che esiste è per ciò stesso necessario, quindi razionale e buono (e incriticabile); in questo 'stato stazionario', inevitabilmente la forza è diritto (e ragione). Nel materialismo storico, accade sostanzialmente che tale positivismo viene proiettato nel futuro, per cui avviene che la forza *futura* è diritto (e ragione). Se per lo storicismo idealista il presente è essenzialmente incriticabile, in quanto l'esistente si giustifica da solo come necessario, nello storicismo materialista lo stato attuale di cose diviene sì, criticabile, ma solo in funzione della sua negazione rivoluzionaria finalizzata a produrre un futuro razionale (per definizione 'buono' e quindi incriticabile anche perché sconosciuto) che solo potrà giudicare il presente.

Si apre così il tragico paradosso in cui cade ogni orientamento storicista sopravvalutato: non solo esso dovrà rifiutare assolutamente il presente per il futuro — in nome di un ineluttabile affermarsi della Ragione totalizzante — ma dovrà inoltre sacrificare ogni particolare futuro a quello successivo, ignorando così che il futuro ultimo dell'uomo, il vero Fine della Storia, non può essere niente di meglio della *morte* e della definitiva estinzione. Lo storicista integrale non vive mai: il suo apparente vitalismo non è che la parodia di un reale istinto di morte. La storia sacralizzata è un dio crudele e inaccessibile che esige le sue vittime senza mai manifestarsi.

Bene si attaglia, a conclusione e quasi come riepilogo di questo *excursus*, quanto in proposito scrive Popper: « La precedente rivoluzione (precedente a quella storicistica, *n.d.r.*), quella naturalistica rivolta contro Dio, sostituì al nome di questi quello di « Natura ». Quasi tutto il resto rimase immutato. La teologia, scienza di Dio, fu sostituita dalla scienza della Natura; le leggi divine, dalle leggi di Natura; la volontà e il potere divini, dalla volontà e

dal potere della Natura (le forze naturali); e, successivamente, il piano divino e il giudizio di Dio, dalla selezione naturale. Il determinismo teologico fu sostituito e all'onniscienza divina si sostituirono l'onnipotenza della Natura e l'onniscienza della Scienza. Hegel e Marx sostituirono, a loro volta, alla Natura divinizzata, la Storia divinizzata. Si comprendono così le leggi attribuite alla Storia; i poteri, le forze, le tendenze, i progetti e i piani di questa; come pure l'onnipotenza e l'onniscienza del determinismo storico. I « criminali che si oppongono vanamente al corso della storia » prendono il posto dei peccatori contro Dio; e impariamo che non Dio, ma la Storia (la storia delle « Nazioni » o delle « Classi ») sarà il nostro giudice ... Ma la successione *Dio-Natura-Storia*, e la sequenza delle corrispondenti religioni secolarizzate, non si esaurisce qui. La scoperta dello storicismo, secondo cui tutti i criteri sono, dopotutto, soltanto fatti storici (in Dio criteri e fatti sono una cosa sola), porta alla deificazione dei Fatti — dei fatti esistenti e reali della vita e della condotta umane (compresi, temo, anche i fatti presunti) e conduce quindi alle religioni secolarizzate delle Nazioni e delle Classi, dell'esistenzialismo, del positivismo e del comportamentismo. ... Appellarsi all'autorità logica e morale di questi fatti (o pretesi tali) è, a quanto sembra, l'ultima forma di saggezza della filosofia del nostro tempo » (47).

4. *Cenni prospettici.*

Con la perdita, forse definitiva, della propria dimensione oggettiva, la ragione formalizzata è divenuta uno strumento della tecnologia contemporanea; è il culto di quest'ultima infatti — nella forma ritualizzata dallo scientismo tecnologico che si propone in maniera dominante e diffusa come conoscenza totalizzante ultima e 'utile' — forse l'unica vera religione secolarizzata del mondo attuale. Rispetto ad essa la Ragione, sia pure continuamente esaltata e invocata, è ridotta di fatto al rango di divinità decaduta e ancillare.

(47) K. R. POPPER, *Previsione e profezia nelle scienze sociali*, in *Congetture e confutazioni*, tr. it., Bologna 1972, pp. 587-588.

La ragione, ridotta al suo metodo, è divenuta per l'epistemologia moderna puro mezzo per l'indagine razionale dei Fatti, unici luoghi in cui è stato relegato ogni eventuale contenuto di 'verità oggettiva'. Per questo essa è di nuovo tendenzialmente incapace di criticare l'esistente, e la crisi in cui versa la speculazione filosofica ne è un chiaro sintomo: l'uomo tecnologico ha trasferito sul mondo artificiale che lui stesso si è costruito, quell'aura sacrale che già aveva reso impenetrabile e 'terribile' la realtà naturale all'uomo pre-scientifico e pre-illuminista. La nota proposizione di Wittgenstein che chiude il suo *Tractatus* (« Di ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere ») ⁽⁴⁸⁾, al di là di un apparente eroismo ascetico e di un'effettiva rispondenza con la condizione psicologica contemporanea, sanziona di fatto tale crisi della speculazione filosofica sulla base della ragione oggettiva, relegando insieme ogni eventuale tentativo in tal senso nella sfera della 'metafisica', quindi dell' 'irrazionale'.

La ragione è così dunque ridotta a strumento di verifica dei fatti, ad esistere in quanto avallo metodologico all'identificazione di *verità* ed *esattezza*, tanto centrale e totalmente assorbente per l'epistemologia scienziata, quanto quella di *realtà* e *razionalità* lo era stata per l'epistemologia hegeliana. Conseguenza di ciò — dell'aver espulso la ragione dalla dimensione dei fini, per confinarla sul piano dei mezzi — è l'evidente impossibilità per il positivismo e lo scientismo di fondare conoscitivamente valori, soprattutto morali, e il risultare strutturalmente impotenti nel fornire risposte alla questione del senso (*Sinnfrage*) da dare all'esistenza; le scienze specialistiche moderne, perfettamente adeguate a rispondere con esattezza a concreti problemi settoriali, non sono infatti in grado di misurarsi con la questione della verità, così come la poneva ad esempio Kant: che cos'è la verità? che cosa posso sperare? che cosa devo fare? Non solo, ma lo scientismo e il positivismo, in quanto immanentismi integrali che per loro stessa essenza non possono non rifiutare legittimità logica ad ogni rinvio a un 'trascendente', presentano un alto rischio nichilista, derivato appunto dalla indecidibilità conoscitiva fra la posizione umanista e la posizione

⁽⁴⁸⁾ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it., Milano, 1954, prop. 7, p. 284.

nichilista stessa: « tutti i tentativi di fondazione della morale su una saggezza di questo mondo anziché sul riferimento ad un aldilà ... riposano su illusioni di impossibili concordanze », afferma in proposito M. Horkheimer; « tutto ciò che ha stretto rapporto con la morale, rimanda in ultima analisi alla teologia. Ogni morale, almeno nei paesi occidentali, si fonda sulla teologia con buona pace di tutti gli sforzi di prendere le dovute distanze dalla teologia » (49). Non esiste infatti forse umanesimo laico moderno che non sia interpretabile come secolarizzazione di una teologia.

È noto che proprio l'impossibilità per il positivismo di fondare conoscitivamente valori — e quindi di decidere sui fini dell'attività umana — rappresenta uno dei momenti centrali della corrente epistemologica neo-positivista nota come « razionalismo critico », che sul piano politico propone la sempre più diffusamente apprezzata teoria della cosiddetta 'ingegneria sociale gradualistica' come mezzo di realizzazione della 'società aperta'; anzi, il riconoscimento di tale impossibilità è per essa fondante e discriminante rispetto ad altre possibili teorie politiche (di derivazione storicistica o materialista, soprattutto). In proposito, Popper è esplicito quando afferma che « un'azione è razionale ... se utilizza nel modo migliore i mezzi disponibili per il conseguimento di un certo fine. Quest'ultimo non può in ogni caso venire determinato razionalmente » (50). Politicamente, ciò significa soprattutto rifiuto e condanna di ogni utopismo che si proponga (o si imponga) come fine ultimo della storia in virtù dell'affermarsi di una 'ragione' totalizzante; di ogni falso infinito ipostatizzato in Assoluto e originato da una dimensione politica che, sacralizzandosi, pretenda di superare il proprio 'specifico', essenzialmente attinente al relativo, al parziale, al contingente; di tutte le situazioni che si possono verificare quando — come riteneva Paul Claudel — l'uomo tenta di immaginare il paradiso in terra, e il cui risultato immediato è un molto rispettabile inferno. Così prosegue Popper: « giudico il cosiddetto utopismo una dottrina attraente, anzi, fin troppo attraente e addirittura pericolosa e nociva. Dal mio punto

(49) M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, op. cit., p. 74.

(50) K. R. POPPER, *Utopia e violenza*, in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 606.

di vista, essa si vota da sola alla sconfitta e conduce alla violenza. Che si sconfigga da sola è una conseguenza del fatto che è impossibile determinare dei fini con criteri scientifici. Non esiste alcun metodo scientifico per scegliere fra due fini » (51). Le linee di azione del progetto gradualistico di ingegneria sociale, proposto in alternativa al pericoloso e inammissibile utopismo, dovrebbero essere queste: « agisci per l'eliminazione dei mali concreti piuttosto che per realizzare dei beni astratti. Non mirare a realizzare la felicità con mezzi politici. Tendi piuttosto ad eliminare le miserie concrete. ... Ma non cercare di realizzare questi obiettivi per via indiretta, concependo e cercando di attuare un ideale remoto di società in tutto valida » (52). Il nuovo imperativo categorico del politico razionale è dunque « elimina il male » (attuale), e non « fa il bene » (futuro).

C'è indubbiamente dell'apprezzabile umiltà e un notevole senso dei limiti dell'agire umano, in questa posizione; ma ci sono anche dei rischi da non sottovalutare. In primo luogo, in base a quali criteri è possibile individuare i « mali concreti » e i modi per eliminarli, dal momento che il fine complessivo di tale attività è per definizione indecidibile « scientificamente »? E, poiché è impensabile e paradossale che chi organizza mezzi non si prefigga fini (soprattutto generalizzanti e a lunga scadenza; 'utopici', in un certo senso), non sarà che questi ultimi verranno assunti in forma criptica e incriticabile proprio da colui che ha il *potere* di organizzare appunto i mezzi? Infine, nell'ipotesi opposta che i fini complessivi dell'agire concreto vengano realmente a mancare, non accadrà che la prassi politica logicamente corretta proposta dal nuovo razionalismo, degenererà nella pratica paralizzante del « fare ciò che accade » di musiliana memoria?

Tali rischi derivano tutti in gran parte dal disconoscimento del ruolo centrale e intimamente mobilitante svolto dalla dimensione 'utopica' ai fini dell'azione umana (e politica); se infatti è corretto e necessario denunciare fermamente i gravi pericoli connessi alla eventuale realizzazione attuale e integrale di un 'ciò

(51) *Ivi*, p. 607.

(52) *Ivi*, pp. 610-611.

che non è' (ancora) totalizzante, non altrettanto lo è (e può risultare anzi assai pericoloso) rifiutare *in toto* ogni 'utopismo', annichilendo insieme la carica di desiderio e di speranza nel mutamento — e quindi di critica — dell'esistente, che porta con sé. Che l'utopia non possa (non debba) avere cittadinanza concreta nella storia, non deve implicare il disconoscimento del fatto che il pensare utopisticamente fornisce quella *speranza* la quale sola dà *senso* all'agire dei singoli e dei gruppi che, dopotutto, quella storia fanno. Non solo, ma l'utopia ha a che fare con la speranza e il desiderio — quindi col senso — dal punto di vista della *verità* (sia pure soltanto della *sua* verità), e può quindi offrire 'veramente' delle direttive per eliminare i « mali concreti ». Essa, in quanto parla di un 'altro mondo' che (ancora) non c'è, attinge in qualche misura alla sfera del trascendente, e quindi del 'sacro', dimensione ineliminabile del pensare umano che non voglia cedere definitivamente alle pretese impudenti della realtà. Tutto sta nel riuscire a valorizzarla inserendola — in maniera realmente dialettica — nella mediazione fra un pensiero che coglie il reale senza avere la forza per trasformarlo, ed un pensiero che conserva intatta la tensione del desiderio di 'diverso', ma senza applicarla al reale. In questo contesto, nel riferimento al *ciò che non è*, la ragione storica diviene pensabile essenzialmente come autocritica radicale diretta a rifiutare il rovesciamento della ragione stessa nel suo contrario.

Sulla base di queste considerazioni, risulta forse più chiaramente come la posizione epistemologica positivista fondata sulla identità di verità ed esattezza, possa risultare tendenzialmente paralizzante, soprattutto sul piano del conoscere e dell'agire storico e politico; una alternativa potrebbe essere rappresentata dal considerare il 'vero' non tanto limitato dal 'falso', quanto dall'« insignificante », dal 'privo di senso' conoscitivo ⁽⁵³⁾. In questo modo, sarebbe forse possibile superare proficuamente alcune *impasses* del rigido binomio vero-falso, senza per questo ricadere in atteggiamenti 'irrazionali' e totalizzanti. La posizione epistemo-

⁽⁵³⁾ È questa la posizione sostenuta, ad esempio, dal matematico francese R. THOM, l'ideatore della cosiddetta « teoria delle catastrofi »; cfr. il suo *Parabole e catastrofi*, tr. it., Milano 1980.

logica privilegia infatti il particolare come significativo in sé perché portatore di una sua 'ragione' interna, di una sua 'chiave', e non tanto come elemento da riassorbire in una visione generalizzante volta alla ricerca, o alla conferma, di una 'costante' (spesso presupposta), cui eventualmente sacrificarlo. È possibile trovarne le tracce, ad esempio, in certe recenti tendenze all'indagine micro-economica, e in alcuni nuovi importanti orientamenti storiografici ⁽⁵⁴⁾.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. in proposito in AA.VV., *Crisi della ragione*, l'interessante saggio di C. GINZBURG, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, Torino 1979.

ALBERTO BIANCHI
Istituto universitario europeo di Firenze

SECOLARIZZAZIONE E « SOCIETÀ DI ATEI » NELL'ILLUMINISMO FRANCESE

L'ipotesi che possa sussistere una società composta di tutti e soli atei appare davvero significativa in un ambito cronologico, geografico e culturale relativamente circoscritto nella storia dell'umanità: l'Europa degli ultimi tre secoli. Nella sua forma originaria di puro paradosso intellettuale, essa è addirittura esaurita quasi solo dal piccolo grande XVIII° secolo, in particolare dal XVIII° secolo per antonomasia, quello francese.

Sarebbe naturalmente legittimo, e fondamentale, chiedersi le ragioni di questa apparizione, dei suoi modi e dei suoi tempi. Ma il proposito di questo saggio è un altro. Esso assume l'idea (della possibilità) di una 'società di atei' non (tanto, e non in primo luogo) come l'effetto di qualcosa che va cercato e chiarito, ma come un fenomeno interessante in sé, di cui può costruttivamente indagarsi il come e non (solo) il perché si presenta.

Da ciò il taglio del mio lavoro: svolgerò prevalentemente, se non proprio esclusivamente, analisi sulla società di atei e sulle forme che riveste a seconda che su di essa si proietti il pensiero dell'uno o dell'altro autore. E le svolgerò, prevalentemente se non esclusivamente, in quella forma di rassegna, per definizione non esaustiva, che la relativa brevità del saggio, comparata con la effettiva vastità del tema, impone. Sarà un 'excursus', per sua natura panoramico piuttosto che approfondito, su quelli che mi sembrano i problemi e le posizioni più interessanti sul (o sollevati dal) tema. Tra i problemi, soprattutto quello della de-cristianizzazione dell'etica; tra le posizioni, soprattutto quelle di d'Holbach, Montesquieu, Voltaire, Rousseau.

Prima che Pierre Bayle, alla fine del XVII^o secolo, ne sostenga la possibilità, l'idea di una s.d.a. è piuttosto assente che (dibattuta e) rifiutata: non appare argomento di controversia, anche se dalla risonanza che ha e dalle polemiche che provoca non appena Bayle vi accenna si deduce che l'assenza di controversia non era, già prima, assenza di interesse.

È almeno certificato che, anche prima, né interesse, né opinioni mancavano su argomenti collaterali ma decisivi: l'ateismo, la morale degli atei, i rapporti tra morale e religione (1). Se si eccettua il pensiero libertino, sussisteva ancora, tuttavia, giacente

(1) È appena il caso di ricordare che almeno a partire da Montaigne il problema dell'ateismo riviene insistente in molta della produzione libertina, oltre che della produzione religiosa, teologica e apologetica. Sembra che dell'ateismo, esplicitamente o implicitamente, non si possa tacere. Cfr. al riguardo le opere, tutte ormai classiche, di Lachèvre, Pintard, Adam, Spink, Schneider, e soprattutto il cap. 17 del tomo II del libro di H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Vrin 1957 (2^a ediz.). L'atmosfera culturale del tempo è più sensibile al fascino della parola 'ateo', spesso usata in funzione non esplicativa, ma solo polemica, che al rigoroso chiarimento e uso del concetto che nella parola si esprime. Un po' come il 'fascista' di qualche anno fa, l'"ateo" è il termine squalificante per eccellenza, ed è argomento quasi decisivo a vantaggio della propria tesi poter dimostrare che la tesi altrui è atea, o conduce all'ateismo se coerentemente sviluppata (ed è di solito possibile svilupparla 'coerentemente'). È noto che l'intento apologetico e lo smascheramento dell'ateismo comunque velato costituiscono l'obiettivo principale di opere quali *La recherche de la vérité* e le *Conversations chrétiennes* di MALEBRANCHE; o che LA BRUYÈRE, nei suoi *Caractères ...*, inserisce un capitolo sugli 'esprits forts' in cui difende l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima con argomenti cartesiani; di quel Cartesio la cui opera, a sua volta, rivela certo (soprattutto nel *Discours ...* e nelle *Méditations*) l'intento, se non proprio il buon esito, apologetico che egli esplicitamente dichiarava perseguire. E, beninteso, si potrebbe continuare, con l'insieme dell'opera di Bossuet, con i *Pensieri ...* di PASCAL, e così via. Aggiungerò che alcuni di questi nomi (Malebranche, Pascal, Cartesio) figurano nella lista degli *Athei detecti* compilata, nel trattato apologetico omonimo, dal gesuita G. HARDOUIN nella prima metà del Settecento: per la qual cosa il forse più noto apologeta settecentesco, il domenicano Valsecchi, lo accusava di aver passato la misura (cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Studium 1969, 2 voll., vol. I^o, p. 116, nota 11). Ciò sia detto a dimostrazione di quanto confusi, intrecciati e forse sconclusionati fossero i giudizi sull'ateismo di un autore; e di quanto comunque il problema fosse centrale e (anche un po' nevroticamente) sentito.

in una sorta di 'senso comune' ⁽²⁾, l'idea che nessun ateo potesse essere effettivamente e pienamente buono, che nessuna morale potesse fondarsi e mantenersi senza religione: dalla quale, anche se non esplicitata, discendeva coerentemente la convinzione che una solida vita sociale fosse impossibile senza credenza in Dio.

Per il momento in cui viene 'lanciata' sul mercato delle idee, per il fatto che a 'lanciarla' sia un rispettabile filosofo e teologo immerso nell'atmosfera di per sé teologizzante del 'Réfuge', infine per la carica evidente di paradossalità dell'immagine di s.d.a. come tale, l'idea sconvolge a fondo quel 'senso comune': l'impressione è che (nei limiti in cui è possibile fare la distinzione) sconvolga più il senso comune, il fatto in sé della giacenza consolidata e solidificata di idee, il tessuto connettivo, il deposito, che le sin-

(2) Sebbene mi paia intuitivo, utilizzo il termine 'senso comune' nel senso forse oggi più comune, che è quello individuato da GRAMSCI ne *Il materialismo storico ...*, diverso dal *common sense* della Scuola Scozzese e diversissimo dal to-mistico *sensus communis*, capacità percettoria delle operazioni dei sensi, unità di coscienza sensitiva. Voglio solo evocare la tenace, strutturata permanenza, nell'inclita e probabilmente anche nel volgo, della certezza dell'immoralità degli atei come elemento tipico della religiosità dell'epoca. Visto che si è in tema, il fenomeno potrebbe essere considerato un caso particolarmente significativo di vigenza dell'« opinion » nel senso datole da uno che ne era nella fattispecie vittima, il barone d'Holbach: « assemblage des idées transmises et perpétuées par l'Education, la Religion, le Gouvernement, et continuellement fortifiées par l'exemple, et par l'habitude qui parvient à les identifier, pour ainsi dire, avec nous » (*Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs*, Londres 1773, 3 tomes en 1 volume, t. II, p. 3). G. F. CANTELLI (*Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia 1969) ricorda che non solo l'idea della virtù degli atei, ma la meno paradossale idea della minor malvagità degli atei rispetto ai pagani « costituisce un consapevole rovesciamento di un'opinione tradizionale e generalmente accettata, quella che diceva esser l'ateismo il fondo dell'abisso della corruzione umana, il massimo ottenebramento cui può giungere la mente e il cuore dell'uomo nei confronti della verità e di una virtuosa condotta morale » (p. 61). Una dimostrazione 'in negativo' è fornita dal giansenismo, che è come il fideismo cattolico: quanto esso è problematico nell'affermare la conoscibilità razionale di Dio, tanto è radicale nel negare che di ciò possa valersi la volontà per consentire alla non-credenza. Quanto più i giansenisti rasentano l'ateismo teorico, tanto più riaffermano l'effettiva origine pratica dell'ateismo.

gole convinzioni che quel tessuto, quella giacenza, quel deposito componevano e sostenevano.

Voglio dire che il primo e sostanziale effetto di questa piccola bomba intellettuale è che nulla di ciò che era intuitivo, sotterraneo, immediatamente 'evidente' e magari argomentativamente trascurato può rimanere tale. Il puro fatto dell'apparizione della s.d.a. provoca una specie di salto argomentativo di una serie di convinzioni 'diffuse', o presunte tali, dalla certezza inargomentata dell'intuizione 'evidente' o del senso comune allo 'status' di oggetto esplicito del dibattito intellettuale: che non esclude, ovviamente, la permanenza in molti delle certezze prima inargomentate, ma induce ad argomentarle; e che rivela in alcuni incertezze, o insensibilità alle convinzioni (supposte) comuni, per esempio a quella apparentemente universale che gli atei non possano costituire società (durevoli).

È pur vero che Bayle presenta la propria tesi nella forma attenuata del 'paradosso' (3): ciononostante *la presenta*, mentre la cosa davvero paradossale era innanzitutto che si potesse presentarla. Col solo far ciò, egli oltrepassa dunque la soglia dell'enormità che c'era a pensare e formulare 'una cosa simile', e l'enormità della cosa sgonfia e ridimensiona; coll'entrare poi nel merito, ribadisce la propria 'insensatezza', perché sposa il partito più paradossale: quello che si pronuncia per la validità, invece che per l'assurdità, della paradossale ipotesi avanzata. Per lui, infatti, la s.d.a. è non solo possibile, ma plausibile, forse esistente, al limite addirittura inevitabile, perché sono probabilmente inesistenti e impossibili società non-atee (4).

In questo modo Bayle dà il via a polemiche che interessano non solo una questione, quella specifica della socialità dell'ateo, ma molte questioni direttamente o indirettamente collegate. Può

(3) Per osservazioni specifiche sulla forma e il ruolo del 'paradosso' nella letteratura illuministica, oltre che in Bayle, v. H. SCKOMMODAU, *Thematik des Paradoxes in Aufklärung* (Sitzungsberichte des Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Goethe Universität, Frankfurt am Mein, 1971 (10), n. 2) Wiesbaden, Steiner 1972.

(4) Cfr. oltre, p. 13. V. anche G. F. CANTELLI, *Teologia e ateismo*, cit., p. 99 e ss., e A. BIANCHI, *Ateismo e società in Pierre Bayle*, « Jus », 3 1979, pp. 324-327 e 349-350.

una società sussistere senza religione? (o meglio: davvero una società non può sussistere senza religione?) Davvero una società non può sussistere senza morale? È davvero necessario essere buoni perché la società sussista? O è solo necessario e sufficiente compiere azioni all'apparenza buone, anche se non intrinsecamente virtuose? Gli atei, davvero non possono essere buoni? Possono almeno produrre azioni all'apparenza buone, agire in modo che almeno *il risultato* dell'azione sia buono? Davvero la morale non regge senza religione? E cos'è 'la società'? Ogni disordine sociale è anche, inevitabilmente, disordine morale? E se no, quale il disordine morale che non è disordine sociale, e quale il disordine sociale che non è disordine morale?

Di tali, e di simili domande, le più immediatamente rilevanti nella discussione sulla s.d.a. non sono quelle che concernono i rapporti tra credenza religiosa e vita associata, ma quelle che concernono i rapporti tra vita associata e moralità della condotta. Ne è prova il fatto che anche gli apologisti più drasticamente ostili all'idea di s.d.a. ritengono necessaria la religione alla società perché la considerano l'unico vero fondamento di una condotta morale costante: garante di buone azioni, e *quindi* di stabilità sociale, non direttamente garante di stabilità sociale. Cioè anche per essi, detto un po' paradossalmente, è molto più importante che soggetti in società si comportino bene piuttosto che soggetti in società credano.

È chiaro che nell'apologetica questa prevalenza conta poco, essendo riassorbita dalla convinzione che solo i veri credenti possono comportarsi bene. Essa tuttavia esiste, ed assume importanza essenziale in chi cessa di considerare l'ateo insocievole per definizione (e il credente socievole per eccellenza).

Il problema « se e come gli atei possono essere 'sociables' » diventa allora realmente significativo. Per rispondervi, una delle questioni preliminari da risolvere (forse *la* questione preliminare, ove non si neghi l'utilità o la necessità della morale per la convivenza organizzata), è « se e come gli atei possono essere buoni ».

La disputa sull'idea di s.d.a. si coniuga così alla disputa su alcuni teoremi essenziali dell'etica. Tra questi, due in particolare:

a) che cosa si debba intendere per 'atto morale';

b) quali siano le ragioni che possono determinare un soggetto a compierlo. Si tratterà poi di vedere se indistintamente ogni individuo è, in quanto tale, sensibile a quelle ragioni: o, se così non è, quali individui lo siano e quali non lo siano, e dunque quali individui possano e quali non possano compiere azioni morali. Questione non più squisitamente etica, ma antropologica e magari metafisica, che introduce, come vedremo, al versante della s.d.a. popolato dagli incapaci-di-compiere-azioni-realmente-virtuose.

Sia a) che b) sono svolti con riferimento costante alla figura della s.d.a.: o almeno noi le indaghiamo in quanto collegate con la figura della s.d.a. Ciò costringe spesso la discussione illuminista sul problema morale ad un sostanziale e sostanzioso realismo. Un esempio: è chiaro che a) e b) rimandano entrambi al 'τὸπος' classico del rapporto tra morale e religione. Ma così come sono in genere trattati nell'Illuminismo non esauriscono del 'τὸπος' tutte le implicazioni speculative né, prima ancora, lo isolano come problema speculativo puro, perché prevale l'urgenza di verificare gli effetti rispettivi o cumulati di morale e religione sui singoli uomini quali sono e, soprattutto, sull'insieme di uomini che costituisce 'società': urgenza evidentemente collegata al fatto (se non proprio dipendente dal fatto) che è vivo soprattutto l'interesse per la rilevanza pratica anche di discussioni intellettuali e, nella fattispecie, che l'interesse è vivo in funzione delle conseguenze sociali che la questione produce, anche in riferimento alla s.d.a.

'Verificare', dicevo, e 'urgenza di verificare'. Mi pare che l'elemento dell'osservazione di ciò che accade sia fatto decisamente pesare nella discussione dai sostenitori della s.d.a.: o, per meglio dire, sia fatta pesare la volontà, talora la pretesa, di presentare come frutto dell'osservazione, o confermata o confermabile dall'osservazione, la propria tesi. In questo modo gli apologeti della s.d.a. riescono talvolta a mettere in crisi la tendenza degli apologeti della religione a risolvere, in qualche caso ad annegare, i fatti nel giudizio teologico di principio. Sono piuttosto i primi che i secondi a dire, ad esempio, 'vediamo se gli atei sono buoni o no', o a dar peso ad una prova del genere. Gli apologeti (della religione) in genere se anche non negano che gli atei possa-

no compiere azioni esteriormente buone (cioè esternamente giudicabili come buone), le pensano casuali o 'splendida vitia': e dunque giudicano necessaria, anche per la sussistenza della società, oltre che per un'effettiva virtù del singolo, una specie di bontà più solida, una 'vera' bontà, che è poi quella garantita dalla credenza religiosa (5). Cioè derivano dal giudizio teologico non solo la superiorità delle società 'religiose' rispetto a s.d.a., ma l'impossibilità, la contraddittorietà assoluta, la permanente insostenibilità di s.d.a. Forniscono dunque una giustificazione apologetica di principio di un'impossibilità storica, che appunto storicamente era invece tutta da dimostrare, potendo essere smentita dalla storia futura e magari dalla pura considerazione fattuale della storia presente.

Questo elemento della constatabilità, reale o presunta, di ciò che si sostiene, funziona in modi diversi nell'argomentazione dei difensori della s.d.a. Talvolta non funziona affatto. Per esempio l'argomento antiapologetico dell'ateismo di alcune società primitive descritte dalle «*relations de voyage*» è già all'epoca sospettato di poca affidabilità ed oggi, dopo Herder, Müller, Comte, Durkheim, Mauss, Lang, Schmidt, Otto, Eliade e molti altri, è dimostrato di scarso o nessun valore.

Ma è già meno facilmente criticabile la prova della saldezza di società, certamente non primitive, che hanno una religione la quale tuttavia non annovera tra i suoi dogmi l'Inferno e il Paradiso, e nega o 'néglige' l'immortalità dell'anima (6). Infine è certa-

(5) « A la religion près, dit-on, c'est un honnête homme. Quelle exception! à la religion près! C'est-à-dire que c'est un fort honnête homme, à cela près qu'il n'a ni foi ni loi. Mettez-le à certaines épreuves et fiez-vous y; vous verrez ce que c'est que cet honnête homme » (BOURDALOUE, *Pensées sur la foi*). « Je dis que la probité humaine, sans la crainte de Dieu, est presque toujours fausse, ou du moins qu'elle n'est jamais sûre ... Nées le plus souvent dans l'orgueil et dans l'amour de la gloire [les vertu humaines] y trouvent, un moment après, leur tombeau ... » (MASSILLON). Entrambi citati in M. PELLISSON, *La sécularisation de la morale au XVIII^e siècle*, «*La Révolution française*», 1963, 45, p. 389.

(6) Le *Lettres chinoises, ou Correspondance philosophique, historique et critique entre un Chinois voyageur à Paris et ses correspondans à la Chine, en Moscovie, en Perse et au Japon* del Marquis D'ARGENS insistono con forza particolare su questo argomento (cfr. il terzo volume dell'ediz. La Haye, 1766, p. 70 ss.),

mente sostanzioso l'argomento dell'esistenza di atei virtuosi, e non casualmente, ma volutamente virtuosi: perché si tratta di un fatto storicamente accertabile, che pone in crisi la costruzione apolo-

facendo leva sull'esempio dei Giapponesi, popolo certamente strutturato in società, e provvisto di una religione, che tuttavia, « par rapport aux moeurs », non prescrive che « l'observance des choses qui leur sont ordonnées, soit par la loi de la nature, soit par les lumieres de la raison, soit par les ordres des Souverains et des Magistrats » (*Lettres chinoises*, cit., p. 71). Questo esempio è opposto polemicamente alla convinzione dei « Missionnaires » che « sans la croyance de l'immortalité de l'âme une société ne peut être qu'une étrange confusion et qu'un cahos affreux » (*op. cit.*, p. 73). Gli stessi « Missionnaires » sono tuttavia detti poco dopo sostenitori della tesi che « les Suintoistes ne peuvent autoriser la possibilité d'une société de gens sans Religion parce qu'ils admettent des Dieux et qu'ils les servent » (*ibid.*, p. 77), ragionamento che l'A. qualifica di « pitoyable » essendo per lui evidente che una credenza che non prevede castighi e premi post-mortem e non si preoccupa del destino futuro dell'anima non può essere d'alcuna utilità « pour le bien de la société » (*ibid.*). Ed è certo che la posizione apologetica 'dura' era proprio questa, e che la risposta ad argomenti alla d'Argens consisteva o nel sostenere che ogni società religiosa era comunque enormemente migliore di ogni società senza religione (col che tuttavia si introduceva la comparazione, facendo un passo indietro rispetto alla tesi dell'insostenibilità assoluta di società « sans religion ») o nel glissare su quanto accadeva fuori d'Europa concentrandosi sul fatto che in essa l'alternativa era solo tra il cristianesimo e l'ateismo. Vi fu certo chi non mancò di sfruttare, in funzione indirettamente apologetica, anche l'assenza del dogma dell'immortalità dell'anima e della dottrina del premio e del castigo eterno per esempio nell'ebraismo dell'Antico Testamento, padre del cristianesimo: dicendo che se Mosé era, com'era, un sapientissimo legislatore e non poté tuttavia valersi, come non poté, di quegli indispensabili ausili ciò significava con assoluta evidenza che la sua opera era tutta fondata su valori divini e posta sotto l'assidua benevolenza di Dio (è la tesi di WARBURTON, in *The divine legation of Moses*). Ma a parte questi equilibrismi, mi sembra che molti testi ufficiali e apologetici della Chiesa (di Francia) nella seconda metà del secolo oscillino appunto tra le due tesi sopra ricordate, talvolta valendosi di entrambe. Cfr. ad esempio *L'Avertissement du Clergé de France, assemblé à Paris par permission du Roi, aux fidèles du Royaume, sur les dangers de l'Incrédulité ou plutôt — l'aggiunta è significativa — sur les malheurs où l'Incrédulité précipite et sur les avantages inestimables de l'attachement à la Religion* (il testo in « Nouvelles ecclésiastiques », 14 e 21 novembre 1770: vedine l'analisi accurata in D. BLACKSTONE, *A la recherche du lien social: incréduité et religion d'après le discours janséniste à la fin du dix-huitième siècle*, pp. 63-87 del volume *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Beauchesne 1975); la *Condamnation de plusieurs Livres contre la Religion*, tirée des Actes de l'Assemblée générale du Clergé de France de 1763 (la parte più significativa, tra-

getica sull'impossibilità di s.d.a., almeno per la parte in cui tale impossibilità era dedotta dalla irriducibile strutturale malvagità dell'ateo (?).

dotta, in C. FABRO, *Introduzione all'ateismo ...*, cit., 1° vol., pp. 484-486). Quanto alla produzione apologetica, è ipertrofica. Buone guide ad essa sono, oltre ai testi famosi di R. R. PALMER (*Catholics and Unbelievers in Eighteenth century France*, Princeton, Princeton Univ. Press. 1939), P. LANFREY (*L'Eglise et les philosophes au XVIII^e siècle*, Paris, Charpentier 1879) e soprattutto A. MONOD (*De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan 1916, ora ristampato Genève, Slatkine 1970), J. VIER, *Quelques aspects du conflit de l'Eglise et des « Lumières »*, in *Le Prémantisme. Hypothèque ou hypothèse?* — Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 29-30 juin 1972 — Paris, Klincksieck 1975, pp. 586-603, e C. B. O'KEEFE, *Contemporary reactions to the Enlightenment, 1728-1762*, Genève, Slatkine - Paris, Champion 1974.

Aggiungo infine che un utile sunto di tutte le ragioni per le quali non è affatto pacifico che il dogma dell'immortalità dell'anima sia efficace a trattenere gli uomini dal compiere il male, si trova in MIRABAUD, *De l'âme et de son immortalité*, Londres 1778, p. 55 ss. Su questo testo v. I. O. WADE, *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton Univ. Press, ristampa 1967, p. 211-215.

(?) Questa immediata capacità della constatazione di un fatto a scardinare una tesi o una teoria non va tuttavia sopravvalutata, anche se è tentante vedervi un effetto, in ambito non scientifico, del 'nouvel esprit scientifique'. Tentante e pericoloso. Per esempio essa funziona perfettamente nel caso in esame. Non funziona invece, o funziona poco, in altri casi, o perché l'apologetica dimostra che i fatti in esame non sono quelli addotti dalla parte avversa, o non stanno come la parte avversa pretende: così ad esempio il cavaliere di Ramsay o il gesuita Père Lafitau o il padre Lombard contestano che vi siano davvero popolazioni atee, contestano il fatto; l'abbé Houtteville pubblica nel 1722 *La religion chrétienne prouvée par les faits*, che, come ricorda P. Hazard, ebbe numerose riedizioni nel corso del secolo; e si potrebbe a lungo continuare. Oppure ci si accorge che di molti fatti son possibili diverse interpretazioni, talvolta anche solo due, ma di segno opposto: e allora la presentazione del fatto non è in alcun modo decisiva. È curioso anzi osservare — come già fatto da F. MANUEL, in *Eighteenth Century confronts the Gods* (Cambridge Mass. 1959, p. 41 ss.) e ribadito da A. PRANDI, in *Cristianesimo offeso e difeso*, Bologna, Il Mulino 1975, pp. 183-184 — che nell'urgenza di reagire alla polemica anticristiana fondata sui fatti si diffonde nel XVIII secolo un'apologetica anch'essa costruita sui fatti: ma proprio su quelli, ad esempio i miracoli, che non sono più incontrovertibili, o meglio di cui è forse incontrovertibile la storicità (che « qualcosa » sia accaduto), ma certamente non il significato, perché possono essere spiegati sia come segni della presenza divina nella storia umana, sia come prodotto dell'impostura, di allucinazioni collettive, di una condizione generalizzata di terrore (Hume, Buffon), e via di seguito.

Questi esempi ricordo per ribadire quanto l'attenzione 'scientifica' ai fatti impedisce che il nocciolo della discussione sia quello metafisico dei rapporti tra morale e religione. Il nocciolo è quello della dimostrazione storica degli effetti che sulla vita sociale produce l'agire moralmente e il credere in Dio: solo eventualmente, e in un secondo tempo, emerge il collegamento con le dottrine speculative sulla natura e il fondamento della morale.

Dunque:

1) verificare la possibilità di una s.d.a. vuol dire, dal punto di vista etico, decidere sulla possibilità di molti atei di essere buoni tra loro e, prima ancora, precisare il significato che l'essere buono ha nella vita associata. La preoccupazione di dare un contenuto al termine 'buono' — definendo magari 'ex novo' il concetto di 'bene' e la natura dell'individuo buono — non è prevalente. Anche i sostenitori della s.d.a. accettano di regola definizioni di 'bene' e di 'individuo buono' che coincidono per larga parte con quelle tradizionalmente diffuse. Nuove definizioni, ove esse siano date, emergono casomai dopo l'indagine, essa si reputata fondamentale, su chi sia capace di essere buono e, soprattutto, su quanta (apparentemente non definita) bontà sia necessaria per la stabilità sociale.

2) S.d.a., in secondo luogo, significa società di non credenti e, visto il contesto, soprattutto società di non cristiani. Il problema etico, qualora si giunga a riconoscere nell'assenso alla s.d.a. lo sforzo di fondare una etica laica, è allora e piuttosto problema di fondazione di un'etica post-cristiana. Per conseguenza:

a) l'impresa che si vuol chiamare di fondazione della nuova morale resta soprattutto, talvolta soltanto, un episodio importante di polemica anticristiana, un tentativo di dimostrazione della insussistenza dei legami tra credenza religiosa e comportamento virtuoso⁽⁸⁾. La polemica — significativamente — è chiave di lettura della stessa formulazione della s.d.a. che appare, nella sua genesi e nel suo sviluppo, molto più un tentativo di dimostrare l'impraticabilità di società di non atei che di provare positivamente la sostenibilità di società di atei rigorosi.

(8) Cfr. L. G. CROCKER, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento* (trad. ital., Bologna, Il Mulino 1975) cap. 13, p. 469 ss.

b) È solo parzialmente vero che i sostenitori della s.d.a. rispondano affermativamente alla domanda: « Possono gli uomini, singolarmente presi, fare il bene senza credere in Dio? » È molto più esatto dire che essi rispondono affermativamente, a prescindere da quel che credono di fare, a quest'altra, diversa domanda: « Possono gli uomini, come insieme, massa, moltitudine, società, praticare il bene senza credere in Dio dopo che alla credenza è stata di fatto legata la pratica del bene, ossia dopo secoli di sociologica connessione tra condotta virtuosa e credenza religiosa? »

Il riferimento a *società* di atei, e non a pochi, scelti individui, conferma che la questione è qualitativamente diversa da un puro disquisire teorico su morale, religione e loro rapporti. Doppia mente diversa, poi, per il già notato scarto che c'è tra la pretesa di generare una morale laica vergine, assolutamente primigenia, e la necessità storica, nonché la volontà polemica, che conduce a generare semplicemente una morale decristianizzata.

Credo che oggi sia abbastanza chiara la differenza sostanziale tra il problema evocato della prima domanda e il problema evocato dalla seconda. Credo sia chiaro, in particolare, che non basta rispondere affermativamente alla prima domanda per rispondere senz'altro affermativamente anche alla seconda. Non mi pare invece che di questa differenza i sostenitori della s.d.a. avessero chiara percezione: ma ritengo — lo vedremo in seguito — che il loro modo di trattare la questione riveli, almeno in parte, sia la 'rassegnazione' all'inevitabilità storica di ricondurre la fondazione della morale laica a mero processo di decristianizzazione, sia (le due cose sono legate) l'estrema difficoltà di sostenere seriamente che sono possibili comportamenti morali generalizzati in una situazione di ateismo diffuso.

Rimane, astraendosi un attimo dal contesto illuminista, una domanda non dappoco: in cosa esattamente consiste la differenza tra un secolo, un paese decristianizzati e un secolo, un paese non ancora cristiani? O, per essere più precisi: perché « se una vita morale è possibile prima della conoscenza di Dio è ben difficile mantenerla quando Dio, dopo esser stato veramente conosciuto, è esplicitamente — o, aggiungo, di fatto — rinnegato? » ⁽⁹⁾ Non

⁽⁹⁾ Così J. DE FINANCE, *Etica generale*, Bari, Cassano 1975, p. 233.

mi sembrano soltanto questioni apologetiche: mi pare anzi che individuino un tema fondamentale tra quelli che il fenomeno della secolarizzazione introduce.

* * *

Per procedere nell'argomento, è necessario spendere qualche parola sulla genesi e i contenuti della figura della s.d.a. Ricordo che la sua ammissibilità è sostenuta per la prima volta, nella forma apparentemente tranquillizzante del 'paradosso', da Pierre Bayle sul finire del XVII^o secolo ⁽¹⁰⁾. Paradossale per l'apologetica e la teologia, essa è invece del tutto coerente nell'argomentazione del filosofo e polemista francese.

Egli professa un dualismo fideista cui è omogeneo un radicale pessimismo antropologico: l'uomo è, nella quasi totalità dei casi, impedito a praticare quella virtù che pure è di regola capace di conoscere; temperamento, abitudini, passioni sollecitate dalle circostanze formano quel « jugement particulier » che governa quasi ovunque la condotta del singolo, e che « peut bien être conforme aux idées générales que l'on a de ce qu'on doit faire, mais le plus souvent ... ne l'est pas » ⁽¹¹⁾.

L'amplissima disamina, spesso crudamente polemica, dell'influsso della credenza religiosa su comportamento di uomini e sviluppo di civiltà, rafforza e il pessimismo antropologico, e il duali-

⁽¹⁰⁾ L'edizione definitiva delle *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Décembre MDCLXXX*, nelle quali il tema è trattato per la prima volta, è del 1683. Cfr. ivi soprattutto i cap. CLXI, CLXXII, CLXXXIV, CLXXXVII-VIII, per esempio nell'edizione delle *Oeuvres diverses* di P. BAYLE, 4 voll. in folio, La Haye (in realtà Trévoux) 1737, vol. III, p. 103 ss. La questione è poi ripresa ed ampliata in alcune opere successive, tra cui in particolare *l'Addition aux Pensées diverses sur les Cometes, ou Réponse à un libelle intitulé « Courte revue des Maximes de Morale & des principes de Religion », de l'Auteur des Pensées diverses sur les Cometes ecc.* (in *Oeuvres diverses*, cit., vol. III), la *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Décembre MDCLXXX, ou réponse à plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur (op. cit., vol. III)* e la *Réponse aux Questions d'un Provincial (ibid.)*.

⁽¹¹⁾ P. BAYLE, *Pensées diverses ... cit.*, ediz. a cura di A. Prat, 2 voll., Paris, Droz 1939, vol. 2, p. 9.

smo fideista, perché fa constatare che la religione non ha parte nel bene che gli uomini talvolta compiono, ed è non solo impotente ad evitare il male, ma addirittura motivo di eccitamento al male, perché alimento di vizi e passioni.

Fideismo, pessimismo morale — che è più esattamente un determinismo esteriormente mascherato da moralismo — polemica anticristiana o piuttosto anticattolica si combinano con l'osservazione che società sono certamente esistite ed esistenti e certamente, viste le premesse, non possono dirsi società di credenti o, meglio, società religiose; e che numerose testimonianze assicurano della presenza di atei integerrimi nella storia antica e recente, e dell'esistenza di popolazioni nello stesso tempo atee e solidamente stabilite. Ne deriva che la sostenibilità di 'società di atei' non è più un paradosso, nemmeno un'opinione, ma quasi solo la constatazione di un fatto, riferibile non solo alle singole società esistenti, ma ad ogni società, alla società in quanto tale, perché in quanto tale necessariamente fondata su una socialità 'neutra', indipendente dai principi, dalle ragioni, dalle motivazioni intellettuali, morali e religiose. Può dirsi dunque che dappertutto è diffusa una socialità 'atea', quantomeno in senso depotenziato, necessariamente e ovunque affidata allo sfruttamento sapiente dell'omeostasi autoregolantesi delle passioni, dei temperamenti, delle sensibilità, quando occorra controllate e indirizzate a fini di esteriore solidarietà dall'amor proprio e dal timore della legge, o piuttosto dell'autorità e della sanzione.

L'originario e fondamentale dualismo fideista si converte così in un monismo determinista 'latu sensu' ateo: la convivenza è il luogo dell'interagire di soggetti sostanzialmente indifferenziati, il che va letto soprattutto come 'soggetti incaratterizzati dalla propria credenza religiosa', la quale ha il solo valore di rappresentazione degli uomini a se stessi e di facciata con la quale si presentano agli altri.

È un fatto, tuttavia, che in questo universo di irrazionalità ordinate e socialmente vantaggiose si manifesta, pur tra evidenti (e significative) tortuosità argomentatorie, quell'eccezione almeno parziale che è l'ateo virtuoso ⁽¹²⁾. Figura doppiamente nobile: non

(12) Cfr. E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, 2 voll., (La Haye, Nijhoff 1963-1964),

solo perché immune dagli influssi nefasti della credenza religiosa e dedita ad una vita di speculazione (beninteso filosofica), ma soprattutto perché talvolta capace di azioni realmente virtuose, ossia poste in essere in coerenza con la verità morale lucidamente conosciuta.

Nel caso dell'ateo 'de théorie' la polemica antireligiosa, unita con il fascino dell'ideale classico del sapiente, moralmente e anche socialmente eccezionale, riescono, pur tra contraddizioni curiosamente risolte, ad avere la meglio sulla proclamata convinzione della passionalità di ogni comportamento umano.

In relazione alla s.d.a., merita poi osservare che sebbene Bayle additi l'ateo virtuoso come esempio più di altri probante della sua possibilità, esso in realtà introduce nel paradosso un modello di socialità insolito, egregio e contraddittorio con ogni altro. Vi sono almeno due figure, distinte, nell'unica s.d.a. che Bayle pretende di presentare. Due società: una, paradigma della socialità umana tipica, che poggia sullo sfruttamento e la canalizzazione della pura vitalità umana, e nella quale la ragione ha funzione subordinata e la produzione del bene è solo casuale, non dipendente dalla conoscenza della virtù; l'altra, nobile e 'morale', perché società dei razionali-e-virtuosi, che sono buoni perché capaci di controllare le proprie pulsioni istintive e di seguire un elevato ideale etico.

La distinzione mi pare estremamente significativa, tanto più che vale anche per tutti gli esponenti dell'Illuminismo francese che si misurano seriamente col paradosso. Sono relativamente pochi, ma buoni: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, l'*Encyclopédie* (nell'art. 'Athée, athéisme' dell'Abbé Yvon), Mably, d'Holbach, La Mettrie, un po' meno Helvétius, per non citare che i più significativi. Benché diversi, talvolta opposti, siano i rispettivi giudizi sulla s.d.a., in tutti si ripresenta la doppia immagine di s.d.a. implicita in Bayle, che viene nella maggior parte dei casi esplicitata, cioè svolta, sottolineata e fatta oggetto di commento.

Aggiungo però che la percezione del carattere eccezionale dell'ateo virtuoso, e l'attenzione specifica alle forme evidentemente

vol. II, cap. 4 e cap. 9; G. F. CANTELLI, *Teologia e ateismo* cit., p. 79 ss.; A. BIANCHI, *Ateismo e società* cit., p. 305 ss. (tutti con più o meno abbondanti riferimenti puntuali ai testi di Bayle).

superiori della sua socialità, si accompagnano in genere ad un'interpretazione distorta del 'paradosso del Bayle' nel suo insieme. Rousseau, Voltaire, La Mettrie (ad esempio) si riferiscono spesso all'ipotesi di società composta di soli atei virtuosi, riuscendo come detto ad individuarne quella sostanziale originalità che in Bayle era seminasosta, e riconoscendo la dipendenza della virtù dell'ateo dalla consuetudine con la filosofia, ossia da una vita intellettuale particolarmente nobile e ricca (13). Su questa figura essi esercitano la loro critica: l'accettano integralmente (La Mettrie), ne mettono in dubbio la possibilità (Rousseau) o l'esistenza (Voltaire) (14). Nessuno tuttavia mantiene la sottile e un po' artificiosa distinzione che Bayle aveva fatto tra l'ateismo teorico di principio dell'ateo filosofo, la sua capacità speculativa, la sua condotta virtuosa. Quest'ultima era, secondo Bayle, risultato coerente della superiore qualità dell'esistenza dell'ateo, ma restava contraddittoria con la *sostanza* dei principi dell'ateo, cioè col suo ateismo teorico. Era omogenea con la *forma*, per così dire, ma non con i contenuti della sua ricerca intellettuale.

Insistendo su questa contraddizione, Bayle ripristinava così, anche per l'ateo filosofo-e-virtuoso, la regola generale dell'incoerenza tra i principi e le azioni, sia pure in modo poco convincente, troppo simile al puro espediente argomentativo (15). Nei suoi in-

(13) Illustrazione esemplare dell'apologia, anche etica, del filosofo è nel corso del secolo il testo, probabilmente di DUMARSAIS, *Le Philosophe* (vedilo in *Oeuvres*, Paris, Pouglin 1797, an V, vol. VI, pp. 25-41), divenuto con qualche modifica la voce *Philosophe* dell'*Encyclopédie*. Su di esso v. H. DIECKMANN, *Le Philosophe. Texts and interpretation*, St. Louis 1948. Cfr. i giudizi altamente elogiativi che di questo 'morceau' di Dumarsais fornivano Naigeon e d'Alembert in P. RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres 1971, p. 237, nota 96.

(14) Per LA METTRIE il riferimento essenziale è al *Discours préliminaire*, in *Oeuvres philosophiques*, Amsterdam 1774, le pp. 31 ss.; per ROUSSEAU, l'illuminante nota alla *Profession de foi du Vicaire Savoyard* (ediz. P. M. Masson, Paris, Hachette 1914, alle pp. 449 ss.); per VOLTAIRE, l'*Homélie sur l'Athéisme* (in *Oeuvres complètes*, ediz. L. Moland, Paris, Garnier 1877-1885, 52 vol., vol. XXVI, p. 327), il *Dictionnaire philosophique* alla voce *Athée, athéisme* (in *O.C.*, cit., vol. XVIII, p. 380 ss.), l'*Histoire de Jenni* (in *O.C.*, cit., vol. XXI, p. 573).

(15) Cfr. *Pensées diverses ...*, cit., in *Oeuvres diverses*, cit., cap. CLXXXII, p. 117; *Continuation des Pensées diverses ...*, cit., in *op. cit.*, cap. CLIII, p. 412-413.

terpreti illuministi la sottigliezza della trovata o non è percepita, o è trascurata, e non ne resta che la conclusione, cioè che l'ateo 'philosophe' può, benché ateo, essere buono. Credo che questo parziale travisamento non sia dovuto solo alla speciosità dell'argomentazione di Bayle in materia, ma anche a disattenzione nei confronti del determinismo al quale Bayle tendeva ad affidare sempre il comportamento, anche quello virtuoso, e al quale certamente affidava il mantenimento della società di atei (di uomini) comuni. È infatti più facile separare la conclusione di Bayle sulla realtà dell'ateismo virtuoso dal procedimento che lui adotta per giungervi, qualora si trascuri che questo procedimento era messo in atto proprio per attenuare la differenza dell'ateo virtuoso rispetto alle leggi universali del determinismo della passione, del temperamento ecc., che a rigore non avrebbero dovuto soffrire eccezioni. E sembra, in effetti, che l'Illuminismo, anche l'Illuminismo determinista, si sia sentito nei riguardi di Bayle debitore più per lo spirito critico, la polemica anticattolica e i discorsi sull'ateismo virtuoso che per il determinismo, forse informulato, ma certamente decisivo ⁽¹⁶⁾.

(16) Il giudizio sui rapporti tra Bayle e la cultura illuminista in Francia è, si può dire da sempre, intrecciato con quello sulla natura e il senso dell'opera di Bayle presa a sé. Bayle ateo e scettico, precursore dello spirito critico e della polemica anticristiana e anticattolica dell'Illuminismo (nel modo tratteggiato da Balzac: « Les idées de Luther ont engendré Calvin, qui engendra Bayle, qui engendra Voltaire, qui engendra l'opposition constitutionnelle, enfin l'esprit de discussion et d'examen », in *Aventures administratives d'une idée heureuse*, vol. 10^e dell'ediz. La Pleiade della *Comédie humaine*, p. 1164), o Bayle fideista, calvinista, teologo attaccato alla cultura protestante del 'Réfuge', sfruttato in parte, ma tutto sommato incompreso o tradito da Voltaire e dai suoi contemporanei? Le due cose non mi sembrano così reciprocamente escludentisi, e la genealogia stabilita da Balzac contiene del vero. È comunque chiaro che per avere un'idea completa sulla questione bisognerebbe passare in rassegna la totalità dei contributi critici su Bayle. Tra quelli che indagano anche (o solo) sui rapporti tra Bayle e l'Illuminismo, mi limito a segnalare G. F. CANTELLI, *Teologia e ateismo ...*, cit.; P. RÉTAT, *Le Dictionnaire ...*, cit.; E. LABROUSSE, *Obscurantisme et Lumières chez Pierre Bayle*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », XXVI, 1963, pp. 1037-1048; R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (traduz. ital., Bologna, Il Mulino 1972, le pp. 122 ss.); F. PILLON, *L'évolution de l'idéalisme au XVIII^e siècle*, (raccolta di articoli in vari numeri de « L'année philosophique », VI, 1895 - XV, 1904); C. L. THIJSSSEN-SCHOUTE, *La diffusion*

Resta comunque, indubitabile, il fatto significativo dell'attenzione illuminista al versante 'virtuoso' della s.d.a. bayliana, e la tendenza a fare della società di atei virtuosi l'oggetto del dibattito su ateismo-e-società, quando di vero ateismo, e non di ateismo depotenziato, sia questione. Resta prima ancora, e certo rafforzata, la distinzione tra le due società di atei, la società di atei filosofi-e- quindi-virtuosi, e la società della 'popolace', nella supposizione di una 'popolace' atea.

Questa suddivisione è definitiva. Occorre allora stabilire qual'è il senso dell'affermazione non di una società di atei, ma di una società di atei virtuosi e di una società di atei 'tout court' rispetto alle due principali articolazioni del problema morale: la definizione di 'bene' e di 'atto buono', e la pratica del bene, il concreto essere buono, con le motivazioni dell'atto morale.

Sulla prima questione (rapporto tra assenso alla s.d.a. e definizione di 'bene' e di 'atto buono') vorrei dire soprattutto due cose.

La prima. Nel pensiero dei sostenitori della s.d.a. l'ateo certamente pratica il bene, pratica ciò che è comunemente ritenuto il bene. Ma quanto al concetto che egli se ne fa, si potrebbe negare che sia il concetto tradizionale, cioè quello formulato da un'etica religiosamente fondata: perché è lecito presumere che la coincidenza tra ciò che è buono e ciò che Dio comanda — essenziale all'etica religiosamente fondata — non è ammessa dall'ateo virtuoso, o è da lui considerata irrilevante. L'ateo rigoroso deve negare che Dio sia il « fondamento ultimo in sé del valore morale » (17), il fondamento necessario ed ultimo di quell'Ideale della ragion pratica verso cui tende ogni azione consapevole e virtuosa (18).

européenne des idées de Bayle, in *Pierre Bayle, le philosophe de Rottardam* (volume a cura di P. Dibon, Amsterdam-Paris, 1959), pp. 150-182; D. MORNET, *Les enseignements des bibliothèques privées, 1750-1780*, « Revue d'histoire littéraire de la France » XVII, 1910, pp. 449-496 (curioso perché testimonia, quantificandola, la diffusione di Bayle, in particolare del suo *Dictionnaire*, nel 'milieu' intellettuale del secolo: anche tra gli ecclesiastici).

(17) J. DE FINANCE, *Etica* ..., cit., p. 217.

(18) Preciso, anche se non ce ne sarebbe bisogno, che non si tratta qui di entrare in quello 'specificum' della questione scolastica della 'norma della mora-

Da questo punto di vista c'è sicuramente differenza, ad un livello certo molto sommerso, tra la definizione teologica e la definizione atea di 'bene'. Tuttavia proprio perché la differenza inerisce ad un'opzione intellettuale (non ad un comportamento, né alle effettive, concrete motivazioni del comportamento), e ad una opzione intellettuale molto lontana da quelle che influenzano la condotta, non sembra che la si possa accentuare per opporre l'ateo al credente sul punto della moralità della condotta, anzi di quella condotta quotidiana sulla quale si giocano in prevalenza le sorti della convivenza tra gli uomini.

In effetti, in quanto virtuosi, gli atei di Bayle, di Voltaire, di La Mettrie ecc. compiono secondo i loro autori ed estimatori quelle azioni-in-sé-buone e rifuggono da quelle azioni-in-sé-cattive che così vengono definite dall'etica cristiana: la loro socialità si riconosce per l'appunto nell'omogeneità limpida del loro agire rispetto alle regole comunemente stabilite. Non è virtù 'sui generis', che si definisce in rapporto a nuove categorie di 'buono' e 'cattivo', ma è proprio quella virtù che secondo gli apologisti regge la vita umana associata.

La differenza dell'ateo virtuoso dal virtuoso credente è dunque reale, ma sottintesa, quanto alla definizione di 'bene': o, per meglio dire, è differenza reale di definizione del concetto formale di 'bene', ma coincidenza di fatto di valutazione dei comportamenti: che organizza un sistema di moralità obiettiva delle azioni umane tendenzialmente unico (19).

lità' che oppone i volontaristi agli intellettualisti, ossia coloro che preferiscono dire che il Bene è tale perché Dio lo comanda a coloro che dicono che Dio lo comanda perché è il Bene: si riduca la controversia a pura disputa terminologica (in cui l'insistenza sulla natura umana, o sulla ragione, o sulla volontà di Dio come fonti della determinazione della norma della moralità non cancella il comune, fondamentale avviso che è la natura razionale in quanto partecipe della natura divina la vera sede della discriminazione tra bene e male), o se ne faccia disputa di sostanza, la questione resta qui un'altra, perché in ogni caso esorbita dai limiti costituiti dall'intenzione di comunque fondare la moralità sulla metafisica.

(19) Cfr. H. DIECKMANN, *Elementi metafisici e religiosi nel pensiero illuministico* (in DIECKMANN, *Illuminismo e rococò*, Bologna, Il Mulino 1979, pp. 67-89). Mi astengo, per intuibili ragioni, dal fornire anche solo qualche titolo della poderosissima bibliografia sui rapporti tra Illuminismo e cristianesimo. Per una

Di fatto la polemica portava a sottolineare, da parte degli apologeti come dei loro oppositori, l'irriducibilità della propria posizione a quella altrui. Non è un caso, però, che la diversità sulla definizione del concetto di bene sia apparsa, durante la controversia, assai meno sfruttabile (e, di fatto, meno sfruttata) di quella sulla pratica e le ragioni della pratica del bene.

Una seconda osservazione si riferisce alla società degli atei 'comuni': intendo al rapporto che c'è tra definizioni di 'bene' e di 'atto buono' diverse da quella cristiana e la formulazione della s.d.a. come società-tipo degli uomini comuni.

La cosa più interessante al riguardo è la tendenza, latente o manifesta, di buona parte dell'Illuminismo (ricordo d'Holbach, Helvétius, La Mettrie, il Voltaire del *Traité de Métaphysique*, Naigeon, tra gli altri) a stabilire che morale è ciò che è utile alla società. Su quest'assioma molto è già stato detto. Qui vorrei solo aggiungere che poiché 'società' è un concetto sociologicamente ancora non chiarito all'epoca, esso (o piuttosto l'uso che ne vien fatto) ingloba e confonde due cose che andrebbero tenute distinte: il fatto della 'convivenza' (o 'convivialità', o 'con-vivibilità': ossia l'attitudine fondamentale e radicata a vivere *con* gli altri piuttosto che *contro* gli altri, ad essere ontologicamente destinati, anche quando non propensi, ad una vita umana di relazione) e il fatto della 'società' (espressione, forma di organizzazione, traduzione storica, elementare o complessa, anche, sebbene non solo, dell'attitudine di convivenza).

La mancata intuizione della differenza tra le due cose (certamente più evidente al giudizio intellettuale sulle essenze che al giudizio storico sui fenomeni concreti della vita associata), o la negligenza di essa dietro l'uso disorientante dell'onnicomprensivo termine 'société', è alla base di quel passaggio, così apparentemente singolare, eppur così logico, da posizioni che sarebbero di moralismo assoluto e universale (è morale solo l'azione favorevole alla solidarietà, alla convivenza, ad ogni rafforzamento di amicizie e di relazioni fra gli uomini: e viceversa) ad utilitarismi 'sociali'

sintetica illustrazione, benché da completare e da aggiornare, v. G. PENATI, *L'Illuminismo*, in *Questioni di storiografia filosofica*, 2, Brescia, La Scuola 1974, p. 633 ss.

che solo parzialmente ed equivocamente possono esser detti morali (è morale solo l'azione favorevole alla società attuale: e viceversa). Di fatto succede proprio questo: nel momento in cui il Voltaire, il Rousseau o il Fréret di turno si chiedono quanto o come l'individuo debba essere buono perché buono sia anche l'andamento complessivo della società, è già perduta l'autonomia (e il senso) della questione sulla natura dell'azione morale, perché questa viene 'obbligata' ad essere l'azione favorevole alla società storicamente realizzata o prevista. Morale appare — anche concettualmente, e non solo praticamente — molto più l'azione che assicura l'ordine sociale, che l'azione che assicura l'ordine etico nella società. Fine dell'azione morale è reputato quello che è invece, correttamente parlando, solo uno dei suoi effetti. È stravolto il senso ultimo da dare all' 'iter' di perfezionamento morale della persona. In una parola: tutta la tesi classica in base alla quale l'atto morale è essenzialmente regolatore e ordinatore dei rapporti intersoggettivi, è formalmente rispettata, sostanzialmente tradita per il riferimento ambiguo ad un ambiguo significato di 'société'.

Tuttavia va sottolineato che la preferenza per il criterio dell'utilità (sociale) non è che eccezionalmente prodotta da vera indifferenza per la qualità morale dell'azione. Quasi nessun utilitarista è disposto a sostenere, almeno in partenza, che l'uomo comunemente giudicato 'cattivo' sia per la società cosa migliore dell'uomo comunemente giudicato 'buono' ⁽²⁰⁾. Quasi tutti, talvolta esplicitamente, sostengono invece il contrario ⁽²¹⁾. Esiste cer-

⁽²⁰⁾ E ciò a prescindere dalle opinioni sulla genesi della società umana, indipendentemente cioè dall'attribuirla ad un'istintiva socievolezza naturalmente produttiva di forme associative, o ad un'esigenza fondamentalmente egoista, anche se di un egoismo 'raffinato'. Un conto è il problema della genesi, e della sua attribuzione ad un tipo o ad un altro di comportamento umano, un conto è il problema della sussistenza della società, e del rapporto che hanno con essa la bontà e la malvagità individuali. Potrà magari discutersi che veri uomini buoni possano esistere: ma è, ancora una volta, una notazione che sta ad un livello diverso dell'intuizione semiosciente sulla maggiore corrispondenza tra bontà etica e bontà sociale che tra malvagità etica e bontà sociale.

⁽²¹⁾ L'unica vera eccezione mi sembra Mandeville: non certamente Bayle, benché si sia parlato di un Bayle mandevilliano (cfr. su questo il mio *Ateismo e società* ...; cit., pp. 347-348). Ma a parte che non è chiaro se la *Fable of the Bees*

tamente un originario intuitivo rifiuto ad equiparare l'atto malvagio all'atto buono come produttore di ordine sociale: e la cosa interessante è naturalmente che questo rifiuto *precede* le successive (magari opposte) definizioni di 'uomo buono' e di 'azione buona', che risentono dell'adozione del criterio dell'utile.

C'è dunque un doppio movimento che conduce alla definizione dell'azione socialmente utile come sola azione effettivamente morale: di rinnegamento dell'intuizione che l'uomo 'buono' è preferibile all'uomo 'cattivo', rinnegamento che avviene nel passag-

sia stata voluta come strumento da guerra contro la morale cristiana o come satura dei vizi del tempo (cfr. J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, 2 voll., Chambéry, Imprimeries réunies 1963, vol. 2^o, p. 378), le reazioni che produsse furono tutte negative nell'apologetica, e l'accoglienza fu « à peine plus favorable » tra i 'philosophes' (J. EHRARD, *L'idée de nature ...*, cit., p. 388).

Non mi sembra decisivo neppure l'argomento che fa leva sul successo dell'idea che il lusso sia necessario alla prosperità sociale: e che siano dunque necessari quei vizi che ne sono indispensabile alimento. Non si può dire né in astratto, né storicamente che l'opinione favorevole alla necessità del lusso equivalga all'opinione che l'uomo malvagio è necessario alla società: a maggior ragione non si può dire che essa equivalga all'opinione che l'uomo malvagio sia preferibile all'uomo buono. La questione del lusso resta circoscritta, intendo assai meno eversiva dal punto di vista etico di quanto si potrebbe supporre. Circoscritta in sé: non si dice 'il vizio è necessario', si dice 'alcuni vizi sono necessari', insistendo su quell'"alcuni"; la tesi dell'utilità del lusso è legata all'avvento del capitalismo nascente e alla solidificazione di quella che Ehrard chiama una « morale de marchand », che è sostanzialmente tutt'altro che libertina: « La dignité du négociant exigeait la réhabilitation de l'amour propre; mais une fois le principe admis, tout rentre dans l'ordre: les passions se laisseront éclairer par la raison et guider par le « sentiment »! (J. EHRARD, *op. cit.*, pp. 386-387). E lo stesso Ehrard cita Montesquieu, per il quale « l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle » (cit. dall'*Esprit des Lois*, V, 6, in *op. cit.*, p. 386).

Oltre che circoscritta in sé, poi, circoscritta anche nel senso che non tutti nel corso del secolo plaudono a questa survalutazione del lusso: accanto a Voltaire, Mandeville, Saint-Lambert, Diderot, Marmontel, Dumont, stanno i contestatori, Rousseau, d'Holbach, La Harpe, Baudeau, Béliard. Cfr., su tutta la questione, le informazioni contenute in M. R. DE LABRIOLLE-RUTHERFORD, *L'évolution de la notion de luxe depuis Mandeville jusqu'à la Révolution*, « Studies on Voltaire and the eighteenth century », 1963, XXVI, p. 1030 ss., e R. GALLIANI, *Le Débat en France sur le luxe: « Voltaire ou Rousseau »*, « Studies on Voltaire ... », cit., 1976, CLXI, p. 205 ss.

gio dall'intuizione alla definizione di 'buono' e 'cattivo'; di incomprensione della differenza tra 'convivenza' e 'società'.

Il primo fenomeno si avvale del secondo: e conduce alla presunzione che esista (che debba esistere) un rapporto immediato di causa-effetto tra moralità di un'azione e benessere della società, della nazione, dello Stato. Diventa allora lecito, ed anche conseguente, definire l'azione morale in base all'effetto. E dire: ogni comportamento socialmente vantaggioso è per essenza morale, e poi: solo il comportamento socialmente vantaggioso è per essenza morale, ed è tanto più morale quanto più è visibile (cioè immediato, nella maggior parte dei casi) l'effetto vantaggioso.

Visto dalla parte del tipo di individuo ideale che questa morale delinea, il progetto utilitarista appare come l'arresto, in un punto che non è quello finale, del processo di raffinamento e spiritualizzazione delle ragioni dell'atto morale che è tipico di ogni vita morale in crescita. La formula 'è morale solo l'azione socialmente utile' cristallizza infatti non più la intrinseca moralità dell'atto *di un certo tipo* — l'atto volto al bene sociale — ma la regola della moralità di ogni e qualsiasi atto. Se non si va oltre il dire 'è buono l'atto utile' si esprime infatti, sia pure un po' equivocamente, la dovuta perfezione dell'atto che ha per oggetto quel 'bonum commune' che è il fine della comunità statale ⁽²²⁾. Dicendo invece 'è buono solo l'atto utile (alla società)' si cade in un'evidente scorrettezza di espressione del criterio generale di determinazione della 'norma di moralità', e si esce definitivamente dagli schemi tradizionali (e cristiani) di definizione di 'atto buono'.

L'equivoca impostazione della morale utilitaristica, e il modo in cui si produce, spiegano poi anche come mai la fiducia nell'efficacia sociale dell'azione morale-cioè-utile sia di molto sorpassata dall'entusiasmo per meccanismi non morali (neppure nel senso del-

⁽²²⁾ È infatti vero che nell'utilità sta la perfezione dell'atto compiuto in vista del benessere della società, e dunque la perfezione di molti degli atti quotidianamente concretamente eseguiti con questo fine, cioè di molti degli atti che sociologicamente qualificano la vita in società. Anche qui la differenza sul fondamento è riassorbita in virtù della coincidenza sul contenuto delle azioni (diversamente fondate) e della relativa neutralità rispetto al fondamento di buona parte delle azioni continuamente compiute nella vita sociale.

la morale utilitaristica), istintivi, irrazionali, come strumenti di garanzia sociale. D'accordo che qui interviene anche una specifica valutazione della natura dell'uomo, come più sensibile ai moti della passione e dell'istinto che a quelli della ragione. Ma essa non è decisiva. Conta altrettanto e forse più la solidità del legame stabilito tra qualità morale e utilità sociale di un atto. Infatti il risultato utile, che è reputato sì l'effetto della azione virtuosa, ma soprattutto il parametro per giudicarla, appare più evidentemente e quasi automaticamente ottenibile dal sapiente sfruttamento di altro che la difficile, consapevole, ragionevole virtuosa azione del singolo. Sfruttamento, spontaneo o provocato, di certe passioni onnipresenti e ' più sociali ' di altre (il ' point d'honneur ', l'ambizione, il desiderio dell'approvazione altrui), sfruttamento del puro contrasto tra due passioni antagoniste ⁽²³⁾, sfruttamento dell'autorità e della legge. Esiste, in tutti questi casi, la presunzione o la sicurezza di ottenere dall'individuo il comportamento desiderabile, ossia c'è maggior garanzia del verificarsi dell'*effetto* socialmente propizio: il che riabilita anche dal punto di vista etico la causa, qualunque essa sia.

Sembra dunque che la ' nuova ' definizione di ' bene ' come ' utile ' appaia omogenea con (o introduttiva a) la preoccupazione per la *producibilità* dei comportamenti supposti utili, piuttosto che con l'esigenza di fondare e di far riconoscere la vera, non degenerata morale. Quest'esigenza è soffocata dal riconoscimento dell'inermità o della scarsa significatività sociale di ogni appello o prescrizione razionale, pur utilitaristicamente giustificantesi. Quella definizione è dunque spesso una fatica inutile, l'obiettivo essendo quello di ottenere comportamenti come risultati, non risultati a seguito di comportamenti liberi.

* * *

Mi occorre, adesso, aprire una lunghissima parentesi. Le ultime osservazioni svolte offrono infatti un quadro perfettamente adeguato a collocare l'analisi delle opinioni dei deterministi sulla

⁽²³⁾ Vedine un magnifico esempio in BAYLE, *Pensées diverses ...*, cit., cap. CLXXIX, ediz. A. Prat, cit., t. II, p. 127.

s.d.a. Di ciò approfitto, abbandonando (salvo a ritornarvi oltre ⁽²⁴⁾ per concludere) il discorso avviato su etica e s.d.a.

Sembra infatti significativo il collegamento, sempre molto insistito, tra la posizione utilitarista in etica e le valutazioni del determinismo sulla natura e sulla condotta umana. O piuttosto, sembra ricevere conferma dall'antropologia determinista la pratica evacuazione dell'utilità della morale — anche della morale utilitaristica — cui pare condurre in ultimo, come abbiamo appena visto, la sua scoperta e il tentativo di fondarla.

In linea generale questo è vero. Tuttavia bisogna immaginarsi il determinismo illuminista come frequentato da tesi oscillanti e, soprattutto su questo tema del rapporto tra morale e utilità, oscillanti tra il nuovo e il vecchio, intessute di contraddizioni che dipendono dall'affermare cose originali risentendo, talvolta più di quanto creduto, delle tradizionali.

Merita allora non lasciarsi sfuggire il contenuto e il senso di queste posizioni più caratteristicamente ambigue. Di chi si trova, per così dire, a metà tra una percezione particolarmente intensa della specifica utilità sociale della morale e la ridefinizione della morale come utilità 'tout court': ed è al tempo stesso risolutamente determinista e pur avverte in modo molto vivo l'indispensabilità della morale alla società secondo una prospettiva tutto sommato tradizionale: quella per cui è più vero che bisogna essere buoni per essere utili che essere utili per essere buoni. Penso a certo Diderot, il Diderot dei « momenti di moralismo » ⁽²⁵⁾, ma soprattutto a d'Holbach, che mi sembra nella fattispecie il caso veramente esemplare.

I passi (ce n'è uno, significativissimo, in una pagina del *Système social* ... ⁽²⁶⁾) in cui è ribadita la coincidenza, per non dire l'integrale identità, di utile e morale, vengono scritti da d'Holbach con lo stesso spirito con cui un fervido credente può scrivere che

⁽²⁴⁾ A p. 34.

⁽²⁵⁾ L. G. CROCKER, *Un'età di crisi* ..., cit., p. 473.

⁽²⁶⁾ « S'il étoit possible qu'un mensonge fût vraiment utile au monde, il deviendroit dès lors une vertu; la vertu ne peut consister que dans l'utilité générale » (*Système social* ..., cit., t. I, p. 21).

è impossibile che Dio voglia il male per l'uomo, e che dunque quello che sembra male voluto da Dio, lo sembra ma non lo è ⁽²⁷⁾. È impossibile che ciò che è morale non sia davvero utile ⁽²⁸⁾, dunque è impossibile che ciò che è davvero utile sia davvero immorale: nella convinzione che il 'davvero utile' non coincide col-l'immediato piacere del singolo, in questa insistenza sui 'davvero', ma soprattutto nel tono, ora suadente, ora definitorio, ora logicissimo, sta lo spirito di d'Holbach sulla questione. Perché ciò che è morale è utile? Perché è morale: la vera utilità essendo, in fondo,

⁽²⁷⁾ Viene in mente l'immagine escogitata da B. MITCHELL, in *Theology and falsification*: Dio è inevitabilmente buono per il credente, l'atto morale è inevitabilmente utile per d'Holbach come lo sconosciuto è inevitabilmente amico dei partigiani, qualunque cosa sia visto fare, per il partigiano che ne è rimasto affascinato in una conversazione a quattr'occhi. Vedi la parabola (che Mitchell inventa per rappresentare la propria tesi della falsificabilità non definitiva degli asserti religiosi) riportata in D. ANTISERI, *Semantica del linguaggio religioso*, « Civiltà delle macchine », luglio-dicembre 1979, XXVII, 4-6, p. 105. Per d'Holbach si potrebbe parlare di una falsificabilità mai definitiva degli asserti di coincidenza tra 'utile' e 'buono'.

⁽²⁸⁾ Si noti che la vera utilità di un'azione non è di per sé garantita neppure dal fatto che la legge positiva — che pure sembrerebbe depositaria, non fosse che per esigenze di ordine, cioè di bontà-utilità sociale, del punto di vista dell'utilità generale — la permetta o la comandi. Il criterio della corrispondenza tra il davvero morale e il davvero utile giudica anche la previsione della legge. Si spiegano così i passi, nel *Système social ...*, cit. (es. t. II, p. 8) o negli *Éléments de la morale universelle, ou catéchisme de la nature* (che citerò nell'ediz. Paris 1790), in cui si rileva la non automatica corrispondenza della distinzione tra lecito e illecito con la distinzione tra giusto e ingiusto. È quasi inevitabile tuttavia che man mano che il discorso vuole dettagliarsi le debolezze logiche dell'ambigua identificazione a-ogni-costo tra morale e utilità prendano il sopravvento sull'esatta intuizione o illuminazione originaria della grande importanza sociale dell'etica. Dal punto di vista logico, le due lacune principali mi sembrano l'estremamente difficile conciliazione, all'interno del determinismo, tra l'esigenza morale della società e l'esigenza individuale inevitabile di soddisfacimento del proprio bisogno e della propria felicità (su cui mi soffermo in breve nel testo), e l'antinomia tra necessità-e-impossibilità di definire il Bene e l'Utile uscendo dal circolo vizioso del rinvio reciproco della definizione dell'uno alla definizione dell'altro. Dal punto di vista pratico queste difficoltà logiche rischiano di trasferirsi in altrettanta precarietà, instabilità, aleatorietà della ideale convivenza sociale progettata: in particolare se si è autorizzati a giudicare del lecito e dell'illecito sulla base del giusto^o e dell'ingiusto, solo la società perfetta, anche giuridicamente perfetta, sarebbe immune da contestazioni. Diventa però non solo improbo, ma

niente di molto diverso dalla pacifica, virtuosa esistenza di ogni singolo nella comunità ⁽²⁹⁾.

Il fatto è che la coesistenza di queste opinioni col determinismo si rivela difficile e contraddittoria, tanto più se comparata con la logica 'amorale' del più coerente determinismo di un La Mettrie ⁽³⁰⁾.

Si tratta infatti di far ammettere che l'esistenza morale è la migliore, la più felice e la più socialmente utile a individui solo preoccupati, per definizione, di ricercare il proprio piacere. Escludendo di poter o di voler fare affidamento solo sulla coercizione o sul timore dell'autorità, diventa necessario reinserire nel sistema la prescrizione senza farla passare come tale, essendo la prescrizione il più evidente non-senso per l'uomo non libero.

La soluzione del problema è interessante in sé, e più ancora per come si collega alla figura della s.d.a.

Intanto quest'ultima, come ogni altra società ideale, anzi come il prototipo della società ideale, è pensata come quella in cui l'ordine dei rapporti sociali è elemento costitutivo della perfetta

anche oscuro, come pervenirvi: diventa, voglio dire, oscura la stessa teoria in quanto annunzi come pervenirvi.

⁽²⁹⁾ Per qualche testo v. *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral* (Paris, 1820), cap. IX, p. 276 ss., cap. XII, p. 360; *Le vrai sens du Système de la nature* (Londres, 1820), cap. XV (« l'homme ne peut être heureux sans la vertu »); *Le Christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion Chrétienne* (Londres 1774), cap. XI, p. 135; cap. XVI, p. 238; *Système social ...*, cit., t. I, p. 23, pp. 58-59; t. III, pp. 19-20 (con la critica di Machiavelli e di Hobbes); *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées Surnaturelles* (Londres, 1772), pp. 199-200; *Eléments de la morale universelle ...*, cit., p. 95, p. 208.

⁽³⁰⁾ La difficoltà della conciliazione è notata da J. Ehrard già a proposito del materialismo della prima metà del secolo, ad esempio quello della *Lettre de Thrasybule à Leucippe* di FRÉRET (vedine il testo in FRÉRET, *Oeuvres complètes*, 20 voll., Paris, Septchènes an IV - 1796, vol. XX). Più che la difficoltà della conciliazione, egli coglie per la verità la permanenza nei testi della contraddizione tra il materialismo dei principi e un certo moralismo permanente nelle conseguenze: e l'attribuisce sia alle necessità della polemica antireligiosa (*L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion 1970, pp. 231-232), sia a un « phénomène de bonne conscience collective » che tende a difendere piuttosto l'azione che il godimento della realizzazione attiva della passione (il che spiegherebbe anche l'insistenza su alcune passioni, per così dire più 'attive', a danno di altre, più 'languide'): cfr. p. 233 e tutto il paragrafo su « les passions et l'ordre du monde ».

felicità individuale ⁽³¹⁾. L'esperienza del soddisfacimento di interessi materiali, immediati, primari, dimostra all'uomo che una felicità durevole — certo preferibile alla felicità transitoria — gli è preclusa se egli non diventa il dominatore delle sue passioni: gli dimostra cioè che il suo vero interesse è l'interesse 'éclairé'. L'interesse 'éclairé', a sua volta, gli insegna che egli ha bisogno degli altri per essere soddisfatto nel proprio bisogno, ossia che altre persone e tendenzialmente tutte le altre persone debbono essere felici perché anch'egli lo sia.

Dunque si realizza pressappoco questa serie: la mia felicità non può darsi senza che io sia ragionevole, essere ragionevole mi fa capire che ho bisogno degli altri per essere felice, cioè ragionevole, cioè bisognoso degli altri, cioè preoccupato del soddisfacimento del bisogno degli altri, cioè felice, cioè ragionevole ... ⁽³²⁾.

Nascono due impressioni. La prima, forse non sufficientemente fondata, è che tutta questa rappresentazione evochi una danza irreali in cui il fine annunciato come supremo, la felicità, appare continuamente presente, continuamente perseguito, sempre ad un passo dall'essere raggiunto ed effettivamente mai raggiunto. Probabilmente perché la felicità è considerata nella forma di *desiderio* di felicità, che solo può rientrare immediatamente nel giro come elemento che ne fonda un altro, e ad esso rinvia. Se è vero infatti che il sistema esige la ragionevolezza, la virtuosità e la socialità perché si realizzi la piena felicità individuale, questo risultato, l'« essere felice », viene collocato accanto a « essere ragionevole » e a « essere buono » senza che la sua dignità di fine ultimo possa esser fatta prevalere sulla sua più fondamentale funzione di stimolo indispensabile alla ragionevolezza, alla socialità, alla virtù.

⁽³¹⁾ Benché il rapporto tra ordine morale, ordine sociale e conseguimento della felicità individuale non sia in tutti gli autori così esplicito e così elaborato come in d'Holbach, è certo che esso occupa e preoccupa tutto il secolo. Cfr. R. MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Colin 1960, p. 15.

⁽³²⁾ « La société n'a des droits justes sur ses membres que par le nombre et la nature des avantages dont elle les fait jouir », e d'altra parte « l'homme ne se soumet à l'autorité de ses semblables que parce que cela est nécessaire à son bonheur » (*Eléments de la morale universelle ...*, cit., p. 60 e p. 56). La società è necessaria perché sia felice quel 'moi' che ha bisogno di vivere correttamente in società, cioè di dar vita alla società, per essere felice.

La seconda osservazione è invece obbligata: perché tutto il discorso regga è certamente necessaria una definizione oggettiva non solo di ragionevolezza e di sociabilità, ma anche di felicità. Oggettiva non in senso soltanto formale ('è felicità il massimo e più durevole piacere attingibile da ciascuno'), ma in senso anche sostanziale: una definizione sempre valida del *contenuto* della felicità, di quali sono le cose, o la cosa, che tutti e sempre rende felici. La definizione formale di felicità corrisponde per tutti — e per tutti non può non corrispondere, pena il crollo della costruzione — alla pratica della virtù, al controllo delle passioni, all'esercizio della ragione, all'agire per gli altri.

È una contraddizione col carattere essenzialmente e supremamente soggettivo della sensazione di felicità, ma una contraddizione necessaria. D'Holbach *deve* ricorrere ad un termine che esprima essenzialmente il fine tipico delle aspirazioni individuali, l'obiettivo supremo dell'interesse soggettivo che spinge ad agire, ed esprima anche la natura 'buona' che questo fine deve avere per consentire, non ostacolare, il raggiungimento della 'vera' felicità.

In contesto determinista non è chiaro come si possa commutare nell'aspirazione alla 'vera' felicità la forma particolare — magari 'cattiva' — che il desiderio di felicità assume nel singolo, né è chiaro come si possa riconoscere una 'vera' felicità tra tutte quelle che i singoli avvertono essere loro proprie. Sta di fatto che proprio il concetto di 'vera felicità', dal ben individuato contenuto, è quello che nella sua ambiguità introduce la prescrizione senza farla passare e pesare come tale, e manifesta il 'tipicum' dell'impresa di tradurre un sistema di prescrizioni in un linguaggio nel quale la prescrizione è insensata. Solo tenendo presente tutto questo si può poi anche accettare l'affermazione di P. Naville, che di d'Holbach dice « la morale est l'élément dans lequel baignent toutes ses conceptions »⁽³⁸⁾, e non potrebbe dire (né dice) altrettanto di La Mettrie o di altri deterministi.

Tuttavia la differenza, appena rilevata, tra d'Holbach e gli autori filosoficamente a lui più vicini, non può far dimenticare le notevolmente più numerose somiglianze. In particolare è vero

⁽³⁸⁾ D'Holbach *et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard 1966, p. 361.

per il determinismo in genere che l'unica immagine di società effettivamente significativa, cioè effettivamente rappresentativa della realtà di *tutti* gli uomini comuni, atei o meno, è esattamente quella che Bayle definiva s.d.a. Anche in lui, come accennato, essa non era sostanzialmente diversa da ogni altra società, ma almeno nominalmente lo era: s.d.a. indicava una, e non tutte le società. Di questa insistenza sul 'nomen' gli epigoni illuministi del filosofo francese fanno a meno: per coloro che mantengono, anzi sviluppano, il suo determinismo travestito da pessimismo moralistico accentuato, non c'è più bisogno di ripresentare il paradosso, bastando la rappresentazione della natura umana a far decadere, come irrilevante e dunque 'démodée', l'idea di una diversità sostanziale tra il credente e l'ateo non saggio e non virtuoso, e l'idea che vi sia una socialità specifica dell'uno o dell'altro.

Così il tono tipico del determinismo che si arresta al paradosso, inteso nel suo aspetto paradigmatico della generale realtà umana, è quello di chi tratta 'en passant' un corollario dell'argomentazione principale — l'argomentazione antropologica — nella quale sono già contenuti tutti gli elementi per la soluzione e il ridimensionamento di quello.

Ciò spiega come mai la presenza di osservazioni puntuali sulla s.d.a. sia tutto sommato meno frequente di quanto ci si attenderebbe: non si tratta di disinteresse per il problema, ma di inflazione di concetti che ne rendono evidente la soluzione senza dover insistere sulla specificità dell'immagine.

Questo diseccitamento per la s.d.a., questa neutralizzazione della sua carica di paradossalità, sono presenti anche quando la lettera di certi passaggi sembra suggerire il contrario.

Nel caso di d'Holbach, ad esempio, è ben vero che egli pretende di agire « très-hardiment » nell'avanzare l'ipotesi della s.d.a. Ma il suo coraggio sta tutto nell'opporre la propria convinzione a quella più diffusa del pensiero 'religioso' che egli combatte, e non in una particolare arditezza dell'ipotesi nel contesto dell'argomentazione sua propria, nella quale essa appare invece perfettamente conseguente. Non solo, ma la tesi che di preferenza egli esprime è quella della *superiorità* della s.d.a. rispetto ad ogni « société religieuse », e non semplicemente quella della *possibilità* di

una s.d.a.: «... on ose avancer très-hardiment qu'une société d'athées privée de toute religion, gouvernée par de bonnes lois, formée par une bonne éducation, invitée à la vertu par des récompenses, détournée du crime par des châtimens équitables, dégagée d'illusions, de mensonges et de chimeres, serait infiniment plus honnête et plus vertueuse que ces sociétés religieuses où tout conspire à enivrer l'esprit et à corrompre le coeur » (34).

In d'Holbach c'è qualcosa di più che la constatazione dell'identica natura di ogni uomo come motivo per affermare un'unica socialità, e dunque il carattere uniforme e 'neutro' di tutte le società. È una necessità interna della 'sua' s.d.a. di costituire per definizione l'esempio perfetto di convivenza, di essere cioè ben più che semplicemente possibile. Essa è infatti il luogo nel quale si palesa quella virtuosa attitudine verso l'altro che abbiamo visto essere elemento *costitutivo* della (vera) felicità, cioè del supremo interesse individuale (35). La società ha dunque valore pedagogico, perché ivi si svolge l'educazione alla felicità (la legislazione ad esempio è « la nécessité montrée aux membres d'un corps politique », cioè il supporto occorrente per l'acquisizione di quella consapevolezza che fa dell'interesse « aveugle » un interesse « éclairé » mirante alla vera felicità): ed è soprattutto l'« humus » pertinente e tipico dell'individuo felice.

È chiaro che l'apprezzamento dell'eccellenza della s.d.a. è adeguato soltanto alla s.d.a. 'riuscita', benché resti riferibile all'essenza e non alla riuscita. Si capisce tuttavia che non è escluso, ed è anzi di fatto più frequente, il ricorso ad una fondazione 'polemica' della supremazia della s.d.a., considerandola per gli aspetti che essenzialmente ed evidentemente la oppongono alla società 'religiosa'. Si può nello stesso tempo — ed è ciò che avviene in d'Holbach — stabilire che la s.d.a. è l'unica alla quale sia riservata la perfezione, e che essa è in ogni caso migliore, per definizione, di ogni società 'religiosa'.

(34) *Système de la nature ...*, cit., pp. 400-401.

(35) D'Holbach definisce la società come « l'assemblage de plusieurs hommes réunis pour travailler par de communs efforts à leur bonheur naturel » (*Eléments de la morale universelle ...*, cit., p. 47). Cfr. anche *La politique naturelle, ou discours sur les vrais principes du gouvernement* (Londres 1773), t. I, Discours premier, in particolare le pp. 4-14.

Per definizione infatti la virtù del cristiano è una « heuristique inconsequence »⁽³⁶⁾, e per definizione il cristianesimo, nei principi e nella pratica, è incompatibile con la sussistenza di una società. Non è solo un'astuzia del polemista, ma una verità evidente ai suoi occhi, la legittimità di ricorrere ad un anti-cristianesimo 'spicciolo' quando diventa troppo difficile dimostrare la perfetta rispondenza dell'ateismo alla realtà « bien comprise » delle cose. Ciò vale soprattutto nei casi in cui non si tratta di confrontare globalmente le due entità contrapposte — la s.d.a. e la società di credenti — ma di difendere aspetti *specifici* della società atea da accuse di immoralità e di antisocialità. Ed è logico che sia così: dal punto di vista 'ateo' non è neppure pensabile paragonare un sistema di pensiero e di comportamenti essenzialmente vincolato con l'edificazione della società per definizione più perfetta, con un sistema di superstizioni, bizzarrie ed incoerenze che solo sporadicamente e contraddittoriamente può dirsi legato all'idea di società umana. Si può solo provare la superiorità del primo sistema quando, per episodi specifici, essa viene contestata: si dimostrerà allora che anche in particolare, e non solo in generale, il ricorso alla religione è la soluzione peggiore. A chi, ad esempio, sostiene che vi sono atei che, pur declamando eccellenti principi, si lasciano andare ad azioni sregolate, risultando socialmente nocivi e moralmente incoerenti, si risponderà che essi non sono da meno, ed anzi restano migliori, dell'individuo « religieux et zélé, qui croyant un Dieu bon, équitable, parfait, ne laisse pas de commettre en son nom les excès les plus affreux »⁽³⁷⁾.

Si potrebbe continuare ancora: ma quanto detto è sufficiente per mostrare la realtà dell'assortimento che nel pensiero di d'Holbach si produce (anche in Helvétius si osserva qualche cosa di simile, ma piuttosto enunciata che consapevolmente sviluppata)⁽³⁸⁾

⁽³⁶⁾ *Le bon sens ...*, cit., p. 213. Di *Le bon sens ...* Grimm forniva la seguente, un po' svelta ma tutto sommato azzeccata e in ogni caso significativa definizione: « C'est le *Système de la nature* dépouillé de ses idées abstraites et métaphysiques; c'est l'athéisme mis à la portée des femmes de chambre et des perruquiers » (cit. in R. HUBERT, *D'Holbach et ses amis*, Paris, Delpech 1928, p. 82).

⁽³⁷⁾ *Système de la nature ...*, cit., p. 362.

⁽³⁸⁾ « ... lier l'intérêt personnel à l'intérêt général. Cette union est le chef-d'oeuvre qui doit se proposer la morale. Si les citoyens ne pouvaient faire leur

tra apprezzamento del valore etico dell'azione virtuosa, collegamento tra valore etico e valore sociale, volontà di separare la morale dalla religione; e la realtà, anche, delle difficoltà che ci sono a svolgere tutta questa operazione in contesto determinista, la realtà contraddittoria di quell'assortimento.

L'acquisizione fondamentale è comunque questa: all'interno del rapporto virtù-utilità dell'azione, che è il quadro di riferimento inevitabile di tutti i discorsi su 'etica e società' (e dunque su 'etica e s.d.a. '), il determinismo è *costretto* a far coincidere la prima qualità con la seconda, perché non ammette azioni libere, la cui qualità morale sia cioè garantita non solo dall'adeguatezza col loro oggetto, ma dalla possibilità di farle senza una necessità assolutamente cogente. Infatti se l'azione morale è solo l'azione utile, l'esercizio della libertà non è requisito essenziale della qualità morale dell'azione. E il reciproco, e *soprattutto* il reciproco, è vero: se l'esercizio della libertà non è requisito essenziale della qualità morale dell'azione, nulla osta a che solo l'azione utile sia morale. L'azione morale nasce per il solo fatto, necessario e sufficiente, che la non-libera natura di ogni singolo venga avvedutamente indirizzata, da chi nella società ha il potere di farlo, al fine supremo dell'utilità sociale. Benché sorgano poco o punto volontariamente, queste azioni non sono meno intensamente morali — di quali, poi, se altre figure di azioni non esistono? Sono azioni integralmente morali, sono *le* azioni morali.

Anzi, se l'avvedutezza del potere, e il potere del potere sono supremi, il numero di azioni morali compiute in questa società sarà notevolissimo, assai più grande che in ogni altra società esistente o pensabile e, teoricamente, il più grande possibile: ci saranno nient'altro che azioni morali, tutte le azioni saranno morali.

Ritorniamo così verso il problema del rapporto tra definizione o ridefinizione dei concetti etici e opinioni sulla s.d.a. All'interno del determinismo esso presenta un suo volto particolare anche in La Mettrie, percepibile con chiarezza se si confronta la sua tesi

bonheur particulier sans faire le bien public, il n'y aurait alors de vicieux que les fous; tous les hommes seraient nécessités à la vertu; et la félicité des nations serait un bienfait de la morale » (HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, ediz. a cura di F. Châtelet, Verviers 1973, p. 183). Tutto il *Discours second* (« De l'esprit par rapport à la société ») è da tener presente.

sulla corrispondenza tra ateismo e società perfetta con quella di d'Holbach.

Tra i due c'è questa differenza: che in d'Holbach l'accento è messo sull'omogeneità, anzi sull'identità che esiste tra perseguimento della felicità con garanzie di successo (ossia con garanzie di ottenere la felicità « durable ») e partecipazione individuale all'edificazione della società (atea) perfetta; in La Mettrie l'accento è messo sull'eccellenza, anzi sull'indispensabilità dell'ateismo — o, meglio, della filosofia atea — nella definizione dei principi dell'etica, e quindi dei fondamenti della perfetta società, che è quella degli atei virtuosi.

In essa è infatti reso trasparente, perché consapevolmente formulato e seguito, il consueto dogma dell'utilitarismo sociale: sono « equitables » solo quelle leggi e azioni che « favorisent la société » e sono « injustes » solo quelle che « blessent ses intérêts » (39). Dogma che vale ovviamente per qualunque società, ma che solo nell'ateismo filosofico-e-virtuoso è possibile pensare e coerentemente praticare, e solo nella società degli atei filosofi-e-virtuosi è possibile affermare non per esigenze di mera conservazione sociale, ma perché del tutto coerente con l'essenza e in tono con l'origine di quella società: luminosa verità filosofica, e non solo utile principio politico.

La distinzione implicita in Bayle tra società degli uomini comuni e società degli atei virtuosi, è dunque accentuata in La Mettrie: essa serve però ad evidenziare il carattere *eccezionale ma non paradossale* della socialità virtuosa dell'ateo. La socialità dell'ateo comune è nient'altro che la socialità dell'uomo comune. S.d.a., se al termine vuole attribuirsi vera pregnanza, deve passare (e in effetti passa) ad indicare l'eccezione, la cosa preziosa, l'argomento di esercitazioni laudatorie.

In La Mettrie si fa dunque immediatamente percepibile la differenza di impiego del termine 's.d.a.' rispetto a Bayle, e proprio a seguito dell'approfondimento del carattere diffuso, generalizzato, della socialità 'neutra' che lo stesso Bayle aveva sottolineato.

Per giunta la vera ragione per la quale gli atei virtuosi sono socievoli è per La Mettrie (a differenza di Bayle) che essi non

(39) *Discours préliminaire*, cit., p. 47.

possono distruggere quella società che fondano tramite le definizioni della loro filosofia. Appartiene come detto al « flambeau de la philosophie » illuminare le « ténèbres de la jurisprudence et les chemins couverts de la politique » (40) non nel senso foscoliano di svelare di che lacrime grondino e di che sangue, ma nel porre i fondamenti ultimi del loro indispensabile servizio: risiede nella filosofia, « dans la balance de la justesse et de la société » che solo alla filosofia è consentita, quel « point fixe ... duquel on peut partir pour connoître le juste et l'injuste, le bien et le mal moral » (41).

È pertanto dimostrata la necessità logica e la quasi necessità pratica della bontà sociale del filosofo. Ora questo supremo dicatore del bene e del male è necessariamente ateo, almeno nel senso polemico e corrente di 'libero da pregiudizi'. Ne deriva che la società degli atei filosofi non solo è possibile, non solo « se souviendrait plus facilement qu'une société de dévots » (42), ma è per meriti 'genetici' la migliore, l'unica davvero buona.

Tuttavia è evidente anche in questo caso che il problema per il saggio (ateo) non è quello di definire un nuovo concetto di 'bene', ma di fondare il concetto di 'bene' (e di 'male') sotteso ai giudizi della politica, della morale, della legislazione: senza escludere che resti per larghissima parte immutata, rispetto a quella degli apologisti, la valutazione di 'buona' o 'cattiva' attribuita volta per volta alle singole azioni umane, anzi adoperandosi (almeno intenzionalmente) perché proprio quella valutazione abbia a informare più diffusamente i comportamenti individuali. Delle azioni umane civili (cioè non tipicamente culturali, o religiose in senso stretto) restano buone, in generale, quelle che prima erano buone, e cattive quelle che prima erano cattive. Non c'è stato ancora, si potrebbe dire, tempo sufficiente perché la fondazione utilitaristica della morale abbia modificato la stima etica corrente delle azioni umane, o almeno di un numero così alto di azioni umane da mettere davvero in crisi gli schemi consueti della socialità.

(40) *Op. cit.*, p. 47.

(41) *Ivi.*, p. 48.

(42) *Ivi.*, p. 33.

* * *

Possiamo considerare concluso, dopo la lunga parentesi — d'Holbach e il più breve inciso — La Mettrie (che entrambi tuttavia non distoglievano più di tanto dal riferimento al tema) il discorso sul senso dell'affermazione della s.d.a. nella *definizione* di concetti etici quali 'bene' e 'atto buono'.

Molto più breve quanto devo dire sul rapporto tra s.d.a. e indagine sulla praticabilità del bene, e le motivazioni della pratica del bene.

Qualche pagina sopra ⁽⁴³⁾ ricordavo che sebbene la tesi dell'ateo sia diversa da quella del credente nel definire il fondamento ultimo del valore morale, ciò non produce(va) effetti sensibili sulla valutazione concreta delle singole azioni, che resta(va) largamente coincidente.

Qualcosa di simile può dirsi anche per le ragioni che si rappresentano ultime della pratica del bene (oltre che per le ragioni ultime della definizione di 'bene'). Come dire 'Dio non è fondamento ultimo del valore morale' non influisce (o influisce in modo trascurabile) sul *contenuto* dell'azione buona, così dire 'faccio questo perché lo vuole la mia coscienza, l'utilità sociale, il mio vero interesse; perché lo voglio io' (invece che 'faccio questo perché così vogliono i comandamenti, la legge della Chiesa, l'etica cristiana; perché lo vuole Iddio') non influisce *necessariamente* sulla classificazione dell'atto come buono o cattivo. La diversità della motivazione dell'atto non può *automaticamente* essere valutata come segno, e neppure come presunzione, di diversità del contenuto dell'atto: la presa in esame del contenuto è in ogni caso necessaria. E all'epoca il contenuto è largamente lo stesso, per una quantità preponderante di azioni sociologicamente importanti per la vita sociale.

La stessa etica cristiana (cattolica) riconosce del resto che Dio non è di necessità fondamento immediato dell'*obbligazione* morale; e dunque anche da questo punto di vista la tesi atea non è per forza anticristiana o, per meglio dire, non basta — a prescindere dalle intenzioni dei suoi formulatori — a fondare una morale evidentemente percepibile come diversa dalla morale cristiana. Si

⁽⁴³⁾ P. 18.

tratta in ogni caso di seguire la retta coscienza, la giustizia, la regola aurea, di non rubare, di non far violenza al prossimo, di essere magnanimi e così via: di non allontanarsi, in una parola, da quell'insieme di comportamenti che in ogni tempo costituiscono il solido fondamento, se non del martire, dell'eroe, del santo, certo del 'giusto': in ciò, ad avviso comune, risiede il bene e nel fatto che è il bene risiede la ragione largamente comune del praticarlo ⁽⁴⁴⁾.

Ove si consideri tutta la socialità comune e la società dei non virtuosi, la situazione è invece diversa, essendo largamente diffusa, come detto, la posizione di chi evacua integralmente il problema morale. Da Helvétius a La Mettrie a Mirabaud a d'Holbach si ripete l'asserzione che gli uomini agiscono irrazionalmente, son succubi delle passioni, si lasciano condurre dall'interesse, dall'amor proprio, dal timore e da altri meccanismi ancor più irreflessi. Quanto più convinto e coerente è il determinismo, tanto più questa constatazione si allontana dal moralismo e dal pessimismo per diventare pilastro di un sistema filosofico a- o anti-cristiano.

Il riassorbimento di 'buono' in 'socialmente utile' è idoneo a garantire, almeno in teoria, comportamenti socievoli degli individui pessimisticamente o deterministicamente considerati: se 'buono' non è diverso da 'sociale' si possono infatti trovare stimoli per farlo praticare alla gente più facilmente che se 'buono' non fosse necessariamente coincidente con 'sociale'. È più agevole scoprire e svelare le opportunità che il soddisfacimento dell'interesse della società offre all'interesse individuale egoista,

⁽⁴⁴⁾ Il problema è sintetizzabile in quello che nella storia della filosofia va sotto il nome di *giusto mezzo*. La pratica della *medietas* è regola somma di virtù per Platone, per Aristotele, per i cristiani (v. A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1947, pp. 143-147) e per i d'holbachiani: e anche per questi, come per quelli, la *medietas* della virtù è un *medium rationis*, un equilibrio individuato dall'azione regolatrice della ragione. Cfr. D'HOLBACH, *Système social ...*, cit., t. I, p. 119; OROBIO, *Israël vengé, ou exposition naturelle des prophéties hébraïques que les Chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie* (Londres, 1770), p. 131, dove è il cristianesimo ad essere accusato di precetti « indiscrets », cioè eccessivi, contrari alla regola che è quella fornita da « la nature et la raison perfectionnées par l'istitution » (p. 132). Una ricerca interessante sarebbe quella sulle differenze, aldilà delle somiglianze. Ma appunto il fatto che le somiglianze sono evidenti è ciò che qui importa.

che proclamare eventuali analoghe opportunità offerte dal soddisfacimento dei requisiti etici di un atto, le quali suppongono un interesse già in un certo senso morale, abbastanza raro in natura, e di regola un meccanismo volontario di rinvio del piacere immediato per il piacere futuro che è difficile *liberamente* esercitare. Inoltre l'interesse della società può contare, per farsi desiderare o semplicemente per farsi soddisfare dal singolo, su strumenti che influenzano in teoria efficacemente l'interesse individuale, facendolo episodicamente coincidere (di fatto) e definitivamente integralmente coincidere (nel desiderio o nell'utopia) con quello generale.

La legislazione e l'esercizio dell'autorità in genere sono, tra questi strumenti, i più diffusamente ricordati: infiniti, a volerli citare, sarebbero i passi in cui figurano, veri 'deus ex machina' della sussistenza della società, onnipotenti a determinare, con la sollecitazione appropriata di certe passioni o con il tener desto il timore della sanzione, pressoché ogni comportamento richiesto nella circostanza dall'interesse sociale.

Riassumendo e brevemente valutando l'insieme delle combinazioni tra ateismo e i due tipi di s.d.a., da un lato, definizioni-motivazioni del comportamento morale, dall'altro — con un occhio particolare rivolto a chi sviluppa, piuttosto che a chi contesta il paradosso del Bayle — mi pare dunque di poter dire:

— quanto alla *definizione*, vi è necessaria pluralità di concetti etici fondamentali, ciascuno suscettibile di definizione. Questa molteplicità distoglie dal ritenere che la semplice determinazione di 'bene' (per dire del concetto assolutamente fondamentale) basti a chiarire o a contenere la totalità delle differenze tra due sistemi morali diversamente fondati. Assumono non minore importanza l'enunciazione della relazione bene-utile, il problema del fondamento della definizione di 'bene' e del fondamento dell'obbligazione morale, quello della concreta valutazione etica della singola azione.

All'interno del pensiero illuminista non pare che la maggior parte delle suddette questioni sia svolta in maniera tale da non renderne più possibile il giudizio secondo gli schemi, desueti, di un pensiero 'metafisico'. Voglio dire che è di regola conservata una struttura, se non una terminologia (ma talvolta anche una

terminologia) meno lontana da quella tradizionale (e combattuta) di quanto la virulenza della polemica antireligiosa farebbe pensare: mantengono validità, ad esempio, l'uso della distinzione tra azioni 'essenzialmente buone' e 'essenzialmente cattive'; il ricorso al 'giusto mezzo' come regola etica propizia al raggiungimento della felicità; l'idea della corrispondenza tra conoscenza della verità e esercizio della morale, la questione della 'norma della moralità', e così via.

È eccessivo pensare alla s.d.a. come all'incarnazione 'sociale' di un'apologia anticattolica della morale naturale. Ma l'esaltazione della morale naturale come 'science des moeurs' è certamente un argomento fundamentalissimo di quell'apologetica dell'ateismo che poi introduce alla s.d.a., almeno come micro-società degli atei virtuosi.

Quanto all'anticristianesimo, esso è ovviamente esplicito nelle accuse, e implicito nella scissione tra morale e religione e nella tendenza a procedere verso un deciso utilitarismo (pseudo) morale. Benché 'implicito' non voglia di per sé dire 'poco evidente', è tuttavia un fatto che l'anticristianesimo 'implicito' (per ragioni logiche permanenti o per ragioni storiche contingenti) non è decisivo nella produzione degli aspetti più tipici delle definizioni di 'morale' in uso nelle progettate s.d.a., soprattutto nella s.d.a. virtuosi. Esso non resta tuttavia nascosto alla particolare sospettosità — parlerei di sospettosità, piuttosto che di chiaroveggenza — dell'apologetica, che (se) lo presenta — e in questo è appunto non chiaroveggente — come la ragione che impedisce agli atei (agli autori atei e ai personaggi atei degli autori atei) di valutare per buone le azioni buone e per cattive le azioni cattive, di praticare le prime e di fuggire le seconde: il che nella fattispecie non è.

Avviene invece che la decristianizzazione si svolge, come accennato, o al livello molto profondo del fondamento, o al livello spicciolo (che non vuol dire meno significativo) della polemica contro il tale o il talaltro aspetto del cristianesimo. Nel mezzo, tra i due livelli, resta largamente comune, benché di preferenza taciuta, l'identica attribuzione di bontà e di malvagità alla grandissima parte di quelle azioni sulle quali rispettivamente si fonda e si infrange la solidità sociale. Preciso: è largamente comune la

valutazione di quali siano codeste azioni, e largamente coincidente il giudizio morale su di esse.

— Il discorso è notevolmente diverso rispetto al problema dell'esecuzione (e delle ragioni per eseguire) ciò che è considerato buono. Lo è in maniera particolare per le società umane in senso proprio, che non sono quelle dei virtuosi, ma quelle che assommano virtuosi e poco virtuosi.

Le diffuse posizioni decisamente o larvamente deterministe escludono che la presentazione del bene in quanto bene sia sufficiente a indurre l'individuo a compierlo. Del resto, trattandosi di garantire la sussistenza di società piuttosto che la perfezione spirituale dei singoli, è il bene in quanto utilità sociale che si tratterebbe casomai di presentare. Ma anche questo non basta, qualora non si riesca farne obiettivo sollecitante l'interesse individuale. In questo tentativo vari esponenti dell'Illuminismo si rivelano impegnatissimi e, nello stesso tempo, supremamente fini e supremamente ingenui. Sono effettivamente acuti nell'inventariare tutti i meccanismi (e le ragioni di validità dei meccanismi) che la società ha in dotazione per realizzare la coincidenza tra il proprio e l'altrui interesse. Sono ingenui non tanto nel ritenere che l'utilizzazione dell'egoismo individuale possa *sempre* essere tanto sapiente da convertirlo in comportamenti altruistici, ma piuttosto nel passar disinvoltamente sopra alle contraddizioni che la semplice pensabilità della conversione genera nel determinismo ⁽⁴⁵⁾.

⁽⁴⁵⁾ In particolare — come altri ha più volte notato — supporre l'uomo inevitabilmente succube della propria natura non può a rigore conciliarsi col supporlo condizionabile dall'educazione, dalla legislazione e simili: oppure può conciliarsi con, ma non è la stessa cosa che. Il determinismo tende invece ad esprimere nell'unico concetto di 'individuo determinato' sia la realtà dell'individuo biologicamente, geneticamente determinato, sia la realtà dell'individuo essenzialmente modificabile da interventi esterni. Cfr. ad esempio *Examen de la religion, dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi* (contenuto in *Evangile de la Raison*, ouvrage posthume de M. D. M...y, s.l. 1765, alle pp. 105-199) pp. 182-183; l'anonimo *Traité de la liberté* (in *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam 1743), pp. 148-149, ecc.

Altro caso tipico è quello in cui l'argomentazione volta a dimostrare che l'interesse individuale vero coincide con l'interesse sociale utilizza termini vaghi che, proprio perché tali, servono a far avanzare una tesi che ad esser troppo precisi s'incaglierebbe. Il discorso inciampa allora in quella che chiamerei l'antino-

In ogni caso (lo ribadisco ancora) è evidente la perdita di senso della questione morale in relazione alla società dei più, ossia alla vera società: qualunque sia la definizione di 'bene', e di 'atto buono', esso non è prescrivibile (nel senso di: è vano prescriverlo) come tale, e se nascosto dietro l'apparenza dell'interesse sociale ha probabilità di essere praticato solo in quanto venga fatto coincidere con l'obiettivo dell'interesse egoistico, e l'atto del perseguirlo non sia (avvertito come) diverso dall'atto di realizzare quel fine che l'egoismo detta (46).

Aggiungo che l'esito tutto sommato amorale, nel senso accennato, di questa concezione dei rapporti sociali, è conferma della sensazione che è molto difficile, all'atto pratico, riconoscere chiaramente perseguita l'impresa di fondazione della morale su basi diverse da quelle tradizionali. Da un lato, principalmente dal lato del determinismo, si constata piuttosto l'accantonamento effettivo di ogni morale: è quel che abbiamo visto. D'altro lato, e sempre

mia della impossibilità-di-non-usare e della insufficienza-di-usare parole (come 'utile', 'giusto') che si prestano ad esser 'riempite' di cose molto diverse: e ciò in punti-chiave dello sviluppo logico del discorso, talvolta addirittura proprio là dove esso si pretende (ad esempio perché formulato sub specie di catechismo) serratissimo. È il caso degli *Eléments de la morale universelle* ..., cit., da cui traggio il passo che segue: «chaque membre de la société s'engage à servir, à défendre, à conserver, à rendre heureux ses associés suivant son pouvoir, à condition que ceux-ci le serviront, le protégeront, lui procureront les moyens de se conserver et de se rendre heureux, ou le feront jouir de ses droit légitimes» (p. 58). «Légitimes» è abbastanza, e necessariamente, impreciso da accogliere senza far nascere problema e il giudizio ragionevole della società sui diritti «légitimes» dell'individuo e il giudizio ragionevole dell'individuo sui suoi diritti «légitimes».

(46) È stato già notato il ruolo svolto in questo mascheramento dalla nozione di 'utile'. In particolare il caso di Helvétius è tipico, come osserva M. CROUZET (*D'Helvétius à Stendhal: les métamorphoses de l'utile*, in *Le Prévromantisme* ..., cit., pp. 468-487) di quanto l' 'utile', originariamente concepito come il modo di declinare gli scopi, i bisogni, i desideri di ogni singolo, divenga il principio regolatore totalitario del vivere sociale. Ad esso si appellano, come all'assoluto valore, quegli assoluti strumentali che sono, nella società di Helvétius, l'educazione e la politica. E il perseguimento dell'utile diventa quindi, da espressione della propria irriducibile singolarità, ragione della repressione di ogni atto anti-sociale, ossia di ogni atto che l'autorità suppone tale. Sull'argomento v. anche R. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique: la jeunesse de Bentham* (Paris, Alcan 1901, p. 10 ss.), in particolare sul duplice valore (naturalista-scettico; razionalista-riformatore) della nozione di 'utile'.

all'interno del pensiero illuminista-*ma-non-determinista*, si osserva la tendenza a recuperare irresistibilmente una garanzia di buona condotta 'altra' dalla consapevolezza di dover praticare una buona condotta: e questa garanzia è sempre individuata nella credenza religiosa. È ciò che stiamo per vedere.

Il determinismo è (finalmente) coerente nel proclamare, o nel lasciarsi sfuggire, che ogni morale è priva di rilevanza pratica per l'individuo, soprattutto l'individuo 'comune'. Appena il giudizio antropologico si fa più realista, riemerge il senso della morale, la possibilità di praticarla: ma immediatamente riemerge anche il fascino del supporto religioso. Resta di fatto raro trovare tracce di pratica effettivamente virtuosa della morale che fa coincidere il bene con l'utile: cioè resta di fatto raro trovare quella morale, la sua praticabilità, almeno teorica, essendo elemento della sua essenza, e questo elemento mancando nella prospettiva determinista. I tentativi ri-cristianizzanti degli onesti sostenitori della morale naturale, dal canto loro, sono un indice altrettanto probante della natura fundamentalmente e forse necessariamente decristianizzante di ogni riscoperta post-cristiana della morale 'naturale': tanto più probante in quanto rivela e il carattere cristiano decristianizzato di questa morale, e la debolezza sostanziale dell'impresa di ri-fondarla (47).

* * *

Ci si muove, com'è chiaro, intorno ad una serie di argomenti che scaturiscono da osservazioni orientate contemporaneamente verso la 'morale', la 'religione' e la 'società'. Una delle caratteristiche più singolari, talvolta più disperanti della s.d.a. consiste per l'appunto nel suo esserci, perdersi e ritrovarsi all'interno di

(47) Lo stesso fenomeno di abbandono-attaccamento rispetto al cristianesimo e, soprattutto, alla sua morale, è constatato, in relazione ad un fatto specifico, da J. Pappas. Osservando (*Individual rights versus the general welfare in Eighteenth Century French thought*, « The romanic Review », 1969, 60, pp. 5-22) la contraddittorietà di certo Illuminismo (Diderot, Voltaire e Rousseau in particolare) nel passaggio da tesi filosofiche e antropologiche disinvolute alle « anti-libertarian conclusions » politico-sociali, l'A. insiste a ragione sull'influenza che in ciò ebbero la terminologia e i concetti della tradizione ebraico-cristiana, che pure si volevano abbandonati: e nota che ciò è particolarmente vero in relazione alla morale (p. 13).

una riflessione che la oltrepassa, e nella quale essa fluttua tra un destino per così dire modesto di pura immagine esemplificativa di pensieri diretti altrove, e un nobile destino di oggetto principale d'indagine, che pur ha presenti (ma come sullo sfondo) i grandi temi del rapporto tra morale, religione e società. E non sempre è agevole 'fermarla', pur percependo che essa aleggia in osservazioni che formalmente la ignorano; non sempre è agevole stabilirne il ruolo esatto, o interpretare attraverso di essa gli argomenti di essa più grandi cui rinvia.

La differenza tra determinismo e non-determinismo è in ogni caso essenziale, non solo per il giudizio sulla sostenibilità o meno della s.d.a., ma per il tipo di argomenti su cui quest'ultima sollecita la riflessione: all'interno del determinismo, è piuttosto sollecitata la riflessione sui rapporti tra morale e società; all'interno dell'Illuminismo non-determinista, piuttosto quella sui rapporti tra religione e società. Ivi infatti l'assenza di concezioni filosofiche radicalmente anticristiane (come lo sono, almeno dal punto di vista antropologico, quelle deterministe) consente anche un'attenuazione della polemica contro il cristianesimo come religione. La caratteristica dei Voltaire, dei Rousseau, dei Montesquieu (per non dire dei Rivarol, dei Turgot, dei Robespierre, dei Necker) non è quella di risparmiarsi critiche anche sostanziali alla religione cristiana, ma quella di evitare di sfruttare *contemporaneamente tutte* le possibili critiche formulabili al cristianesimo.

È invece questo, almeno tendenzialmente, il caso di La Mettrie, Helvétius, d'Holbach, Naigeon, Mirabaud, Fréret, Dumasais, di certa parte (penso soprattutto a Meslier) del materialismo comunisteggiante e anarcheggiante, di certa parte dell'utopismo illuminista. È il caso, anche, di più d'uno dei numerosi trattati e trattatelli clandestini e semiclandestini della prima metà del secolo. Si scorra, come esempio che ne risparmia cento altri, l'opuscolo intitolato *Doutes sur la religion*, attribuito da Barbier ⁽⁴⁸⁾ a Gueroult de Pival: è una specie di enciclopedia delle assurdità del cristianesimo, nella quale l'accumularsi delle accuse prevale volutamente sul discernimento critico. Vi si spiega, per

⁽⁴⁸⁾ Cfr. *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, Paris 1822 (2^a ediz.), 4 voll., vol. I, p. 347.

cominciare, che se tutti gli uomini fossero cristiani perfetti, tutti sarebbero infelici in questa vita per esser felici nell'altra, e tutta la società sarebbe allora infelice. I cristiani, di regola, non sono però perfetti, perché non sono così insensati da osservare integralmente la propria religione (è l'«*heureuse inconséquence*» di d'Holbach): da ciò il piccolo numero degli eletti. E da ciò un gran numero di bravi cittadini, si direbbe. No, invece, perché nel cristianesimo non esiste vero stimolo a farsi bravi cittadini: esiste anzi la confessione, istituto pernicioso (forse il più criticato nel secolo, col monachesimo) che garantendo l'assoluzione favorisce il ripetersi disinvolto del peccato. Il cristiano può come nessuno far tacere i rimorsi: nulla era più facile ai primi cristiani che «*mener impunément la vie la plus criminelle*» (49). Quel piccolo numero di eletti, dal canto loro, non sono poi migliori dei virtuosi non cristiani: Epitteto, Socrate, Marco Aurelio erano migliori di S. Girolamo, S. Bernardo, S. Gregorio Magno o S. Ignazio. Si potrebbe pensare che questi ultimi fossero comunque almeno buoni: parrebbe, visto che entrano in gara coi migliori in senso assoluto; non parrebbe, se si considera che la loro perfezione non era che assurdità, infelicità e danno sociale. Il testo trascorre dall'osservazione minuziosa (è vano, si dice ad esempio, voler costruire un'apologetica sui rimorsi che talora affliggono il vizioso in punto di morte: essi non provano se non «*l'affoiblissement des organes et la force des préjugés*») (50) a quella generalissima (il Dio cristiano è ingiusto. La religione cristiana distrugge la nostra natura senza sostituirla con una migliore, ecc.). E così di seguito.

La lettura di queste e di altre centinaia di pagine come queste rende la Chiesa e il cristianesimo esecrandi, qualcosa come un'apocalittica grande meretrice «*madre delle abominazioni della terra*»: del resto, non suona il titolo di un altro opuscolo *La Religion chrétienne combattue par ses propres principes?*

Si può anche divertirsi a verificare come la valutazione globale definitiva sul cristianesimo (principi cristiani e comportamenti cristiani) sia, in questi polemisti, sempre espressa dal termine 'cattivo': il cristianesimo è 'cattivo' in ogni caso, cioè in qualunque

(49) *Doutes sur la religion*, Londres 1767, p. 53.

(50) *ivi* ..., cit., p. 54.

ipotesi di combinazione tra principio e comportamento ⁽⁵¹⁾. È precisamente questo schema paralogico che da un lato ingloba la totalità delle accuse rivolte al cristianesimo nell'insieme dei testi di polemica anticristiana, dall'altro accoglie e neutralizza, benché

(51) Dal punto di vista morale e dal punto di vista sociale un principio, e un'azione, possono essere *buoni* o *cattivi*. Rispetto al principio l'azione può essere coerente o incoerente. Tra il principio e l'azione posta in essere, coerente o incoerente che sia, vi sono solo quattro possibili combinazioni: principio (valutato) buono - azione (valutata) buona; principio cattivo - azione cattiva; principio buono - azione cattiva; principio cattivo - azione buona. In tutti e quattro i casi il giudizio complessivo finale dei polemisti anticristiani è negativo. Negativo se i principi cristiani sono buoni e buone anche le azioni dei cristiani, perché questa diffusa bontà etica può esser considerata dal punto di vista sociale, e valutata socialmente disastrosa, impedirebbe a qualunque società di sussistere. È appunto questo che si afferma (ipotesi della *società di cristiani*, forse forte al suo interno, ma irrimediabilmente fragile nei rapporti con le altre società). Se i principi sono cattivi e le azioni anche, viene ripristinata l'equivalenza tra il giudizio etico e il giudizio sociale, e la valutazione negativa si impone da sé (esempi classici delle Crociate, di certi episodi di ferocia divina nell'Antico Testamento, dell'intolleranza, che l'Illuminismo in genere tende a considerare non solo storicamente, ma ontologicamente connaturata al cristianesimo). Principi buoni - azioni cattive: qui l'oggetto specifico della critica, la cosa globalmente cattiva, non è tanto l'antisocialità del comportamento, quanto la sua incoerenza, che viene spiegata con un'analisi pessimista o determinista della natura umana, alla quale anche il cristiano non si sottrae, o/e con la particolare difficoltà di seguire regole di un'impossibile innaturale perfezione. Non molto diverso il discorso per l'ultima delle possibili combinazioni, principi cattivi - azioni buone: ma con una maggiore insistenza nel sottolineare l'immoralità o l'insocialità del principio, e dunque la episodica vittoria della natura o della ragione, che al momento di agire prevale sul fanatismo e la superstizione: i cristiani riescono ad essere buoni *malgrado* (e non a causa de) i loro principi.

Dunque si può, o meglio si potrebbe: *a*) accusare *i cristiani* di essere incoerenti: e quindi di minare la convivenza, perché nella morale predicata da Gesù vi sono regole moralmente e socialmente utili; *b*) accusare *il cristianesimo* di essere in quanto tale immorale e insociale: e, quanto all'eventuale incoerenza dei cristiani, 1) ringraziare Dio (si fa per dire ...) che i cristiani siano incoerenti, perché così ridiventano buoni e socievoli, 2) continuare ad accusare i cristiani della loro incoerenza, a scopo rafforzativamente polemico: il cristianesimo è una sequenza di assurdità e, in più, i suoi fedeli sono anche incoerenti.

Dico 'si potrebbe', invece che 'si può' perché nella polemica anticristiana non è questo schema ad essere di regola preferito, ma l'altro, quello più manipolabile a concludere con un giudizio sempre negativo sul cristianesimo, qualunque ne sia l'aspetto preso in considerazione.

solo in apparenza, le contraddizioni evidentemente prodotte, all'interno di un testo, dall'accusare il cristianesimo di tutto e del contrario di tutto. Accogliere e neutralizzare non vuol dire 'risolvere', ma solo operare ideologicamente: far prevalere il fine polemico mascherando con esso, con la sua virulenza, la debolezza logica del ragionamento. Nella fattispecie la giustificazione del carattere comunque 'cattivo' del giudizio finale è possibile solo indicando — scorrettamente — con 'cattivo' cose diverse a seconda della combinazione in oggetto: talora il termine si riferisce alla coerenza di un comportamento, talora alla moralità e/o socialità dell'azione prodotta, cioè piuttosto al *risultato* di un comportamento.

Il fatto che si giudichino allo stesso modo cose diverse mutando opportunisticamente l'oggetto del giudizio finale, dimostra che quest'ultimo è in realtà un 'parti pris' iniziale all'interno del quale ogni giudizio deve per definizione collocarsi.

Ideologica è anche l'utilizzazione del concetto di 'natura' in due casi di combinazione principio-azione tra quelli contemplati: principio buono - azione cattiva, principio cattivo - azione buona. È infatti il disinvolto riferimento ai due possibili significati etici contenuti nel termine (natura come 'violenza di egoismi istintivi'; natura come 'irriducibile buon senso, giusto — miracolosamente, istintivamente giusto — criterio di valutazione etica') che permette di dire due cose opposte facendo sembrante di dirne una sola. Applicato alla prima combinazione, il termine serve ad escludere che l'ideale di perfezione etica cristiano possa prevalere sull'istintività amorale insita nella struttura biologica dell'uomo: serve cioè ad additare l'impossibile ed assurda sovraumanità di quell'ideale. Applicato alla seconda combinazione, esso funziona da rimedio contro l'astrusità del dogma religioso: serve ad evidenziare il carattere artificioso e malvagio della religione. La nozione di 'natura' è multiuso.

A rigore invece è chiaro che la semplice distinzione di un 'buono' e di un 'cattivo' non basta da sola a giustificare la presenza di una natura tutta-buona in un caso e tutta-cattiva in un altro. Se la natura è onnipotente, se dentro la natura c'è tutto, è però sull'atto umano specifico e in relazione al singolo individuo che vanno valutati gli effetti buoni o cattivi del suo influsso: è con-

cretissima e particolarissima l'operazione di misura del 'penchant' buono o cattivo della natura. Si può attribuire alla natura il buono e il cattivo e persino tutto il buono e tutto il cattivo: ma la costruzione paralogica sopra illustrata, che è quella di tutti i più ostinati polemisti antireligiosi, presuppone che si possa attribuire alla natura *solo* il buono e/o *solo* il cattivo 'secundum quid', e precisamente in relazione ad uno schema distributivo che non è nella natura ⁽⁵²⁾, ma fuori di essa, nel cuore e nella logica della polemica anticristiana degli autori ⁽⁵³⁾.

Più interessanti e variate sono le argomentazioni di coloro che oscillano tra una valutazione negativa e il recupero della credenza a fini di garanzia sociale. Interessante è soprattutto il fatto che *l'utilità* continua ad essere anche per costoro il criterio principale o unico del giudizio: ed è quindi sulla pretesa di individuare con

⁽⁵²⁾ Il concetto di *natura*, che con quello di *ragione* è uno degli « indicatori stradali » (Crocker) del pensiero illuminista, è tuttavia anche uno dei meno limpidamente usati. Per le informazioni fondamentali in materia v. A. LOVEJOY - G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935, pp. 447-456); A. LOVEJOY, *Nature as Norm in Tertullian, in Essays in the History of Ideas*, Baltimore 1948, pp. 308-338 (entrambi citati in CROCKER, *Un'età di crisi ...*, cit., p. 15, nota); J. EHRARD, *L'idée de nature ...*, cit.; P. CASINI, *Natura* (Enciclopedia filosofica ISEDI, Milano 1975, pp. 94-102); D. MORNET, *Les sciences de la nature en France au XVIII^e siècle*, Paris, Colin 1911; ID., *La pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Colin 1926.

⁽⁵³⁾ Le oscillazioni e le ambiguità dei testi anticristiani, e talvolta di un singolo testo al suo interno, sono riconosciute anche da chi li ha studiati più a fondo. Io le considero qui nell'aspetto per cui, restando 'oscillazioni' e 'ambiguità' esse confluiscono e si accordano nell'obiettivo ideologico finale della polemica antireligiosa. Ciò non impedisce di guardarle anche — in particolare per la letteratura della prima metà del secolo — come forme di un pensiero ancora poco sicuro di se stesso, anche se molto deciso su quale fosse il nemico da contrastare: del resto le due cose sono, anche psicologicamente, legate. Come esempio di analisi circoscritta, anche se interessante, di quelle « différences et ... ambiguïtés » come ella stessa le chiama, v. l'art. di M.-H. CORONI, *Dénigrement de la providence et défense des valeurs humaines dans les manuscrits clandestins de la première moitié du XVIII^e siècle* (« Studies on Voltaire ... », cit., 1976, CLII, pp. 497-513), che si aggiunge ai lavori ormai classici di Wade e di Spink sulla materia. Della stessa vedi anche *Ebauches d'étude comparative des religions dans la littérature clandestine du XVIII^e siècle*, in *Etudes et recherches de littérature générale et comparée*, Paris, Les Belles Lettres 1974.

esattezza il significato di ' utilità ' che essi fondano il loro ' no ' alla s.d.a.

Illustrazione esemplare di questa posizione è Montesquieu. La sua ostilità ai paradossi del Bayle è notoria, e trova esplicita formulazione nel libro XXIV dell'*Esprit des Lois* (citato E.d.L.), nel quale è prima criticata la tesi dell'inefficacia ' réprimante ' della religione, poi contestato lo scetticismo di Bayle sulla possibilità di una società di cristiani (54).

In entrambi i casi, ma molto più caratteristicamente nel primo, la critica di Montesquieu dipende immediatamente (almeno nell'intenzione dell'autore) dall'osservazione comparata *degli effetti sociali* dell'ateismo e della superstizione, e il giudizio è affidato ad un'indagine che si vuole fattuale e storica sull'*utilità* del fenomeno religioso. Si sa quanto la tesi di Bayle sulla s.d.a. era debitrice di un giudizio teologico, prima che sociale, di minor gravità dell'ateismo rispetto alla idolatria: il primo venendo valutato minor offesa a Dio della seconda (55). Questo giudizio apparentemente introduttivo e preliminare, era in realtà per lui il giudizio effettivamente decisivo, era l' " in se " del giudizio, perché l'aspetto teologico era l' " in se " della questione. Bisognava parlare di preferibilità teologica dell'ateismo come della preferibilità sostanziale: la preferibilità sociale era solo una conferma, che scaturiva dall'indagine sulle conseguenze dell'ateismo e dell'idolatria (e ciò a prescindere dal fatto che nel giudizio sull'idolatria fossero espresse valutazioni che non all'idolatria in quanto tale erano dirette, ma alla religione, o meglio alla credenza religiosa).

(54) *Esprit des Lois*, cap. XXIV, paragr. 2 e 6, p. 698 ss. (in MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, Paris, Du Seuil 1964).

(55) Le *Pensées diverses* ... nascono con l'intento polemico di mostrare, con argomenti teologici, l'insostenibilità, cioè il non senso teologico, della tesi che faceva delle comete « présages de malheur »: ma si intrattengono, in misura assolutamente preponderante, sul confronto tra ateismo e idolatria, introdotto appunto « come ulteriore approfondimento della ... prova teologica contro i presagi delle comete » (G. F. CANTELLI, *Teologia e ateismo* ..., cit., p. 58). L'accenno (non è in effetti molto di più) alla s.d.a. avviene così avanti nell'opera (cap. CLXI), cioè quando è ormai chiarita la preferenza di Bayle per l'ateismo rispetto all'idolatria. Sul contenuto e la valutazione delle argomentazioni teologiche che accompagnano e giustificano questa preferenza cfr. CANTELLI, *op. cit.*, capp. IV, V, VI.

Rispetto a questa impostazione, duplice è il cambiamento testimoniato da Montesquieu. Da un lato egli abbandona l'idolatria e inserisce la religione come l'altro polo del confronto con l'ateismo: effettivamente significativo è un confronto tra ateismo e religione, non tra ateismo e idolatria. Con ciò egli non sceglie solo cosa opporre all'ateismo, ma pronuncia anche un giudizio teologico che non è meno importante per il fatto di essere implicito: sottolinea le differenze tra la religione e l'idolatria, tra la religione e la superstizione, e dunque contesta che si possano, più o meno surrettiziamente, confondere i due fenomeni allo scopo di condannarli in un unico giudizio globalmente negativo.

D'altro lato egli sposta l' "in se" della questione dal piano teologico al piano sociale: importante non è sapere se sia intrinsecamente migliore la religione o l'ateismo, e del resto la questione non può più porsi, dal momento che se il confronto è fra religione e ateismo, la preferenza teologica sta per definizione dalla parte della religione. Importante è un confronto sul piano dell'utilità sociale. È questo il criterio che diventa effettivamente decidente del valore assoluto e del valore relativo dei due fenomeni, secondo l'impostazione dell'opera ⁽⁵⁶⁾. Al punto che Montesquieu giunge a considerare l' "utilità" non solo chiave per la critica, ma prima ancora chiave per la lettura — per la corretta lettura — del paradosso del Bayle. Il testo dell'E.d.L. lo dice espressamente: « M. Bayle a prétendu prouver qu'il valait mieux être athée qu'idolâtre; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est moins dangereux de n'avoir point du tout de religion, que d'en avoir une mauvaise. « J'aimerais mieux, dit-il, que l'on dit de moi que je n'existe pas, que si l'on disait que je suis un méchant homme ». Ce n'est qu'un *sophisme*, fondé sur ce qu'il n'est d'aucune utilité au genre humain que l'on croie qu'un certain homme existe, au lieu qu'il est très utile que l'on croie que Dieu est » ⁽⁵⁷⁾. Tramite la discussione teologica (e, in parte, antropologica) che

⁽⁵⁶⁾ Cfr. *E.d.L.*, cit., p. 698 a: « Je n'examinerai les diverses religions du monde que par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil; soit que je parle de celle qui a sa racine dans le ciel, ou bien de celles qui ont la leur sur la terre » (corsivo mio. La lettera 'a' e 'b' accanto al numero della pagina ne individuano, rispettivamente la colonna di sinistra e quella di destra).

⁽⁵⁷⁾ *Op. cit.*, p. 698 a. Corsivo mio.

esaltava la superiorità dell'ateismo rispetto all'idolatria (in realtà, alla religione) Bayle avrebbe per così dire mascherato e neutralizzato la sostanza di ciò che realmente gli premeva fare, ossia un'indagine essenzialmente sociale: anche in lui, e non solo in chi lo legge, sarebbe la discussione sull'utilità a governare le esercitazioni sull'essenza, e non viceversa. 'Sofisma', nel senso etimologico di 'ragionamento fallace, capzioso' sarebbe allora la corretta definizione complessiva della sua argomentazione, che quella realtà tende a nascondere.

Al lettore esterno sia a Bayle che a Montesquieu naturalmente non sfugge quel tanto di sofisticato che c'è nel Montesquieu che giudica sofista Bayle. È evidente che l'osservazione di Montesquieu dipende non solo da un'inchiesta formale sullo sviluppo interno del ragionamento di Bayle, ma da un diverso giudizio di merito sull'utilità della religione, come appare chiaramente dall'ultima parte del passo citato.

Il confronto tra Bayle e Montesquieu è tuttavia meno interessante del tentativo di definire l'originalità del giudizio di Montesquieu sulla religione (e quindi sulla s.d.a.) rispetto ai più accesi polemisti antireligiosi. Come detto, non è il riferimento formale al criterio dell'utilità che può da solo giustificare la differenza tra l'uno e gli altri. Tutti si richiamano all'utilità per mostrare l'evidenza delle proprie ragioni. D'altra parte non intendo qui soffermarmi sulle diversità di giudizio sull'uomo, la natura, la libertà, che pur intervengono decisamente anche nel giudizio sull'utilità della religione.

Mi interessa invece sottolineare quel connotato tipicamente montesquieuiano che è la volontà di specificare la relazione tra il benessere sociale e il fenomeno (nella fattispecie la religione, o un suo aspetto) di cui si argomenta l'utilità o l'inutilità.

Non che i polemisti antireligiosi 'à tout prix' non specificchino a loro volta, ad esempio come, quando e dove la religione è cattiva: crociate, intolleranze, fanatismi, persecuzioni son certo tutti fatti specifici. Ma è la natura dello specificare che è diversa nei due casi. Perché essi dettagliano i fenomeni, e Montesquieu il criterio di valutazione dei fenomeni. Il loro resta un giudizio nel quale i singoli aspetti della credenza o della pratica religiosa non hanno diritto ad una valutazione specifica diversa da quella ge-

nerica e globale che investe 'la religione': il fatto di esser riconducibili alla religione prevale su ogni loro specificità: a rigore una loro specificità non esiste. In questo procedere per giudizi universali, definitivi, drastici, c'è molto dell'atteggiamento assoluto del moralista: che, a ben guardare, è singolarmente contraddittorio con l'assumere l'utilità a criterio autonomo di valutazione degli atti umani, perché intuitivamente l'utilità è molto più essenzialmente relativa, molto più modellata dalle circostanze della bontà.

Quest'attitudine, che rivela una contraddizione tra il ricorso formalmente deciso al criterio dell'utile, e la remora a svolgerne fino in fondo le implicazioni, mi sembra superata in Montesquieu. Egli non nega un'identità comune del genere umano, ma ritiene che proprio in virtù di tale identità siano diversi i comportamenti quando sono diverse le circostanze, storiche, geografiche, culturali 'in primis'. Insistendo su questo concetto, gli diventa impossibile esprimere un giudizio costantemente negativo sulla religione ⁽⁵⁸⁾: la certezza dell'assoluta invariabilità di effetti di un

⁽⁵⁸⁾ Per i giudizi di Montesquieu sulla religione cfr.:

— nell'*E.d.L.*, cap. VII, paragrafo 13, p. 574 b; XII, 29, 607; XIV, 7, 615 b; XV, 4, 619 b - 620 a; XV, 7, 620 b; XIX, 18, 645 a; XXIII, 21, 693 b; XXIII, 21, 694 b - 695 a; XXIV, tutto; XXV, tutto.

— nelle *Lettres Persanes*, la n. 11 (cito secondo la numerazione delle lettere contenuta nelle *Oeuvres complètes*, cit.), n. 12, 16, 24, 29, 35, 46, 61, 68, 75, 117.

— la *Dissertation sur la politique des Romains dans la Religion*, tutta (in *Oeuvres complètes*, cit., p. 39 ss.).

— in *Sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, cap. XI, p. 454 a.

— tra le *Pensées*, la n. 372 (religione e superstizione); 373 (pietà e superstizione nella religione); 376 (la superstizione « mère du sens littéral, ennemie du sens spirituel »); 122 (*in fine*, sulla devozione); 364 (caso particolare di bontà sociale di un precetto religioso); 375 (il saggio uso della religione da parte del legislatore); 389 (grandi e radicati i motivi che spingono a scegliere una religione); 437; 443 (*in fine*: probabile necessità del mistero per la religione); 673; 1553 (1ª parte); 1812 (sulla « République des Chrétiens » e la « république des philosophes »); 1928 (*in fine*: distinzione tra « préceptes sacrés et préceptes moraux »); 1948; 2083-84-85; 2099 (sull'immortalità dell'anima e le conseguenze — anche opposte — che da questo dogma possono trarsi in relazione alla convivenza sociale); 2110 (necessità della rivelazione per il popolo); 2171-72 (la religione favorevole alla socialità). C'è anche un nutrito gruppo di *pensées* antireligiose: tra queste la n. 103; 106; 182; 383; 384-387-409-523-1323-1324-2043-2046 (contro il monachesi-

fenomeno, quale che sia, è infatti estremamente contraddittoria con l'idea di complessità, di interferenza reciproca, di mutevolezza delle cause o condizioni di vita della società secondo il tempo e il luogo: idea che, com'è evidente, sta alla base dell'impianto e del contenuto dell'E.d.L.

Tutto questo comporta, per il giudizio sul paradosso in quanto tale, un significativo cambiamento. Non è più questione di accettare o rifiutare l'idea di una s.d.a., si tratta casomai di vedere in qual misura l'ateismo — o, piuttosto, la religione — ha parte nel determinare le caratteristiche di ciascuna tra le più organizzazioni della società possibili nei diversi contesti storico-geografici.

Cessa di avere rilevanza non solo pratica, ma teorica, l'alternativa assoluta tra s.d.a. e società di credenti. A ben guardare (e mi sembra significativo) da nessuna parte Montesquieu esamina esplicitamente la questione specifica della possibilità di una s.d.a. La lascia, si direbbe, al suo destino letterale di 'paradosso': considera invece più volte da vicino se la religione sia o non sia motivo rilevante dell'agire e in qual misura lo sia. Non che egli mi sconosca quanto le due cose sono legate, e dunque si limiti a trattarne solo una per aver 'dimenticato' l'altra: ma si orienta verso la discussione degli effetti della religione (delle religioni) perché quel modo non circostanziato di impostare la questione che si serviva dell'immagine 's.d.a.' è poco o punto collocabile nell'impianto e nello spirito dell'E.d.L. che circostanziato si vuole per definizione.

Si può ben dire che la sostanza della risposta di Montesquieu a Bayle è, in un certo senso, nel dimenticare il paradosso, nel vanificarne la funzione esaltandone la paradossalità, negando che esso celi verità di cui può valersi un discorso sull'organizzazione sociale. La stessa riproposta della società di cristiani ⁽⁵⁹⁾ non ha il

mo); 587; 646 (soprattutto la prima parte); 1205; 1315; 1344; 1339; 1573 (sincera indignata protesta contro l'intolleranza, ricorda da vicino la « très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal » di *E.d.L.*, XXV, 13); 1575; 2035-36-37-38-39; 1319-20-2170 (ironie antireligiose); 1321-2045-2046 (contro i controversisti); 2173-74-75-76 (sull'incoerenza dei cristiani); 2191 fino a 2203 (sulla non plausibilità dei miracoli).

⁽⁵⁹⁾ *E.d.L.*, cit., cap. XXIV, 6, p. 699 b. Cfr. anche la *Pensée* n. 1812, p. 1036 b.

senso di una difesa del fatto in sé, di uno specifico modo di organizzazione dei cristiani: ha il senso di un riconoscimento (polemico) del legame tra la credenza del credente e la sussistenza, anche di fronte a nemici esterni, della società in cui egli vive. Piuttosto che la società dei cristiani (che è un'immagine caratteristica già usata da Bayle e pertanto riutilizzabile per ritorcergliela contro) Montesquieu bada a sostenere la generica sociabilità dei cristiani, sulla cui misura sarà poi da giudicare caso per caso, ma che è comunque in sé significativa e argomento nient'affatto paradossale nell'indagine sulla realtà delle cose e in rapporto allo spirito delle leggi.

Tutto questo è reso possibile da una percezione particolare di 'essere in società' o di 'sussistenza della società'. C'è in Montesquieu la convinzione che *la* società e *le* società sono entità fattualmente indistinguibili, la società non è altro che le società storicamente realizzate o realizzantesi. Questa pluralità di forme l'osservatore coglie: essa è in qualche modo eterna nel suo continuo rinnovarsi, e rende pertanto davvero interessante non la ricerca delle ragioni ontologiche di sussistenza della inesistente società incaterizzata, ma la ricerca delle ragioni contingenti di sussistenza della tale o tal'altra società storica: né questa relatività è smentita dalla volontà di individuare e formulare le leggi che sembrano produrre il destino felice di alcune società (60).

(60) Cfr. *l'Avertissement* introduttivo all'*E.d.L.*, cit., p. 529 a: « J'ai d'abord examiné les hommes et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de moeurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. J'ai posé les principes ... », e il cap. I, 3, p. 532 a: « La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement ... elles doivent être relatives au physique du pays, au climat ... à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur; au genre de vie des peuples ... au degré de liberté que la constitution peut souffrir; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs moeurs, à leurs manières » (corsivo mio).

Se non è più tanto in discussione il fondamento della società, o meglio se la ricerca del fondamento della felicità sociale conduce alla regola universale che ad ogni società occorre il suo fondamento, diventa legittimo, anzi essenziale, sfumare i giudizi anche rispetto a fenomeni come la passione umana — che si tendeva a supporre invariabilmente utile — o la religione — che si tendeva a supporre spesso inutile o dannosa. C'è un sistema complesso di riferimenti tra le molte variabili del tutto — clima, religione, diritto, costumi, storia, posizione geografica — che ovunque accompagna l'individuo e modella le forme della sua associazione: esso impone al legislatore la gradazione e l'adattamento sapiente, rispettivamente delle cose su cui egli può disporre e alle cose su cui non può disporre perché naturali e immutabili.

Con questa sua attitudine sociologica o pre-sociologica (sulla quale c'è com'è noto tutta una letteratura) Montesquieu mette anche in crisi, argomentativamente, se non storicamente, quella confusione tra 'convivenza' e 'società' di cui si diceva all'inizio. Se questa confusione si considera, come mi pare almeno in parte esatto, un effetto della secolarizzazione della medievale percezione organicistica e morale della società (così come potrebbe dirsi, del resto, residuo degradato di tale percezione la 'devise' apologetica « pas de société sans religion »), allora la posizione di Montesquieu è una specie di laicizzazione anti-integralista di quella secolarizzazione, che giunge sino a recuperare una valutazione positiva, sebbene critica, del fenomeno religioso.

Col proprio atteggiamento che accetta di essere indagatore, ma cerca di essere non ideologicamente predeterminato (in questo senso parlo di anti-integralismo di una visione che rimane secolarizzata o secolarizzantesi della società) Montesquieu sfugge ad ogni giudizio globalmente definitivamente comprensivo degli effetti sociali (negativi o positivi) della religione; evita di attribuire alla società significati etici che non le competono; si risparmia infine le contraddizioni in cui cadranno quegli intelletti non interamente secolarizzati quanto a percezione dell'importanza della religione, ma già abbastanza secolarizzati quanto a socialmodellistica presunzione di spiegare in dettaglio *come si fa* ad utilizzare la religione 'ad maiorem societatis gloriam'.

* * *

In quest'ultimo connotato sono già sufficientemente compresi e definiti sia Rousseau che Voltaire.

Il primo tenta addirittura di fare della religione un elemento della struttura dello Stato ideale, cadendo, proprio a causa della (troppo) stretta corrispondenza stabilita tra la religione e il 'corps politique' organizzato, in contraddizioni che palesano tutto il poco senso dell'impresa.

La descrizione della « religion civile » mostra così un'evidente sfasatura tra lo scopo dell'autore e il risultato ottenuto ⁽⁶¹⁾. Rousseau l'aveva prevista con l'intenzione di dare ad ogni « citoyen » una religione « qui lui fasse aimer ses devoirs » ⁽⁶²⁾, che è l'unica cosa che interessa allo Stato: che interessa, al punto da imporre per legge la professione di « foi civile »; unica cosa che interessa, perché all'infuori dell'imposizione di quei dogmi reputati essenziali per ottenere lo scopo voluto, lo Stato « del resto a tutti libera, concede la parola »: libera, quantomeno, concede la credenza.

La pratica realizzazione di quest'ideale si rivela, dalla descrizione, insufficiente. Lo Stato, in virtù del 'contrat':

a) accoglie sicuramente i già credenti (i già seguaci di una religione, naturale o rivelata) per farne una società di professanti

⁽⁶¹⁾ Vedine la descrizione in *Contrat social* (1^a versione), cap. *De la religion civile* (in ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, 4 voll., Paris, La Pleiade 1959-69, vol. III, p. 337 ss.); *Contrat social* (versione definitiva), cap. VIII, in *Oeuvres ...*, cit., vol. cit., p. 460 ss. Cfr. anche nell'*Emile* il libro V, p. 632 a (in ROUSSEAU, *Opere*, a cura di P. Rossi, trad. ital., Firenze, Sansoni 1972); la *Lettre à Christophe de Beaumont* (in *Oeuvres ...*, cit., vol. IV, soprattutto le pp. 969-985); tra le *Lettres écrites de la Montagne* soprattutto la prima (*op. cit.*, vol. III, p. 694 ss., in particolare le pp. 700-701). Prima ancora, intendo cronologicamente, la *Lettre à Voltaire* del 18 agosto 1756 (in *Opere*, cit., p. 132 a). Chiarimenti sulla 'religion civile' sono poi contenuti (com'è ricordato ad esempio nel commento al *Contrat social* in *Oeuvres ...*, cit., vol. II, p. 1499, nota) nella corrispondenza di Rousseau degli anni 1762-1763, in particolare quella con Moulton e Léonard Usteri: ma v. anche la lettera a A. Audoyer, 28 mai 1763 (*Correspondance générale*, Paris, Colin 1924-1934, t. IX, pp. 314-315). Per il rapporto tra la 'religion civile' e la replica al paradosso del Bayle, v. soprattutto R. I. Boss, *Rousseau's civil religion and the meaning of belief: an answer to Bayle's paradox*, « Studies on Voltaire ... », cit., 1971, LXXXIV, pp. 123-193.

⁽⁶²⁾ *Du Contrat social*, in *Oeuvres ...*, cit., t. III, p. 468.

la religione civile, ma toglie al loro Dio il giudizio ultimo sulla virtù dei suoi fedeli: è infatti intrinseco al carattere 'civile' della religione del *Contrat* ... che il dogma 'Dio premia i buoni e punisce i cattivi' debba essere letto 'Dio premia i buoni e punisce i cattivi *secundum legem*'. Solo la misura della sanzione spetta a Dio, spetta invece all'autorità civile sancire il contenuto di 'buono' e 'cattivo', cioè spetta ad essa il giudizio. E dunque solo per gli adepti di una religione che al suo interno, autonomamente, stabilisce come proprio quel dogma ('son premiati i buoni e puniti i cattivi che la legge considera tali') è positivamente risolto il problema di esorcizzare l'estraneità spirituale alle cose della politica, dello Stato, del mondo, che è l'obiettivo principale della 'religion civile'. Per tutti i fedeli di religioni che non prevedono necessariamente la coincidenza di 'buono' e 'cattivo' con 'buono e cattivo per lo Stato' la 'religion civile' è impotente: o perché impossibilitata a neutralizzare vite-per-l'aldilà, comportamenti tesi ad una perfezione solo o soprattutto spirituale, religioni nel mondo, ma non del mondo, in senso forte; o perché impossibilitata a sfruttare solo gli aspetti di solidarietà umana presenti anche in quelle e a restare contemporaneamente se stessa, cioè 'religion civile'. È nella sua natura infatti di non poter 'sfruttare' altre credenze che non siano esattamente identiche ad essa.

b) È in teoria probabilmente aperto anche ai non credenti, almeno nel senso che essi vengono esclusi in quanto non accettano la 'religion civile' e non in quanto non accettano la religione. Se li accoglie, tuttavia, lo Stato li convince-costringe a professare i dogmi della 'religion civile' solo facendo valere l'autorità del legislatore, rendendo pertanto la credenza dipendente dal rispetto o dal timore delle leggi, e non il rispetto delle leggi dipendente dalla credenza: l'opposto di quanto desiderato. La credenza come tale — a meno di ricorrere a tecniche allucinanti simili a quelle immaginate ad esempio da Orwell in *1984* — non può essere imposta: e qui si richiederebbe appunto una professione di fede non meramente estrinseca, ma sentita e vissuta per quel tanto che permetta al cittadino di « *aimer ses devoirs* ».

Sembra dunque estremamente difficile trovare cittadini per lo Stato della 'religion civile' immaginata da Rousseau. Essa è piut-

tosto illogica e inefficace che inquisitoria ⁽⁶³⁾: dà il senso di peccare per difetto, non per eccesso, non di esigere troppo di più di di quel che le coscienze possono dare, ma di esigere cose che le coscienze non possono per loro natura dare.

Il tentativo di Rousseau è dunque, globalmente considerato, la testimonianza di due impossibilità, opposte: l'impossibilità (o l'estrema difficoltà) di pensare realisticamente l'abbandono generalizzato di ogni rapporto tra religione e morale qualora si reputi la morale socialmente utile; e l'impossibilità (o l'estrema difficoltà) di rinchiudere in leggi, in strutture, in elementi architettonici dello Stato quel tanto di socialmente utile intuito nello spirito della religione, neutralizzando le opposte infauste influenze dell'escatologismo e dello spiritualismo da un lato, dell'apparato ecclesiastico dall'altro.

La secolarizzazione rousseauiana, allora, si rivela più tipicamente illuministica di quella determinista alla d'Holbach o alla La Mettrie. Meno radicale, perché non disconosce un'efficacia positiva della religione sulla condotta degli uomini; tuttavia più illuminista, perché attribuisce alla religione la qualità di meccanismo posizionabile con precisione almeno in teoria assoluta nel costruendo organismo politico, che dal canto suo vuol essere realistico, non utopico; e perché alla metafora del meccanismo fa risalire anche la possibilità di individuare, scegliere ed estrarre dalla religione le cose utili, trapiantandole con successo: secondo una prospettiva di intervento sulla realtà sociale simile, volutamente o inconsapevolmente, a quella post-galileiana, post-baconiana, post-cartesiana, di intervento sulla realtà fisica e biologica della 'natura'; e tanto più percepibile, nella fattispecie, quanto più dal vago termine di 'società' si passi a termini più specifici come il rousseauiano 'corps politique'.

Osservare queste cose, d'altro canto, non vuol dire trascurare la polemica contro l'ateismo e la s.d.a. che Rousseau svolge soprattutto nella famosa lunga nota alla *Profession de foi du Vicaire Savoyard* ⁽⁶⁴⁾: anzi proprio per la durezza della polemica sono più

⁽⁶³⁾ Sul carattere inquisitorio, oltre che irrimediabilmente dissociato, della 'religion civile' insiste R. DERATHÉ, *La religion civile selon Rousseau*, « Annales de la société J.-J. Rousseau », 1959-1962, XXXV, pp. 161-180.

⁽⁶⁴⁾ Vedila nell'ediz. a cura di P. M. Masson, cit.

significative le contraddizioni del suo tentativo, evidentemente sincero, di far tesoro della bontà sociale della religione.

Egli critica sia l'ateismo in quanto tale, sia la possibilità di un 'buon' ateismo di massa.

Il primo è, significativamente, l'ateismo dei « philosophes », quello stesso del quale quasi tutti magnificano la nobiltà e la virtù, e di cui Rousseau dice invece che « avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du moi humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondemens de toute société » e che « ses principes ne font pas tuer les hommes: mais les empêchent de naître, en détruisant les moeurs qui les multiplient, en les detachant de leur espece, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme, aussi funeste à la population qu'à la vertu » (65).

Quanto al secondo, Rousseau non crede che un popolo di veri filosofi sia più facilmente reperibile di un popolo di veri cristiani: « ... dès qu'il est question de peuples, il en faut supposer qui abuseront de la philosophie sans religion, comme les nôtres abusent de la religion sans philosophie, & cela me paroît changer beaucoup l'état de la question » (66). Del paradosso del Bayle Rousseau sottolinea dunque l'irrealismo, prima di ogni altra cosa. In questo modo egli evidenzia come un terzo (sia pur irrealistico) volto della s.d.a.: l'utopia di una società globale convintamente atea, atea in senso pieno e non semplicemente 'laica' o 'neutra', che prende posto accanto all'idea di una microsocietà di atei saggi e virtuosi e all'immagine della società atea-perché-neutra, paradigma di ogni altra società umana costituita e costituibile.

Perché questa terza figura della s.d.a., benché forse la più semplicemente pensabile, la prima che viene in mente, è di fatto meno indagata delle altre? Per due motivi collegati:

1) perché l'argomentazione di chi vuol dimostrare che la morale può sussistere senza religione (tappa generalmente preliminare alla dimostrazione che una società può sussistere senza religione) è interamente occupata dalla rappresentazione degli atei per l'appunto virtuosi: che però lo stesso Illuminismo è costretto a ricono-

(65) *Profession de foi ...*, cit., p. 457.

(66) *Ivi.*, p. 453.

scere eccezionali, dato che è eccezionale, nel panorama delle condizioni umane, il collegamento tra la loro virtù e la loro sapienza. Questa inusualità del loro stato, che basta agli apologisti dell'ateismo per ribattere alla tesi degli apologisti della religione, non basta però a dimostrare che senza religione è possibile una società globale moralmente solida;

2) perché — come abbiamo notato — non è l'ateismo in sé a produrre comportamenti virtuosi, a giudizio dei suoi stessi sostenitori. Persino negli atei sempre virtuosi che sono i filosofi, l'ateismo *permette*, non *produce* la virtù, che dipende da cose quali la capacità di riconoscere una differenza essenziale tra il bene e il male, la comprensione che nella pratica del bene sta la vera e duratura felicità, e così via. Cose magari impossibili senza l'ateismo, che quindi è al massimo solo indirettamente causa della virtù, e mai causa in senso tecnico. Non lo è mai, a più forte ragione, nei non-filosofi, passionali, condizionati dalle abitudini, dall'educazione, dall'interesse, dalle circostanze, poco o nulla portati a riflettere e a trarre frutto dalle loro riflessioni: non lo è mai, cioè, nella società generale.

Così dunque non resta spazio per una difesa o anche solo una discussione approfondita dell'idea di s.d.a. che insista sull'ateismo come motivo di solidarietà tra i poco sapienti e i poco virtuosi. Una tale s.d.a. è poco interessante anche come argomento di solo paradossali considerazioni.

Essa è invece interessante come spunto per riflessioni realistiche su un tema più specifico, ma fondamentale: quello delle conseguenze che un generalizzato smascheramento dell'impostura religiosa produrrebbe sui costumi e sulla morale del popolo. È l'idea della s.d.a. che si confronta col problema storico della realtà e dell'educazione spirituale del popolo, e col problema politico della natura dell'intervento del legislatore: è l'idea della s.d.a., fatta in qualche misura progetto, che si misura con la realtà.

Nella fattispecie si tratta di sapere — per dirla col titolo del concorso bandito nel 1780 dall'Accademia di Prussia — se sia « utile de tromper le peuple »⁽⁶⁷⁾. O, per dirla con Rousseau, di

(67) Cfr. J. Brou, « Est-il utile de tromper le peuple »? (*Le concours de l'Académie de Berlin, 1780*), in *Images du peuple au XVIII^e siècle. Actes du Colloque*

sapere se la filosofia, e la filosofia diffusiva del verbo deista o ateo, sia capace di essere strumento di progresso della voltairiana « populace », strumento di purificazione e perfezionamento della socialità comune. Ammesso, beninteso, che della polemica filosofica anticristiana si dia quel giudizio positivo che Rousseau invece *non* dà.

Le opinioni fondamentali sono due: un ottimismo filosofico talvolta prudente, talvolta entusiasta, e un fin troppo realista pessimismo. Al primo si riconducono i sostenitori della tesi elveziana-d'holbachiana-naigeoniana che la verità, purché sapientemente proposta, non è mai nociva ⁽⁶⁸⁾; al secondo i pragmatici convinti o che la presentazione della verità (cioè il *modo*) non può mai essere così poco nociva da compensare il fatto ineluttabilmente nocivo delle cose che si presentano (cioè il *contenuto*), o che qualun-

d'Aix-en-Provence, 25-26 oct. 1969 (Paris, Colin 1973). La questione interessa tutto il secolo, da d'Holbach a La Chalotais a Voltaire, dal *Traité des trois impôtés* a Condorcet a Federico II di Prussia a Helvétius. È trattata nell'*Essai sur les préjugés*, nel *Sermon des cinquante* e in infiniti altri testi. Per curiosità ricordo che quello certamente più strano, per come risolve o meglio non risolve la questione, è l'anonimo *Réflexion sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu* (occupa le pp. 153-171 di *Nouvelles libertés de penser*, cit.). Rigorosamente contrattualista, esso spiega ogni osservanza delle leggi come un caso di rispetto della parola data, e l'obbligo di osservanza come un obbligo anzitutto morale di rispetto della parola data: obbligo che viene imposto prima di tutto dal nostro cuore: « l'amour propre ne nous permet pas de tromper personne [sic], il sent une honte secrete à manquer ». E aggiunge: « Ce n'est pas que cette morale ne fut dangereuse en général, elle n'est bonne à prêcher qu'aux honnêtes gens, le peuple ne seroit pas arrêté par ce sentiment délicat d'amour propre, mais est-ce la faute de la morale » (p. 171, corsivo mio). Stop. Non una parola di più: questa così sospesa espressione è infatti non solo il 'dernier mot' sulla questione, ma anche la frase conclusiva del trattato.

⁽⁶⁸⁾ Cfr. il *Traité des trois impôtés*: « Si le peuple pouvoit comprendre en quel abîme l'ignorance le jette, il secoueroit bientôt le joug de ses indignes conducteurs, car il est impossible de laisser agir la raison sans qu'elle découvre la vérité » (ediz. a cura di P. Rétat, ristampa dell'ediz. Paris 1777, St. Etienne 1973, p. 5). Rétat, nella presentazione, dice di questa frase che « l'optimisme et l'enthousiasme philosophique ne trouveront pas de formules plus vigoureuses que celles-ci », nel corso del secolo, beninteso (p. 19): ma ricorda anche — e mi sembra essenziale — che neppure nel così deciso *Traité* scompaiono le cautele del pensiero materialista e determinista del tempo quando parla dell'educazione del popolo alla verità: cautele di cui l'illustrazione esemplare è D'HOLBACH, *Système de la nature ...*, cit., p. 403 ss.

que educazione alla verità non sarà mai sufficiente a cancellare quel carattere irriducibilmente sregolato del volgo che è pernicioso per la solidità sociale e dunque esige di essere imbrigliato e controllato con altro che con la diffusione della verità.

Sulla questione ci si potrebbe soffermare a lungo, e da vari punti di vista ⁽⁶⁹⁾. A me preme ricordarla per due motivi.

Anzitutto per osservare che al primo gruppo appartiene, di fatto se non necessariamente, la maggior parte dei più radicali accusatori dell'impostura e dell'immoralità del cristianesimo come dottrina e come pratica. Il cristianesimo è complessivamente falso, è non-verità: dunque non può essere favorevole alla convivenza ⁽⁷⁰⁾. Al secondo gruppo appartengono tra l'altro coloro che credono ad un più o meno sensibile 'décalage' tra il vero religioso o teologico e l'utile sociale, e che sono pertanto propensi a riutilizzare aspetti del cristianesimo (non, di regola, il cristianesimo 'tout court'): meglio, tutto sommato, consentire a quell'utile falsità, a quella insostituibile impostura.

Un po' sorprendentemente la prima posizione crede e confida molto più della seconda nell'esistenza di un rapporto di continuità assoluta, ontologico e storico, tra vero filosofico e scientifico, buono etico e utile sociale. Essa sembrerebbe dunque (più) erede

⁽⁶⁹⁾ Si potrebbe indagare ad esempio se le due posizioni ricordate siano davvero in teoria e in pratica opposte: o se, essendo opposte in teoria, convergano in pratica nell'affidare entrambe ad una combinazione legge-educazione l'ascesa del popolo alla verità (e ad una buona convivenza), differendo magari solo nell'accentuare l'importanza dell'uno o dell'altro elemento. Ciò supporrebbe però spostare l'interesse e l'attenzione sull'esattezza in sé della distinzione: mentre io l'accolgo, e probabilmente la esagero, non perché m'interessi in quanto tale, ma perché in rapporto ad essa s'illuminano due modi di valutare l'utilità (e l'inutilità) della religione, e s'illumina la loro — essa sì radicale — diversità.

⁽⁷⁰⁾ Dicendo che c'è di sicuro generale corrispondenza tra valorizzazione dell'ateismo e fiducia (moderata, come in d'Holbach, o ferocemente entusiasta, come in Meslier) negli effetti positivi di una sua generalizzazione, non intendo dire anche che la corrispondenza è obbligata: La Mettrie è ancora una volta l'eccezione più nota, perché in lui l'apprezzamento dell'ateismo si sposa all'indifferenza per gli effetti sociali della sua diffusione: su altro che su questo la società si fonda. Tuttavia il suo caso è molto diverso non solo da Diderot, ma dagli stessi Helvétius e d'Holbach. «Vrai frénétique» lo giudicava com'è noto quest'ultimo; per i giudizi di Diderot cfr. *L'Essai sur les règnes de Claude et de Neron*, e per quelli di Voltaire cfr. P. NAVILLE, *D'Holbach ...*, cit., p. 362, nota 1.

e in qualche modo (più) continuatrice dell'assioma scolastico 'verum et bonum convertuntur', benché sia — nell'attacco al cristianesimo — assai più estremistica e più virulenta dell'altra. La quale, meno estremistica e più equilibrata, è tuttavia più avanzata nello scindere i criteri della legittimazione filosofica e scientifica da quelli della legittimazione del potere (e del contenuto dell'azione del potere) nella società.

Il richiamo alle due principali posizioni sulla questione della lotta all'impostura religiosa mi serve, in secondo luogo, per caratterizzare la posizione di Voltaire: perché questo è come il contesto naturale delle sue argomentazioni contro l'ateismo, contro la s.d.a. e a favore dell'utilizzo parziale della religione per la società.

Mi riferisco, ovviamente, al Voltaire della seconda metà del secolo, quello che, come scrive Rétat, « à mesure que s'intensifie la propagande matérialiste, ... prend conscience de la nécessité de lui opposer les arguments de la religion et du bon sens » (71). Questo Voltaire scelgo, rispetto, ad esempio, a quello del *Traité de Métaphysique*, non solo perché le tesi che esprime sono più coerenti con quel teismo o deismo che è la forma di credenza tutto sommato più sua, ma soprattutto perché è assai più impegnato in una lettura rivolta alla sostanza, piuttosto che allo stile (o all'utilizzazione) degli argomenti di Bayle: assai più impegnato, dunque, nella discussione su ateismo, religione e s.d.a. (72).

Il suo punto di vista su quest'ultima è soprattutto espresso nel *Dictionnaire philosophique* e nelle più tarde *Questions sur l'Encyclopédie*, alle voci 'Athée, athéisme' (73), ed è così riassumibile: si può essere atei ed essere moralmente irreprensibili; si possono anche costituire micro-società di atei e si può sostenere che esse 'tengano'; tengono, però, perché composte di puri atei 'de théorie', come tali moralmente irreprensibili; non è invece sostenibile una società globale di soli atei: anzi, una società globale non tollera un ateismo diffuso, né tollera che agli atei siano affidati ruoli

(71) *Le Dictionnaire ...*, cit., p. 367.

(72) Cfr. ancora RÉTAT, *op. cit.*, p. 359 ss. e H. T. MASON, *Pierre Bayle and Voltaire*, London, Oxford Univ. Press 1963.

(73) Vedite riunite nell'edizione del *Dictionnaire philosophique* a cura di R. Naves, Paris, Garnier 1967, pp. 39-44 e pp. 457-463.

di responsabilità politica e giuridica (74). E, in generale, « il est indubitable que, dans une ville policée, il est infiniment plus utile d'avoir une religion, *même mauvaise*, que de n'en avoir point du tout » (75).

Va sottolineato quel ' *même mauvaise* ' che colora l'asserzione e ci riconduce al problema dei rapporti tra il vero, il giusto, l'utile. Sembrerebbe che Voltaire non sia d'accordo con Bayle, che riteneva inutilizzabile l'idolatria in quanto essenzialmente cattiva: per Bayle il carattere contraddittorio e assurdo degli dèi e delle azioni degli dèi conduceva necessariamente a prescrizioni assurde e necessariamente determinava il fedele ad atti di fanatismo. Parrebbe dunque che Voltaire possa dire il contrario (la religione è utile anche se cattiva) perché scinde il giudizio sull'essenza della religione dal giudizio sull'utilità: e che in ciò risieda il perché ultimo della sua affermazione.

Credo invece che un'interpretazione corretta debba preoccuparsi di chiarire i limiti in cui va inteso l'inciso ' *même mauvaise* ': i limiti, cioè, in cui la sfruttabilità (la funzione) della religione è davvero indipendente dalla sua natura. Per quanto ' *mauvaise* ' una religione stabilisce comunque (secondo l'esperienza che ne ha Voltaire) l'esistenza di un Dio che premia coloro che mantengono la parola data e punisce coloro che la tradiscono, sancisce cioè come dogma la socialmente indispensabile « *sainteté des serments* ».

(74) Su questo punto in particolare la differenza tra Voltaire e d'Holbach è esplicita e assoluta. Nell'art. *Athée, athéisme* del *Dictionnaire ...* Voltaire scrive espressamente: « Je ne voudrais pas avoir affaire à un prince athée, qui trouverait son intérêt à me faire piler dans un mortier: je suis bien sur que je serais pilé » (p. 43). In *Le bon sens ...*, cit., d'Holbach si pone il problema se gli atei « de speculation », riconosciuti essenzialmente virtuosi, non possano divenire indirettamente nocivi, per essere i maestri di eventuali « *athées politiques* », cioè di principi e ministri che, liberati dal timore di dover rendere conto a Dio delle proprie azioni, si lasceranno andare ai peggiori delitti. E osserva che, per quanto gravi quei delitti possano essere, non potranno mai essere più gravi dei delitti di chi, non essendo ateo, ed essendo talora « *très dévot* », non cessa « de faire gémir l'humanité » sotto il peso dei suoi crimini. Aggiunge poi: « Un prince athée, peut-il faire plus de mal qu'un Louis XV, un Philippe II, un Richelieu, qui tous ont allié la Religion avec le crime? Rien de moins ordinaires que des Princes athées; mais rien de plus commun que des Tyrans et des Ministres très mechants et très Religieux » (pp. 210-211). Cfr. anche *Système de la nature ...*, cit., p. 363.

(75) *Dictionnaire ...*, cit., p. 42. Corsivo mio.

In questo — magari solo in questo — essa non è più cattiva, ma intrinsecamente buona, e precisamente perché buona di questa bontà può essere socialmente utilizzata: è utile, ma è utile perché ragionevole.

Allora la distinzione tra essenza e funzione, natura e sfruttabilità di una religione vale (o può valere) per ogni aspetto che non sia quello per il quale la religione è effettivamente funzionale ed effettivamente sfruttata. Quando essa è efficace, è efficace perché buona: o meglio, quando si progetta la sua efficacia, si deve pensarla come frutto anche della sua bontà, come non indipendente dalla bontà morale. È inevitabile che si ristabilisca la dipendenza, apparentemente negata, tra la bontà sociale dell'effetto della credenza e la bontà morale dell'oggetto della credenza. Ciò è sufficiente per contestare che una religione sia utile qualunque assurdità dica, e per correggere quel « *même mauvaise* » di Voltaire in un « *même partiellement mauvaise* »: anche una religione non completamente buona (solo una religione non integralmente cattiva) può essere utilizzata ecc. ...

Discende da queste considerazioni che se — come nella fattispecie — il fattore di utilità della religione consiste nel dogma dell'esistenza di un Dio « *rémunérateur et vengeur* » questo Dio è di necessità implicitamente affermato come buono e giusto ⁽⁷⁶⁾. Supporre l'efficacia della Sua presenza a prescindere dalla bontà della Sua natura e dalla saggezza del Suo agire significherebbe credere che la pura rappresentazione del Dio premiante e punente possa far più impressione, ai fini dell'azione da compiere, della valutazione della pratica morale del Dio. Il che neppure i deterministi alla Bayle o alla La Mettrie arrivano a sostenere.

⁽⁷⁶⁾ Il Dio di cui Voltaire reclama la presenza non è insomma, anche quando considerato dal punto di vista dell'utilità sociale, solo il grottesco Mama Jumbo della situazione, il « gattomammone dei negri », quella cosa che un marito tira fuori, come dice Mérimée, quando teme « che la moglie possa fare ciò che tante donne fanno in Africa né più né meno che in Francia »: « davvero una bella invenzione il Mama Jumbo; e vorrei che mia moglie ci credesse » (l'interlocutore invece è nella fattispecie un seguace di Bayle: risponde infatti: « La mia ... se anche non ha paura di Mama Jumbo, ha il timore salutare di santo bastone, e sa fin troppo come la concerei se mi giocasse qualche tiro »). Cfr. P. MÉRIMÉE, *Tamango*, in *Racconti e novelle*, trad. ital., Firenze, Sansoni 1966, pp. 37-38.

Ecco perché non ci si stupisce di trovare nelle *Questions ...*, sotto il titolo *De la comparaison si souvent faite entre l'athéisme et l'idolâtrie*, una rivalutazione della serietà del paganesimo. « La véritable religion des anciens » osserva Voltaire, era che « Jupiter, très-bon et très-juste, et les dieux secondaires, punissaient le parjure dans les enfers. Aussi les Romains furent-ils très-longtemps les plus religieux observateurs des serments. La religion fut donc très-utile aux Romains ... Il ne faut donc pas dire que la religion de Numa déshonorait la Divinité » (77) ecc. La religione fu dunque utile perché ai Romani era ordinato di credere ad una cosa vera e buona, cioè che chi non rispettava la parola data sarebbe stato punito, e non perché fosse loro ordinato di credere alle due uova di Leda, alla metamorfosi della figlia di Inaco in vacca o all'amore di Apollo per Giacinta: cose che anzi non erano loro ordinate affatto, non appartenendo alla sostanza della loro religione, ma alla sostanza del mito e della poesia.

Non solo dunque la religione è in verità sfruttabile (solo) per gli aspetti per cui è anche ragionevole, ma nessuna religione — neppure il paganesimo idolatra — è tanto assurda da non contenere elementi di verità utilizzabili per la solidità della compagine sociale.

Aggiungerò una cosa: questa posizione del Voltaire teorico del riutilizzo sociale della religione trova conferma nella posizione dell'uomo Voltaire in materia religiosa. Anche quest'ultimo crede in quel Dio che il primo crede necessario far credere (78). L'insistenza sull'utilità di certi aspetti della religione non scaturisce solo da considerazioni politiche strumentali (il bisogno di trattenere il volgo), ma dalla convinzione che in quegli aspetti è rappresentata l'immagine del Dio in cui ogni uomo, lui compreso (come ha riconosciuto Pomeau) (79), ha bisogno di credere. Per quanto quegli

(77) *Dictionnaire ...*, cit., p. 459.

(78) L'autoritratto di Voltaire credente si trova nel *Dictionnaire ...*, cit., art. *Théiste*, p. 399: « Le théiste est un homme fermement persuadé de l'existence d'un Etre suprême aussi bon que puissant, qui a formé tous les êtres étendus, végétants, sentants et réfléchissants; qui perpétue leur espèce, qui punit sans cruauté les crimes et récompense avec bonté les actions vertueuses ».

(79) Cfr. *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet 1956, soprattutto la conclusione, p. 455 ss.

aspetti sono oscurati dalle « inconcevables bêtises » di preti, teologi e fanatici di ogni specie, il bisogno di Voltaire, che perde il proprio Dio nell'immagine che ne viene proposta da costoro, dà vita all'ironia, alla polemica, alla satira, alla lotta, all'odio; per quanto essi restano nonostante tutto percepibili, il bisogno genera la premura di sottolineare l'utilità e di salvaguardare la sostanza dell'« Etre suprême, créateur, rémunérateur et vengeur ».

È dunque nel riconoscimento del legame tra la funzione della credenza in Dio e la natura di questa che si trova il punto d'incontro tra il giudizio di Voltaire sulla religione, la sua ricerca della religione vera-e-buona e la più spregiudicata posizione di mero utilizzo del fatto religioso a fini di conservazione sociale.

Direi dunque, per riassumere, ribadire e poi proseguire:

— considerata nella sua logica interna, l'argomentazione di Voltaire non esprime solo la convinzione che l'idea generale e generica di una divinità ricompensante la virtù e castigante il vizio si imprime negli uomini assai più che le idee particolari (magari assurde e contraddittorie) della religione ⁽⁸⁰⁾: richiede anche, in più, che sia del tutto assente almeno *una* contraddizione, quella tra la facoltà divina di punire e premiare, e la natura e i comportamenti della divinità, sotto pena, altrimenti, della totale inefficacia sociale della credenza.

— globalmente considerato dall'esterno, il caso-Voltaire è emblematico di almeno due cose.

La prima: c'è sicuramente, come già notato per Rousseau, anche una secolarizzazione di coloro che rivalutano l'utilità sociale della religione, e non solo di coloro che la contestano.

La seconda: questa secolarizzazione non consiste tanto nella volontà di valutare la religione dal (solo) punto di vista dell'utilità sociale, quanto nella mancata percezione dell'unità fondamentale dell'atteggiamento spirituale del credente. Se si crede alla fede del credente (il problema è tutto qui) si deve credere che essa è il centro unificatore della molteplicità di azioni diverse che per essa egli compie ⁽⁸¹⁾: è difficile pretendere che egli, continuan-

⁽⁸⁰⁾ Era la convinzione di Barbeyrac, espressa nel suo commento a Pufendorf. Cfr. PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, trad. e annotaz. di J. Barbeyrac, 5ª ediz., Amsterdam 1734, libro II, cap. IV, p. 259, nota 4.

⁽⁸¹⁾ Qui non si tratta semplicemente di credere alla *coerenza* del fare del cre-

do a credere, esegua *solo alcune* delle azioni che compie perché crede, precisamente quelle che fanno comodo alla società per la propria sussistenza.

Per Voltaire, ed altri come lui, è invece possibile pretenderlo: è possibile pretendere dal credente che, rimanendo credente, egli scelga e pratichi solo una parte dei comportamenti che la fede gli suggerisce. Da ciò, ad esempio, la tendenza a pensare l'influenza della religione dal (solo) punto di vista del timore di un castigo oltrenaturale, ontologicamente diverso dal religiosamente più ricco timor di Dio.

Come giudicare quest'attitudine? Se le due cose si potessero separate, direi che «l'esprit simpliste» ⁽⁸²⁾ degli illuministi è (o almeno si rivela qui) più secolarizzante e secolarizzato dello spirito socialmodellistico, altrettanto abbondantemente diffuso e che ha almeno il pregio di porre in rilievo, in modo probabilmente definitivo, il livello pratico-organizzativo al quale appaiono fenomeni anche eminentemente spirituali, o dal quale loro aspetti significativi possono essere colti e analizzati. Ma non è automatico che al livello pratico-organizzativo si debba perdere la complessità del problema, se complessità c'è.

È vero poi che le carenze di questa figura di secolarizzazione si fanno più evidenti quando da un'attitudine meramente valutativa di ciò che la religione è in rapporto alla società si passa ad un'attitudine propositiva, di ciò che la religione deve essere per la società: quando dopo aver detto quali sono gli aspetti della

dente rispetto al suo dire o al suo pensare. Il problema non è di esatta rappresentazione della coerenza e dell'incoerenza, ma di avere o non avere chiaro il carattere della vita di fede come vita di relazione tra l'uomo e Dio: qualitativamente diversa da una sequenza di risposte isolate a stimoli continui di credenza. Se questo carattere chiaro non è (e mi pare che nell'Illuminismo non lo sia), anche il problema della coerenza, che certamente sussiste all'interno della vita di fede, si trova necessariamente male impostato. Cfr. V. MELCHIORRE, *Ideologia, Utopia, Religione*, Milano, Rusconi 1980.

⁽⁸²⁾ Il termine è di A. Lovejoy. « Esprits simplistes » sono per lui gli illuministi in quanto « mentalità che tendono per abitudine a pensare che si possano trovare soluzioni semplici dei problemi di cui si occupano » e ad « avere fiducia nella possibilità di metodi facili e rapidi ... per quasi tutte le questioni di legittimo interesse umano » (*La Grande catena dell'essere*, trad. ital., Milano, Feltrinelli 1966, pp. 13-16).

religione utili ci si lancia nella previsione dei modi per ottenere dagli uomini la pratica diffusa di quegli, e solo di quegli, aspetti. La possibilità di passare *consequenzialmente* dall'atteggiamento descrittivo all'atteggiamento propositivo è lecita solo perché si reputa che lo schema che coglie la religione ' per aspetti ' sia lo stesso che il credente adotta, o può adottare, nel praticarla: che anche costui pratici (o possa praticare) ' per aspetti ' la religione.

Siccome così evidentemente non è, la conseguenza è questa: che la valutazione ' prétendument ' realista, anzi super-realista, di ciò che è utile e di ciò che è inutile nella religione, trova poi ostacoli proprio quando, trattandosi di tradurla in progetto, deve misurarsi con la realtà delle cose come stanno.

È a questo punto, e perché questa è la prospettiva d'insieme, che fa problema un fenomeno come la superstizione della « populace »: fenomeno effettivamente radicato, e non semplicemente sovrastrutturale, della fede del popolo. Gli uomini che nella stragrande maggioranza formano le società sono spesso e volentieri superstiziosi: e credono nel (o temono il) Dio « rémunérateur et vengeur » insieme ad una quantità di cose prive di senso; sono inoltre in genere ignoranti ed ottusi: e non possono essere convinti, nonostante tutte le teorie, a credere a quella cosa ragionevole che è il Dio creatore, remuneratore e vendicatore cessando di credere a tutte quelle altre cose irragionevoli.

Di fronte alla maggior complessità della realtà reale rispetto alla realtà dipinta dal progetto, esplose la difficoltà di insistere con una schematizzazione della religione ' per aspetti ' che in teoria pareva funzionare. Si complica la composizione della tesi che la credenza in Dio è buona per la società con la tesi che è buona per la società perché, in fondo, buona in sé e con la constatazione che essa è irresolubilmente aggrovigliata, proprio in coloro che *devono* credere, con la superstizione più evidente. La religione si manifesta essere una cosa utile-perché-ragionevole creduta (e credenda) da persone che la rendono irragionevole.

L'equivoco teorico nasce dalla presenza in Voltaire, e in ogni posizione alla Voltaire, di due idee contraddittorie, se coerentemente sviluppate: l'idea che sola religione effettivamente utile è la religione buona, cioè la religione naturale; e l'idea che sola religione effettivamente utile è la religione praticata dal popolo,

che tuttavia non crede nella sola religione effettivamente buona⁽⁸³⁾. Poiché di fronte alle cose come realmente stanno nessuna delle due idee è coerentemente sviluppabile, l'equivoco teorico lascia posto al dilemma concreto: lasciar la « populace » con la superstizione e la credenza nel Dio « rémunérateur et vengeur » o liberarla dalla superstizione, verosimilmente liberandola però anche da quell'utile (e buona) credenza? ⁽⁸⁴⁾

(83) Sull'ambiguità della composizione tra la religione 'buona' e la religione 'per il popolo' e, in particolare, su Voltaire, v. il saggio di R. Boss, *The development of social religion: a contradiction of french free thought*, « Journal of the History of Ideas », 1973, XXXIV, pp. 577-589. La compresenza delle due cose, in Voltaire come in d'Alembert, è per Boss il sintomo dell'incapacità di liberarsi di una concezione dualista della società, che sarebbe composta in (piccola) parte da « those who lived an increasingly refined life characterized by luxury and ease », in (larga) parte da « those who became increasingly dependent on this social elite, but at the same time increasingly separated from it by a growing sense of social distance » (p. 588). Due società, e due morali: un « social Epicureanism » per gli uni, una « social religion » per gli altri. Ciò non toglie che l'ambiguità suddetta (e non l'ambiguità della concezione della società che produce la necessità della religione per la « populace ») dipenda essenzialmente dall'incomprensione della natura della credenza religiosa.

(84) Cfr. la soluzione fornita al dilemma dal testo, esemplare per più versi, di D'ARGENS, *Le législateur moderne, ou les mémoires du Chevalier de Meilcourt*, singolare storia romanzata di un gruppo di « matelots » di diverse religioni, naufragati in una selvaggia sconosciuta terra, che si organizzano e intraprendono la civilizzazione degli indigeni. Nonostante le evidenti simpatie deiste del protagonista principale, che è anche il capo dell'impresa di rincivilimento altrui, si manifesta alla fine necessaria una massiccia conversione al cattolicesimo di tutta la popolazione. Infatti « le Peuple va toujours à l'extrême: il faut un frein qui l'arrête dans toutes ses actions; et la Religion est le plus indomptable ... Du Déisme à l'Athéisme, il n'y a qu'un seul pas à faire. Je conviens qu'un Philosophe, qui raisonne sensément, ne fait jamais ce pas; mais le peuple est incapable d'examiner les choses, et dès qu'il voit ses Supérieurs n'avoir point de Religion, il s'emporte aux excès les plus vicieux ... la Loi Naturelle est écrite dans tous les coeurs; mais cette Loi Naturelle ne suffit pas à l'homme: les passions l'offusquent: il ne lit dans son coeur qu'au travers d'un voile épais; il faut, pour le conduire, une Règle plus sure, et cette Règle est marquée par la Religion. » (ediz. Amsterdam 1739, pp. 324-325). Simile a quella di Voltaire, è la posizione di Boulainvilliers. Nella *Lettre d'Hypocrate à Damagette* (che cito nell'ediz. Cologne 1700: occupa le pp. 134-189 di un *Recueil de memoires, dissertations, lettres, et autres Ouvrages Critiques, Historiques et Littéraires*, t. CLXXXIV) egli da un lato si preoccupa di distinguere utilità e verità della religione, dall'altro mette in luce la difficoltà di mantenere efficace 'réprimante' alla religione colpendone le pratiche più

* * *

Ai fini del nostro discorso la presenza di questo interrogativo, e il modo col quale vi si perviene, è molto più interessante della risposta: è anzi la sola cosa davvero interessante. Potremmo dunque arrestarci qui. Mi sembra però che ci sia un'altra questione cui le analisi della posizione voltairiana su religione e società rimandano: è quella sul ruolo da dare al popolo nell'organizzazione della società ideale, che è direttamente evocata da quella, appena trattata, degli effetti sociali della verità proposta al popolo ⁽⁸⁵⁾.

In effetti le risposte più conosciute al dilemma concreto che abbiamo visto emergente in Voltaire (a parte la visione equilibrata e complessa di Montesquieu, e tutte le tesi utopistiche, o meglio *inevitabilistiche*, tipo Morelly: è *inevitabile* la soluzione di ogni problema sociale con l'abolizione della proprietà privata, o tipo dom Deschamps: è *inevitabile* la soluzione di ogni problema sociale con l'abolizione della proprietà e della disuguaglianza, e l'introduzione della conoscenza metafisica certa) sono due: una piuttosto filosofico-pedagogica (d'Alembert, lo stesso Voltaire, Diderot, il determinismo in genere) che ripone fiducia prevalentemente nel controllo e nell'educazione del popolo da parte del legislatore consigliato dal sapiente ⁽⁸⁶⁾; l'altra piuttosto politico-giuridica (Rous-

evidentemente superstiziose: « demeurons d'accord, cher Hypocrate, de l'utilité de toutes les Religions, la politique nous force de les aprouver, et la raison ne nous permet pas d'en detester ny les erreurs ny les superstitions puisque leur usage est salutaire aux Etats et à ceux qui les composent » (pp. 54-55 del testo, 187-188 della raccolta complessiva). Il legame ineluttabile tra i due aspetti del mantenimento della superstizione e del mantenimento dell'efficacia sociale della religione è attribuito non alla natura dell'«ethos» religioso, ma al sociologico attaccamento della gente ad una tradizione di culti, cerimonie, feste ecc.: attaccamento che potrebbe benissimo esser generato o fortemente condizionato da un senso religioso molto profondo, se non molto puro, ma che come tale non è mai percepito dal deismo e dall'Illuminismo in genere: cfr. p. 24 (p. 155).

⁽⁸⁵⁾ Sull'attitudine di Voltaire nei confronti del popolo v. in particolare R. MORTIER, *Voltaire et le peuple*, in *The Age of the Enlightenment*, Edinburgh-London 1967, pp. 137-151.

⁽⁸⁶⁾ Quest'attitudine di autoproposta, da parte dei Voltaire, dei Diderot, dei Grimm ecc., di se stessi come le fonti cui il buon legislatore deve abbeverarsi, come i consiglieri del principe (di conseguenza) « éclairé » è certo un segno di quella Denkform illuminista la cui specificità E. Cassirer individua nell'*uso*, piuttosto

seau), che fa del popolo il soggetto necessario, il protagonista, dell'unica organizzazione sociale effettivamente garante, al tempo stesso, della libertà di ciascuno e della sicurezza di tutti ⁽⁸⁷⁾.

Il tipo di legame tra la questione della legittimazione (intesa come « processo in base al quale un legislatore è autorizzato a fare di una prescrizione una legge dello Stato ») ⁽⁸⁸⁾ e la questione dell'impostura religiosa è formulabile così: quanto più si attribuisce importanza alla credenza (o anche alla non-credenza) come garanzie esclusive o quasi esclusive della morale, e dunque elementi vitali per la solidità sociale, tanto meno si tende a preoccuparsi di come potrà articolarsi la struttura politico-giuridica della società, di come si produrranno le norme, e tanto più si confida, come unica cosa politicamente necessaria, nella sorveglianza intellettuale del filosofo sul legislatore e nella dominanza del legislatore illuminato sul popolo. E viceversa: tanto più si fa attenzione alla concreta struttura politico-giuridica della società, ai procedimenti, anche tecnici, di produzione delle norme cui è affidata la regolazione dell'attività sociale, tanto meno si ritiene la credenza

sto che nei *contenuti* della filosofia, concepita come « forma e ... modo della disquisizione concettuale » (*La filosofia dell'Illuminismo*, trad. ital., Firenze 1963, p. 13), strumento per « plasmare la vita » (p. 12). Tipica allora di questa Denkform potrebbe dirsi la stessa riflessione sulla s.d.a., in entrambi i sensi: a) per quel che è l'originalità dell'uso della filosofia, riconoscendo che la discussione sulla s.d.a. nasce (anche) dalla volontà di illuminare col pensiero quella realtà particolare che è la convivenza organizzata. Illuminare nel senso di conoscere, conoscerne i meccanismi; illuminare nel senso di individuare gli elementi dai quali non può prescindere la convivenza ideale: individuarne la natura e individuarne il rapporto col fatto della convivenza; b) per quel che è la scarsa originalità del contenuto della filosofia (cfr. p. 9), ricollegando ad essa la difficoltà dei sostenitori della s. d.a. ad argomentare la possibilità di una società di *veri* atei, e a sfuggire all'alternativa: o necessità della religione per il rispetto della morale, o impraticabilità della morale, cioè effettivo non-senso della morale.

⁽⁸⁷⁾ Cfr. J. BLOU, « *Est-il utile ...* », cit., p. 198.

⁽⁸⁸⁾ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p. 19. In realtà uso il termine 'legittimazione' in un senso più ampio di quello cui fa riferimento la definizione: il problema è quello della natura e dei poteri dell'autorità nello Stato e nei confronti della società civile. Trattato per di più (ma necessariamente, visti i limiti del presente saggio) non nelle questioni tecniche che pone, ma nel rapporto che stabilisce con l'argomento dell'impostura religiosa.

— o la non-credenza — elemento vitale in sé della solidità sociale, anche quando la si ingloba (come fa Rousseau con la credenza) nella struttura giuridica, immaginandola come elemento necessario, perché stimolo alla moralità e alla socialità ⁽⁸⁹⁾.

Tuttavia, a ben guardare, quest'ultima posizione, quella di Rousseau, non è esattamente il 'viceversa' della prima: perché la fiducia nel popolo come detentore della sovranità e protagonista in prima persona dell'unico regime eccellente non dipende solo da un'attenuata considerazione dell'importanza della credenza religiosa: dipende, ancor più, dall'incredulità nelle virtù sociali dell'ateismo filosofico e nella sua capacità di indurre al bene e di produrre l'utile.

È significativo che Rousseau costruisca ⁽⁹⁰⁾ una serie di coppie di termini opposti (fanatismo-ateismo; passione eroica-avvizzimento intellettualistico; religione-filosofia) in ognuna delle quali il primo termine è il valore, almeno relativo, il secondo il disvalore, e tra tutti i primi e tutti i secondi termini c'è sostanziale affinità: per cui fanatismo sta ad ateismo come passione eroica sta ad avvizzimento intellettualistico come religione sta a filosofia, e fanatismo-passione eroica-religione evocano l'immagine di un soggetto 'sano', se non esattamente buono, che si contrappone globalmente al soggetto degenerato, ateo-intellettualista-filosofista (« philosophiste »). E certamente l'identificazione dell'uomo 'sano' con l'uo-

⁽⁸⁹⁾ Questa distinzione mi pare più importante di quella che facevo a p. 59-60. Per un aspetto la oltrepassa, e per un altro la ingloba. La oltrepassa perché pone meglio in evidenza la progressiva autonomia dell'indagine sociologica e della progettazione politica dal fatto delle credenze umane, in particolare dal fatto della credenza religiosa. La ingloba perché mostra che per l'aspetto in cui la credenza religiosa continua ad essere ritenuta elemento significativo di solidità sociale, non è mai elevata al rango di elemento decisivo. Ciò vale per i riutilizzatori della religione (Voltaire, Rousseau ecc.) in rapporto alla religione, ma vale anche per i denigratori della religione e per gli autori atei in rapporto alla non-credenza e all'ateismo. Come per i primi non è (mai più) decisiva la religione, così per i secondi non è mai veramente decisivo, da solo, lo smascheramento dell'impostura religiosa. Decisiva è l'autorità, la legge, forse l'educazione, o meglio decisivo è lo smascheramento in quanto può contare sull'autorità, sulla legge, sull'educazione (cfr. sopra, p. 46). In questo gli atei indubbiamente si riavvicinano ai riutilizzatori della religione, nei quali è viva la stessa convinzione.

⁽⁹⁰⁾ Nella già ricordata nota alla *Profession ...*, cit., pp. 453-459.

mo del popolo, generata dalla polemica antifilosofica, hanno contato, benché sia difficile stabilire quanto, nella rousseauiana assunzione del popolo a eroe della legittimazione.

Ai fini del nostro discorso è tuttavia più importante sottolineare un'altra cosa, e precisamente la corrispondenza che esiste, entro ciascuna delle due posizioni considerate (quella esemplificata da Rousseau, e quella di Voltaire, Helvétius, d'Alembert ecc.) tra il giudizio sulla società di cristiani e la soluzione offerta al problema della fonte dell'autorità nella società ideale.

Per Voltaire e (eterogenea) compagnia il giudizio sulla società di cristiani, complessivamente negativo, è governato prevalentemente da ragioni filosofico-morali (il cristianesimo è male, o buona parte del cristianesimo è male; il cristianesimo è estraneo e rende estranei alle cose del mondo; il cristianesimo in generale rende impossibile l'esercizio efficace dell'opera del legislatore illuminato) o, all'opposto, dall'estensione alla utopica società dei cristiani di tutti i singoli vizi che la minuziosa polemica spicciola individua nel cristianesimo reale (l'intolleranza, la presenza scandalosa dei monaci, la presenza soffocante del clero, l'ingerenza dell'autorità ecclesiastica sull'autorità civile). Queste valutazioni largamente comuni prescindono dal fatto che poi nei più radicali la contestazione al cristianesimo e alla società di cristiani sia assoluta, mentre nei più prudenti — come Voltaire e Diderot — è recuperato almeno l'aspetto sociologicamente efficace del timore che sul popolo, perennemente minorato e perennemente sotto controllo, produce il Dio « rémunérateur et vengeur ».

Non così in Rousseau. Egli rimprovera il cristianesimo di indurre al disinteresse non genericamente per le cose del mondo, ma specificamente per i problemi della struttura politico-giuridica dello Stato; e sostiene (talvolta in contraddizione con altri luoghi della sua produzione) di sbagliare nel trattenersi sulla sostenibilità di una « république de bons Chrétiens » perché « chacun de ces deux mots exclut l'autre ... Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves » ⁽⁹¹⁾. Non nasconde che la ragione ultima del suo dissenso dal cristianesimo è non tanto nella indifferenza di esso per l'organizzazione del 'corps politique', ma al contrario nella

⁽⁹¹⁾ *Du Contrat ...*, cit., (versione definitiva), p. 467.

sua collusione con *una* forma di governo, la tirannia, degenerata e deplorabile.

Si spiega meglio, allora, anche la natura delle due secolarizzazioni: quella rousseauiana immagina (conseguentemente) una società nella quale c'è ancora posto per la religione, ma decristianizza la fonte dell'autorità e il criterio di attribuzione della sovranità; quella altrui prosegue sino ad immaginare una società globalmente 'laica' o 'neutra' o atea in senso depotenziato, salvo a distinguersi poi, al suo interno, nell'attribuzione della qualità di timore efficace alla credenza nel Dio che premia e punisce post-mortem.

Questi intrecci ambigui di secolarizzazione mi sembrano tipici della compresenza di livelli diversi di decristianizzazione all'interno di ogni singolo autore, e anche all'interno della riflessione del singolo autore su un singolo argomento, purché questo ovviamente lo interpellasse *nel profondo* a giudizi sulla religione; e della compresenza di livelli diversi e di modi diversi di decristianizzazione all'interno dell'unico, certamente reale tentativo di secolarizzazione che è l'Illuminismo nel suo insieme. Essi dunque non impediscono che si parli globalmente di secolarizzazione illuminista, ma sono assai più interessanti se colti nella loro specificità o se colti tentando di situare la loro specificità: cosa che qui si è potuta fare solo approssimativamente.

La questione del ruolo e della fonte dell'autorità sociale è inoltre sintomo, almeno in qualche caso, di quel vizio fondamentale che caratterizza tutta la discussione sulla s.d.a. e che consiste nella permanenza del concetto di società cui si fa riferimento nel limbo dell'indifferenziato: per cui discuterne la sostenibilità non è più discutere il problema filosofico, etico, metafisico della natura e delle ragioni ultime della relazione interpersonale, ma non è ancora discutere di un'essenza che si sa e si confessa geograficamente, politicamente, giuridicamente, organizzativamente precisata. O meglio, è discutere di tutte e due le cose alternativamente senza chiarirne la differenza, come se si parlasse sempre di una sola.

Tutto questo ho già constatato più volte: adesso si può aggiungere che è in un certo senso inevitabile che sia così, almeno per quel che riguarda quella particolare società che è la s.d.a. Oppure che, se non assolutamente inevitabile, è certo utile e ade-

guato alla difesa della s.d.a. Voglio dire che questa ambiguità del concetto di società, voluta o non voluta che sia, permette che la giustificazione della s.d.a. (la giustificazione della sua possibilità) risieda quasi solo nella presentazione dell'immagine, senza alcun argomento supplementare in appoggio, o con pochissimi argomenti supplementari, che hanno il pregio di una quasi lapalisiana evidenza.

Mi spiego. La difesa della s.d.a. deve fare i conti con la convinzione che l'ateo (ogni ateo, secondo l'apologetica; l'uomo comune ateo, anche secondo i polemisti anticristiani, atei o meno) non è *in quanto ateo* naturalmente 'sociale': lui a differenza di tutti i non atei, sostiene l'apologetica; lui socievole o insocievole al pari di tutti gli altri, sostengono i moralisti, i realisti, i deterministi. Di fronte a questa osservazione, l'importanza della formulazione dell'idea di *società* di atei sta nel poterne sostenere la possibilità evitando di impegnarsi nella discussione sulla presenza o meno di una moralità o socialità intrinseche all'ateo: e ciò in quanto si reputi che l'esercizio dell'autorità e i comportamenti indotti dalla presenza della legge, che caratterizzano l'organizzazione anche più elementare di una convivenza costituita su un territorio, si facciano carico del mantenimento di un ordine sufficiente, che ontologicamente l'ateismo può benissimo non garantire.

È come se si preferisse dire: il fatto neutro, formale, di creare società (o di esserci di società) è sufficiente per organizzare convivenze tra chicchessia, è sufficiente perché sia risolto il problema della convivenza quali che ne siano i soggetti — piuttosto che dire: organizzare convivenze tra soggetti (di cui bisogna conoscere per così dire le referenze) è necessario per creare società.

È come se l'accento si spostasse dall'ateismo alla società. È, se si vuole, una manifestazione del prevalere, o comunque del farsi avanti, di un concetto 'neutro' della società (dove 'neutro' si riferisce al concetto, al modo di guardare alla società) che si accosta alla già ricordata concezione di una società 'neutra' (dove 'neutra' si riferisce a società, al tipo di società individuato), e che ad essa naturalmente si lega. Che considera infine la società più come causa che come effetto di qualcosa, per ciò stesso caricandola di un significato superiore proprio in ordine alla producibilità di comportamenti ordinati.

In questo senso dico che c'è un assenso alla sostenibilità della s.d.a. che è contenuto quasi integralmente nella proposta dell'immagine (in quanto proposta di una *società*), prima che negli argomenti di chi la difende. La cosa è certo un po' paradossale. Ma si guardi all'effetto che la s.d.a. produce sull'apologetica che la discute e la contesta: l'ostilità apologetica nasce evidentemente dalla percezione dell'assurdo che c'è a credere che soggetti per definizione demotivati ad essere buoni (ad essere costantemente, non episodicamente buoni) possano costituire tra di loro solidarietà stabili. Ma l'immagine della s.d.a. sta un po' stretta a questa tesi, proprio perché tende a vanificare, schivare, rendere ininteressante la questione se essa sia o non sia vera, spostando l'accento su un fatto organizzativo formale (nel senso che nel suo costituirsi prescinde largamente dal valore delle persone, o da cose simili) che è però sostanzialmente produttivo di compatibilità e di solidarietà. La discussione si trova così altrimenti impostata da come la si voleva quasi solo in virtù del riferimento all'immagine cui si deve opporsi: se a ciò si unisce la intrinseca scarsa chiarezza dell'apologetica del secolo ⁽⁹²⁾, si

⁽⁹²⁾ Non è in dubbio la verità dell'osservazione per cui, come sottolineano ad esempio Delumeau (in parte), Besse, Gusdorf e Prandi, il cristianesimo « uscirà dalla battaglia contro i miscredenti del '700 determinato ad essere una « religione sociale » con un trapasso graduale (ma non tanto!) a spostare la sua credibilità e funzione storica dal campo del dogma da credere al campo dell'ordine socio-politico da realizzare o da ispirare » (PRANDI, *Cristianesimo ...*, cit., p. 165). Il problema è di vedere a che livello intellettuale e spirituale e in che direzione si opera questo mutamento. È un problema di idee e di qualità filosofica e teologica, non di volontà. È certo che l'apologetica non si limita solo alla ripetizione di quelle che potrebbero essere anche solo formulette, tipo la celebre « pas de société sans religion ». L'appropriazione del concetto di *civilisation* (per il cui sorgere v. G. GUSDORF, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot 1971, pp. 333-348) e la costruzione di una sorta di 'teologia politica' che insiste costruttivamente sull'apporto dato dal cristianesimo alla formazione di società « policées », e quindi all'edificazione di un 'bonheur social' che non è estraneo al 'bonheur individuel' — sono ad esempio segni sicuri di impegno, di desclerotizzazione, ed anche di capacità di intuire che da termini come *utilità* e *felicità* emergevano le novità del secolo (cfr. su tutto questo le fondamentali indagini di B. PLONGERON, consegnate soprattutto in *Théologie et politique au siècle des Lumières, 1770-1820*, Genève, Droz 1973, e in *Bonheur et « civilisation chrétienne »: une nouvelle apologétique après 1760*, « Studies on Voltaire ... », cit., 1976,

capisce la nascita di formule (del tipo « pas de société sans religion ») non proprio adattissime a definire l'omogeneità dell'attitudine spirituale del credente con l'amicizia e le solidarietà, anche organizzate, e l'impressione di debolezza di fronte alla tesi altrui.

Il problema è appunto sempre lì: non si riesce ad intendersi (presumendo invece di intendersi, e solo di non essere d'accordo sulla sostanza: le due cose sono diverse, com'è diverso il linguaggio da ciò che con esso si dice) su che cosa si attacca e che cosa si difende, perché si attaccano e si difendono cose diverse sotto lo stesso nome.

Resta vero, d'altra parte, che tutti coloro che di quest'utile ambiguità dell'immagine approfittano per sostenere la possibilità o l'inevitabilità di s.d.a. sono in genere spinti ad insistere su un'interpretazione della legge e dell'autorità che guarda più alla loro funzione generica di produttrici d'ordine sociale che alla loro funzione specifica di produttrici di *un certo* ordine sociale. O, per meglio dire, essi tendono a giustificare il contenuto delle leggi e degli atti dell'autorità che auspicano, come garanti dell'ordine 'tout court', piuttosto che di un determinato assetto sociale: dunque con motivazioni che si rifanno prevalentemente alla funzione 'ontologica' della legge e dell'autorità, piuttosto che alla loro funzione storica o politica ⁽⁹³⁾. Confesso che questa è di più una sensa-

CLIV, pp. 1637-1655. Cfr. anche il volume a più mani *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XX^e siècle*, cit.). Ai nostri fini tutto ciò è certo interessante, ma non sufficiente per testimoniare del buon esito degli sforzi apologetici per criticare decisamente la sostenibilità di s.d.a. in senso depotenziato. Anche perché — come osserva B. PLONGERON nel saggio *Affirmation et transformations d'une « civilisation chrétienne » à la fin du XVIII^e siècle*, in *Civilisation chrétienne ...*, cit., pp. 9-21 — lo stesso concetto di *civilisation chrétienne* non è univoco, in particolare non è declinato come se il nucleo dogmatico del cristianesimo fosse sempre ritenuto l'elemento civilizzatore (pp. 16-18). L'impressione globale è che i tentativi di ribadire legami indissolubili tra religione e società, da un lato siano un po' più convincenti solo quando ribadiscono il legame tra religione e società *qualificata*, società *migliore* di ogni altra; dall'altro producano effetti più sensibili piuttosto sullo stesso cristianesimo che sugli avversari che ne sono i diretti destinatari, cioè son più efficaci a determinare mutamenti nell'immagine che i cristiani hanno (e i non-cristiani devono avere) del cristianesimo, che a contestare incisivamente le tesi altrui. Cfr. A. MONOD, *De Pascal ...*, cit., p. 516.

⁽⁹³⁾ C'è la società: è un fatto. Che la società sia un valore, lo pretende la leg-

zione che una documentata certezza: occorrerebbe, per documentarla e confermarla (o smentirla) altro spazio, altro tempo e una lettura puntuale delle opere più 'politiche' di Voltaire, di Diderot, dello stesso d'Holbach e così via. In molti casi, ed anche quando l'attenzione è direttamente esclusivamente rivolta allo Stato, al governo, alla sovranità, alla politica, essi si comportano (continuano a comportarsi) da precettori di buoni insegnamenti morali (94).

ge nel momento in cui punisce chi la oltraggia: cioè chi oltraggia, tramite essa, tutta l'impostazione ordinata dei rapporti sociali che garantisce la convivenza. Ma come giustificare questo passaggio dal fatto al valore? Solo risalendo a quel (e per così dire rivivendo quel) miglioramento della propria situazione individuale che per definizione si è realizzato nel passaggio dallo stato di natura allo stato sociale, o da uno stato post-originale e pre-sociale di degradamento alla più rassicurante solidità della vita associata: rianimando quell'interesse, quella necessità o quel particolarmente intenso sentimento di socievolezza che la capacità di astrazione dell'Illuminismo collega alla formazione della società. D'altra parte la considerazione realistica dell'uomo impone di riconoscere che l'interesse o il bisogno erano interesse o bisogno di star meglio, non di creare società: o, se si preferisce, di creare società come mezzo per stare ciascuno un po' meglio. E lo star meglio rimane per l'appunto irrimediabilmente personale: mio, tuo, suo, solo casualmente nostrò, nostro solo come condizione necessaria del mio, tuo, suo benessere. Si è notato quanto gli autori che più insistono sul piacere e l'interesse come uniche motivazioni decisive dell'agire si debbano poi sforzare per combinarli o farli coincidere con l'interesse sociale. Ma sono costretti a riconoscere che ove non vi riescano, e per l'aspetto per cui comunque presumono di non riuscirvi, sono automaticamente l'interesse e il piacere egoistici che riprendono il sopravvento: né esiste una ragione più forte per contrastarli. È perché la natura non costituisce più un pericolo che la società non costituisce più un valore. Si tratta pertanto di reintrodurre, artificialmente, un timore equivalente (o un interesse equivalente) a quello che determinò il passaggio dallo stato pre-sociale allo stato sociale, cioè un timore o un interesse identico (stessa natura, stesso grado di 'fondamentalità') a quello del solo momento in cui la società fu realmente percepita come valore. Il destino e la funzione della legge sono appunto questi: vivificare, riprodurre quella percezione. La legge svolge poi il suo compito piuttosto come generatrice (ri-generatrice) di timore che di interesse: perché dalla natura è riconosciuto che occorreva piuttosto *difendersi*. Dunque alla legge non si obbedisce: piuttosto si attiva, in sua presenza, quel timore che è gerarchicamente più forte di ogni altra passione e che allontana da quel luogo che la legge ha definito, o ha lasciato capire, tabù.

(94) È il caso, per D'HOLBACH, de *La politique naturelle ...*, cit., che pur concernendo cose come il « gouvernement », la « souveraineté », il « despotisme » e la « tyrannie », la « politique en général », la « politique extérieure », e altre ancora

In ogni caso spiegano ed elogiano da precettori di morale il funzionamento della legge e dell'autorità quando ne parlano in riferimento alla s.d.a. Si potrebbe obiettare che *la* s.d.a. e non *una* s.d.a. essi vogliono difendere: ma l'obiezione non vale nel caso dei deterministi, perché essi difendono la s.d.a. come una delle tante società umane; e allora si ri-prestano all'accusa di voler tutelare l'ordine ontologico dei rapporti umani trascurando che esso dipende, all'interno della società, più dal contenuto concreto delle leggi e dei comportamenti dell'autorità che dall'ontologica funzione assicurata dal loro semplice esserci ⁽⁹⁵⁾.

La tenacia della confusione tra ordine sociale come fatto e ordine sociale come valore (cioè della confusione tra la bontà dell'ordine perché ordine, e la bontà dell'ordine perché ordine buono)

più specifiche, è per almeno 2/3 un trattato di precettistica morale ad uso ora dei sovrani, ora dei sudditi, ora dei magistrati o degli altri organi dello Stato.

⁽⁹⁵⁾ Un discorso simile potrebbe farsi per altri meccanismi cui in genere molto si confida per assicurare la stabilità sociale. Ad esempio il 'point d'honneur'. Frequentemente lo si ritiene in grado di trattenere dal male, mentre la sua funzione è quella di trattenere dal disordine, che non è necessariamente il male e, qualche volta, addirittura di trattenere dal disordine antisociale tramite la pratica del male. Così nel manoscritto (Mazarine 1194) *De la conduite qu'un honnête homme doit garder pendant sa vie* (s.l.n.d.) si ricorda che in certe circostanze per il « point d'honneur » donne abortivano « en dépit de la religion et des loix penales » (p. 134). In luoghi come questi emerge la difficoltà di dimostrare che una società buona è una società ordinata e una società ordinata è una società buona perché fa dell'ordine in quanto tale, come attributo formale dei rapporti umani, il criterio della bontà sostanziale del vivere sociale. E non si vede come sia possibile superare questa (identificazione che produce) difficoltà se non riconoscendo — ma il riconoscimento o è di per sé già diffuso nelle coscienze, o è necessariamente arbitrario e necessariamente inefficace — la validità assoluta di criteri etici che dispongano sul contenuto delle azioni da eseguire perché la società sia e buona e ordinata. Invece sia la legge che ogni altro 'principe réprimant' immaginato dagli illuministi non garantiscono, come molti di essi pretendevano, il rispetto del bene, ma solo — e solo occasionalmente — il rispetto delle convenzioni. Appaiono efficaci sostegni della convivenza solo in società già tutto sommato ordinate, ove cioè vi sia diffuso consenso sociologico su valori che leggi e convenzioni indirettamente proteggono. E appunto il fatto che siano meccanismi considerati con molta fiducia per la loro funzione pro-sociale è testimonianza, un'altra testimonianza, che la radicalità della polemica anticristiana e l'audacia (teorica) del volere e del prevedere la dissociazione tra etica e cristianesimo (mantenendo dignità e onore alla prima) — erano obiettivamente consentite dalla presenza di un tessuto ordinato: ordinato precisamente dal cristianesimo.

è dimostrata, mi pare, anche dal pensiero decisamente ateo e dalle osservazioni e utopie comuniseggianti dei vari Meslier, Morelly, Deschamps. Essi da un lato sostengono costantemente che *certi* aspetti concreti dell'organizzazione politico-giuridica, *certe* leggi e *certi* funzionamenti dell'autorità sono come tali cause del disordine sociale. Dall'altro non smettono di ritenere che la sostituzione di quei contenuti cattivi col loro opposto produrrà non semplicemente una società ordinata, ma l'unica società ordinata possibile.

Rovesciando la posizione sopra illustrata, essi in realtà ne confermano nella propria il difetto: invece di tendere a ritenere piuttosto l'ordine-valore prodotto dall'ordine-fatto, tendono a ritenere piuttosto l'ordine-fatto prodotto dall'ordine-valore: ma continuano comunque a confonderli, che significa: a non distinguerli (o a distinguerli poco) in teoria, e a distinguerli (o a distinguerli troppo) in pratica, cioè nei fatti, nei concreti accadimenti sociali.

* * *

Concludo. La domanda, molto semplice, su cos'è stata la s.d.a.: nel pensiero illuminista, non implicando una risposta altrettanto semplice, richiede di introdursi immediatamente alla considerazione dei vari livelli a cui la s.d.a. si è più volte riproposta nel corso del secolo. È una realtà, o un'ipotesi tutta intellettuale? È certificata come esistente, o solo come possibile? Se esistente, di quale esistenza è dotata? E se solo possibile, qual'è il senso della sua possibilità? Possibile solo perché la mente può pensare tutto, o quasi tutto, e dunque anche la s.d.a.? Possibile come utopia, di cui la mente si avvale per considerazioni non utopiche su materie evocate dall'immagine? Possibile, infine, come entità attualmente inesistente, ma probabilmente esistente nel futuro, esistibile? E se, com'è certo, si deve distinguere tra atei e atei, ciascuna di queste domande si ripresenta tante volte quanti sono i tipi di atei (e dunque i tipi di s.d.a.) individuati. Inoltre, come ho già avuto modo di notare, l'immagine, e dunque la riflessione sull'immagine, ondeggia per sua natura tra argomenti certo più significativi (rapporto tra fede religiosa e comportamento morale; esistenza e valore della legge; natura della ragione; libertà o deter-

minismo; felicità individuale e felicità sociale, ecc.) da cui viene evocata e a cui tuttavia rimanda, qualificandosi come materia spesso centrale, ma mai ultima dell'indagine. Abbiamo visto come analizzare alcuni dei volti assunti dalla s.d.a. nel pensiero illuminista abbia voluto dire, sempre, occuparsi anche di temi che alla s.d.a. si riferivano solo indirettamente.

Ora è evidente che a parte la convinzione dell'esistenza di popolazioni atee in luoghi geograficamente e culturalmente remoti, a parte cioè il caso in cui l'esistenza di s.d.a. è (si presume) certificata, sostenere la possibilità di una s.d.a. ha tre significati fondamentali:

— scindere la morale dalla religione e il comportamento virtuoso dalla credenza religiosa: immagine dell'ateo virtuoso e della società di atei virtuosi;

— affermare la necessità della rinuncia all'impostura religiosa, cioè operare per un radicale risanamento sociale, per l'unico radicale risanamento sociale. Il 'lancio' della s.d.a. si lega, come l'effetto si lega alla causa, alla critica al cristianesimo e alla società di cristiani. È dunque un modo, talvolta paradossale, talvolta no, di esprimere e di focalizzare la polemica anticristiana e direi soprattutto la polemica anticattolica. È ovvio che i giudizi specifici sulla sostenibilità della s.d.a. e della società di cristiani sono tanti quante sono le ragioni di polemica e le posizioni polemiche verso il cristianesimo: e sono sfumati in proporzione alla complessità e alla varietà di quelle;

— riconoscere il carattere complessivamente 'neutro' dell'effettività, anche ed in particolare di quella sociale: riconoscere cioè sia la tendenzialmente assoluta indipendenza dell'azione dal principio, dalla ragione normativa ⁽⁹⁶⁾, dalla fede religiosa, sia soprat-

⁽⁹⁶⁾ Indipendenza dalla ragione normativa, non dalla ragione 'tout court'. La ragione illuminista « reste, en vertu de son caractère formel, à la disposition de tous les intérêts naturels. Le penser devient un organe pur et simple, il retourne à l'état de nature » (M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *La dialectique de la raison*, trad. franc., Paris, Gallimard 1974, p. 98). Questo è anche il motivo per il quale la previsione di s.d.a. non è la previsione del passaggio da una società governata dalla ragione ad una governata dalle passioni: ma del passaggio da una società in cui la ragione serve indirettamente se stessa ad una in cui serve interessi che (furbescamente) le si sottraggono o tendono a sottrarsi.

tutto la tendenzialmente assoluta dipendenza della società dall'intreccio di comportamenti individuali largamente irrazionali, abitudinari, istintivi, condizionati. Per quanto questa posizione si mantiene nei limiti di un sia pur radicale pessimismo antropologico, essa non arriva fino ad ammettere la possibilità di una s.d.a.: o, se si vuole, riconosce un influsso della religione in una società di soggetti che restano in qualche modo atei, perché ammette che quell'influsso si esercita come timore del Dio remuneratore e vendicatore su individui colti non come credenti, ma come sensibili al timore, anche a quello (anzi, in modo particolare a quello) misterioso e indecifrato. Per quanto invece il fascino dell'effettività esprime un determinismo filosofico più o meno sviluppato e più o meno coerente, esso giunge a riconoscere la perfetta sostenibilità di una s.d.a. per le medesime ragioni per cui constata la sussistenza delle società umane esistenti. È curioso osservare che nel pensiero di chi critica, prendendolo sul serio, il paradosso del Bayle, *impossibilità* di una s.d.a. vuol dire *immoralità* inevitabile dei comportamenti dei soggetti di quella società. Ossia è da questa che deriva necessariamente quella. Nel pensiero di chi, prendendolo sul serio, accetta il paradosso e lo eleva a immagine paradigmatica della società umana in quanto umana, si genera automaticamente la percezione dell'*impossibilità* di società di non-atei: e *impossibilità* vuol dire *illogicità* di pensare altrimenti.

All'interno del determinismo, e in virtù della sua logica, è immediato il passaggio dalla convinzione della possibilità di s.d.a. all'asserzione dell'impossibilità di società di non-atei: in verità non c'è neppure passaggio, visto che le due cose sono modi diversi di declinare la medesima verità, la verità del determinismo sulla natura della socialità umana.

D'altra parte questa s.d.a. inevitabile non è, neppure essa, una *vera* s.d.a. È s.d.a., come detto, perché incaterizzata dal punto di vista religioso, e, come ogni società, incaterizzabile. Si può dunque anche sostenere che una vera dimostrazione della possibilità di una vera s.d.a. non esiste nell'Illuminismo, neppure all'interno del versante più radicalmente antiapologetico e anticristiano che è il determinismo.

In sede di valutazione, a questa sensibilità (non solo determinista, ma illuminista in genere) per la necessaria neutralità della

vita associata, si deve riconoscere almeno un'intuizione esatta (magari poi ricoperta nel cumulo delle asserzioni deterministicamente più tipiche) sulla natura dei rapporti umani. È l'intuizione che l'egoismo assoluto e costantemente antisociale è altrettanto problematico, in un certo senso eroico, del comportamento integralmente e costantemente morale: ed è dunque altrettanto raro e, statisticamente, altrettanto insignificante. Non è facile esser tanto cerebralmente impegnati da riconoscere sempre qual'è l'azione che potrebbe causare maggior danno al mio prossimo, e da decidersi il maggior numero di volte (e, tendenzialmente, sempre) a favore di essa. È certo che la consapevolezza di compiere un'azione, e del perché la si compie, del perché si compie quella e non l'azione opposta, non è di per sé garanzia di comportamento socialmente propizio: al contrario, è spesso garanzia di comportamento socialmente propizio eseguire azioni irriflesse. Una vera coscienza di fare il male (una vera coscienza *per* fare il male) è forse più difficile a raggiungersi di una vera coscienza diretta al bene. E, in ogni caso, vi sono molte, forse moltissime circostanze di vita quotidiana in cui è cosa felice, anche nel senso di utile, compiere azioni senza riflettere: in cui è addirittura *richiesto* dalla utilità sociale di compiere l'azione senza interpellare il principio che la farebbe riconoscere come 'buona' ⁽⁹⁷⁾.

È chiaro poi che nel determinismo l'esattezza di queste intuizioni è seppellita dalla 'petitio principii' che la natura umana non possa dar vita in nessun caso ad azioni effettivamente libere. Dopo aver detto che ogni azione è neutra per principio, non dipende da alcuna libera coscienza volizione, non si può evidentemente più distinguere tra azioni che sono neutre perché lo sono nella fattispecie, e azioni che sono come tali indecidibili. Resta tuttavia possibile, ad un pensiero sociale realista-non-determinista, recuperare il senso della differenza, tramite una critica soprattutto

(97) Davanti al semaforo rosso, e ancor più davanti al semaforo verde (perché arrestarsi? perché passare?); davanti al trillo del campanello, o al suono del telefono (perché rispondere?); su di una soglia, sulle infinite soglie delle infinite porte che ogni giorno varchiamo: perché non arrestarsi? Perché salutare chi si conosce? (si può continuare a lungo e con esempi meno banali ...; si può anche *raffinare* secondo il *tipo* sociologico di irriflessività dell'azione; ecc.).

to logica e scientifica al determinismo, e svolgere una teoria dei rapporti sociali che della differenza sia consapevole.

Ancora un'osservazione, infine, su quella specie di limbo (la parola mi sembra azzeccata) in cui è confinata l'immagine di società che emerge dalla discussione sulla s.d.a. Esso mi sembra il luogo caratteristico in cui deve giacere la società quando non è più certo che la sua sussistenza dipenda davvero e essenzialmente dalla moralità di ciascun suo componente.

La società è il luogo in cui devono incontrarsi e fondersi buoni comportamenti e buone strutture, e quindi — in quanto oggetto di indagine intellettuale — il luogo nel quale s'incontrano una riflessione antropologica e morale, e una politico-giuridica.

L'Illuminismo in generale non cessa di credere all'utilità di questa combinazione, in particolare non cessa di credere alla necessità di comportamenti 'buoni' (e valutati buoni come da tradizione) perché la società 'tenga'. L'essere buono tuttavia si rivela in generale problematico o impossibile alla mentalità illuminista, quando lo si colleghi al voler essere buono, cioè quando lo si faccia dipendere da una volizione, più forte di ogni altra, esplicitamente e senza infingimenti indirizzata all'essere buono.

Considerata da questo punto di vista, la polemica anticristiana del secolo va vista come il crollo, negli intellettuali almeno, della convinzione che comportamenti morali generalizzati possano aver luogo come effetto della credenza in qualcosa che li aveva direttamente di mira. Dico 'va vista come il crollo' per significare che quella polemica si accompagna indissolubilmente al crollo, l'una cosa sta con l'altra: è invece più difficile stabilire in qual misura la polemica sia la causa o l'effetto del crollo (benché personalmente propenda nel ritenerla piuttosto la causa). Si accompagna: di fatto non è più possibile, da quel momento, pensare alla pratica diffusa di comportamenti morali senza, per così dire, mettere la morale (cioè l'azione buona) alla portata di vite umane in cui le 'croyances' e le 'pratiques' sono irrimediabilmente dissociate⁽⁹⁸⁾.

Si tratta, insomma, di far fiorire 'pratiques' senza 'croyances', essendo dimostrata o essendo creduta globalmente fallita

⁽⁹⁸⁾ B. PLONGERON, *Bonheur et « civilisation chrétienne ... »*, cit., p. 1639.

l'unica 'croyance' sociologicamente e universalmente attiva, quella in Dio.

Nasce di qui lo spostamento dell'attenzione alle strutture sociali o al fatto dell'organizzazione dei rapporti sociali, e lo slittamento del concetto di società nel 'limbo'.

Esso avviene non tanto perché si confidi di più nelle strutture o nelle forme di organizzazione per ottenere la solidità sociale, quanto perché si ritiene che esse siano strumento di induzione o di costrizione dei soggetti alla *bontà*, oltre che indispensabile fattore di solidificazione della convivenza. Assumono un po' (vorrebbero, ma non possono, assumere per intero) il ruolo e il significato di garanzia anche morale, *anzi proprio di garanzia morale*, che la fede, o la penetrazione sociologicamente capillare del cristianesimo, sembravano una volta avere.

Allora si spiega l'ondeggiamento tra la riflessione antropologica ed etica e la riflessione giuridico-politica. Trattandosi di assicurare la pratica di molte azioni buone, la riflessione antropologica ed etica conduce — per l'insufficienza dei mezzi che riesce ad escogitare sul terreno suo proprio — alla riflessione politica e giuridica: ma ad essa consegna anche quel fine, l'assicurare la pratica di molte azioni buone, che ne blocca un po' l'autonomia e l'intensità. L'indagine politico-giuridica si trova infatti a dover immaginare strutture e forme organizzative spesso direttamente, e non solo indirettamente, finalizzate all'ottenimento da parte dei soggetti di azioni eticamente buone.

Quest'idea spiega la natura della ricerca pre- o para-sociologica di Montesquieu; spiega come mai l'attenzione alla « nature de l'Etat », alle « formes du gouvernement », ai « rapports nécessaires entre souverains et sujets, dominants et dominés »⁽⁹⁹⁾ siano più approfondite in un d'Holbach o in un Helvétius che in un La Mettrie (assai più radicale, più coerente, più semplicista, dunque prevalentemente interessato a che ci sia una forte autorità che intervenga quando è il caso)⁽¹⁰⁰⁾ o, fuori dal determinismo, in un Vol-

(99) P. CHARBONNEL, *Remarques sur la futurologie politique du groupe d'Holbach-Diderot, 1773-1776*, « Studies on Voltaire ... », cit., 1976, CLII, pp. 449-465, p. 453.

(100) Cfr. *Discours préliminaire ...*, cit., 1^a parte, p. 18: « Le peuple grâce à la sévérité des lois ... pourroit être spinosiste, sans que la société eût rien à crain-

taire (che provvede col recupero della garanzia, ad un tempo morale e sociale, della religione); spiega anche come mai le anticipazioni rivoluzionarie e comunistiche di Morelly, Deschamps o Meslier non mirino semplicemente ad una diversa e migliore organizzazione sociale, ma ad un ripristino, o ad un'instaurazione delle condizioni di esercizio della bontà del singolo: o meglio mirino all'organizzazione in quanto garante di questo esercizio ⁽¹⁰¹⁾.

dre de la destruction des autels, où semble conduire ce hardi système ». Anche per quanto riguarda il saggio, il rapporto tra le sue 'eccentriche' credenze atee e la sua condotta moralmente conformista è trattato in maniera disinvolta: « Qui vit en citoyen peut écrire en philosophe » (*op. cit.*, p. 15. Cfr. anche pp. 30-31). Ciò, per inciso, sembra contraddittorio con l'elogio della filosofia atea e della sua vocazione a fondare i concetti-base della morale che, come abbiamo visto (sopra, pp. 33-34), giustifica la supremazia anche sociale e politica dell'ateismo. In realtà la chiarezza e direi l'utilità di La Mettrie sta proprio nel non celare la dissociazione, alcuna dissociazione: né quella tra l'esistenza e il pensiero (che per definizione assume rilevanza solo nel filosofo), né quella comune tra l'ordinato vivere sociale e la inevitabile e tendenzialmente sregolata passionalità dell'esistenza individuale. E nel prevedere rimedi che supponendo la permanenza e non — come in d'Holbach — il superamento della dissociazione, si sovrappongono ad essa lasciandola irrisolta e costringendo l'individuo dissociato al comportamento socialmente utile. Nella società, dunque, la definizione di bene e di male, di utile e di dannoso — che certo spetta al filosofo ateo — resta prevalentemente, se non totalmente, ciò in nome del quale l'autorità (e, in subordine, l'educazione) ha diritto di duramente esercitarsi. Cfr. su questo che lui chiama « l'amoralisme cynique » di La Mettrie le osservazioni di J. EHRARD, *L'idée de nature ...*, cit., p. 240, e G. A. ROGGERONE, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius* (Lecce, Milella 1975). Anche in Helvétius si legge che « la récompense, la punition, la gloire et l'infamie, soumises à ses volontés [i.e. aux volontés du législateur] sont quatre espèces de divinités avec lesquelles il [le législateur] peut toujours opérer le bien public, et créer des hommes illustres en tous les genres » (*De l'Esprit ...*, cit., p. 183). Ma lo stesso aggiunge, immediatamente dopo: « Tout l'étude des moralistes consiste à déterminer l'usage qu'on doit faire de ces récompenses et de ces punitions, et le secours qu'on en peut tirer pour lier l'intérêt personnel à l'intérêt général. Cette union est le chef-d'oeuvre qui doit se proposer la morale » (*op. cit.*, p. 183). La avvertita necessità di « lier l'intérêt personnel à l'intérêt général » cambia di molto le cose rispetto alla più riduttiva impostazione di La Mettrie: ed Helvétius vi si dedica a lungo, in particolare nel *De l'Homme* (vedilo ad esempio nell'ediz. delle *Oeuvres complètes* di HELVÉTIUS, Hildesheim, Olms 1967, ristampa dell'ediz. Paris 1795, t. VII-XII, soprattutto le sez. VIII-IX-X, t. X, p. 209 ss.).

⁽¹⁰¹⁾ Per quanto riguarda Morelly, cfr. *Code de la Nature* (Paris, Editions Sociales 1970), ad es. p. 71 (« les lois d'institutions ne devaient être faites que

pour rappeler et remettre en vigueur la première loi naturelle de socialité », p. 107, p. 125 (« J'ai fait des efforts pour trouver la solution du problème que je propose dès le commencement de cet ouvrage. C'est, je le répète, de trouver une situation dans laquelle l'homme soit aussi heureux et aussi bienfaisant qu'il le peut être en cette vie ». Corsivo mio). La tesi fondamentale di Morelly è che gli uomini, in origine, si sono voluti difendere da un 'cattivo naturale' che nella realtà non esisteva, formulando e ricercando un 'buono' che non era tale, e per ciò generando equivoci ed errori nella scienza morale. All'origine non ci sono che bisogni e desideri, nessuna idea, nessun 'penchant' innati (p. 42): bisogni e desideri la morale ha voluto immediatamente circuire, disturbare, regolare, costringere. Essi si sono vendicati secondo un modello oggi spiegato dalla psicanalisi: il naturale inconscio 'refoulé' esplose patologicamente in forme mascherate. Così il bisogno-desiderio naturale, costretto nella camicia di forza di una morale artificiosa, si vendica facendola impazzire, sconvolgendone i meccanismi: e facendo impazzire anche la ragione (p. 50), il diritto (p. 51). È chiaro allora che quando Morelly si pone il problema sintetizzato nella frase citata di p. 125, non pensa al ripristino di una situazione di bontà che sarebbe l'attributo originario dell'uomo appena uscito dalle mani della natura; però certamente pensa al ripristino del rispetto di quegli espedienti che la natura indica per garantire che la presenza nel mondo di tanti individui né buoni né cattivi segua il proprio destino, che è quello di divenire « un Tout intelligent qui s'arrangeât lui-même par un mécanisme aussi simple que merveilleux » (p. 43).

Quanto a Dom Deschamps, il discorso, anche a trattarlo approssimativamente, è molto più complesso, per l'importanza che ha in lui il rapporto tra metafisica e morale e, in particolare, per la centralità della categoria di *loi naturelle méthaphysique*, che determina un'impostazione dei rapporti tra metafisica e morale e una concettualizzazione della *loi morale* con caratteristiche del tutto particolari (e diverse da ogni giusnaturalismo). È d'obbligo il rinvio a A. ANDREATTA, *Léger-Marie Deschamps. La metafisica al servizio dell'utopia politica*, Padova, Cedam 1979, 2 voll., soprattutto il 2°. Pur ribadendo la rilevanza della metafisica nella formulazione dell'« état de moeurs » deschampsiano, Andreatta non nega del tutto la validità dell'osservazione di B. BACZKO (cit. p. 489, nota 103) per cui « Ce qui rapproche en premier lieu — e la contestazione di Andreatta si esercita soprattutto su quest'inciso « en premier lieu » — ces trois auteurs [Deschamps, Meslier e Morelly], c'est le rapport qu'ils établissent entre la suppression du mal moral et de l'inégalité d'une part, et l'abolition de la propriété privée d'autre part, ainsi que la recherche des raisons d'être de l'ordre communautaire dans les « principes de la nature » (corsivo mio). Sul rapporto Deschamps-Morelly v. N. WAGNER, *Morelly-Dom Deschamps: divergences-convergences*, « Revue d'Histoire littéraire de la France », 1978, LXXVIII, pp. 566-579, e B. BERNARDI, *Morelly e Dom Deschamps. Utopia e ideologia nel secolo dei lumi*, Firenze 1979.

GIULIANO MARINI

Università di Pisa

TRA DUE SECOLARIZZAZIONI:
IL « MISTERO DELLA FILOSOFIA HEGELIANA »
E LA CRITICA DI MARX AL § 262
DELLA « FILOSOFIA DEL DIRITTO »

1. Interpretazione del § 262 della « Filosofia del diritto ». — 2. Esposizione critica del commento di Marx. — 3. Conclusioni: la traduzione hegeliana del cristianesimo nello stato di diritto e il suo misconoscimento nella critica di Marx.

I. *Interpretazione del § 262 della « Filosofia del diritto ».*

HEGEL, *Rph.*, § 262.

Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwey ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu seyn, theilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die *Menge* zu, so dass diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkühr und eigene Wahl seiner Bestimmung *vermittelt* erscheint (§ 185 und Anm. das.) (1).

L'idea reale, lo spirito, il quale divide se stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come nella sua finità,

(1) G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ora in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, hrsg. K. H. Ilting, Bd. 2, § 262, p. 705 (le citazioni da tale opera hegeliana si intendono fatte con riferimento a questa edizione e a questo volume [in seguito: *Rph.*]). Esse rinviano al testo del paragrafo quando è indicato il solo numero: all'annotazione (*Anmerkung*) hegeliana quando al numero segue la lettera *A*. Offro in seguito la traduzione dell'intero paragrafo; quindi distinguo il paragrafo in tre frammenti, rendendoli altresì autonomi gramma-

per essere dalla loro idealità spirito per sé infinito reale, assegna perciò a queste sfere il materiale di questa sua realtà finita, gli individui come *moltitudine*, così che questa assegnazione al singolo appare *mediata* dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua destinazione (§ 185 e annotaz. ivi).

1) Die wirkliche Idee, der Geist, (der) sich selbst in die zwey ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu seyn (...)

Die wirkliche Idee, der Geist, scheidet sich selbst in die zwey ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu seyn.

L'idea reale, lo spirito, divide se stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come nella sua finità, per essere dalla loro idealità spirito per sé infinito reale.

Queste righe contengono l'esposizione più densa e concentrata del rapporto reale esistente tra lo stato e le prime due sfere dell'eticità, cioè famiglia e società civile. Ma questo luogo importante e così spesso citato, e l'intero paragrafo in generale, presuppongono la più ampia fondazione che è sviluppata nell'annotazione al § 256. Nella sua celebre *Critica* dell'anno 1843 Marx ha considerato soltanto il § 262, e questa limitazione del suo esame non è rimasta senza conseguenze. Una comprensione più compiuta di questo luogo, e della stessa critica marxiana, abbisogna conseguentemente di un breve rinvio all'altro luogo, precedente.

Lo spirito oggettivo si trova adesso nella sfera dell'eticità, la quale è l'ultima, la più compiuta e la più concreta sfera dello spirito oggettivo (dopo le prime e astratte sfere del diritto astratto e della moralità). Ma anche nella sfera concreta dell'eticità lo

ticalmente, e offrendone di nuovo la traduzione. L'interpretazione del testo segue ai singoli frammenti.

Per un collegamento ai temi generali della filosofia hegeliana e ai temi più specifici della *Filosofia del diritto*, nonché per indicazioni bibliografiche, rinvio a quanto ho scritto altrove: G. MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella « Filosofia del diritto » hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1978.

spirito oggettivo sperimenta diversi gradi della sua concretezza. Il primo grado è quello della famiglia, ove lo spirito si pone nella sua semplicità sentimentale e nella sua immediatezza. Il secondo grado è quello della società civile, ove lo spirito si sviluppa nella sua infinità intellettualistica. Dopo questo grado di sviluppo (che ha entro di sé il sistema dei bisogni, l'amministrazione della giustizia, la polizia e la corporazione), lo spirito oggettivo conquista la sua ultima configurazione, supera dialetticamente (toglie e conserva) i precedenti gradi della famiglia e della società civile, e diviene lo spirito oggettivo nel suo dispiegamento pieno, più concreto, realmente infinito. Lo stato è perciò il momento più compiuto dell'eticità (e quindi anche dell'intero spirito oggettivo), il fondamento della medesima (e dell'intero spirito oggettivo) nei suoi diversi gradi e cioè nei gradi della famiglia e della società civile (così come, da un punto di vista più ampio, dell'intero spirito oggettivo nei suoi diversi gradi e cioè nei gradi del diritto astratto e della moralità). Per limitarci alla sfera dell'eticità, noi vediamo che lo stato ci si mostra in duplice guisa: 1) come *resultato*, nel quale noi ci siamo incontrati « nell'andamento del concetto scientifico » (dopo la fondazione ed esposizione della famiglia e della società civile); 2) come *fondamento*, ovvero come mediazione reale ⁽²⁾. Esso viene come l'ultimo, ma è il primo. E come insegna la *Logica*, l'inizio si congiunge alla fine ⁽³⁾. Il momento concreto e infinito divide se stesso nei suoi due momenti subordinati, cioè il momento dell'immediatezza e il momento dell'estraneazione; ed esso toglie e conserva questi due momenti. Il momento concreto e infinito è l'idea, qui l'idea nell'eticità, l'idea etica, cioè lo stato; i due momenti subordinati sono i momenti astratti e finiti di questa idea etica stessa: il momento dell'immediatezza, cioè la famiglia, e il momento della estraneazione, cioè la società civile. Mentre il primo momento, concreto e infinito, è l'idea, i due momenti subordinati invece, i momenti astratti e finiti, vengono chiamati da Hegel, in un celebre passo della *Lo-*

⁽²⁾ G. W. F. HEGEL, *Rph.*, § 256 A, p. 691.

⁽³⁾ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (in *Sämtliche Werke*, hrsg. H. Glockner [in seguito: *SW*], B.de 4-5), Bd. 5, p. 351 (trad. it. A. Moni - C. Cesa, Bari, 1974, p. 955).

gica, anche « momenti finiti e ideali » (4). L'idea è infinita, i due momenti subordinati sono insieme momenti *ideali* e *finiti*: essi non hanno alcuna realtà indipendente dall'idea, e il loro destino è quello di eternamente sorgere dall'idea e ritornare nell'idea.

Il medesimo movimento, che qui è stato descritto, era già stato descritto nell'*Articolo sul diritto naturale*, del 1802, con riferimento alla « tragedia nell'etico » (Tragödie im Sittlichen): « È questo nient'altro che l'azione della tragedia nell'etico, che l'Assoluto rappresenta eternamente con se stesso: che esso si genera eternamente nell'oggettività, in questa sua figura quindi si concede alla passione e alla morte, e dalla sua cenere s'innalza alla gloria » (5). Quel movimento dell'Assoluto era colorato là con toni teologici e cristologici; nell'opera filosofico-giuridica del 1821 viene invece espresso in una maniera puramente speculativa ma con il medesimo andamento e con il medesimo significato. È qui presente l'eco di quel cammino teologico e cristologico; lo stato, come designazione intensiva dell'intera idea etica (« l'idea reale »), si divide « nella sua finità » (*Articolo sul diritto naturale*: « si genera (...) nell'oggettività », « si concede alla passione e alla morte »), « per essere dalla loro idealità spirito per sé infinito reale » (*Articolo sul diritto naturale*: « e dalla sua cenere s'innalza alla gloria »). Dalla finità-idealità dei due subordinati momenti finiti e ideali (§ 256 A.) si innalza lo stato. Quei momenti finiti e ideali sono nient'altro che « le due sfere ideali del suo concetto » (cioè del concetto dell'idea etica ovvero dello stato nel suo significato intensivo); essi costituiscono i momenti finiti e ideali dell'idea etica compresa dalla ragione nel concetto, ovvero dello stato compreso dalla ragione nel concetto: giacché lo stato nel suo significato intensivo, speculativo, è l'idea etica reale, concreta, infinita, la quale si concede all'idealità-finità della famiglia e della società civile, per innalzarsi, da quella idealità-finità, alla gloria della sua ricchezza divina, compiutamente dispiegata.

(4) G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, SW, Bd. 4, p. 181 (trad. it. cit., p. 159).

(5) G. W. F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (SW, Bd. 1, pp. 435-537), p. 500.

2) Die wirkliche Idee, der Geist, (...) theilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die *Menge* zu (...)

Die wirkliche Idee, der Geist, theilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die *Menge* zu.

L'idea reale, lo spirito, assegna perciò a queste sfere il materiale di questa sua realtà finita, gli individui come *moltitudine*.

Questo secondo frammento ha nel movimento di pensiero del § 262 un significato centrale, giacché esso è una conseguenza del primo frammento e contemporaneamente una premessa necessaria del frammento seguente. Vediamo in modo distinto la connessione con i due diversi piani problematici.

L'andamento dell'idea reale, che abbiamo visto precedentemente, viene qui considerato in una guisa più dettagliata e per così dire tecnica, al fine di mostrare come può accadere che dall'idea stessa sorgano le due sfere finite e ideali; il che significa qui, come può accadere che dall'idea etica, dall'intero etico (lo stato) sorgano la famiglia e la società civile. Dobbiamo distinguere chiaramente i diversi piani che qui sono presupposti. L'idea è qui come sempre il primo reale agente, l'intero che muove tutte le parti. Essa è qui l'*idea etica* (1), l'idea nell'eticità, ed essa come intero ha a che fare con le parti, così come l'uno ha a che fare con i molti. I molti non possono rimanere i molti, come una atomistica, come una moltitudine (la *Scienza della logica* insegna: « Di questa dottrina degli atomi, del principio cioè della estrema esteriorità, epperò della estrema inconcettualità, soffre la fisica quando parla delle molecole e delle particelle, così come ne soffre quella scienza dello stato, che prende per punto di partenza il singolo volere degli individui » (6)). Essi sono soltanto la materia (il *materiale*) (2), che l'idea ha a disposizione, per compiere il suo cammino, cioè per costruire le sue sfere subordinate. Essa utilizza il suo materiale, gli individui come singoli, come moltitudine, per raggiun-

(6) G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, SW, Bd. 4, p. 196 (trad. it. cit., pp. 172-173, qui modificata, giacché ho reso *Staatswissenschaft* con « scienza dello stato » anziché con « politica », che oggi non mi pare suonare perspicuo).

gere il suo scopo. Senza quell'uso, gli individui rimarrebbero soltanto gli individui, i singoli, οἱ ἄτομοι, οἱ πολλοί (?), la moltitudine. Soltanto la ragione ha la forza di trasformarli in figure viventi, mentre essa stessa abita in queste figure. L'idea reale perciò fa sorgere in tal modo le due sfere, che costituiscono la sua finità-idealità. L'idea reale nell'eticità, lascia così formarsi la propria *realtà finita-ideale* (3); famiglia e società civile sono i *momenti finiti-ideali* dell'idea etica; e poiché l'idea etica nella sua realtà compiutamente sviluppata è lo stato, ne segue che famiglia e società civile sono i momenti finiti-ideali dello stato. Famiglia e società civile sono le figure viventi, nelle quali gli individui attingono un significato (in diversi gradi e modi, secondo che si tratti della famiglia o della società civile). Famiglia e società civile sono le sfere finite-ideali, alle quali i singoli sono assegnati dalla ragione astuta e provvida. I singoli, gli individui, sono il materiale, che la ragione universale utilizza per realizzarsi come idea etica nei gradi necessari del suo cammino. Di conseguenza quegli individui vengono assegnati dall'idea etica alle sfere finite-ideali dell'eticità; detto più semplicemente, essi sono assegnati ad una determinata famiglia, a un determinato 'stato' (*Stand*) della società civile. La preveggenza dell'idea etica ha così deciso; l'idea etica ha posto in tal modo in rapporto gli individui come moltitudine, questo materiale, con le sfere finite-ideali; e soltanto questa azione è la reale mediazione della ragione.

3) (so dass) diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkühr und eigene Wahl seiner Bestimmung *vermittelt* erscheint (§ 185 und Anm. das.).

Diese Zuteilung am Einzelnen erscheint *vermittelt* durch die Umstände, die Willkühr und eigene Wahl seiner Bestimmung (§ 185 und Anm. das.).

Questa assegnazione al singolo appare *mediata* dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua destinazione (§ 185 e annotaz. ivi).

Il filosofo, che si pone dal punto di vista della ragione universale, sa che quella sopradescritta è la reale mediazione, opera

(?) G. W. F. HEGEL, *Rph.*, § 301 A., p. 767.

dell'idea infinita, la quale è il primo e il fondamento. Ma il singolo che vive nella sfera dell'intelletto non sa cogliere quell'attività profonda, e a lui appare soltanto una diversa mediazione, per la quale il rapporto di lui stesso con le sfere finite della famiglia e della società civile è opera delle circostanze, dell'arbitrio e della propria scelta della sua destinazione. Se la prima è la mediazione reale, la seconda è una mediazione apparente: e questa è stata specificamente illustrata, come in sede propria, nella sezione sulla società civile. Così si spiega il rinvio al § 185 e alla sua annotazione. Un altro rinvio opportuno Hegel avrebbe potuto fare al § 206 e alla sua annotazione: in quest'ultimo luogo è esposto con la maggior chiarezza che si tratta di due mediazioni congiunte, una ad opera dell'idea infinita, una ad opera dell'arbitrio individuale; come lì è detto, « ciò che accade ad opera di *necessità interna*, in pari tempo è *mediato ad opera dell'arbitrio* e per la coscienza soggettiva ha l'aspetto (Gestalt) di essere opera della sua volontà » (8). E ancora: « Il riconoscimento e il diritto, che ciò che nella società civile e nello stato è necessario ad opera della ragione, in pari tempo accade *mediato ad opera dell'arbitrio*, è la determinazione prossima di ciò che precipuamente nella rappresentazione generale si chiama *libertà* » (9).

Si hanno una mediazione reale e una mediazione apparente: così si può dire sulla base del § 262; e così, ad altro riguardo ma con ugual logica, si può dire per la duplice dialettica illustrata nell'annotazione al § 256, per la quale lo stato è insieme fondamento (mediazione reale) e risultato (mediazione apparente). Ma si tratta, come ci precisa il § 206, di processi contemporanei (in pari tempo: *zugleich*). Il singolo che vive nell'intelletto vede soltanto la mediazione apparente, superficiale; il filosofo vede anche e soprattutto la mediazione reale, opera dell'idea infinita, giacché egli non compie la colpa di persistere nella « mestizia della finità » (10). La coesistenza teologica di provvidenza e libero arbitrio si ripete in forma secolarizzata in questa visione hegeliana.

(8) G. W. F. HEGEL, *Rph.*, § 206, p. 651.

(9) G. W. F. HEGEL, *Rph.*, § 206 A., p. 652.

(10) G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, SW, Bd. 4, p. 148 (trad. it. cit., p. 129).

Marx non ha compreso la complessità dei piani presenti nella succinta argomentazione di questo paragrafo; come la successiva analisi cercherà di mostrare. Qui è da notare che un motivo di un suo ritornante, insistito fraintendimento, sta nella disposizione delle parole di questo terzo frammento. Il testo hegeliano

Diese Zutheilung am Einzelnen (...) erscheint

a un lettore ignaro dei presupposti logici e metafisico-teologici di esso, si presta a una duplice lettura, secondo che le parole « am Einzelnen » siano unite a « Diese Zutheilung » oppure a « erscheint ». Nel primo caso si intenderebbe: « assegnazione al singolo »:

Diese Zutheilung am Einzelnen // (...) erscheint

Nel secondo caso si intenderebbe: « al singolo appare »:

Diese Zutheilung // am Einzelnen (...) erscheint

Marx ha interpretato, frettolosamente, in entrambi i modi: all'inizio nel primo modo, soltanto verso la fine nel secondo modo.

2. *Esposizione critica del commento di Marx* ⁽¹¹⁾.

MEW, Bd. I, S. 205, 18.

M) H

Übersetzen wir diesen Satz in Prosa, so folgt:

Se traduciamo questa frase in prosa, ne segue:

⁽¹¹⁾ K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (in K. MARX - F. ENGELS, *Werke* [in seguito: MEW], Bd. I, pp. 203-333), pp. 205-208. Distinguo il commento marxiano al § 262 in molti frammenti, offrendone la traduzione più letterale possibile (la traduzione italiana di G. Della Volpe [K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1950] contiene errori non infrequenti né di poco rilievo). Come è ben noto, questa giovanile opera marxiana ha goduto di una eccezionale fortuna, forse più fortunosa che fortunata, nel secondo dopoguerra, soprattutto in Francia e in Italia (e qui la traduzione di Della Volpe, seguita con grande rispetto da stu-

Si può intendere nel duplice senso di: a) esporre Hegel con parole più semplici; b) ridurre l'alone di misticismo di cui Hegel ha avvolto lo stato, e privar questo di ogni attributo infinito.

MEW, Bd. I, S. 205, 19-21.

M

Die Art und Weise, wie der Staat sich mit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt, sind « die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl der Bestimmung ».

La maniera in cui lo stato si media con la famiglia e la società civile sono « le circostanze, l'arbitrio e la propria scelta della destinazione ».

Questa frase non ha alcun significato da una prospettiva hegeliana. Nel § 262 (3) Hegel ha nominato « le circostanze, l'arbitrio e la propria scelta della destinazione », per mostrare la mediazione apparente nella quale vive il singolo che non si è innalzato alla veduta filosofica. Di contro, la vera mediazione è quella che proviene dalla reale idea etica (dallo stato).

Si può pensare che qui Marx esponga la sua propria visione del rapporto reale (descrive il rapporto reale dal suo proprio punto di vista). Egli intende dire che il rapporto dello Stato con famiglia e società civile avviene ad opera delle circostanze, dell'arbitrio e della personale scelta dei singoli; usando il linguaggio hegeliano,

diosi marxisti di ogni livello, ha complicato ulteriormente le cose), con notevoli implicazioni politiche (su questa fortuna vedi R. GUASTINI, *Marx dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Bologna, Mulino, 1974, in particolare alle pp. 113-225, sul « Marx feuerbachiano »). Anche qui, per più ampi svolgimenti e per collegamenti alla filosofia politica hegeliana e al suo destino, rinvio al mio scritto *Libertà soggettiva e libertà oggettiva*, cit.

Nel mio commento (una « meta-critica ») indico pagina e righe dei frammenti marxiani. Poiché il commento di Marx è disorganico e in esso si intersecano vari livelli di discorso, per ogni frammento indico altresì il livello su cui esso si pone. Utilizzo i simboli seguenti:

- H Pensiero di Hegel esposto in modo corretto
- H (?) Pensiero di Hegel esposto in modo non corretto (frainteso)
- M Rapporti reali come sono visti e descritti da Marx
- M) H Conseguente critica di Marx al pensiero di Hegel.

egli dice che lo stato « si media » con famiglia e società civile e che ciò avviene grazie alle circostanze, all'arbitrio e alla scelta personale. Si confronti questo periodo con quello a p. 206, 3-5, che indubbiamente esprime il pensiero personale di Marx, poiché parla di « rapporto reale ». Si vedrà fra poco, dal confronto fra p. 205, 25-28, e p. 207, 27-28, che Marx non ha chiaro il significato delle parole « materiale dello stato » (Staatsmaterial), ciò che fa ritenere che queste sue riflessioni siano nulla più che appunti personali scritti in fretta ad opera di chiarificazione di un testo oscuro. Il mancato chiarimento di quella locuzione fa sì che si debba guardare con incertezza anche alle parole di Marx ora considerate: si può ritenere però, per coerenza con l'ambito di pensiero dell'opera, che egli si ponga semplicemente il problema del rapporto dello stato con le sfere della famiglia e della società civile (sebbene la famiglia abbia una funzione affatto secondaria anche in quest'opera e in queste riflessioni, e sia poi destinata a sparire, come si sa, da questo contesto di problemi, per lasciar posto al rapporto fra società civile e stato, che poi sarà detto rapporto fra struttura economica o base materiale e stato). Qui Marx, ponendosi il problema del rapporto fra le sfere della famiglia e della società civile, da un lato, e lo stato, dall'altro, lo risolve, empiricamente, affermando che nella realtà dei rapporti umani lo stato, questa entità politica, sorge dalla molteplicità concretamente esistente che è costituita dalle famiglie e dai singoli nella particolarità della loro vita e dei loro rapporti; e sorge grazie alla accidentalità delle circostanze, degli arbitri, delle scelte singolari. Marx vuol ricondurre subito lo stato a dimensioni terrene; le parole che seguono lo mostrano.

Marx avrebbe inteso, già con queste parole, « tradurre in prosa » il pensiero di Hegel sullo stato, nel duplice senso sopra precisato.

MEW, Bd. I, S. 205, 21-25.

M) H

Die Staatsvernunft hat also mit der Zerteilung des Staatsmaterials an Familie und bürgerliche Gesellschaft nichts zu tun. Der Staat geht auf eine unbewusste und willkürliche Weise aus ihnen hervor. Familie und bürgerliche Gesellschaft erscheinen als der dunkle Naturgrund, woraus das Staatslicht sich entzündet.

La ragione dello stato non ha dunque niente a che fare con la partizione del materiale dello stato a famiglia e società civile. Lo stato vien fuori da esse in una guisa inconsapevole e arbitraria. Famiglia e società civile appaiono come l'oscuro fondo naturale da cui si accende la luce dello stato.

Dopo aver ridotto lo stato a dimensioni terrene, Marx può criticare Hegel muovendo dal proprio punto di vista empiristico-feuerbachiano. In queste parole è presente l'accento ironico (talora sarcastico) che circola per tutta l'opera. Poiché lo stato è cosa terrena, il suo rapporto con famiglia e società civile dipenderà dalle circostanze empiriche, come già sopra si è visto. Qui Marx accenna all'aspetto tecnico di come avvenga l'attribuzione del materiale dello stato a famiglia e società civile; e non ha ancora chiaro (come si vedrà dal frammento seguente) che cosa sia il materiale dello stato. Il problema può per un momento esser messo da parte, ma tornerà nel seguito della nostra analisi: si può qui prescindere dal problema di che cosa abbia inteso Marx in proposito, e limitarci a considerare che cosa egli ha pensato del rapporto dello stato con famiglia e società civile. Probabilmente, con quel riferimento al materiale dello stato, Marx ha soltanto voluto dire: la « ragione dello stato » non ha niente a che fare con la formazione di famiglia e società civile per mezzo del materiale dello stato. Ovvero: con il materiale di cui lo stato consiste, vengono a formarsi famiglie e società civile; ma la « ragione dello stato » non ha niente a che farci; sono soltanto processi empirici, che Hegel ha travisato con il suo linguaggio mistico.

Certo, continua l'argomentazione, nella filosofia politica hegeliana tutto è travisato, e la realtà empirica viene mascherata in forme metafisiche. Cominciando dall'ultima delle tre frasi di cui consiste questo frammento, vediamo allora la critica di Marx. Famiglia e società civile, queste realtà empiriche che sono la base e il presupposto dello stato, sono ridotte nella filosofia hegeliana a un oscuro fondo naturale, da cui scaturisce la luminosità dello stato. Lo stato ne vien fuori non si sa come, in guisa inconsapevole e arbitraria. Ma non si può invocare la « ragione dello stato » per spiegare il rapporto dello stato con famiglia e società civile.

È da notare, in questo brano, la presenza del motivo feuerbachiano dell'inversione soggetto-predicato. Il soggetto è qui rap-

presentato da famiglia e società civile (« oscuro fondo naturale »), il predicato da: ragione, luce. Questi predicati sono ipostatizzati, resi soggetto (stato), dalla filosofia speculativa; come si vedrà nella critica svolta da Marx, più avanti, in questo stesso commento al § 262.

MEW, Bd. I, S. 205, 25-28.

H (?)

Unter dem Staatsmaterial sind die *Geschäfte* des Staats, Familie und bürgerliche Gesellschaft verstanden, insofern sie Teile des Staats bilden, am Staat als solchen teilnehmen.

Con materiale dello stato sono intesi gli *affari* dello stato, famiglia e società civile, in quanto esse formano parti dello stato come tale.

Queste parole, come si è già detto, contraddicono in modo macroscopico a quelle di p. 207, 27-28; Marx non ha ancora chiaro, a questo punto della sua meditazione (o del suo tentativo scritto di comprensione del testo), che cosa sia il « materiale dello stato ». Qui lo intende come: affari dello stato, ovverosia famiglia e società civile « in quanto esse formano parti dello stato, partecipano allo stato come tale ». Quindi si avrebbe: materiale dello stato = affari dello stato = famiglia e società civile. È un errore nell'interpretazione di Hegel, quello che Marx ha commesso; ma se si guarda alla formazione del pensiero personale di Marx, può avere il suo significato che egli abbia qui considerato come sinonimi: materiale dello stato — affari dello stato — famiglia e società civile (in seguito: la sola società civile). Si può pensare che Marx cominci qui a intravedere una base materiale dello stato, di contro alla « luce dello stato », alla « ragione dello stato », proprie del modo di pensare hegeliano e come tali presenti nel frammento precedente.

MEW, Bd. I, S. 205, 29.

M) H

In doppelter Hinsicht ist diese Entwicklung merkwürdig.

Questo sviluppo è notevole sotto un duplice riguardo.

A quale sviluppo si riferisce Marx? A quello enunciato da lui stesso, assai oscuramente, nelle frasi che precedono, oppure a

quello presente nel testo hegeliano e da lui fin qui frainteso? Sembra plausibile la seconda ipotesi, perché nel frammento seguente ci troviamo di fronte a una illustrazione corretta del punto di vista hegeliano.

MEW, Bd. I, S. 205, 30-35.

H

Familie und bürgerliche Gesellschaft werden als *Begriffssphären* des Staats gefasst, und zwar als die Sphären seiner *Endlichkeit*, als *seine Endlichkeit*. Der Staat ist es, der sich in sie *scheidet*, der sie *voraussetzt*, und zwar *tut* er dieses, « um aus ihrer Idealität *für sich unendlicher* wirklicher Geist zu sein ». « Er scheidet sich um ». Er « *teilt somit* diesen Sphären das Material seiner Wirklichkeit zu, *so dass* diese Zuteilung etc. vermittelt *erscheint* ».

Famiglia e società civile sono intese come *sfere del concetto* dello stato, come le sfere della sua *finità*, come la *sua finità*. È lo stato, che si *divide* in esse, che le *presuppone*, ed esso *fa* questo, « per essere dalla loro idealità spirito *per sé infinito* reale ». « Esso si divide per ». Esso « *assegna perciò* a queste sfere il materiale della sua realtà, *cosicché* questa assegnazione etc. *appare* mediata ».

Qui Hegel è esposto correttamente. È lo stato, idea etica reale, che si scinde nelle due sfere del suo concetto, cioè nella famiglia e nella società civile, nelle sfere finite che lo compongono, cioè nella sua finità. Si può anche dire che lo stato le presupponga, giacché in effetti esso è come idea etica infinita in quanto anche risulta da un processo dialettico che vede dapprima l'immediatezza e compattezza etica della famiglia e poi la scissione intellettualistica della società civile. E questo processo attraverso la finità l'idea etica lo compie proprio per celebrarsi poi nella sua infinità: è questa la notazione più importante del commento marxiano, che consentirà l'affermazione del carattere teologico del procedimento dialettico hegeliano.

L'ultima affermazione, evidentemente frutto di una citazione a memoria, manca purtroppo dell'inciso esplicativo dell'espressione « materiale della sua realtà » (Material seiner Wirklichkeit), cioè: « gli individui come *moltitudine* » (die Individuen als die Menge); l'averlo ommesso ha tolto a Marx l'occasione di chiarirsi che cosa Hegel intendesse per « materiale dello stato », lo ha man-

tenuto nell'incertezza originaria e lo indurrà agli equivoci successivi. Le parole finali: « *cosicché* questa assegnazione etc. *appare* mediata » (Marx ha spostato la sottolineatura hegeliana: da « mediata » a « appare », da « vermittelt » a « erscheint ») preludono a una osservazione-cardine di questo commento: quella della coincidenza tra speculazione ed empiria, illustrata nelle frasi seguenti.

MEW, I, 205, 35-40.

M) H

Die sogenannte « wirkliche Idee » (der Geist als unendlicher, wirklicher) wird so dargestellt, als ob sie nach einem bestimmten Prinzip und zu bestimmter Absicht handle. Sie scheidet sich in endliche Sphären, sie tut dies, « um in sich zurückzukehren, für sich zu sein », und sie tut dies zwar so, dass das gerade ist, wie es wirklich ist.

La cosiddetta « idea reale » (lo spirito come infinito, reale) è presentata in modo tale, come se essa agisse secondo un principio determinato e per un'intenzione determinata. Essa si divide in sfere finite, essa fa questo, « per ritornare in sé, per essere per sé », ed essa fa questo precisamente in modo tale, che ciò è proprio come esso è realmente.

È qui posto in luce il movimento dell'idea, che procede per scissione e ritorno in sé. Questo è il suo cammino costante, che è presente già nella logica e che si ripete in ogni ambito della realtà: qui, nella realtà etica. Poiché è sempre la medesima idea infinita che compie il suo cammino, essa lo ripete secondo i suoi ritmi: quando è logos, quando è natura, quando è spirito. Qui, nello spirito oggettivo, e specificamente nell'eticità, il cammino consueto si ripete, perché l'idea, secondo la filosofia hegeliana, è ora divenuta soltanto più concreta e ricca, e si è fatta idea etica; come in seguito si farà massimamente concreta e diverrà spirito assoluto e filosofia. Che l'idea agisca secondo un fine determinato (scindersi e ritornare in sé), e che nei vari ambiti del reale il movimento dell'idea sia identico al movimento del reale, è nei principi della filosofia hegeliana, che afferma una costante identità di razionalità e realtà, secondo i vari livelli di concretezza descritti nelle varie parti del sistema.

Quel che Marx denuncia è la preesistenza del ritmo dell'idea all'indagine dei caratteri della realtà empirica. L'idea, una volta affermata nei suoi caratteri costitutivi, se affermata come onni-

presente, non può fare a meno di assumere i contenuti della realtà empiricamente esistente. Un modello razionale predisposto è ritrovato in ogni aspetto della realtà. Marx contrappone un punto di vista empiristico a un punto di vista panteistico; ed è conseguente che egli denunci, muovendo da un punto di vista così radicalmente contrario a quello hegeliano, il carattere arbitrario e meccanico dell'applicazione del ritmo dell'idea ad ogni aspetto della realtà. Le critiche alle conseguenze pratiche del modo di pensare hegeliano seguiranno tra poco.

MEW, I, 206, 1-2.

M) H

An dieser Stelle erscheint der logische, pantheistische Mystizismus sehr klar.

In questo luogo appare molto chiaramente il misticismo logico, panteistico.

Marx chiama il procedimento hegeliano, prima descritto, « misticismo logico, panteistico ». « Misticismo », si può pensare, perché afferma la coincidenza di infinito e finito, la presenza dell'idea infinita, di un assoluto, in ogni aspetto della realtà finita. « Logico », perché un medesimo ritmo logico presiede a tutta la realtà e a tutto il sistema che la descrive. « Panteistico », perché tutta la realtà è vista come una continua realizzazione di Dio. Se i due ultimi rilievi (« logico », « panteistico ») sono pertinenti, meno lo è il rilievo concernente il « misticismo », che forse vale semplicemente « filosofia religiosa », « filosofia che ha un'ispirazione religiosa », « filosofia che parla di Dio »; se pure non si tratta di un'osservazione critica ancor più generica e priva di significati precisi.

MEW, I, 206, 3-5.

M

Das *wirkliche* Verhältnis ist: « dass die Zuteilung des Staatsmaterials am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt ist ».

Il rapporto *reale* è: « che l'assegnazione del materiale dello stato al singolo è mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua destinazione ».

Questa frase, letta insieme ai passi di p. 205, 19-21 e 25-28, sembra suggerire questa ipotesi. Marx intende dire che il materiale dello stato (ovvero gli affari dello stato, ovvero famiglia e società civile), nella realtà dei rapporti, è assegnato al singolo (è collegato, è combinato al singolo) grazie alle circostanze, all'arbitrio, alle scelte individuali. Marx vuol ribadire che il rapporto del singolo con famiglia e società civile è determinato da quelle condizioni accidentali, non dalla «ragione dello stato» o dalla «luce dello stato». Il singolo si trova in una od altra famiglia, in uno od altro 'stato' (Stand) della società civile, in conseguenza di quelle circostanze accidentali, non per un disegno provvidenziale dell'idea etica o stato.

C'è un errore evidente, perché il «materiale dello stato» è costituito per Hegel proprio dagli «individui come moltitudine»; è quello il materiale di cui lo stato si vale per costruire le sue sfere finite, come un costruttore si vale di mattoni per costruire case. Marx crederà in seguito (p. 207, 27-28), procedendo nella sua disamina di un testo citato a memoria, di trovare una contraddizione in Hegel; mentre invece solo allora capirà esattamente il pensiero di Hegel.

MEW, I, 206, 6-14.

M) H

Diese Tatsache, dies *wirkliche Verhältnis* wird von der Spekulation als *Erscheinung*, als *Phänomen* ausgesprochen. Diese Umstände, diese Willkür, diese Wahl der Bestimmung, diese *wirkliche Vermittlung* sind bloss die *Erscheinung einer Vermittlung*, welche die wirkliche Idee mit sich selbst vornimmt und welche hinter der Gardine vorgeht. Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihren eigenen Geist, sondern einen fremden zum Gesetz, wogegen die wirkliche Idee nicht eine aus ihr selbst entwickelte Wirklichkeit, sondern die gewöhnliche Empirie zum Dasein hat,

Questo fatto, questo *rapporto reale* viene espresso dalla speculazione come *apparenza*, come *fenomeno*. Queste circostanze, questo arbitrio, questa scelta della destinazione, questa *mediazione reale* sono semplicemente *l'apparenza di una mediazione*, che l'idea reale intraprende con se stessa e che avviene dietro il sipario. La realtà viene espressa non come se stessa, bensì come un'altra realtà. La comune empiria ha per legge non il suo proprio spirito, bensì uno estraneo, mentre

l'idea reale ha per suo esserci non una realtà sviluppata da essa stessa, bensì la comune empiria.

In queste frasi è vista con esattezza la duplicità di piani descritta da Hegel nel § 262 (così come, con maggiore sguardo, nell'annotazione al § 256, la quale parla dello stato che appare come risultato mentre è il vero fondamento). Osserva Marx dal suo punto di vista empiristico: *a*) vi sono i rapporti reali, che consistono in circostanze, arbitrio, scelta della destinazione, e che rappresentano la mediazione reale (rapporti e mediazione sembrano qui usati come sinonimi); *b*) Hegel, dietro questa mediazione, dietro questi rapporti, pone un'altra pretesa mediazione, e ce la presenta come la mediazione reale, operata dall'idea con se stessa, nel contempo degradando quella mediazione empirica descritta sub *a*) al livello di mediazione apparente, di « apparenza » (*Erscheinung*), di « fenomeno » (*Phänomen*). Il procedimento *b*), hegeliano, è detto anche, con linguaggio feuerbachiano, il procedimento della « speculazione ». Con una certa libertà interpretativa, quella mediazione sub *a*) è detta qui da Marx « apparenza di una mediazione » diversa, e cioè di quella mediazione compiuta dall'idea al di sotto delle accidentalità che ci appaiono; le parole usate da Marx: apparenza, fenomeno, rimandano alla contrapposizione kantiana e fanno pensare a una denuncia marxiana del preteso parallelismo hegeliano tra realtà e apparenza come analogo a quello kantiano fra noumeno e fenomeno. In realtà il pensiero hegeliano è assai più complesso e intriso di premesse teologiche: la mediazione dell'idea è la versione secolarizzata della provvidenza divina; le circostanze, l'arbitrio, la scelta personale della destinazione, sono la versione secolarizzata del libero arbitrio di cui parla la teologia cristiana; e in questa coesistenza di piani si ripropongono i problemi della coesistenza di provvidenza divina e libero arbitrio.

Marx vede affermati da Hegel due piani: *a*) l'empiria, *b*) l'idea. Il linguaggio hegeliano parlava di: *a*) finitezza, *b*) infinità (la finità è cosa diversa dall'empiria, che richiama invece l'accidentalità, la scorza che ricopre il nucleo razionale-reale); ma il problema è qui individuato ugualmente. Il piano della finità è per Hegel il piano dell'apparenza, il piano della infinità è il piano della realtà: vedere le sfere finite (famiglia, società civile) come agenti e lo

stato come risultato, vorrebbe dire per Hegel restare sul piano dell'apparenza, ovvero persistere nella « mestizia della finità »; mentre la filosofia deve sapersi innalzare alla contemplazione della realtà e quindi guardare all'opera dell'idea infinita, che muove le sfere finite e gli esseri finiti.

Marx, vedendo questa corrispondenza di piani, si limita a denunciare una duplicazione speculativa della realtà empirica, con scambi di significati dall'un piano all'altro. α) L'empiria è presentata da Hegel come avente significati (uno « spirito », una « legge ») non propri bensì dell'idea, giacché è vista come frutto del muoversi dell'idea. È qui da notare la presenza della visione feuerbachiana del rapporto uomo-Dio: spirito e legge devono essere visti come spirito e legge della realtà empirica, non come spirito e legge altri dall'empiria. β) Di contro, l'idea non sa esprimere alcun contenuto proprio, e si riveste dei panni dell'empiria. Il panteista Hegel — pensa Marx — può parlare di un Dio che si realizza nelle più svariate forme del reale; Marx empirista e feuerbachiano afferma un significato e un valore propri dell'empiria, e a quelli vuol mantenersi fermo, per svilupparli nella loro pienezza.

Da un punto di vista neokantiano, nel nostro secolo, Cassirer muoverà rilievi anche letteralmente vicini a quelli di Marx qui commentati, quando scriverà: « Qui in realtà l'idealismo assoluto si trova di fronte al suo opposto sistematico, all'empirismo assoluto, e minaccia di convertirsi in esso »; la prospettiva neokantiana riproporrà, di contro a Hegel, « l'idea non come un dato, ma come compito infinito e come puro dover essere »⁽¹²⁾; ma l'empirista Marx, e poi il dialettico Marx, che cosa potrà contrapporre se non la dialetticità della realtà empirica, dotata anch'essa di una propria intrinseca razionalità?

MEW, I, 206, 15-17.

M) H

Die Idee wird versubjektiviert, und das *wirkliche* Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat, wird als ihre *innere imaginäre* Tätigkeit gefasst.

(12) E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* - Bd. III: *Die nachkantischen Systeme*, Berlin, Cassirer, 1920, pp. 369-370 (trad. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi, 1955, vol. III, pp. 464-465).

L'idea viene soggettivata, e il *reale* rapporto di famiglia e società civile con lo stato viene inteso come interna immaginaria attività dell'idea.

Fin qui Marx aveva denunciato il carattere aprioristico, predisposto, del movimento dialettico interno all'idea, costruito nella logica e poi applicato ai vari ambiti del reale (della « comune empiria »). Ora introduce una notazione che è un non-senso dal punto di vista della filosofia hegeliana, e che si spiega soltanto tenendo presente l'epistemologia feuerbachiana nella quale si muove Marx, dominata dal tema dell'inversione di soggetto e predicato. La parola « idea » è qui assunta da Marx nella sua accezione volgare, o quanto meno nella sua accezione — propria di Locke ma contraria all'uso di Platone, della Scolastica, dello stesso Kant — di « rappresentazione ». È questa proprio l'accezione nettamente rifiutata da Hegel, che per « idea » intende la realtà e razionalità nella sua compiutezza (si vedano, nella *Prefazione* alla *Filosofia del diritto*, le affermazioni: « il razionale, il quale è sinonimo di idea », e « nulla è reale se non l'idea » ⁽¹³⁾); e del resto Hegel, nella terza parte della *Logica*, illustra estesamente proprio la sua dottrina dell'idea, che è superamento dialettico del concetto e dell'oggettivazione.

Assumendo la parola « idea » nel senso di « rappresentazione », Marx la pone come sinonimo di parole usate in precedenza, quali « spirito » e « legge », anelli di una serie che si allungherà nelle notazioni seguenti, e che possono tutte ridursi al significato comune di « predicato ». L'empiria (qui: famiglia e società civile) ha i suoi predicati: spirito, o legge, o idea. Questi predicati vengono « soggettivati », divengono un assoluto che opera e che dà senso ai momenti dell'empiria: i rapporti reali vengono stravolti, e il rapporto empirico di famiglia e società civile con lo stato diviene il rapporto metafisico dello stato-ragione, dello stato-idea, con famiglia e società civile, viste come oggetto della sua « interna immaginaria attività ». Ma Hegel non potrebbe mai accettare l'accusa di aver « soggettivato » l'idea; risponderrebbe che l'idea è

(13) G. W. F. HEGEL, *Rph.*, *Vorrede*, p. 71.

l'unico reale soggetto della logica, della natura, della storia del mondo.

MEW, I, 206, 17-18.

M

Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staats; sie sind die eigentlich Tätigen (...).

Famiglia e società civile sono i presupposti dello stato; sono essi i propriamente attivi (...).

Qui suona il pensiero personale di Marx, che vede nella realtà empirica della famiglia e della società civile « i presupposti dello stato », ciò che dà origine ad esso. Lo stato deriverebbe dalla famiglia e dalla società civile, secondo un combinarsi accidentale di circostanze. La « ragione dello stato », la « luce dello stato », prima nominate, nascono da quel « fondo oscuro ». Quel che è detto in più da Marx, e che prelude agli sviluppi successivi del suo pensiero, è che « famiglia e società civile » sono « i propriamente attivi ». Lo stato non avrebbe un carattere attivo, sembrerebbe un mero riflesso illusorio di una realtà empirica nella quale si svolgono i rapporti reali tra gli uomini. Quando la famiglia scomparirà da questo ordine di pensieri, resterà soltanto il rapporto fra « società civile », intesa come base reale o struttura economica, e stato come sovrastruttura condizionata da quella.

MEW, I, 206, 18-34.

M) H

(...) aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden hier die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie, « Umstände, Willkür etc. » zu *unwirklichen*, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee.

Die Zuteilung des Staatsmaterials « am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl seiner Bestimmung » werden nicht als das Wahrfhafte, das Notwendige, das an und für sich Berechtigte schlechthin ausgesprochen; sie werden nicht *als solche* für das Vernünftige ausgegeben; aber sie werden es doch wieder andererseits, nur so, dass sie für eine *scheinbare* Vermittlung ausgegeben, dass sie gelassen werden, wie sie sind, zugleich aber die Bedeutung einer Bestimmung der Idee erhalten, eines Resultats, eines Produkts der Idee. Der Unterschied ruht nicht im Inhalt, sondern in der Betrachtungsweise oder in der *Sprechweise*. Es ist eine doppelte Geschichte, eine

esoterische und eine exoterische. Der Inhalt liegt im exoterischen Teil. Das Interesse des esoterischen ist immer das, die Geschichte des logischen Begriffs im Staat wiederzufinden. An der exoterischen Seite aber ist es, dass die eigentliche Entwicklung vor sich geht.

(...) ma nella speculazione ciò vien rovesciato. Ma se l'idea viene soggettivata, qui i reali soggetti, società civile, famiglia, « circostanze, arbitrio etc. » divengono momenti obbiettivi dell'idea, *non-reali*, significanti altro.

L'assegnazione del materiale dello stato « al singolo ad opera delle circostanze, dell'arbitrio e della propria scelta della sua destinazione » vengono espresse non semplicemente come il vero, il necessario, il giustificato in sé e per sé; essi non vengono dati per il razionale *come tali*; ma essi tuttavia lo diventano di nuovo d'altra parte, soltanto in modo tale, che essi vengono dati per una mediazione *apparente*, che essi vengono lasciati come sono, ma in pari tempo acquistano il significato di una determinazione dell'idea, di un risultato, di un prodotto dell'idea. La differenza risiede non nel contenuto, bensì nella maniera della considerazione ovvero nella *maniera di dire*. È una storia duplice, una esoterica e una essoterica. Il contenuto si trova nella parte essoterica. L'interesse della parte esoterica è sempre quello di ritrovare nello stato la storia del concetto logico. Ma è nel lato essoterico che ha luogo lo sviluppo vero e proprio.

Come già in notazioni precedenti (p. 206, 6-14), qui Marx insiste sul problema della duplicità di piani presente nella esposizione hegeliana; e anche qui si sente l'impronta feuerbachiana. Poiché i predicati (spirito, legge, significato, razionalità, idee) sono soggettivati e resi l'idea reale ed agente, accade parallelamente che tutto ciò che è vero soggetto reale agli occhi di Marx (famiglia, società civile, circostanze, arbitrio etc. [il solito accostamento filologicamente erroneo]) diventa momento dello sviluppo dell'idea, momento che trae significato da altro da sé, che non ha vera realtà perché è manifestazione, fenomeno rispetto ad altro.

Il rapporto concreto e reale del singolo con le sfere della famiglia e della società civile, determinato da circostanze, arbitrio e scelta personale (questo intende nuovamente Marx con il consueto erroneo accostamento), non è presentato da Hegel secondo i propri significati, la propria verità e necessità, secondo le proprie autonome ragioni. Tutto ciò è da lui esposto come « mediazione *apparente* » (giacché la mediazione reale è quella dell'idea); e tuttavia,

per il noto rovesciamento di soggetto e predicato, e per la reciproca conversione di empiria e speculazione, il mondo della finità rimane in tutti i suoi aspetti, pur nel significato di alcunché di determinato, prodotto, risultato dell'idea (la parola 'risultato' è qui adoperata in senso usuale, non nel senso tecnico della annotazione al § 256 [lo stato come risultato dello sviluppo dialettico dell'eticità]).

È così che Marx, con espressioni celebri, può dire che la storia è sempre una (quella della finità), ma è presentata in due modi distinti; è una differenza soltanto nella « maniera di dire »; è una « storia duplice, una esoterica ed una essoterica »: due modi diversi di esporre la stessa realtà, uno per gli iniziati al misticismo speculativo, uno per chi ragiona con mentalità empiristica. La felice immagine marxiana della « storia duplice », qui applicata al duplice meccanismo descritto nel § 262 (pur se non esattamente compreso), si adatterebbe bene a descrivere il duplice movimento descritto nella annotazione al § 256 (lo stato come risultato; lo stato come fondamento). Ma Hegel potrebbe naturalmente riproporre tal quale la sua visione teologica della realtà.

Le ultime righe precisano meglio il punto di vista empiristico marxiano. Il contenuto risiede nella finità, lo sviluppo vero e proprio della realtà avviene in quella sede, cioè nella storia essoterica. Invece la storia esoterica hegeliana è interessata soltanto a riscoprire nella realtà finita, qui nello stato, « la storia del concetto logico », con ciò stesso santificandola.

MEW, I, 206, 35.

M) H

Rationell hiessen die Sätze von Hegel nur:

Razionalmente le frasi di Hegel significano soltanto:

Come per la « traduzione in prosa », Marx intende tradurre il linguaggio speculativo, panteistico, « mistico » di Hegel in proposizioni empiriche, le uniche alle quali egli riconosca razionalità.

MEW, I, 206, 36-39.

H (?)

Die Familie und die bürgerliche Gesellschaft sind Staatsteile. Das Staatsmaterial ist unter sie verteilt « durch die Umstände, die Will-

kür und die eigne Wahl der Bestimmung». Die Staatsbürger sind Familienglieder und Glieder der bürgerlichen Gesellschaft.

La famiglia e la società civile sono parti dello stato. Il materiale dello stato è spartito fra esse «ad opera delle circostanze, dell'arbitrio e della propria scelta della destinazione». I cittadini dello stato sono membri della famiglia e membri della società civile.

Il discorso torna sul contrastato rapporto singoli - materiale - famiglia e società civile. Marx dice nuovamente famiglia e società civile «parti dello stato»: è la traduzione nel suo linguaggio empiristico dell'affermazione hegeliana della «idealità» dei primi due momenti dell'eticità. Ma si vede che ora i significati erronei attribuiti da Marx al fraseggio hegeliano cominciano a vacillare; e d'ora in avanti Marx comprenderà che il «materiale dello stato» è costituito dai singoli. Dunque, Marx vede l'aspetto che Hegel chiamava della «mediazione apparente», per cui i singoli come moltitudine (Marx scrive: «i cittadini dello stato», e Hegel dissentirebbe) sono assegnati (zugeteilt), spartiti (verteilt) tra famiglia e società civile «ad opera delle circostanze, dell'arbitrio e della propria scelta della destinazione». Ora le parole hegeliane sono comprese, ma la spiegazione non è coerente con quelle precedenti. Né Marx si è ancora accorto della discordanza: se ne accorgerà in seguito, attribuendola a Hegel (p. 207, 19-30, 32-38).

MEW, I, 207, 1-6.

H (?)

Die wirkliche Idee, der Geist, der *sich selbst* in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in *seine Endlichkeit scheidet* - also die Teilung des Staats in Familie und bürgerliche Gesellschaft ist *ideell*, d.h. notwendig, gehört zum Wesen des Staats; Familie und bürgerliche Gesellschaft sind wirkliche Staatsteile, wirkliche geistige Existenzen des Willens, sie sind Daseinweisen des Staates;

L'idea reale, lo spirito, che *divide se stesso* nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come nella *sua finità* - dunque la partizione dello stato in famiglia e società civile è *ideale*, cioè necessaria, appartiene all'essenza dello stato; famiglia e società civile sono reali parti dello stato, reali esistenze spirituali della volontà, esse sono maniere dell'esserci dello stato;

Questo passo è assai curioso, e mostra forse meglio di altri la vera natura del commento marxiano (spesso sopravvalutato) al § 262 e in genere alla *Filosofia del diritto* hegeliana: una serie di appunti per uso personale, stesi velocemente, non rivisti e non preoccupati della propria fondatezza e della propria coerenza. Marx cercava di comprendere Hegel, e attraverso questo tentativo veniva sviluppando la propria visione personale (né ad appunti per uso proprio, anche se di un filosofo, si è in diritto di chiedere di più: la censura può semmai toccare chi ha sopravvalutato questo scritto ⁽¹⁴⁾).

Marx vuol qui comprendere nel significato reale, empiristico, proprio della finità, « essoterico », che cosa volesse dire Hegel nel suo linguaggio mistico-mistificato. Se Hegel parla di scissione dello stato nelle proprie sfere « ideali » (con tutto ciò che questa parola significa nella visione hegeliana del rapporto finito-infinito, come è esposta nella *Scienza della logica*), Marx traduce in linguaggio empirico: lo stato è composto necessariamente, per sua essenza, di parti reali, e queste sono la famiglia e la società civile, « maniere dell'esserci dello stato », « reali esistenze spirituali della volontà ».

MEW, I, 207, 6-8.

M

Familie und bürgerliche Gesellschaft machen *sich selbst* zum Staat. Sie sind das Treibende.

Famiglia e società civile rendono *se stesse* stato. Esse sono ciò che dà impulso.

La famiglia e la società civile — viene qui ripetuto — in quanto sono esse la realtà finita, sono l'elemento attivo, ciò che spinge, che muove, che dà impulso: qualcosa di più, si fanno stato. Lo stato di nuovo è qui presentato come una produzione, si direbbe una escrescenza delle sfere finite. Altrove Marx giunge a dire, in questo stesso scritto, che « lo stato è un astratto » ⁽¹⁵⁾; e il parallelismo

⁽¹⁴⁾ Per essere anch'egli incorso, in anni lontani, in questo errore di sopravvalutazione (« Rivista internazionale di filosofia del diritto », XXXIX-1962, pp. 511-519), chi scrive non può far altro che ripetere le parole del salmo 24: « Delicta juventutis meae, et ignorantias meas ne memineris ».

⁽¹⁵⁾ K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, cit., p. 229.

con il rapporto posto da Feuerbach tra uomo e Dio è allora completo.

MEW, I, 207, 8-17.

M) H

Nach Hegel sind sie dagegen *getan* von der wirklichen Idee; es ist nicht eigener Lebenslauf, der sie zum Staat vereint, sondern es ist der Lebenslauf der Idee, die sie von sich diszerniert hat; und zwar sind sie [die] Endlichkeit dieser Idee; sie verdanken ihr Dasein einem anderen Geist als dem ihrigen; sie sind von einem Dritten gesetzte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen; deswegen werden sie auch als « Endlichkeit », als die eigene *Endlichkeit* der « wirklichen Idee » bestimmt. Der Zweck ihres Daseins ist nicht dies Dasein selbst, sondern die Idee scheidet diese Voraussetzungen von sich ab, « um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein »,

Secondo Hegel esse al contrario sono *fatte* dall'idea reale; non è il loro proprio corso della vita, che le unisce allo stato, bensì è il corso della vita dell'idea, che le ha separate da sé; ed ecco che esse sono [la] finità di questa idea; esse debbono il loro esserci ad uno spirito altro dal loro; esse sono determinazioni poste da un terzo, non autodeterminazioni; perciò esse vengono anche determinate come « finità », come la *finità* propria dell'« idea reale ». Lo scopo del loro esserci non è questo esserci stesso, bensì l'idea separa da sé questi presupposti, « per essere dalla loro idealità spirito per sé infinito reale ».

Queste osservazioni riprendono concetti già espressi. Marx si contrappone a Hegel e critica la sua « storia esoterica ». Marx ha detto or ora che famiglia e società civile *si fanno* esse stato, che esse sono l'attivo; qui ripete che è il cammino della loro vita finita che da parti quali esse sono le unifica a stato: è un modo di esprimersi di netta impronta empiristica, che vede nello stato nulla più che l'apparato o ordinamento che dà unità a ciò che è sparso. Per Hegel, al contrario, è lo stato che *fa* la famiglia e la società civile, ed è il cammino della vita infinita dell'idea che scerne da sé le sfere finite di se stessa. Esse devono il proprio esserci a uno « spirito » diverso; sono « determinate » da altro che da se stesse; e perciò Hegel ha parlato di una loro finità, perché sono la finità della reale idea infinita. Lo scopo a cui esse sono preposte non risiede nella loro specifica natura, ma nel consentire l'affermarsi dell'infinità dello spirito (qui: stato), su di loro come su propri presupposti (da cui la loro « idealità », che Marx intende come necessità).

MEW, I, 207, 17-19.

M

d.h., der politische Staat kann nicht sein ohne die natürliche Basis der Familie und die künstliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft; sie sind für ihn eine *conditio sine qua non*;

cioè, lo stato politico non può essere senza la base naturale della famiglia e la base artificiale della società civile; esse sono per lui una *conditio sine qua non*;

Sono le parole più pre-marxistiche di tutto il commento al § 262. Lo stato, l'apparato politico, si sorregge su due basi reali: una base naturale, la famiglia; una base artificiale, la società civile (come moltitudine delle particolarità). Queste sono le sue condizioni imprescindibili. La famiglia come base naturale dello stato sparirà dal mondo di pensiero di Marx; vi rimarrà e si espanderà la « società civile », intesa marxisticamente come « base », come « struttura », definendosi sempre meglio come mondo dei processi sociali fondamentali, legati al lavoro e alla produzione, cioè come struttura economica.

La triade hegeliana dell'eticità rimane in queste righe, e anche Hegel potrebbe esprimersi con queste parole; ma i significati non sono più gli stessi, e in questa formulazione si possono vedere, in trasparenza: muovendo verso il passato, Hegel; muovendo verso il futuro, il marxismo.

MEW, I, 207, 19-30.

M) H

die Bedingung wird aber als das Bedingte, das Bestimmende wird als das Bestimmte, das Produzierende wird als das Produkt seines Produkts gesetzt; die wirkliche Idee erniedrigt sich nur in die « Endlichkeit » der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, um durch ihre Aufhebung seine Unendlichkeit zu geniessen und hervorzubringen; sie « teilt *somit* » (um seinen Zweck zu erreichen) « diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit » (dieser? welcher? diese Sphären sind ja seine « endliche Wirklichkeit », sein « Material ») « die Individuen als die Menge zu » (das Material des Staats sind hier « die Individuen, die Menge », « aus ihnen besteht der Staat », dieses sein Bestehn wird hier als eine Tat der Idee, als eine « Verteilung », die sie mit ihrem eigenen Material vornimmt, ausgesprochen;

ma la condizione viene posta come il condizionato, il determinante vien posto come il determinato, il produttore vien posto come il prodotto

del suo prodotto; l'idea reale si umilia nella « finità » della famiglia e della società civile soltanto per godere e produrre grazie al superamento di tale finità la sua infinità; essa « assegna *perciò* » (per raggiungere il suo scopo) « a queste sfere il materiale di questa sua realtà finita » (di questa? di quale? queste sfere sono appunto la sua « realtà finita », il suo « materiale ») « gli individui come moltitudine » (il materiale dello stato sono qui « gli individui, la moltitudine », « di essi consiste lo stato », questo suo consistere viene qui espresso come un fatto dell'idea, come una « spartizione », che essa intraprende con il suo proprio materiale;

Le prime osservazioni riprendono, in una formulazione divenuta celebre, il tema del capovolgimento soggetto-predicato. La serie delle entità finite è, nel pensiero di Marx: condizionante, determinante, producente; mentre da Hegel essa viene presentata come: condizionata, determinata, prodotta. Da che cosa? Dall'idea infinita, la quale è invece, nel pensiero di Marx, null'altro che la soggettivazione dei predicati, vale a dire è « prodotta » dal soggetto finito, agente. Marx scrive: « il producente vien posto come il prodotto del suo prodotto »; e questo gioco di parole, tipico del suo stile, come dello stile dei giovani hegeliani, potrebbe essere ripetuto per « la condizione » (condizionata da ciò che è da essa condizionato) e per « il determinante » (determinato da ciò che è da esso determinato).

Segue una breve formulazione, in cui Marx descrive il procedimento consueto della dialettica: l'idea, lo spirito, « si umilia » (*erniedrigt sich*) ⁽¹⁶⁾ nella finità, per quindi giungere, attraverso il « superamento » (*Aufhebung*) di essa, a produrre e godere la propria infinità (« la sua infinità » = « *seine Unendlichkeit* »: *seine*, qui come nelle righe seguenti, perché Marx intende come soggetto grammaticale quello stesso soggetto, *der Geist*, che sorregge il periodo nel testo hegeliano commentato). È qui che Marx è più che altrove vicino a cogliere il ritmo teologico e cristologico della dialettica hegeliana, pur se vede soltanto due momenti e

(16) Sul rilievo del motivo della *Erniedrigung* nella dialettica hegeliana, con riferimento a San Paolo, *Filippesi*, 2, 6-11, si intrattiene magistralmente E. DE NEGRI, *L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani*, « *Revue internationale de philosophie* », VI-1952, pp. 1-17.

non tre: infatti, in luogo del ritmo triadico *Unmittelbarkeit - Entäußerung - Aufhebung*, egli vede un ritmo diadico: *Erniedrigung - Aufhebung*. Più precisamente, accade che Marx non scorga la differenza fra le due sfere finite delle quali Hegel parla come dei due primi momenti della triade dialettica. Per Hegel, la differenza invece esiste: il primo è il momento della immediatezza, della semplicità indivisa; il secondo è il momento della riflessione, della differenziazione intellettualistica, che porta con sé, pur nella sua dichiarata finità, la conquista progressiva della infinità intellettualistica, e che può far pertanto da collegamento con il terzo momento, della infinità razionale. A Marx sfugge questa complessità triadica, che rende la dialettica hegeliana ancor più teologica di quanto egli abbia visto; e gli sfugge perché egli pensa in modo diadico, feuerbachiano, così come la sua sarà, anche in futuro, una dialettica diadica, per opposizione (astratto-concreto; finito-infinito; borghesia-proletariato).

Le ultime osservazioni di Marx ritornano sul tema dell'idea descritta da Hegel come agente rispetto alle sfere finite. È qui che Marx, invece di accorgersi del proprio precedente fraintendimento, crede di constatare una contraddizione hegeliana. È il solito motivo hegeliano: l'idea assegna il materiale, cioè gli individui come moltitudine, alle sfere finite, cioè alla famiglia e alla società civile. Ora Marx ha compreso che il materiale sono gli individui come moltitudine (ma non soltanto « qui »; lo sono sempre stati nel ragionamento di Hegel!); ma crede che Hegel abbia prima definito il materiale come le sfere finite ovvero come la realtà finita. Tutto ciò conferma la natura di questo celebre commento marxiano: appunti frettolosi di una mente in formazione: pur se della mente di Marx; ed è pensando al Marx maturo, che ha influito sulla storia del mondo, che essi meritano di essere studiati.

MEW, I, 207, 30-32.

M

das Faktum ist, dass der Staat aus der Menge, wie sie als Familienglieder und Glieder der bürgerlichen Gesellschaft existiere, hervorgehe;

il fatto è, che lo stato vien fuori dalla moltitudine, come essa esiste in quanto membri della famiglia e membri della società civile;

È esposta nuovamente una visione empiristica e democratica del rapporto fra lo stato e la moltitudine dei singoli, i quali sono membri di famiglie e membri della società civile.

MEW, I, 207, 32-38; 208, 1-9.

M) H

die Spekulation spricht dies Faktum als Tat der Idee aus, nicht als die Idee der Menge, sondern als Tat einer subjektiven, von dem Faktum selbst unterschiedenen Idee), « so dass diese Zuteilung am Einzelnen » (früher war nur von der Zuteilung der Einzelnen an die Sphären der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft die Rede) « durch die Umstände, die Willkür etc. vermittelt erscheint ». Es wird also die empirische Wirklichkeit aufgenommen, wie sie ist; sie wird auch als vernünftig ausgesprochen, aber sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil die empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andre Bedeutung hat als sich selbst. Die Tatsache, von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefasst. Das Wirkliche wird zum Phänomen, aber die Idee hat keinen andren Inhalt als dieses Phänomen. Auch hat die Idee keinen andren Zweck als den logischen: « für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein ». In diesem Paragraphen ist das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie niedergelegt und der Hegelschen Philosophie überhaupt.

la speculazione esprime questo fatto come atto dell'idea, non come l'idea della moltitudine, bensì come atto di una idea soggettiva, distinta dal fatto stesso), « così che questa assegnazione al singolo » (prima si parlava soltanto dell'assegnazione dei singoli alle sfere della famiglia e della società civile) « appare mediata dalle circostanze, dall'arbitrio etc. ». Quindi la realtà empirica viene assunta, come essa è; essa viene anche espressa come razionale, ma essa non è razionale a cagione della sua propria ragione, bensì perché il fatto empirico nella sua esistenza empirica ha un significato altro che non se stesso. Il fatto, dal quale si parte, non viene appreso come tale, bensì come mistico risultato. Il reale diventa fenomeno, ma l'idea non ha altro contenuto che questo fenomeno. Inoltre l'idea non ha altro scopo che lo scopo logico: « essere spirito per sé infinito reale ». In questo paragrafo è depositato l'intero mistero della Filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale.

Marx prosegue nell'esame del rapporto stato - materiale - sfere finite, e crede ancora una volta di notare una contraddizione hegeliana, allorché scrive: « “ così che questa assegnazione al singolo ” (prima si parlava soltanto dell'assegnazione dei singoli

alla sfera della famiglia e della società civile) »; ma di questi fraintendimenti si è ormai detto abbastanza, certamente quanto basta per mostrare la frettosità di questi appunti marxiani.

È degno di nota il timbro nettamente feuerbachiano di tutte queste osservazioni conclusive. Il motivo è il solito, già frequentemente ripetuto, dell'inversione soggetto-predicato, empiria-speculazione. L'empiria vede soggettivati i suoi predicati in un soggetto speculativo; la speculazione si riveste d'altronde dei predicati empirici, tali quali essi sono. Qui Marx insiste ripetutamente su questo rapporto.

Le coppie di termini presenti nell'argomentazione marxiana possono essere così elencate, per affinità con la coppia feuerbachiana 'soggetto-predicato':

Faktum	- Idee	=	fatto	- idea
Menge	- Idee	=	moltitudine	- idea
Wirklichkeit	- Vernunft	=	realtà	- ragione
Tatsache	- Bedeutung	=	fatto	- significato
Existenz	- Bedeutung	=	esistenza	- significato

Le coppie seguenti, invece, alludono alla soggettivazione dei predicati del soggetto finito, alla quale consegue che il soggetto reale viene ad acquistare il valore di predicato di un soggetto infinito costruito speculativamente:

Empirie	- Spekulation	=	empiria	- speculazione
Tatsache	- mystisches Resultat	=	fatto	- risultato mistico
Wirklichkeit	- Phänomen	=	realtà	- fenomeno
Wirklichkeit	- Erscheinung	=	realtà	- apparenza

Sono soprattutto indicative del modo di pensare marxiano le espressioni *Idee der Menge*, «idea della moltitudine» (già rinvenuta retro, p. 207, 33), e *von dem Faktum selbst unterschiedene Idee*, «idea distinta dal fatto stesso». Nella mente di Marx si muove un contrasto così riducibile ai termini essenziali:

- a) Idee des Faktums = idea del fatto
 b) Faktum der Idee = fatto dell'idea

dove *a*) è il modo di pensare empiristico; *b*) il modo di pensare speculativo. L'idea hegeliana, con la complessità dei suoi significati, è sparita in questa visione semplificata. E sparita è anche la dialettica hegeliana, con il suo ritmo triadico, con i suoi significati teologici, con i suoi specifici valori.

3. *Conclusioni: la traduzione hegeliana del cristianesimo nello stato di diritto e il suo misconoscimento nella critica di Marx.*

La critica di Marx al § 262 si conclude con la celebre frase: « In questo paragrafo è depositato l'intero mistero della Filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale ». L'osservazione può essere condivisa; anche se è dubbio che Marx abbia visto tutto quel mistero; e anche se una compiuta interpretazione del § 262 vuole che esso sia posto in collegamento con l'annotazione al § 256, come più sopra si è cercato di fare. Quel luogo hegeliano, con i suoi riferimenti a nozioni sviluppate nella *Scienza della logica* (il rapporto finito-ideale), permette di cogliere la complessità del § 262, e di illuminare il movimento di pensiero in esso presente o talora soltanto accennato.

L'idea infinita, l'Assoluto, si realizza nel mondo. Essa è presente dapprima nel mondo delle pure relazioni del pensiero, ovvero nella logica, in questo « Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito » (17). Poi si realizza nella natura, che è anch'essa retta dall'idea, o dall'Assoluto, o dalla ragione; giacché nascosta sotto « l'accidentalità sregolata e sfrenata » della natura sta l'idea, sta « la sapienza di Dio » (18). E infine si realizza, e nella più ricca espressione, nei diversi gradi dello spirito — soggettivo, oggettivo, assoluto — fino a quel culmine del sistema, a quel compimento del cammino dell'idea, che è la filosofia. È ben nota la dura polemica hegeliana con il soggettivismo romantico, che vorrebbe il mondo etico « abban-

(17) G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, SW, Bd. 4, p. 46 (trad. it. cit., p. 31).

(18) G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie* (SW, B. de 8-10), § 248 (trad. it. B. Croce, Bari, 1963⁴).

donato da Dio », e cade in un « ateismo del mondo etico » (19). Nella formulazione più generale, il § 1 dell'*Enciclopedia* afferma che la filosofia « ha i suoi oggetti in comune con la religione, perché oggetto di entrambe è la *verità*, e nel senso altissimo della parola, in quanto cioè Dio, e *Dio solo*, è la verità »; e aggiunge che « entrambe, inoltre, trattano del dominio del finito, della *natura* e dello *spirito umano*, e della relazione che hanno tra loro e con *Dio*, come lor verità » (20). Si può vedere pertanto tutto il reale, nei suoi vari momenti, come un continuo cammino divino, come un « via di Dio » (21), e naturalmente vi si dovrà comprendere anche e soprattutto quel momento del reale che è il mondo storico com'esso si è oggettivato nel mondo moderno, ovvero in quella che a Hegel appare la raggiunta pienezza dei tempi. Il mondo cristiano-germanico è la conclusione, da un punto di vista diacronico, di un lungo travaglio dello spirito, ed in esso si deve vedere ormai presente e dispiegata la ricchezza divina, ormai fattasi storia: questo è, secondo l'espressione di Löwith, il « cristianesimo filosofico » (22) di Hegel, il suo cristianesimo secolarizzato, divenuto *saeculum*.

Se poi ci soffermiamo, all'interno di questa secolarizzazione in senso ampio e totale, ad un aspetto parziale di essa, all'eticità, noi ci imbattiamo, in modo conseguente, in una forma più specifica di secolarizzazione. Vediamo allora che l'idea infinita, l'Assoluto, si incarna nell'immediatezza della famiglia, poi si concede alla molteplicità dispersa della società civile, infine si innalza alla gloria dello stato. Nella ripetizione secolarizzata del motivo cristologico di incarnazione — passione e morte — resurrezione, la società civile rappresenta il secondo momento dialettico, il quale ha i significati di scissione, differenziazione, fatica del lavoro e dell'intelletto, e anche, insieme a questi aspetti, di processo di acquisizione della cultura e della libertà individuale (che Hegel chiama

(19) G. W. F. HEGEL, *Rph.*, *Vorrede*, p. 62.

(20) G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., § 1 (trad. it. cit.).

(21) Traggio questa espressione dal libro penetrante di I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern, Francke, 1946, pp. 181-301.

(22) K. LÖWITH, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich, Europa Verlag, 1941, pp. 35-42.

‘libertà formale’, nel senso forte della parola ‘forma’, cioè libertà strutturale, o libertà civile). Il secondo momento dialettico, ripetizione del doloroso travaglio del Verbo incarnato, qui nella eticità conferisce ai singoli che compongono la società civile la dignità di individui aventi ciascuno valore infinito, così come valore infinito ha conferito a ciascuno di essi il Verbo nella sua vicenda terrena. Tradotto in struttura giuridico-politica, questo valore infinito degli individui si trova presente e reale nel secondo momento dialettico dell’eticità, la società civile; la quale è definita dal § 183 « stato esterno, stato della necessità e dell’intelletto » (23), ed è il corrispondente dello stato liberale di diritto teorizzato da Kant, come la « libertà formale » degli individui in esso viventi è la libertà soggettiva del pensiero liberale.

Il § 262 e la critica marxiana sono stati qui assunti come blocco problematico corrispondente a un momento della storia del pensiero occidentale, nel quale — secondo gradi diversi in Hegel e in Marx — si è realizzato il processo di secolarizzazione di motivi di pensiero cristiani. Si è già detto, e ora si è brevemente ripetuto, del pensiero hegeliano. Poi, è stata parimenti esaminata la critica di Marx al § 262, e si è cercato di mostrarne: i limiti dal punto di vista dell’interpretazione e della critica del testo hegeliano; l’importanza dal punto di vista dell’evoluzione del pensiero personale di Marx.

La parte più manchevole della critica marxiana è quella in cui Marx espone il pensiero di Hegel. Marx parla sì di « misticismo logico, panteistico », ed è questo l’importante motivo conduttore della sua analisi. Però non vede tutta la motivazione teologica dell’argomentazione hegeliana, in particolare non ne vede il ritmo triadico, che è invece intrinsecamente legato alla dialettica hegeliana e alle sue radici teologiche e cristologiche. Marx non ha chiara altresì la distinzione hegeliana tra il piano della mediazione reale, opera dell’assoluto o idea (qui presente come stato) e il piano della parvenza, in cui vivono i singoli, i quali si credono arbitri del loro destino; ciò che lo porta a varie incomprensioni; in particolare, egli non scorge quanto quella duplicità di piani sia con-

(23) G. W. F. HEGEL, *Rph.*, § 185, p. 633.

naturata al cristianesimo secolarizzato di Hegel, e come in essa si ripropongano i problemi della coesistenza di provvidenza divina e di libero arbitrio.

Di conseguenza è anche manchevole il livello di pensiero nel quale Marx critica Hegel. Marx riduce la dialettica triadica di Hegel a una dialettica diadica di impronta feuerbachiana. Egli vede famiglia e società civile come il soggetto reale, e lo stato come il predicato; e considera come equivalenti del termine predicato i seguenti termini: spirito, legge, significato, idea. Pertanto egli può pensare di criticare Hegel dicendo che in lui « l'idea viene soggettivata », mentre invece per tutto l'impianto di pensiero hegeliano l'idea, ovvero l'intero razionale e reale, ovvero l'Assoluto (questo Dio secolarizzato), è proprio l'unico soggetto reale della storia del mondo, che nella sfera dell'eticità è presente come stato.

Ignorando il ritmo triadico hegeliano, Marx contrappone estrinsecamente il proprio modo di pensiero a quello di Hegel. Esistono per lui i soggetti reali, costituiti dagli individui empirici, i quali hanno i loro predicati, il loro spirito, la legge propria del loro essere, i loro significati, le loro idee. È il suo modo di pensiero di impronta empiristica feuerbachiana. La veduta politica coerente a questa filosofia è una concezione democratica, nella quale la libertà individuale dei soggetti consiste nel compiuto possesso ed esercizio dei propri predicati (spirito, legge, significati, idee). Gli individui concretamente viventi, unica realtà, sono qui designati come società civile (che è agli occhi di Marx, in questa fase del suo pensiero, il mondo delle particolarità). Lo stato deve essere ricomposto con la società civile, così come i predicati dell'uomo — secondo Feuerbach — devono cessare di essere ipostatizzati in Dio e invece devono essere ricomposti con l'uomo. Scompare del tutto, in questa visione marxiana, il significato specifico della società civile hegeliana come stato liberale di diritto. Compare in sua vece la prospettiva di una ricomposizione dei predicati divini degli uomini con i loro soggetti, la secolarizzazione dell'idea cristiana della *vita venturi saeculi*. Scompare un infinito per sé sussistente, scompare qualsiasi trascendenza rispetto all'uomo, il quale ha propriamente e soltanto il valore che gli deriva dall'essere egli possessore di predicati infiniti.

Si può affermare a questo punto che il significato teologico della dialettica hegeliana è stato soltanto intravisto da Marx, ed è assai più profondo di quanto egli abbia denunciato nella sua critica. Il cristianesimo divenuto mondo, nella filosofia hegeliana, ha anche prodotto specifici valori, tra i quali quella sfera della società civile che nel sistema rappresenta lo stato liberale di diritto e il momento della libertà individuale soggettiva. Hegel ha voluto superare questa libertà individuale soggettiva nella superiore libertà sostanziale, insieme soggettiva e oggettiva, dello stato: ma non ha voluto annullarla, bensì «toglierla e conservarla» (il momento dialettico della *Aufhebung*), facendola coesistere con una superiore libertà.

La secolarizzazione hegeliana, esaminata «dal punto di vista cristiano», è di «segno relativamente positivo», «proiezione del Vangelo - luce pura, indivisa -» (non negata come tale, giacché anzi ha il suo luogo specifico nello spirito assoluto, esperienza somma dell'uomo) «su uno dei tanti piani della realtà umana: quello (...) politico-giuridico» (24). La relatività del segno positivo deriva dall'affermato superamento della condizione dei soggetti propria della società civile nella libertà sostanziale dello stato, che è superiore sia alla moralità sia alla condizione politico-giuridica della società civile.

La soluzione politica marxiana, nella critica del 1843, è orientata nel senso della democrazia politica rappresentativa, come mostra la critica ai §§ 301 e 308 dell'opera hegeliana. È una soluzione che cadrà con la notissima critica della *Judenfrage* alla democrazia politica, vista come il corrispondente politico dell'alienazione religiosa cristiana dei predicati dell'uomo in un cielo infinito (e in questo senso Marx potrà dire che «la democrazia politica è cristiana») (25). La ricongiunzione della società civile con lo stato politico dovrà avvenire, non nel modo «zoologico» (26) del Medioevo, e neppure nel modo illusorio della democrazia

(24) Qui e in seguito, mi valgo di espressioni usate da L. LOMBARDI VALLAURI nella sua *Introduzione ai lavori* per il convegno di Bielefeld, ZfF, 25-27 ottobre 1979, p. 15.

(25) K. MARX, *Zur Judenfrage* (MEW, Bd. 1, pp. 347-377), p. 360.

(26) K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, cit., p. 285.

politica, bensì nel modo umano dei tempi nuovi: si avrà allora una società di esseri che condividono la comune umanità e si delegano l'un l'altro funzioni amministrative: il risultato finale di questa ricomposizione in un universo armonico sarà « la società umana ovvero l'umanità divenuta sociale » (die menschliche Gesellschaft oder die vergesellschaftete Menschheit), secondo la decima tesi su Feuerbach, del 1845 ⁽²⁷⁾.

La secolarizzazione marxiana, esaminata « dal punto di vista cristiano », è di *segno negativo*, come appropriazione e negazione di qualsiasi « luce pura, indivisa » indipendente da quella « umanità divenuta sociale » che dovrebbe risultare dalla ricongiunzione di società civile e stato politico. Se Dio non è altro che la somma illusoria dei predicati infiniti dell'uomo; se parimenti lo stato politico non è altro che la somma illusoria dei predicati infiniti dell'uomo concretamente esistente nella società civile; scompariranno insieme le distinzioni tra finito e infinito, tra individualità e universalità, tra sfera privata e sfera pubblica, tra società civile e stato.

Ma una secolarizzazione di *segno assolutamente positivo*, dal punto di vista cristiano, può essere contrapposta alla secolarizzazione hegeliana (una secolarizzazione come traduzione della verità cristiana nella realtà umana, come suo farsi *saeculum*) e alla secolarizzazione marxiana (una secolarizzazione come « decristianizzazione », in varie gradazioni secondo i vari aspetti e momenti della dottrina marxiana e poi marxistica) ⁽²⁸⁾. Una tale « secolarizzazione di segno assolutamente positivo » può essere costituita dalla visione antropologico-politica di soggetti aventi un valore infinito, pur nella loro umana soggezione al male, e garantiti da

⁽²⁷⁾ K. MARX, *Thesen über Feuerbach* (MEW, Bd. 3, pp. 533-535), p. 535. Se si accetta la ricostruzione esposta nel testo, si può affermare la continuità e la coerenza di svolgimento del pensiero politico di Marx, dalla soluzione democratico-radicalista del 1843 alla soluzione comunista del 1845: una continuità e una coerenza che si spiegano in virtù delle perduranti premesse metafisiche e antropologiche.

⁽²⁸⁾ Anche qui utilizzo espressioni e definizioni di L. LOMBARDI VALLAURI, *op. cit.*, pp. 15-20.

un ordinamento politico-giuridico che sia limitazione dei loro arbitri, rispettosa, in misure storicamente mutevoli, della loro natura « secondo una legge universale della libertà » ⁽²⁹⁾: come vogliono la soluzione kantiana e la perdurante vitalità di essa nel pensiero politico e giuridico post-kantiano, post-hegeliano, post-marxiano.

⁽²⁹⁾ I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, p. 230.

PAOLO PASQUALUCCI

Università di Perugia

LA SECOLARIZZAZIONE DEL TEMPO

I. Con un atto di pensiero, per noi oggi di sconfinato dolore, l'uomo ha preso possesso di sé, liberandosi dell'ipoteca divina. Da allora, l'uomo si sente nel suo solo dove il pensiero governi incontrastato, senza remore oltremondane. Anche la fede nel dominio della prassi, è risultato della presa di possesso speculativa: che la necessità di una prassi rivoluzionaria derivi dalla prassi stessa, è affermato dal pensiero non dalla realtà. L'emancipazione dello spirito umano dal retaggio teologico e dalla fede, ha seguito un cammino la cui vetta teoretica è rappresentata dall'Idealismo ossia dalla affermazione dell'autocoscienza quale fondamento assoluto del sapere. La consapevolezza dell'oggetto, come sapere del mondo reale, è trapassata nella consapevolezza di sé, come unico sapere reale del soggetto. Anche i settatori della prassi rivoluzionaria proclamano l'autocoscienza come principio universale. La presa di coscienza rivoluzionaria è infatti preliminare all'azione del soggetto rivoluzionario — il proletariato — nei confronti della realtà: ovvero, il soggetto rivoluzionario è veramente tale solo quando *sa* di esserlo, se è cosciente di rappresentare l'unione di sé come soggetto con la realtà come oggetto, di essere una realtà che si è fatta soggetto cosciente. Il pensiero rivoluzionario, più che negare il principio idealistico dell'unione di soggetto e oggetto nel sapere di sé, nella coscienza, ne appare invece l'exasperazione.

L'iter del pensiero che si è liberato dal trascendente mostra dunque il passaggio dalla conoscenza dell'oggetto quale unica conoscenza vera, al sapere di sé quale unica conoscenza vera: l'autocoscienza diviene il fondamento del sapere dell'oggetto, non questo dell'autocoscienza. Il principio dell'autocoscienza, ovvero

di una piena consapevolezza, di ciò che si è, in sé e in relazione al mondo, dovrebbe mostrare che anche in filosofia non si dà *via regia*. Infatti, sapersi mediante il pensiero che domina le cose, e non mediante le cose, capaci di verità solo empiriche, vuol dire esser coscienti di *ogni momento* dell'essere e del pensiero nel loro reciproco rapporto. La coscienza non può infatti ammettere l'esistenza di vuoti nel suo rapporto con la realtà: sarebbe come dichiarare che il pensiero è discontinuo. Discontinuo è invece il reale, colto nella sua molteplicità empirica, universo anisotropo di enti ed eventi; nei suoi confronti, è il pensiero a porsi come continuum che tutto comprende e mantiene, fibra a fibra. La mancanza di continuità è quindi *per noi* nel reale, non nel rapporto del pensiero con esso, poiché il rapporto riflette la natura specifica del pensiero, la sua ininterrotta compenetrazione con il reale, in quanto suo oggetto. La compenetrazione di essere e pensiero non può però risultare dalla sola apprehensio cartesiana dell'oggetto. L'oggetto appare alla coscienza nella sua realtà spaziale, corpo e forma. La nozione *immediata* dell'oggetto è infatti *spaziale*, connessa alle partizioni in cui si articola il continuum sensibile: esse appaiono immediatamente come forme nello spazio, nel nesso che articola all'infinito corpi e luoghi. La percezione coglie in primo luogo lo spazio e solo successivamente il tempo come se il carattere originario della realtà fosse quello di essersi offerta al soggetto in forme e volumi privi di tempo: non esiste una percezione sensibile, diretta del tempo (dal momento che il tempo non è *un oggetto*). Ma già in questa immediatezza sensibile è presente il tempo, cui l'oggetto non può sottrarsi: la determinazione immediata dell'oggetto vuol essere solo spaziale ma è già mediata nel tempo. L'*immagine* dell'oggetto si forma infatti per noi *nel tempo*, e non nello spazio, nel quale è l'oggetto non la sua immagine (e senza di essa quest'ultimo non esisterebbe per noi). Ciò significa che la consapevolezza del cogliere gli enti in quanto corpi nello spazio, la consapevolezza della loro apprehensio puramente spaziale, è di per sé temporale, poiché ha luogo per opera del pensiero, nel cui ambito si può parlare solo di prima e dopo, di successione nel tempo.

Il sapere della coscienza si appropria quindi dell'immediatezza spaziale, ossia dell'oggetto, solo cogliendola nel tempo, diventan-

do cosciente della natura temporale del rapporto con l'oggetto. Questa natura non risulta però solo dal fatto che l'immagine dell'oggetto nella coscienza sia saputa nel tempo, che la coscienza sappia di sapere nel tempo lo spazio con cui si confronta. Questa consapevolezza rimanda ad una dimensione più vasta del tempo, come realtà non limitata al rapporto fra il soggetto e l'oggetto, ma capace di farlo venire in essere. La *cosa* è infatti prodotto, risultato di un mondo e l'io stesso è, per l'Idealismo, risultato e prodotto di un mondo, che lo ha formato per la coscienza. Il processo e il risultato danno forma allo spazio ma *nel* tempo e per opera *del* tempo, la cui presenza non si lascia cogliere come quella dell'oggetto. Il tempo costituisce l'oggetto e il soggetto *dall'interno*, dal lato del mondo in cui hanno radici e storia, se il mondo non cresce al di fuori del tempo ma *è il tempo*, disvelantesi alla coscienza nel dramma storico. L'immediatezza spaziale del *qui* e dell'*ora*, non è perciò un momento assoluto, rinchiuso in se stesso, ma solo uno *Zeitpunkt*, un momento nel tempo, il cui vero spessore non risulta dall'esperienza immediata del reale, ma dal pensiero che riflette su quell'esperienza, dalla coscienza. La coscienza idealistica è quindi tale perché supera l'immediato, la percezione spaziale dell'oggetto, in duplice modo. In primo luogo, cogliendo il nesso temporale che la connette all'oggetto nello spazio, nesso reso esplicito da una conoscenza dell'oggetto che sia contemporaneamente sapere di sé, consapevolezza interiore. In secondo, divenendo cosciente del fatto che il soggetto, ovvero se stessa, e l'oggetto sono nel tempo ma non per opera dello spazio (del movimento e della distanza) ma del tempo *stesso*, il quale costruisce la realtà sensibile, che la coscienza si rappresenta nella forma dell'oggetto e del soggetto, come un tutto la cui verità non può prescindere dal tempo. Il tempo quindi che da un lato permette al soggetto l'immagine dell'oggetto e dall'altro permette agli enti — soggetto e oggetto — di essere nel tutto di un mondo.

Il nesso che unisce il soggetto all'oggetto è quindi per la coscienza immediatamente spaziale e mediatamente temporale. La verità dello spazio e degli enti in esso posti non è più nello spazio stesso, nell'uniformità omogenea ed infinita, nella trasfigurazione euclidea dell'eternità dell'essere, ma nel tempo. Lo spazio non è più una realtà assoluta per la coscienza ma solo un modo di essere

nel tempo, il contenuto storicamente dato del tempo: lo spazio *storico*, del tempo di cui la coscienza si sente partecipe, non è euclideo. La coscienza idealistica rovescia il punto di vista della coscienza comune, che muove dalla determinazione immediata, ossia spaziale, del mondo concependone il tempo come semplice misurazione, esteriore all'accadere, sempre uguale a se stessa. La coscienza idealistica vuol essere coscienza del tempo, rendendo esplicito ciò che è implicito nel suo rapporto immediato allo spazio; vuol essere coscienza del processo del reale, del divenire, della dialettica di essere e non-essere che sottosta, per essa, alla realtà sensibile trasformandola in un *risultato* del tempo. La coscienza vuol far sua la realtà, non limitandosi ad una conoscenza esteriore, ma impadronendosi del significato del suo divenire, che l'immediatezza non rivela. Ma il divenire è in sé temporale e non può esser compreso come una cosa o come oggetto, esso riguarda il modo di essere della realtà come *tutto*. Ciò che per *questa* coscienza *viene prima* dell'oggetto, lo fa essere ciò che è, non è tanto *un altro* oggetto, semplice ente o evento spazio-temporale, misurabile nella sua finitezza di causa efficiente, ma piuttosto *il tutto*, in cui soggetto ed oggetto si sono costituiti in un mondo per opera del tempo. L'anteriorità *cronologica* racchiusa nel principio di causalità non è sufficiente per comprendere il reale nella totalità del suo significato, il reale come *uno*, dal momento che rimanda all'infinito, ad un evento perennemente anteriore in un tempo perennemente anteriore, alla fine totalmente separato dal presente e tuttavia ancora privo di fondamento. La vera anteriorità, che permette di cogliere la verità di un mondo, è *logica*: ciò che viene prima dell'oggetto presente (e del soggetto in quanto oggetto del pensiero) è *il principio* stesso che li fa essere *come* sono, e questo principio si attua nel tutto. Infatti, « il vero è il tutto » e il tutto non è altro che « das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen » (1). L'essenza del reale, che si compie nel proprio sviluppo, si costituisce come totalità, nel cui ambito va ricercato il senso del reale stesso, ossia la verità. Nell'*essenza* è la verità, non nella parte, corpo, soggetto o oggetto, e l'individuo stesso — in sé un mondo — ha

(1) HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Amburgo, 1952⁶, 21.

verità e valore in quanto esprima l'essenza. La preminenza del tutto è tale in quanto si riveli in esso l'essenza, in quanto il tutto, come processo e risultato, racchiuda l'essenza come suo proprio principio, sottratto allo spazio e al tempo. Il principio del tutto è al di là del tempo, è il puro *logos*, ma il tutto, come realtà organica, vivente, può esser misurato solo nel tempo, non nello spazio, che ne appare mero e caduco attributo. Da attributo divino, lo spazio diviene regno del non-io, esteriorità priva di pensiero, come la natura e la morte, ed è risolto nel contenuto storico del tempo, con il quale lo coscienza si misura, sentendosene partecipe: essa è figlia del tempo, non dei luoghi. Il significato dell'oggetto, ovvero della realtà spaziale di enti ed eventi, è quindi *epocale*; il significato dell'epoca è il primo vero oggetto del pensiero, la filosofia è « il proprio tempo compreso nei pensieri ».

Il soggetto si trova nel tempo, che lo ricomprende ed anzi ricomprende il soggetto e l'oggetto in generale, innalzati a momenti di un'epoca: nessuno è più un individuo in generale, indifferenziato e nascosto nel tempo ma un individuo storico, posseduto e protagonista *malgré lui*. Nonché superare il tempo in generale, i soggetti non possono andare al di là del proprio nel rapporto con l'oggetto, possono solo vivere il tempo « nel modo più alto ». L'epoca sta al soggetto e all'oggetto così come il loro mondo vi sta: l'epoca è il mondo. Il tutto è quindi per il soggetto il mondo *del proprio tempo* e per questa via l'Idealismo cerca di risolvere il dilemma inerente alla domanda sul significato del tempo. Infatti, il pensiero si dibatte nel determinare se tutto ciò che è, è consumato *nel* tempo o *dal* tempo; se tutto ciò che è, nasce *nel* tempo o *dal* tempo. Tutto ciò che è, è nel tempo; ma l'esserci, come semplice esser dato nel tempo, non dà ragione del suo principio. Se la coscienza deve trovare il principio delle cose, se le cose hanno un principio, esso si pone, rispetto alle cose, come ciò che le ha fatte essere nel tempo ma utilizzando il tempo, che altrimenti sarebbe qualcosa di perennemente vuoto, incapace di permettere lo sviluppo di qualsiasi cosa in esso. Perciò, il tempo appare come l'istante in cui l'esistente si contiene e come il processo che fa essere, *situa* l'istante; appare simultaneamente come effetto e come causa di se stesso, sia pure in senso figurato, cioè dal punto di vista del pensiero che analizza il tempo, dissolvendone la com-

pattezza in due *modi* tra loro opposti. Ciò che ha luogo e svanisce nel tempo subisce questo processo ad opera di singoli eventi, anteriori *nel* tempo. Il concetto di causa (*causa efficiens*) esprime quel modo di essere della realtà, in cui si ha un rapporto lineare, cioè senza intermediari palesi od occulti, fra due enti od eventi *successivi* nel tempo, per cui il secondo senza il primo non avrebbe mai avuto luogo. La causalità esclude la contemporaneità, che può aversi solo tra molteplici cause di un unico effetto o molteplici effetti di un'unica causa. Le concause di un evento non prolungano retroattivamente il loro tempo all'infinito (non lo dissolvono all'infinito nell'arcano del tempo) ma lo estendono, per così dire, al maggior numero possibile di enti ed eventi contenuti nel medesimo tempo, nell'istante dato. La *contemporaneità* è infatti degli enti ed eventi *fra loro* nell'istante di tempo, a prescindere dalla distanza, non del tempo al tempo o dell'ente ed evento *al* tempo; essa è possibile perché lo spazio permette l'esistenza reciprocamente esteriore degli enti ed eventi nel tempo dato: poichè sono nello spazio, possono esser contemporanei.

Ma la determinazione speculativa della causa non si esaurisce nella causa stessa come evento finito nel tempo: proprio per esser finita essa presuppone un altro ente od evento finito ad essa anteriore, rispetto al quale è effetto, e del quale il pensiero vuol rendersi conto. Il pensiero ricerca allora una causa *prima nel tempo* oltre la quale non vi sia un altro evento o ente nel tempo, in nesso di causalità mediata ed indiretta con l'evento dal quale il pensiero ha preso le mosse. Ci si trova quindi di fronte ad un divenire a ritroso di cause ed effetti, che però non si lascia ricondurre ad una causa *prima* in senso assoluto: per esser tale essa non dovrebbe esser finita, ma l'infinito e l'assoluto possono esser postulati dal pensiero, senza poter essere conosciuti come cause efficienti di qualcosa. Perciò, la causa dell'evento per noi rilevante non appare più un quid isolato nel tempo ma un momento nel processo della causalità universale. Ma poichè questo processo va per noi all'infinito e tende a dissolversi a ritroso nel tempo, la causa dell'ente ed evento presenti, la causa di ciò che è presente in generale, non sarà data tanto da questo o quell'ente ed evento anteriori nel tempo, ma *dal tempo stesso* che li contiene, considerato come un tutto unitario. Tutto ciò che accade viene

saputo *nel* tempo ma come risultato *del* tempo, come punto d'arrivo presente di un processo che, come processo, non è nel tempo (*nel* tempo sono i suoi atomi, punti e frammenti zenoniani della totalità) ma si identifica con il tempo stesso, sì da far apparire l'attimo, la vita che in esso si svela, come formata *dal* tempo. La coscienza individuale riconosce la forza produttiva del tempo nell'esperienza del dolore. È il tempo che lenisce i dolori, p.e. nel caso della perdita di una persona amata. La sofferenza si attenua, anno dopo anno, perché la vita che continua sovrappone eventi ad eventi, cose, situazioni. Ma lo sfiorire del dolore accade non come conseguenza di una particolare qualità degli eventi (accade infatti anche se la vita ingrigisce e scolora) ma del fatto in sé dell'interporsi puro e semplice del tempo tra noi e l'evento luttuoso, il tempo come entità omogenea in espansione, sino alla nostra morte. Quando il dolore non si lascia vincere dal tempo o col tempo peggiora, anche qui è il tempo il protagonista, non gli eventi che in esso maturano: la disperazione aumenta infatti con il trascorrere del tempo, viene *dal* tempo nei cui confronti l'individuo reagisce in modo diverso. E del resto, la morte non viene essa stessa dal tempo, senza che si possa individuare il punto nel tempo dal quale l'individuo comincia a morire? Il modo in cui viviamo, gli eventi nel tempo della nostra vita, determinano il modo in cui moriamo, il tratto di tempo dell'esistenza, ma non il fatto in sé che il tempo ci conduca a morte.

Tutto ciò visto, il pensiero speculativo deve però ammettere che il tempo, inteso come *agente*, deve essere anteriore al tempo in cui ha luogo l'ente o l'evento. Questa anteriorità deve però essere a sua volta necessariamente *nel* tempo poiché l'insieme del tempo appare, in quanto *uno*, *causa* dell'evento presente e ciò che è causa di un effetto è per definizione determinato e finito, ha luogo nel tempo e non dal tempo. Ma l'anteriorità concerne qui non l'evento ma il tempo stesso, il che equivale a dire che il tempo precedente, il passato, è venuto prima *nel tempo*, il che è impossibile: il tempo non può essere nel tempo, come se esso fosse un ente o un evento. L'evento nel tempo presente, l'io come presenza fisica nel tempo, la realtà che come tale è immediatamente nel tempo, pone quindi il problema di conciliare dal punto di vista speculativo l'esser nel tempo con il tempo che ha fatto fiorire quell'essere.

La coscienza idealistica non si accontenta di sentirsi *nel* tempo, come *una cosa* misurata dal suo fluire, ma vuole trovare nel tempo la sua ragion d'essere e per questa via giungere ad una verità che sente fondata dal tempo e non solo nel tempo. La coscienza idealistica trova però la conciliazione tra i due modi del tempo, ossia tra la realtà come processo e come risultato, più che nel concetto del tutto in quello dell'*essenza*, che sottosta al tutto. Se il mondo, come tutto organico è per l'appunto processo e risultato senza posa mediantisi, è una realtà in cui il presente è il risultato del suo passato, del quale nulla va perduto, e tutto il tempo è attualmente *nella cosa*, presente nel presente come l'anima al corpo; se il mondo è così per la coscienza, allora in *questa* totalità, ciò che appare nel tempo è necessariamente risultato del tempo, e il tempo non si è disperso nell'infinito nulla ma è tutto *qui* nell'ente presente, poiché il processo, il cui risultato siano *noi stessi*, manifesta nello spazio il suo risultato (*ci* manifesta come corpi) ma non il suo divenire, del tutto temporale. L'io o la cosa è l'esser-divenuto di un processo che è già mondo, è il risultato temporale e spaziale dell'essersi fatto di un mondo, per opera del tempo.

Il divenire resta però nascosto e i tempi maturano in silenzio, l'evento storicamente rivelatore li fa apparire *ex post* come una realtà il cui significato è diverso da come l'intendeva chi l'ha vissuta: *dopo*, si scopre che l'epoca stava crescendo inesorabilmente in *quella* direzione. Ma la determinazione del significato del tempo, in quanto necessariamente rapportata agli eventi nel tempo, è sempre *successiva* ad essi e al processo che li ha fatti accadere. Il pensiero ha sempre bisogno di un oggetto e questo rapporto implica un intervallo di tempo nei confronti di ciò con cui il pensiero si misura. C'è sempre una distanza temporale, indipendente da quella spaziale, tra il soggetto e l'oggetto, poiché l'io non può pensare contemporaneamente l'oggetto e la consapevolezza di averne il pensiero. In tal modo il pensiero è limitato, perché costretto a determinare il significato del tempo successivamente all'evento nel tempo, si trova nell'oscurità solcata dalla famosa nottola; il tempo resta presupposto ed è già scomparso — per il pensiero — nella realtà sensibile della cosa. Fino a quando la *cosa* non ha luogo, la vita quotidiana si riproduce monotona e il tempo sembra perfettamente inglobato nello spazio civile, la cui forma è consa-

crata dall'abitudine: in uno Stato bene ordinato non si avverte lo scorrere del tempo, la Città sembra immune da decadenza. Questa vita non sembra l'evento miracoloso che è, quello senza il quale non potremmo nemmeno pensare e nel quale è già tutto il tempo del mondo. La mia vita stessa è quindi la *cosa*, ma per rendermene conto, devo sentirla più forte degli eventi, e della loro mancanza, che noi chiamiamo abitudine; redimerla dal quotidiano situandola nel tempo, darle il significato del tempo, non del particolare che vi accade. In tal modo si separa però la vita, come realtà pensata, dai suoi eventi; si separa la vita come tempo del nostro esserci dagli eventi nel tempo di questa vita. Come tutto, la vita ha un significato che non è quello degli eventi, essa è il tempo che non si risolve in ciò che vi accade, il processo che non si acquieta mai nei risultati: dopo la vittoria e la sconfitta, la vita continua e già corrode entrambe. Il risultato è temporalmente separato dal processo che lo ha prodotto: occupa lo stesso luogo ma viene sempre *dopo*. La determinazione speculativa del risultato, è essa stessa risultato di un processo, si pone essa stessa nel tempo, separandosi dal tempo *ὑποκείμενον*. Il pensiero sa allora di non poter comprendere il tempo nel tempo e la vita nella sua unità vivente, ovvero di non poter unificare temporalmente i due modi del tempo, poiché l'atto di pensiero che rende speculativa l'unità del reale è già un porsi dell'un modo con esclusione dell'altro: come evento nel tempo rimanda al tempo (agente) come suo sostrato. La verità dell'essere va allora colta nell'essenza *atemporale*, la cui anteriorità al reale è solo *logica*.

L'essere è immediato, come il presente, ma la sua verità è l'essenza: « Die Wahrheit des Seins ist das Wesen » (2). Il significato dell'essere è quello del presente immediato, che non si lascia spiegare di per sé: la coscienza vuole sapere e quindi va al di là del presente dell'essere. Nel momento in cui essa *sa*, il presente è già per essa qualcosa di divenuto, è già passato, l'essere si è decomposto nel pensiero. Ma in tal modo la coscienza approfondisce la sua conoscenza ovvero trova il significato dell'immediato: l'essere immediato diviene *ricordo* per la coscienza e pro-

(2) HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Amburgo, 1966³, II, 3.

prio attraverso la « mediazione » del ricordo, il sapere della coscienza « trova l'essenza » (3). Conoscere l'essere vuol dire saperlo come realtà già passata, come l'esser-divenuto di se stesso, l'esser-*stato* che è già il suo non-essere; e l'essenza è proprio l'essere che è trapassato, essa appare alla coscienza quando l'essere è al passato: « das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein » (4). L'essenza non può dunque essere il semplice « esser trapassato », bisogna precisare che questo essere che è passato è ormai « atemporale ». L'essere non è quindi atemporale, eterno, in sé e per sé ma in quanto *sia stato*, ovvero si sia svelato nell'essenza, che ne costituisce il fondamento. Ma il passaggio dall'essere all'esser-stato, come può avvenire al di fuori del tempo? Questo passaggio non avviene in realtà ad opera dell'essere stesso, che non giunge all'essenza *da solo*, ma per opera del pensiero, che svela alla coscienza l'essenza come contenuto dell'essere: è un passaggio ideale, il cui significato è come tale *zeitlos*. Atemporale non è dunque il divenire dell'essere, come tale anch'esso presente, nel tempo, ma il significato di quel divenire, così come è manifestato dalla coscienza. L'essenza è dunque il *significato* del tutto, colto come risultato del divenire nell'essere; ma appare alla coscienza come risultato solo perché è in realtà il *presupposto* dell'essere, e allora non è nemmeno significato ma ciò che lo conferisce al tutto e alle parti; l'essenza sta all'essere così come il tutto sta aristotelicamente alla parte, precedendola non nel tempo ma *φύσει*.

La contraddizione tra l'essere e l'essenza appare dunque in ordine al significato temporale o meno della loro successione. L'essere è l'immediato, che è *nel* tempo. L'immediato non ha passato né futuro, ma è l'eternamente presente, e l'essere come essere di un eterno presente, né umano né divino, è interamente vuoto, come il nulla. L'essere non ha, in un certo senso, nemmeno successione perché è il succedersi stesso dell'immediato, indiscriminato e sempre uguale ripetersi. L'essere, conosciuto nel sapere, è già passato, è già in un tempo che non esiste se non per la coscienza, nella forma interiore della *Erinnerung*: il passato è presente ma

(3) HEGEL, *op. cit.*, ivi.

(4) HEGEL, *op. cit.*, ivi.

solo come contenuto della coscienza. L'essere così interiorizzato indica il modo in cui il sapere trova l'essenza, cui può giungere solo andando oltre l'essere. L'essenza non è infatti creata dal sapere del soggetto ma è la verità universale e indipendente: la vita speculativa del soggetto è il viaggio dalle terre note dell'essere al nuovo mondo dell'essenza. La coscienza fa quindi emergere l'essenza dall'essere perché riconosce nella prima il principio che dà ragione del secondo, il logos. Essa non può però dare un significato *temporale* all'anteriorità dell'essenza, altrimenti la ridurrebbe all'essere. Infatti, se l'essenza fosse in un tempo anteriore all'essere, allora sarebbe a sua volta un momento nel tempo, come l'essere. Inoltre, la successione tra l'una e l'altro, dipendendo dal venir prima nel tempo, dovrebbe essere di tipo causale e andrebbe quindi all'infinito: in quanto momento nel tempo, l'essenza rimanderebbe ad un momento anteriore, ad un essere che nei suoi riguardi sarebbe come l'essenza, e così via all'infinito. Concependo l'essenza come qualità preliminare all'essere, ma nel tempo, il pensiero non potrebbe allora sentire nella prima lo *Hintergrund* dell'essere. La successione dell'uno all'altro è perciò solo logica, l'essenza è il principio costitutivo dell'essere, e questo principio è Dio ovvero la ragione, ovvero Dio inteso come l'Uno del tutto mutevole e arcano, Dio come Spirito che si realizza per intima necessità nel mondo.

Tra il principio e l'essere, tra il principio e la cosa, sua manifestazione, non c'è dunque una differenza temporale ma solo di qualità. Ciò significa che lo Spirito non è né prima né senza il mondo; se è *nel* mondo, pur rappresentandone il principio e non una parte, è però *contemporaneo* al mondo. Ma la contemporaneità situerebbe l'essenza nel tempo, negandola come essenza. L'essenza sarebbe infatti nello stesso tempo del mondo e il tempo la ricomprienderebbe, allo stesso modo del mondo, quasi fosse un ente nel tempo, il che contraddirebbe al suo carattere atemporale. Il tempo sarebbe allora l'essenza. Ma l'essenza non può dipendere dal tempo, poiché essa non è posta ma *presupposta*. La sua contemporaneità al reale è quella della sostanza agli accidenti: se è pensabile una contemporaneità solo logica, essa caratterizza l'essenza, anche se l'idea di una contemporaneità logica contraddice a quella dell'anteriorità logica dell'essenza al reale: o è anteriore o

è contemporanea. La coscienza idealistica giunge dunque a cogliere l'essenza, ovvero a conoscere Dio come ragione e spirito immanente all'essere, verità del Tutto, ma nell'*esteriorità* della cosa pensata, cui è preclusa la determinazione ultima del vero. L'atto di pensiero è infatti sempre nel tempo ed è quindi esteriore al suo contenuto, dato dall'essenza atemporale. Ma ciò che è nel tempo non può cogliere l'eterno, può solo presupporlo. L'essenza non può costituire il contenuto *specifico* del pensiero, che è pensiero solo in quanto l'essenza *sia* ovvero si attui; è anzi il pensiero lo strumento dell'essenza, che nell'essere pensante fa apparire un mondo. L'immagine spaziale — l'esteriorità — è l'unica possibile al pensiero per spiegare la differenza qualitativa tra sé e ciò che ne costituisce il contenuto. La *differenza* è il limite della cosa: « sie ist da, wo die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist »⁽⁵⁾. E la differenza del pensiero con la cosa viene ribadita in tutta la sua forza, quando è l'essenza la cosa del pensiero. Il pensiero, giunto alle radici dell'essere, alla soglia della divina Potenza, si ritrova come *cosa*, la cui differenza con l'essenza costituisce il limite insormontabile. Non è solo la carne, *my sinfull earth*, è la coscienza il peccato che fa dell'uomo un intruso fra Dio e il mondo, come il demonio; la coscienza non il mondo lo strumento con il quale il pensiero si reifica nell'ossessione dell'Assoluto. Ma il pensiero, del quale non possiamo liberarci, non rinuncia a sperare, anche contro se stesso, nel giorno in cui una nuova alleanza tra Dio e il mondo renderà alla coscienza la sua pace.

II. Il progresso della coscienza idealistica si inizia dalla percezione spaziale dell'oggetto per concludersi con la conoscenza speculativa di Dio come essenza e principio razionale dell'essere. Il superamento del conoscere meramente spaziale avviene *in primo luogo* con la consapevolezza che il significato dell'oggetto, e del soggetto come oggetto del pensiero, è temporale. La coscienza situa l'oggetto e se stessa nel tempo e vuol essere coscienza del tempo. *In secondo luogo*, la coscienza si confronta con la duplice determinazione del tempo: tempo dell'accadere e che produce l'accadere.

(5) HEGEL, *Phaenom.*, cit., II.

L'unificazione speculativa dei due modi del tempo muove allora, *in terzo luogo*, dalla considerazione della realtà come tutto per giungere al concetto dell'essenza, il vero atemporale ed eterno, presupposto del tempo. Soggetto ed oggetto appaiono alla coscienza come processo e risultato di un mondo, ovvero parti organiche del tutto, che è nel tempo per opera del tempo, è cioè nel *divenire*. Il processo, il divenire è ciò che è opera del tempo e si traduce poi nel risultato — la nascita, la morte, la vittoria, la sconfitta — che è nel tempo, ed è nuovamente negato dal tempo, dal divenire. Ma, se il tutto appare unione vivente di processo e risultato, quest'unione non può esser fatta propria dal pensiero. Il pensiero non può superare la distinzione logica di processo e risultato e non può non ammettere la natura logicamente duplice del tempo, mantenendo la separazione concettuale tra ciò che accade nel tempo e il tempo che lo ha fatto accadere ossia tra il tempo dell'accadere singolo e il tempo che lo ha provocato. Tale distinzione si applica anzi al pensiero stesso che, *come atto*, è nel tempo come evento e come risultato di un divenire temporale. Il pensiero deve districare se stesso dal tempo per stabilire se il suo limite, in ordine alla determinazione del tempo, sia dovuto al pensiero o al tempo. Se i pensieri si distinguono per la qualità e non solo per l'essere in successione nel tempo — il che costituisce la loro determinazione quantitativa; allora la qualità del pensare è infinita ovvero perfezionabile all'infinito e l'io non appare limitato quanto alla possibilità di pensare se stesso e il mondo nel modo migliore. Non avrebbe quindi limiti nel tempo, nemmeno la morte: perché la morte sia concepibile come *limite* bisognerebbe dimostrare che non comporta alcun salto di qualità, cioè che il pensiero non continua dopo di essa. Per contro, il pensiero del tempo sembra limitato *dal* tempo, dalla *natura* stessa del tempo, non dal pensiero: quel pensiero non è quindi limitato *nel* tempo, dal momento che può sempre sperare di cogliere un giorno il significato del tempo, ovvero il tempo *nel* tempo.

La verità del reale non è, per l'Idealismo, nello spazio o nel tempo, come tali opposti, ma nell'unità del reale, unione di spazio e tempo nell'epoca immagine dell'essenza. Il vero non può risultare della coesistenza di parti contrapposte: l'esserci degli opposti appartiene al divenire ovvero alla dialettica di essere e non-

essere ma non può aver luogo nell'essenza. L'essenza costituisce il reale ad unità, unità del principio con i momenti e i modi in cui si attua, facendo sì che la verità abbia luogo nel tempo come tutto. Se fosse solo la verità della parte, vivrebbe dell'opposizione fra la parte e il tutto, si scinderebbe e non sarebbe verità. Quando si hanno due verità, non c'è verità. L'uomo insegue la verità, irridendo alla veridicità dei punti di vista, perché sa che la verità del mondo è *una sola*, ancorché nascosta. Il tutto come *uno* in cui il molteplice si sviluppa organicamente, appare quindi come realtà che è nel tempo ad opera del tempo, come mondo che è l'epoca della nostra vita. L'epoca ci costituisce per ciò che siamo come soggetti, non pensiamo mai al di là del nostro tempo, custode della verità, che ognuno di noi è costretto a ricercare come « figlio del suo tempo ». Ma aver coscienza del significato epocale, ossia temporale del mondo non significa aver per ciò stesso ricondotto ad unità speculativa la duplice determinazione del tempo. Se quell'unità non è possibile nel tempo, cioè quale evento temporalmente delimitato, e l'atto di pensiero è un simile evento; allora essa dovrà esser postulata, come si è visto, al di là dell'epoca, nell'essenza atemporale. Ciò vuol dire che l'epoca gravida di eventi, il tempo come destino, sono a loro volta manifestazione di un principio che è in loro senza mai esaurirsi. Il tutto, il mondo della nostra vita, la storia il cui sangue scorre nelle nostre vene, poiché le nostre vene *sono* le vene del mondo e noi siamo sotterranei e astrali, il tutto che ci fa vivere opprimendoci, è allora *provvisorio*. Forse che la coscienza non può avere il suo misticismo speculativo ed aspirare alla purezza dell'essenza, disinteressandosi dello spirito dei tempi? E l'aspirazione all'Essenza non è più forte dello spirito del tempo? Ma la conoscenza non può, secondo l'Idealismo, scavalcare l'epoca: si limita a rinnovarla. Anche l'aspirazione alla pura essenza è solo in apparenza tale, già esprime lo spirito del tempo credendo di negarlo. Provvisoria apparirà allora la *forma* del mondo, non il fatto che esso esista come manifestazione dell'essenza e sia lo Spirito che si manifesta nel tempo. Lo spirito del tempo, lo *Zeitgeist* è infatti il tempo che vive in noi come sintesi non saputa di processo ed evento. Sapere questo spirito, ossia conoscerlo speculativamente, è il faticoso compito della coscienza, che separa in esso i due modi del tempo senza poterli più riunire e

ne trova il fondamento nella *essenza atemporale*, cioè non nel tempo stesso ma nel concetto.

Per questo, conoscere *il proprio tempo* è la cosa più difficile. Il tempo non si può conoscere riandando semplicemente ad un tempo anteriore, al formarsi del tempo come processo, come se si dovesse ricostruire un rapporto di causa ed effetto, che presuppone già il tempo; né all'opposto soffermandosi su ciò che è nel tempo attuale, l'essere. Il passato è obbiettivamente in noi come processo del tempo e nel tempo, cioè come storia di cui siamo il risultato, e siamo per così dire conosciuti da esso. Per farlo proprio, la coscienza deve però coglierne il nesso con il presente, far apparire ciò che giace in grembo alle cose. Ma la conoscenza del presente rimanda a sua volta al passato o meglio non si può fondare sul presente, che non dà ragione di se stesso: il presente deve esser ridotto a semplice manifestazione dell'essenza, come se fosse già un passato. Il significato del tempo presente non è allora come tale temporale, è dello Spirito, l'essenza nascosta che usa i tempi per conoscersi e realizzarsi.

Nel conoscere il proprio tempo, la coscienza viene quindi conosciuta dallo spirito del tempo. Lo Spirito, che è l'Essenza, ha infatti se stesso a suo proprio oggetto e contenuto, non gli accidenti particolari del tempo; è quindi l'autocoscienza perfetta, secondo il suo concetto. L'elemento essenziale per definire la « natura dello spirito » non è dato solo dal rapporto di ciò che lo spirito è « in sé » con ciò che è « nella realtà »: questo, dal punto di vista della forma è il rapporto dell'essenza con il reale, poiché essa è l'in-sé dell'essere. Quell'elemento è dato dal rapporto di ciò che lo spirito è con « ciò che sa di sé ». E siffatto *Sichwissen* è la caratteristica in base alla quale lo Spirito è « *wesentlich Bewusstsein, Grundbestimmung seiner Wirklichkeit* » (6). Ora, lo spirito, poiché è atemporale, è al di là del tempo che contiene le forme in cui esso si manifesta. Però tra queste forme temporali e se stesso, si instaura un rapporto che è come quello della coscienza con il suo oggetto, onde lo Spirito è anch'esso coscienza; anzi, l'autocoscienza si realizza compiutamente solo dal lato dello Spirito. Sembra esserci

(6) HEGEL, *Wissenschaft d. Logik*, cit., I, 11.

qui un'*incongruenza* nell'Idealismo. Se la coscienza trova nello Spirito il significato dei tempi e di se stessa in quanto immersa nel tempo, come può lo Spirito, principio del tutto e della coscienza, essere esso stesso coscienza? Dovrebbe essere ciò che fa essere la coscienza coscienza, senza partecipare della sua natura o del suo procedere. Ma il *Grundsatz* speculativo dell'Idealismo, secondo il quale il sapere è sintesi cosciente di soggetto e oggetto, si applica, in una sorta di analogia universale, anche allo Spirito, che dovrebbe essere invece il *presupposto* di quella sintesi: e la conseguenza di questo farsi coscienza è una concezione idealisticamente messianica del tempo.

L'io, come soggetto, interiorizza l'oggetto nella coscienza ma è nello stesso tempo obbligato da quest'ultima ad uscire da sé: infatti non può concepirsi come puro io-soggetto, fiero della sua individualità, ma solo come *rapporto* di soggetto e oggetto, del quale ha coscienza. L'io ha coscienza dell'esser in rapporto ma la coscienza pone l'io stesso nel rapporto. La coscienza di questo rapporto si sovrappone all'io e per suo tramite il mondo fa irruzione nell'io. L'io si è allora risolto, per opera della coscienza, nel mondo come oggetto del sapere e si sa solo nel mondo che appare alla coscienza, la quale conduce ad unità pensata il soggetto e l'oggetto come parti di un tutto. Dunque, già nel conoscere l'io è in quanto tale *superato*, scompare come ente contrapposto ad un non-io, ed in suo luogo è la coscienza, che non è soggetto contrapposto all'oggetto ma *principio* che unifica il molteplice conosciuto. Ma allora la coscienza ha *se stessa* a suo proprio oggetto. Se non è soggetto contrapposto all'oggetto ma principio immanente di entrambi, ciò significa che si riconosce in ogni contenuto particolare che il soggetto e l'oggetto fanno apparire in essa, ovvero che conosce se stessa come se fosse a se stessa il suo vero e unico oggetto. Come principio *immanente* al rapporto fra soggetto e oggetto, la coscienza conosce dunque se stessa nei momenti di questo rapporto, cioè nel soggetto e nell'oggetto. Questo modo di essere della coscienza, questo suo *esser-così*, è perfettamente identico al modo di essere, al « sapere di sé » dello Spirito. Nei confronti del reale, nei confronti del contenuto empirico, storico, del quale costituisce il principio immanente, lo Spirito si pone come coscienza. La realtà empirica è l'oggetto dello Spirito che, nei

suoi confronti, non può esser concepito come soggetto, alla maniera kantiana, ma come coscienza, ossia come unità consapevole del reale con se stesso, come se, in ogni momento della storia, lo Spirito non avesse che se stesso a suo oggetto e non fosse altro che il perenne risultato di se stesso (e non della storia come processo indipendente). Lo spirito non può perciò esser concepito in modo diverso dalla coscienza, se entrambi non sono che due forme della stessa sostanza ovvero del modo in cui il pensiero è. Il pensiero è *uno*, procede nello stesso modo e si attua come un archetipo per la coscienza e lo spirito. Il principio di ciò che il pensiero comprende è *nella cosa*, non in un al di là inaccessibile al pensiero, altrimenti tra l'in-sé della cosa e la cosa, tra apparenza ed essenza non ci sarebbe alcun nesso, il che è assurdo: infatti le cose in sé sarebbero due, l'apparenza in sé e la cosa in sé, l'essenza. Come il pensiero rende identica a sé la cosa pensata poiché mediante essa conosce se stesso, e la cosa diviene momento della conoscenza di sé del pensiero; così l'essenza o il principio di ciò che ci appare nella forma dell'oggetto deve esser se stessa nell'oggetto e riconoscersi. Il concetto del conoscere come coscienza di sé, alla quale l'oggetto è mero strumento, si estende anche alla realtà oggettiva in sé, non resta confinato al lato del soggetto: bisogna ammettere che il principio di ciò che è, è immanente al reale, che la ragione, lo spirito, il *nous* non sono separati dal mondo e in esso conoscono se stessi, si riconoscono. La consapevolezza di sé, senza la quale il pensiero non pensa, non è quindi un'esclusiva del soggetto, che è divenuto un attributo della coscienza; quella consapevolezza si ritrova anche dal lato della realtà oggettiva, il cui principio è il pensiero e quindi l'autocoscienza come sua forma universale.

Se lo spirito è coscienza, ciò significa che l'evento nel tempo è un momento della coscienza. Ma la coscienza è il sapere di sé dello Spirito, che non si esaurisce e non si acqueta nel proprio oggetto. Allora lo Spirito non si realizza mai compiutamente negli eventi che sono nel tempo, in essi perennemente si rivela e si nasconde. Ma ciò significa che il *tempo stesso* non esaurisce mai il movimento dello spirito. Il tempo *contiene* lo spirito, che ne è il principio; l'essenza atemporale si attua nel tempo, dandogli un significato. Questo significato è però provvisorio, l'epoca già ne prepara una successiva: il tempo non rivela né lo scopo verso il

quale lo Spirito muove né una fine nel tempo, nell'accadimento. Il tempo contiene perciò lo spirito senza poterlo dominare, anzi ne è dominato. L'attesa di un evento che riveli con ampiezza epocale, cioè storicamente decisiva, la presenza dello Spirito, diviene il modo di essere stesso della coscienza *nel* tempo. La coscienza *del* tempo è perciò in preda all'attesa *messianica*, poiché attende non un individuo o un evento ma *l'epoca stessa* come evento finale e risolutore, rivelatore del disegno dello Spirito. L'idealismo non propugna l'avvento di un Messia, dell'individuo divino padrone del tempo; il suo storicismo eleva il tempo stesso, come epoca, a messia, poiché nell'epoca è lo Spirito che prende coscienza di sé e si attua. La coscienza attende allora l'epoca nella quale i veli cadranno, e non ci sarà più il tempo a nascondere l'Assoluto, anche se questa fede già implica la fine dell'Idealismo e la sua secolarizzazione marxiana (?).

Il messianesimo idealistico del tempo è quindi caratterizzato in modo duplice. L'epoca contiene in se stessa il principio del suo superamento, rimanda alla successiva l'attuazione di una nuova forma dello Spirito, in cui siano composte le contraddizioni del presente. Ma questo processo non ha mai fine nel tempo, non

(?) Hegel ribadisce continuamente il carattere inesauribile dell'attività dello Spirito, che usa il mondo e l'epoca come materiale da costruzione, restando sempre identico nell'attività che realizza il suo « sapere di sé »: cfr. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Hoffmeister, Amburgo, 1955⁵, I, 35-36; 55-56; 69 ss. Se lo Spirito non si esaurisce mai nel mondo, ciò significa che in esso vi è una profondità che non può essere contenuta nel reale. Ciò però contraddice al canone dell'immanentismo hegeliano, secondo il quale il principio della realtà si manifesta e si realizza esattamente in essa senza lasciare mistiche ed inesplorate profondità. « Die Kraft des Geistes ist nur so gross als ihre Äusserung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut » (*Phaenom.*, cit., 15). Allora l'epoca da un lato accoglie interamente la forza dello Spirito, dall'altro solo in parte, se lo Spirito sente la necessità di estrinsecarsi in un nuovo periodo, di lasciar morire l'epoca, come se non avesse profuso in essa tutte le sue energie. Voler conciliare l'immanentismo con l'idea di processo e progresso, significa dover ammettere che il principio del reale trascende il reale stesso, dal momento che non si esaurisce mai nei momenti del suo processo; oppure all'opposto che non è cosa diversa dal reale come tale, è il processo stesso, materia che non contiene in sé alcun principio diverso e superiore, alcun *logos*.

esiste un'epoca che sia l'ultima della storia. Quindi, il processo in cui lo Spirito si attua rimanda continuamente all'epoca successiva alla presente, pur contenendo *esso stesso* la negazione di questo rinvio. Ogni epoca in cui si attua è infatti determinata, chiusa in se stessa, fornita di una sua individualità, finita. Il « mondo greco » è perfettamente delineato rispetto al « mondo romano », sono due individualità irripetibili. L'ineffabilità leibniziana degli individui è trasposta nell'individualità irripetibile dell'epoca che, come tale, non dà ragione del divenire nel trapassare, del processo storico come totalità in cui un'epoca sia superata nella successiva. Il punto finale di tutte le epoche e l'unico significato certo e obbiettivo della storia universale, appare essere nella conoscenza di sè da parte dello spirito, cioè in una verità che costituisce il fondamento logico e gnoseologico di tutto il movimento ma che, dal punto di vista del perché della storia, sembra rispondere con una vuota tautologia: il puro *conoscersi* dello Spirito. Di fronte all'attesa di compimento messianico del tempo, la coscienza individuale sente comunque che il suo conoscere è in realtà un esser conosciuto da parte dello Spirito. La coscienza non trova qua e là ciò che la interessa; come contenuto di un sapere, il suo interesse le è dato dall'epoca stessa. Ma in tal modo la coscienza sa di esser conosciuta dallo spirito del tempo, nel quale cerca a sua volta di riconoscersi, se è vero che l'archetipo speculativo è il medesimo per essa e per lo spirito. L'epoca storica appare allora alla coscienza quella realtà che trova la coscienza così com'è, senza darle possibilità di scampo o di pentimenti tardivi; l'epoca presenta un tratto subitaneo, la capacità di serrare di colpo gli individui in un abbraccio mortale, che è l'aspetto sterminatore ed abissale del Messia. Lo spirito conta all'improvviso gli inquilini della storia, e chi non è trovato conforme all'essenza viene costretto a lasciare per sempre la sua casa. Lo scorrere del tempo è scomparso, il tempo non scorre indifferente ma cresce, matura, decade, si purifica, rinasce. Ogni epoca è il maturare organico del tempo verso gli eventi che condurranno a quella successiva, si conclude con una catarsi che fa rinascere il mondo dalle sue ceneri, fenice la cui giovinezza dimentica il dolore di ciò che è passato. Ogni epoca è una crescita, parziale, raccolto e germoglio, poiché l'Essenza si attua nascondendo il suo scopo all'epoca stessa, che sa solo *post festum* di esser ciò che è, lo sa

quando è già diventata qualcosa d'altro. Tutta la vita, la coscienza è un'attesa per un'attuazione messianica dei tempi, dell'epoca in cui lo spirito si conosca senza contraddizioni, si riconosca perfettamente negli individui. La storia non è dunque più il semplice accadere, più o meno arbitrario, di eventi sottoposti ad una metrica spazio-temporale ma il periodico maturare di *tempi messianici*. La temporalità del mondo risulta nelle *epoche*, disuguali tra loro e cariche di avvento; il tempo astratto, assoluto dello spazio euclideo è risolto nei *tempi*, i cui segni confondono l'angoscioso interrogarsi della coscienza: il loro significato non è evidente, non risulta dal tempo stesso ma rimanda all'essenza atemporale e invisibile.

III. La visione messianica del tempo sembra manifestare il sostrato teologico dell'Idealismo. Se l'Idealismo è teologia, se il concetto dell'essenza è la traduzione metafisica del concetto teologico di Dio e la filosofia della storia una trasposizione immanentistica della Provvidenza cristiana, allora l'attesa messianica dello Spirito non sarebbe che una trasposizione (o una corruzione) dell'attesa nel Messia cristiano. Ma la trasposizione dell'immagine del Dio cristiano nella materia della storia del mondo, *secolarizza*, secondo un'opinione comune, il principio religioso: il tempo dello Spirito, laico e razionale, non è che il tempo dell'avvento cristiano, la cui attesa viene rinchiusa nell'orizzonte mondano. Il messianesimo idealistico del tempo farebbe allora vedere una *secolarizzazione del tempo* che la fede ha riempito dell'attesa nel Messia. La secolarizzazione, nel suo significato metafisico, è infatti l'inconsapevole *reductio ad saeculum* dell'idea di Dio e dei suoi attributi, la trasformazione non voluta di ogni filosofia mondana in teologia profana. Il pensiero dell'Occidente ha negato l'aldilà, ma sente ora che la negazione non è stata che un rovesciamento: l'aldilà respinto ha improntato della sua immagine il mondo profano e l'uomo si compiace di attribuirgli un tempo divini, senza poterlo ammettere apertamente. La concezione della triplice persona di Dio, antesignana della triade dialettica hegeliana; l'aspirazione mistica all'identità estatica del soggetto con Dio, trasformata da Fichte nell'identità speculativa dell'io con Dio, della coscienza con Dio; la filosofia cristiana della storia, il suo messianesimo, le visioni vetero e neo-testamentarie di una comunità perfetta e liberata dal

male, la convinzione di poter giungere a contemplare un uomo nuovo e senza peccato, un'epoca nuova nella storia del mondo, aspirazione dei movimenti chiliastici; tutto ciò sarebbe passato all'ingrosso e al minuto nella filosofia che ha fatto del principio di immanenza il suo caposaldo, nell'Idealismo, per esser poi sinteticamente rielaborato nella neo-secolarizzazione marxiana. La conversione profana della visione religiosa del mondo, la secolarizzazione sarebbe stata l'*inconsapevole* peccato originale del pensiero moderno, dalla metafisica del soggetto alla filosofia della storia, radicalizzatasi poi nel verbo rivoluzionario. Ad essa hanno contribuito sia coloro che professavano la fede tradizionale, come Fichte e Hegel, sia i discepoli atei. Sul contenuto teologico dell'Idealismo, da Feuerbach in poi, quasi tutto è stato detto e svolto. Si può solo rammentare il paradosso ermeneutico in base al quale Hegel è stato accusato di essere troppo poco ateo in relazione alle premesse del suo sistema o di esserlo troppo, in relazione alle medesime premesse. E proprio il paradosso in ordine a Hegel (e a Fichte) permette di cogliere il carattere ambivalente, e forse ambiguo, del concetto di secolarizzazione. Hegel sarebbe contemporaneamente teologo e ateo; la contraddizione si supera ipotizzando nel suo sistema una sorta di *teologia negativa*, cioè la riduzione di Dio a principio logico di un mondo che vede in Dio il fondamento, ma trasfigurandolo nello Spirito che si riconosce unicamente nel farsi del mondo. La secolarizzazione non sarebbe data allora dal semplice travestimento metafisico di postulati teologici né dal semplice ateismo, più o meno implicito: essa consisterebbe proprio nell'unione dei due elementi, nell'esser teologia negativa, credo del Satana speculativo. La teologia sarebbe data dal voler mantenere Dio come principio dell'Essere e Spirito che si attua nella storia; il suo carattere negativo dalla dissoluzione immanentistica di Dio nel mondo e dalla svalutazione storicistica della religione rivelata, che finiscono con il comportare un obiettivo ateismo: il mondo è l'attuazione dell'essenza, che però non lo trascende e al di là di questo rapporto non c'è nulla. Comunque sia, il messianesimo idealistico e rivoluzionario del tempo, siano o meno secolarizzanti, restano come momento speculativamente irripetibile di un processo di pensiero che ha dissolto l'anima celeste nel mondo. Questo momento va quindi compreso e confrontato

in relazione alla concezione cristiana del tempo, della quale sarebbe il rispecchiamento profano.

La visione cristiana del tempo si fonda sulla aspettativa del ritorno di Cristo, senza il quale il tempo non ha significato, mero accadere e fluire, sottoposto alla violenza e alla morte. Cristo è risorto dalla morte con il corpo: questo è un fatto che già di per sé può porre fine ai tempi, dichiarare consumato il mondo con le sue leggi. Ma Cristo è l'inviato del Padre, che custodisce il segreto del mondo, ed è il solo a sapere *quando* i tempi si realizzeranno (ΜΑΤΤΗ., 24, 36). La resurrezione di Gesù non segna la fine del mondo ma di *un* mondo, nascita di una nuova epoca, segnata dall'attesa del ritorno di Colui che è già apparso una volta come il Messia. La novità dell'epoca non è rappresentata dalla nascita di un uomo nuovo ma nel nuovo significato conferito al tempo ad opera dell'aspettativa messianica. L'uomo è sempre il medesimo e nell'attesa, che dà alla sua vita un significato del tutto provvisorio, prova nello stesso tempo speranza e timore. La speranza è *nuova*, poiché il suo oggetto è la redenzione dal male, ma nuovo è anche il timore, poiché oltre alla morte c'è la minaccia di una *morte seconda* e nessuno può esser certo, finché non è stato giudicato, di aver salvato la sua anima. I credenti sono soggiogati dalla verità e dalla sublime bellezza della parola di Cristo, dalla sua capacità soprannaturale di alleviare il peso che il male compiuto arreca alla coscienza. Essi credono, sperano e si umiliano nell'attesa. Ma, anche per diminuire l'incertezza in ordine alla loro fine soprannaturale, che nel segreto li spaventa, essi vorrebbero sapere se il tempo della fine del mondo è prossimo. Ma possono pensare di aver conoscenza dell'avvicinarsi della fine, del compiersi dei tempi, solo da segni incerti, visioni, prodigi, profezie. Tutto ciò non è infatti che un umano commercio al minuto con il destino: la fine sarà sempre improvvisa, come la morte, che giunge inaspettata anche quando è attesa. E difatti Cristo tratta con severità la « malvagia generazione » e gli « ipocriti » che chiedono un segno dei tempi e sminuisce le prefigurazioni apocalittiche, del tutto impari a far comprendere che il Giorno dell'Eterno sta per svelarsi con la subitanità del fulmine. Ogni giorno è allora l'ultimo giorno del mondo e la notte l'ultima notte: se il giorno riappare è solo perché Dio non ha voluto ancora svelarsi, poiché « le Sue vie non

sono le nostre ». L'attesa per il ritorno di Cristo e il compimento dei tempi, annunciata, ma imperscrutabile, ha dunque riempito il tempo del mondo, dal giorno in cui Cristo ci ha lasciato, aggiungendo alla naturale inquietudine della creatura per la morte, quella per l'avverarsi di un decreto cosmico che il Padre custodisce nel segreto della Sua ira. Poiché in *quel* giorno, ognuno di noi resterà come sarà trovato, e sarà condotto nei luoghi di pace o di atroce tenebra che l'Eterno ha preparato per noi e per sempre. La coscienza si trova allora smarrita di fronte al pensiero di un evento che non lascia scampo (dopo di esso c'è infatti il Giudizio, non la quiete dell'oblio) e non le è di conforto supporre che Dio possa ritardare la fine del mondo, nonostante il male che vi si compie, proprio perché è misericordioso e vuol dare a chi vive nel tempo tutto il tempo di pentirsi, vuol consentire all'epoca di redimersi.

Il tempo non è quindi neutrale, esso cela un segreto, l'avvento del Messia che, come evento nel tempo, è segreto. Ma ciò che accadrà nel tempo non appare allora prodotto *dal* tempo stesso come forma logicamente necessaria del principio che fa essere il tempo, poiché il tempo accoglie un decreto divino, stabilito dalla volontà del Padre in maniera del tutto indipendente dal tempo. Dio non ha bisogno del tempo, per essere ciò che è. Questo significa che il carattere messianico del tempo non scaturisce *necessariamente* dal concetto di Dio. Dal punto di vista cristiano, i tempi sono messianici non per loro intima necessità o per una necessità intrinseca della natura divina, ma solo perché così è stato rivelato. Il contenuto messianico del tempo è una verità rivelata, sulla quale si è costruita un'ermeneutica, ovvero una teologia. Le verità della Scrittura giungono a noi non come conseguenza del concetto, della logica ma come verità di testimonianza, resoconti della Parola rivelata. Come la resurrezione di Cristo è un fatto riferito da testimoni, è verità di fatto testimoniataci; così il compimento dei tempi è una verità di fatto *futura*, un evento annunciato da Cristo come evento salvifico ineluttabile ma deciso e conosciuto *solo* dal Padre. Ciò significa che il mondo un giorno finirà perché questo è il disegno di Dio, che ha voluto creare il mondo. La dissoluzione apocalittica dei tempi non può essere accettata dalla fede come simbolo, ovvero come semplice risultato di uno sviluppo culturale, come se Cristo e gli Apostoli avessero detto quello

che hanno detto solo perché eredi della apocalittica ebraica. La verità rivelata si riveste della lingua e del pensiero del tempo, non può non porsi in rapporto con le forze spirituali del suo tempo — con la religiosità ebraica, la filosofia greca, l'organizzazione statale romana — ma va creduta di per sé, indipendentemente dai riferimenti allo spirito del tempo, perché è una verità assoluta che viene direttamente da Dio.

Per l'Idealismo, invece, i tempi hanno un destino che non è stabilito dal decreto individuale della Persona di Dio ma risulta dal necessario rivelarsi in essi dell'Essenza. Il logos hegelospinoziano è nel mondo non perché lo abbia voluto ma perché senza il mondo sarebbe *vuoto*: esser nel mondo corrisponde all'interiore necessità logica della sua natura. E il logos non si rivela solo con la venuta del Messia cristiano, ma già nelle epoche della storia del mondo, da quando il mondo ha una storia, nel tempo che rivela l'essenza. Lo spirito del tempo è quindi di per sé divino ovvero Dio si attua nella storia universale e non *contro* di essa. Dal punto di vista cristiano il tempo non è invece una forza creatrice perché manifestazione dell'essenza, non contiene come tale, cioè per via del principio logico che gli inerisce, una tensione messianica. È solo la volontà di Dio a conferire tale tensione al tempo, poiché Dio ha voluto che il Messia, come persona reale, fosse sacrificato e lasciasse la sua ipoteca di salvezza sul mondo, orientandone il tempo verso l'evento misterioso e apocalittico del Suo ritorno. Il tempo è in sé vuoto, è la decisione imperscrutabile della persona divina a riempirlo di un contenuto, a gravarlo di un'attesa sovrumana. Per l'Idealismo invece il tempo *come tale* è gonfio come i fiumi di primavera, gravido di destino, è la piena dei tempi, l'epoca in cui la verità del mondo si appresta perennemente a trapassare in una nuova figura dello Spirito ⁽⁸⁾. La vicenda storica del Messia cristiano è anch'essa ricompresa nel divenire dello Spirito, non ne è condizione, è lo Spirito che si attua storicamente nella figura di Cristo e Cristo è una forma dello Spirito-Essenza nella

(8) Ciò che Hegel dice del proprio tempo, come « eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode » (*Phaenom.*, 15) vale in realtà per ogni epoca del realizzarsi dello Spirito, ovvero della storia mondiale.

storia universale. Lo Spirito è e diviene a prescindere dalla vicenda di Cristo, è il logos come verità del tempo, suo principio immanente, non come persona divina ad esso superiore.

Il tempo dello Spirito è dunque *in sé* messianico, acquista individualità nell'epoca, che appare il soggetto del divenire storico, che domina i singoli e li redime nel proprio significato. Come conseguenza di ciò, i tempi si disvelano, si dissolvono e si ricompongono *periodicamente* ed i protagonisti della storia diventano familiari alla coscienza come messia e falsi messia. Il messianesimo cristiano non conosce invece le epoche o meglio esse non si ricavano dai testi della Scrittura: un unico evento messianico, uno solo ma totale e definitivo, chiuderà i tempi, senza lasciarsi in alcun modo presagire. Nell'attesa il decreto divino non si attua in forme surrogate, non dà luogo ad epoche, più o meno figlie dello Spirito. Dio non lo è Spirito del mondo ma la persona celeste che lascia andare il mondo come vuole, lascia all'uomo la sua libertà per chiamarlo poi di colpo al rendiconto finale. Per il messianesimo idealistico e poi marxiano, la *periodizzazione* della storia, la riduzione del tempo ad epoche del divenire del mondo, dotate di una propria individualità e votate ad un inesorabile destino, è invece fondamentale. Ma, per l'Idealismo, nessuna epoca esaurisce il significato del mondo, nessuna chiude nel tempo ciò che viene dal tempo, nessuna è definitiva, ognuna è vecchia e nuova, come il tempo. L'Essenza o lo Spirito si conoscono in ciascun evento senza mai esaurirsi: la conoscenza di sé dello Spirito atemporale non è infatti una realtà che possa finire nel tempo, pur creando nella coscienza del tempo l'aspirazione verso una conoscenza definitiva, finale. Il *fine* della storia è quindi realizzato in modo sempre parziale dall'epoca, non è nemmeno colto nella sua interezza, se non come scopo soggettivo di un determinato popolo o individuo. La coscienza dell'epoca non sa *dove* va, altrimenti conoscerebbe direttamente l'essenza: essa lotta proprio per acquisire quel sapere. Nel dramma storico, si sa di aver combattuto per un determinato fine, senza esser certi che esso coincida con il fine dello Spirito e questa lotta è un modo con cui lo spirito si conosce, ovvero attua nella conoscenza di sé il fine della storia (o meglio, si è certi che il proprio fine, sopra tutto se ha riportato la vittoria, coincida con l'universale; ma lo sviluppo successivo dimostra che non era

così, che l'Universale richiede un'ulteriore determinazione, un approfondimento prima impensabile).

Nella visione cristiana invece lo scopo di Dio è *evidente*, perchè dichiarato nelle Scritture e non in base al concetto della divina Essenza. Dio vuole la nostra salvezza eterna, per la quale ha già mandato una volta un Messia, affinché crediamo in Lui. Lo scopo di salvezza viene perciò annunciato mediante la realizzazione di eventi che non sono prodotti organicamente dal tempo ma *unilateralmente* dalla volontà divina. I mezzi per la realizzazione del fine sono lasciati invece alle vicende di questo mondo, cioè i mezzi umani, i pensieri e le opere che l'uomo deve porre in essere, per esser trovato pronto nel giorno del Giudizio. La chiarezza del fine divino non elimina perciò la complessità del Suo disegno di salvezza, che sembra attuarsi tortuosamente nelle bassure di questo mondo, dominate da una malvagità che nessun ammonimento sembra poter debellare, e che penetra fino al midollo dell'epoca. Il continuo trionfo del male, nel mondo e in noi, ci spinge a desiderare *segni* sul tempo della venuta, affinché si possa resistere meglio. Ma volere un segno è anche troppo umano, dal momento che se ne vuole subito un secondo e poi un terzo, e così via. E il Regno di Dio, secondo la Parola, « è in noi » quando noi non siamo ancora nel Regno e per giungervi non occorrono segni della sua venuta: sono infatti beati quelli che hanno creduto, senza aver visto. Ora, la fede deve saper fare a meno dei segni dei tempi e di tutto il resto, deve sapere che non può capire il perché del male e il perché di tutto questo, che sarà svelato il giorno del Giudizio; deve riuscire a fortificarsi nella semplice, nuda attesa della Beata Speranza, senza segni che confermino il carattere sicuramente cristiano della vita del credente, senza sapere se, dal punto di vista della salvezza dell'anima, sia meglio vivere nella pace e nel benessere o in guerra ed esser perseguitati. Senza poter attendere conferme profane, la fede deve affidarsi senza contropartita ad un Dio che può chiudere i tempi con immane potenza in questo stesso momento o fra duemila anni.

IV. Il messianesimo idealistico del tempo è dunque diverso — nei suoi tratti fondamentali — da quello cristiano del tempo. Per il Cristianesimo, si tratta di fede nel decreto di Dio, che ha

indicato nell'avvento del Messia la rivelazione di ciò che i tempi nascondono o fanno vedere deformandolo, la soluzione del mistero stesso del tempo. L'idealismo introduce invece in luogo della fede il *sapere*, come sapere della coscienza individuale che *si sa* nello Spirito del mondo, nel tempo storico, che di epoca in epoca manifesta l'Essenza. Se Hegel secolarizza il divino, sembra trattarsi più del Dio di Spinoza che di Nostro Signore, come se la dialettica della storia si fondasse su di un deismo immanentistico. L'Essenza che si attua nel tempo del mondo, vi si attua *necessariamente*, ed è *nel* mondo poiché ne rappresenta il principio, che non può esser separato dall'essere di cui è principio. Tra l'Essenza e la realtà ha luogo quella sintesi fra soggetto e oggetto, di cui è protagonista la coscienza, propugnata dalla proposizione fondamentale dell'Idealismo; o meglio, l'unione dell'essenza con la realtà è pensata all'insegna di quella sintesi, del monismo più radicale. Nel *Grundsatz* speculativo dell'Idealismo, una parte della tradizione critica ha scorto da sempre un retaggio teologico, forse perché quella proposizione vuol comprendere anche il Dio cristiano. Ma la proposizione rappresenta invece il *presupposto teoretico* della concezione messianica del tempo e di ogni eventuale secolarizzazione del Divino. Nell'Idealismo, l'immanenza di Dio al mondo è conseguenza non dell'assunzione del punto di vista e del metodo della teologia ma della fede nell'identità speculativa, cosciente, di soggetto e oggetto, cui nemmeno il cielo può sottrarsi. Perciò l'Idealismo pone Dio nel mondo non come conseguenza della fede nel Dio cristiano ma come conseguenza della fede nel principio di identità, che si estende anche a Dio. Il punto di partenza della secolarizzazione è perciò teoretico e non religioso, è già compreso nella preminenza metafisica conferita al soggetto pensante, che risolve la realtà nella coscienza. Ed è proprio come conseguenza di questa preminenza, che il soggetto non rinuncia a comprendere Dio, scavalcando la comprensione della « fede ingenua » dell'anima pia, per sentirsi all'unisono con Dio nel mondo, mediante il principio di identità cosciente di soggetto e oggetto. Dio diviene oggetto del pensiero e solo la coscienza può giungere all'identità con Dio: « das Bewusstseyn, oder auch wir selber, — ist das göttliche Daseyn selber, und schlechthin Eins mit ihm ». Solo la « conoscenza pura », patrimonio della coscienza

consapevole, ci consente di elevarci all'unità con Dio. Ma questa unità ha luogo *già qui* nel mondo, nel soggetto cosciente di sé e nel corso storico, i due momenti dialetticamente connessi del farsi dello Spirito ⁽⁹⁾.

L'identificazione di Dio con la coscienza e il corso del mondo, che non sono ipso facto divini ma rivelano la presenza divina *nel* mondo e pongono l'esigenza di conquistare *già qui* l'eternità, non ha nulla a che vedere con la costruzione aristotelico-tomistica della persona divina e del suo rapporto con il mondo creato, costruzione che è alla base di ogni teologia ortodossa. Essa può ricordare retrospettivamente florilegi gnostici, ma il concetto dell'identità consapevole di soggetto e oggetto nella coscienza racchiude una proposizione, una presa di posizione esclusivamente teoretica, metafisica, che permette a Fichte e a Hegel di voler « conoscere Iddio » specularmente, senza attendere il giorno del Giudizio e senza accontentarsi della assicurazioni della fede. Il *Gemüt* luterano trova la sua apoteosi speculativa: e questa era l'opinione di Hegel, come storico della filosofia, ovvero autoco-

(9) FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, in J. G. FICHTE's, *Sämmtliche Werke*, ed. J. H. Fichte, 1845, rist. an. Berlino, 1965, V, 457, per la citazione nel testo. Non il sentimento o le « virtù profane » colgono Dio ma solo il pensiero (*op. cit.*, 411); la religione autentica si ha quando ciascuno « nella sua propria persona » e con l'occhio del suo spirito « Gott unmittelbar anschauet, habe und besitze ». Ma ciò non è affidato all'estasi mistica, ma è « nur durch das reine und selbständige Denken möglich », perché solo tramite il pensiero l'uomo diviene « eine eigene Person ». Perciò il puro pensiero è « das göttliche Daseyn » e quest'ultimo non è che « puro pensiero » (*op. cit.*, 418-9), « sapere » di sé e nostro in lui (*op. cit.*, 448-450; 481), « coscienza » (*op. cit.*, 457 ss.). Mediante il pensiero e il sapere, che accomunano l'uomo a Dio, l'uomo può conoscere Iddio ovvero realizzare l'identità con lui, che deve però esser saputa, cioè cosciente, altrimenti ogni nostro « Seyn in Gott » ci sarebbe « ewig fremd » (*op. cit.*, 471): è l'identità idealistica di soggetto e oggetto, che viene posta alla base del nostro rapporto con Dio. Ciò comporta l'assenza di contraddizione fra la realtà presente e Dio, nel senso che la « vita beata », la vita che realizza l'unione consapevole con Dio, si può realizzare *già qui*, nel mondo, in questo tempo, ad opera della coscienza che *si sa* nell'unione divina, senza attendere l'aldilà: « Suchtet ihr die Seligkeit da, wo sie allein zu finden ist, rein in Gott ... so brauchet ihr euch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen: denn Gott ist schon heute, wie er seyn wird, in alle Ewigkeit » (*op. cit.*, 521). La vita presente, della coscienza che *si sa*, è dunque unità, in sé e con Dio (*op. cit.*, X *Vorles.*, 538-551).

scienza del pensiero nel suo sviluppo. In realtà, il principio luterano rappresenta pur sempre un'interiorizzazione della fede e della pietas, che si riconoscono nell'atteggiamento supplice di fronte alla Volontà divina e alla Legge, l'una fondata su se stessa, l'altra da quella stabilita nei confronti dell'uomo, che non deve comprendere né l'una né l'altra ma obbedirle per il suo bene eterno. La coscienza credente si affida alla sola fede per esser salvata, ovvero all'imperscrutabile Potenza divina. Ogni identità consapevole con Dio è esclusa a priori, la malvagità umana ci consente solo l'apparente libertà di rivolgersi a Dio con fede, sapendo di non meritare nulla. Il regno delle tenebre è vinto dalla Grazia, che presuppone l'incommensurabile differenza tra Dio e l'uomo, l'abissale distanza del principio divino dal mondo pur nella Sua presenza al mondo: Dio non è nel cuore dell'uomo ma può guarirlo dal male illuminandone il sentimento, riempiendone l'interiorità, la coscienza con la pietas ultramondana. La volontà di Dio stabilisce il Suo regno in noi, con imperscrutabile decreto e Dio si unisce a noi unilateralmente, poiché lo ha voluto: conosciamo Dio solo perché siamo stati trovati da Lui (e quindi non lo conosciamo).

La pretesa idealistica di voler conoscere Iddio, non mediante la contemplazione mistica, ma nella comprensione speculativa del divenire del mondo, non può dunque rappresentare una secolarizzazione dell'idea di Dio o dell'esperienza mistica, se non in parte, ossia nella misura in cui quella pretesa è a modo suo *teologica*. Resta il fatto che il sistema di pensiero dell'Idealismo è costruito su premesse teoretiche estranee alla metafisica del Cristianesimo, nate anzi in opposizione alla verità rivelata e al suo rivestimento aristotelico-tomistico: la metafisica del soggetto, il razionalismo, il criticismo. L'emancipazione del pensiero moderno dal retaggio teologico trova, del resto, nell'Idealismo il suo momento teoretico più significativo proprio perché l'Idealismo non lascia il vecchio Dio al Suo posto (come aveva fatto Kant) ma vuole comprenderlo secondo la propria metafisica immanentistica, trasformarlo in puro pensiero, farne l'autocoscienza cosmica, dissolvendone così i connotati elaborati dalla teologia. Se l'unione della coscienza speculativa con Dio non è mistica ma teoretica, se Dio è concepito come principio immanente della storia del mondo, del tempo, in

conseguenza di una presa di posizione metafisica e laica, come può allora ipotizzarsi una secolarizzazione idealistica del messianesimo cristiano del tempo? In realtà le concezioni messianiche del tempo si intrecciano tra loro e al supposto processo di secolarizzazione, ma solo il messianesimo marxista può considerarsi entro certi limiti una secolarizzazione, non di quello ebraico o cristiano, ma di quello hegeliano. Il messianesimo idealista del tempo mostra, come si è visto, dei caratteri che lo allontanano dalla visione cristiana: il tempo, come realtà neutrale rispetto all'accadere, non esiste, però è l'*epoca* in cui ciò che è nel tempo e dal tempo, acquista significato unitario ad opera dello Spirito, che si riconosce nell'epoca come tutto organico; l'epoca è allora *soggetto* rispetto ai singoli, si contrappone loro come una sorta di volontà generale o spirito del tempo, come un individuo determinato e che caratterizza il processo storico *contro* i singoli; essa contiene in sé il suo principio, che è spirituale e si realizza in tutti gli aspetti molteplici dell'epoca stessa; l'epoca muta, trapassa, ma in una nuova, nella quale lo Spirito è progredito: il divenire del mondo è in funzione di un *fine* che non si esaurisce mai nell'epoca, nel tempo e in un mondo, ma consiste nel sapere di sé dello Spirito. La chiusura del processo è solo logica, non temporale, è nella autocontemplazione dell'eterno logos, che è cosa ben diversa dall'annichilimento divino del mondo.

Per Marx, la realtà è determinata esclusivamente dai rapporti materiali di produzione e la coscienza può essere solo « das bewusste Sein », il quale non è altro che il « wirklicher Lebensprozess » degli uomini: è quindi la vita come « insieme dei rapporti materiali di produzione » a determinare unilateralmente la coscienza ⁽¹⁰⁾. Ma i rapporti materiali di produzione si sviluppano storicamente, costituiscono un mondo che riempie di sé il tempo, che appare alla coscienza come epoca da essi caratterizzata. Nel significato epocale del proprio esserci, la coscienza coglie il significato dei rapporti di produzione, che fanno essere l'epoca secondo una forma storicamente dominante, come tempo della nobiltà, della borghesia, del proletariato. Il tempo risolto da Hegel nell'epoca protagonista

(10) MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, in K. MARX, *Werke*, ed. H.J., Lieber e P. Furth, Darmstadt, 1971, II, 23.

del divenire storico, non ritorna ad essere assoluto ed indifferente. L'intelaiatura idealistica del tempo sembra esser fatta propria da Marx: il tempo dell'uomo non è che l'epoca del suo accadere storico; l'epoca supera in se stessa gli individui, che non possono superare speculativamente la forma storica specifica dei rapporti materiali di produzione, non possono porsi al di là del proprio tempo; essa è quindi soggetto rispetto agli individui e si contrappone loro, secondo le sue necessità, che sono quelle del tempo ovvero dei rapporti di produzione dominanti; infine contiene in sé il proprio principio, la propria ragion d'essere, poiché le condizioni materiali di esistenza, nel loro progredire verso forme sempre più perfezionate di produzione, costituiscono l'epoca dall'interno, usando gli individui come mezzi. Le condizioni materiali costituiscono quindi il principio dell'epoca, che non è spirituale. Il fatto che il divenire dell'uomo non sia opera dello Spirito, manifestazione dell'Essenza, ma delle condizioni materiali stesse dell'esistenza, fa sì che mutino i soggetti storici dell'epoca e il fine del processo storico nel suo complesso: sia i soggetti che il fine sono ora espressione dei rapporti materiali di produzione della vita. I *tempi* non sono dunque semplice somma di individui o eventi nel tempo, ma unità organiche, dotate di una loro ragion d'essere materialistica: essi crescono, maturano, decrescono e rinascono in una forma più alta e complessa dei rapporti di produzione della vita. L'individualità determinata del tempo storico può ben focalizzarsi in soggetti singoli, grandi figure che però non rappresentano se stessi ma, come già per Hegel, l'epoca. Ma il soggetto epocale, che cioè esprime il senso stesso del tempo, è collettivo: per Hegel il popolo, per Marx la classe ⁽¹¹⁾.

La classe rivoluzionaria, il proletariato, occupa allora una posizione particolare *nel tempo*. Il fatto di essere secondo Marx rivoluzionaria, perché produce i rapporti stessi di produzione senza esserne riconosciuta, perché obbiettivamente protagonista della produ-

⁽¹¹⁾ L'avverarsi delle rivoluzioni comuniste ha poi riproposto il popolo, non come entità sociale ma *nazionale*, quale protagonista accanto alla classe. La *questione sociale* e la *questione nazionale*, restano i nodi politici fondamentali del tempo, la presa di coscienza rivoluzionaria della classe deve fare i conti con lo spirito del popolo.

zione, perché di per sé *generale*, fa sì che questa classe appaia come l'*ultima*, il soggetto storico destinato a chiudere i tempi. I rapporti di produzione costituiscono infatti il « movimento reale » che sfocerà di per sé nella soluzione rivoluzionaria dei rapporti stessi, ossia in un tempo che può esser definito come tempo *storico* per l'ultima volta. Ciò che viene dal tempo, l'evento rivoluzionario, come evento nel tempo, è l'*ultimo* della storia, è l'ultimo fatto storico mondiale, dopo il quale vi sarà solo la pace profana dell'umanità liberata dal bisogno materiale. Il mito di una pace cartaginese, ma infinita ed indistruttibile, susseguente alla (inevitabile) vittoria del proletariato, è forse l'aspetto dell'utopia marxiana che più sconcerta i non-credenti, cioè i non-marxisti. Esso implica addirittura il mutamento radicale del significato del tempo: non essendovi più storia, poiché mancherà la lotta di classe in conseguenza della organizzazione sociale perfetta dei rapporti di produzione, non ci saranno più successioni di epoche, non ci sarà più il tempo come epoca ma solo l'eternità priva di confini, l'eternità pacificata, della materia pensante che per Marx è l'uomo, la cui anatomia è già contenuta in quella della scimmia. La materia si prenderà allora la rivincita sulle aspirazioni oltremondane come se la comunità liberata di questo mondo potesse vincere la morte, ponendosi come surrogato dell'eternità. L'epoca del proletariato è dunque quella della fine dei tempi, che non si rinnovano all'infinito nella autocontemplazione dello Spirito o nello sviluppo di rapporti di produzione sempre diversi, ma finiscono nella realtà sensibile, per opera dell'uomo, del messia proletario. Il tempo dell'uomo matura quindi verso una soluzione finale del dramma storico e la coscienza diviene rivoluzionaria, quando è *presa di coscienza* del maturare dei tempi verso il loro destino. Ma non esistono, come del resto anche per Hegel, *segni* che rivelino con sicurezza l'avvicinarsi dei tempi. Il marxismo vuol essere però una scienza dell'evento rivoluzionario: il comunismo non è infatti un « ideale » ma « il movimento reale » del processo storico, il « movimento presente », che crea la coscienza della direzione di questo movimento ⁽¹²⁾. Questo significa che la coscienza diventerà ri-

⁽¹²⁾ MARX-ENGELS, *op. cit.*, 37, e *Manifest der kommunistischen Partei*, in *Werke*, *cit.*, II, 833.

voluzionaria quando i tempi saranno obbiettivamente maturi, anche se la maturità dei tempi si vedrà dal diventar rivoluzionaria della coscienza, dal momento che non possono darsi *segni* a priori. La decomposizione di una società, di un popolo, come nell'Italia attuale, sia essa conseguenza o meno dello sviluppo dei rapporti di produzione, non è di per sé un segno sufficiente, perché non è di per sé uno status che comporti la rivoluzione: può anche provocare la semplice estinzione di un popolo, come soggetto storico e comunità statale nazionale. La presa di coscienza del significato rivoluzionario dell'epoca, che costituisce l'obbiettivo contenuto del tempo, sembra quindi dar luogo ad una petizione di principio, perché essa, come evento, è provocata spontaneamente dal tempo maturatosi; ma solo in quanto accada nel tempo, sia accaduta, fa vedere che il movimento del tempo si sta sviluppando verso la catarsi finale. Insomma, il significato del tempo appare nella coscienza, che però è ciò che costituisce il significato; i traditori di classe, i teorici del comunismo, i grandi rivoluzionari, quasi tutti di origine borghese, cambiano bandiera, abbandonando la loro classe, perché i tempi sono maturi per la dissoluzione rivoluzionaria della vecchia società: ma i tempi si dimostrano maturi perché costoro hanno cambiato bandiera ⁽¹³⁾.

⁽¹³⁾ « In Zeiten endlich, wo der Klassenkampf sich der Entscheidung nähert, nimmt der Auflösungsprozess innerhalb der herrschenden Klasse » un carattere tale che « una piccola parte della classe dominante si separa decisamente da essa e si unisce alla classe rivoluzionaria ». Come in passato una parte della nobiltà si è unita alla borghesia, così una parte della borghesia si unisce ora al proletariato, quella parte degli ideologi borghesi « welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben » (*Manifest, op. cit.*, 829). Il problema è per l'appunto quello di sapere con certezza obbiettiva *quando* i tempi siano maturi, visto che il passaggio degli ideologi al proletariato è effetto della maturità dei tempi (e non di uno slancio ideale). Ma chi, se non la coscienza, stabilisce che *l'ora* è giunta? E questa coscienza, nata e cresciuta nella borghesia, come fa a reagire contro il condizionamento ambientale di classe, a sentirsi dalla parte del proletariato? Semplicemente perché si accorge che i tempi sono maturi, pur se essa stessa è l'indice della maturità dei tempi. Se l'individuo è sempre determinato dalle condizioni materiali dell'esistenza, che rispetto a lui sono un *prius*, come fa a *determinarsi* spiritualmente *contro* le condizioni di esistenza della sua classe? Bisognerebbe ammettere la forza dei puri motivi ideali, ovvero ammettere quella « essenza » dell'uomo che Marx nega, nella *Sesta tesi contro Feuer-*

L'idea di un'epoca finale della storia, di una maturazione definitiva dei tempi, di una loro catarsi mondana, conferisce al materialismo storicista e immanentistico di Marx un aspetto *secolarizzante* nei confronti dell'Idealismo. Lo Spirito essenza della realtà, del mondo come tutto organico, si è ora dissolto nel mondo stesso, che è un tutto organico in movimento inarrestabile verso la sua definitiva trasfigurazione terrena. L'epoca crea continuamente il *nuovo* che si realizzerà nell'epoca successiva; secondo Marx, invece, l'epoca creerà la novità di por fine a questo stesso movimento, ad opera dell'evento rivoluzionario. Se la secolarizzazione è la *reductio ad saeculum* del principio ultraterreno, il pensiero di Marx rimette *sui piedi* il suo proprio principio ultraterreno, ovvero l'Idealismo, la cui metafisica è il presupposto della filosofia della prassi. Nel marxismo appare la *reductio* del movimento dello Spirito a movimento dei rapporti di produzione, che non permette nemmeno l'aldilà atemporale del logos impersonale e fa sorgere nel proletariato un soggetto collettivo cui spetta di por fine ai tempi con la violenza e la morte. Per Hegel i popoli sono sempre vinti alla fine della loro giornata dallo Spirito, che non si arresta mai di fronte a nessuna impresa e costruzione ma procede oltre, nel suo movimento inarrestabile, e il tempo che tutto divora, sotterra l'epoca. In Marx, la classe rivoluzionaria prevale sull'epoca e sul processo stesso che viene dal tempo e con ciò il tempo stesso, l'epoca viene secolarizzata, ossia dissolta nel *saeculum* oltre il quale il mondo non avrà più storia.

Il nostro tempo vive del confronto dei messianesimi. Non sembra più possibile una concezione neutrale del tempo, di un tempo indifferente rispetto all'accadere storico, un tempo che non sia epoca sottoposta ad un terribile destino, mondano od oltremon-

bach. Se poi la presa di coscienza rivoluzionaria da parte dei borghesi è prodotta dalla « comprensione teoretica » del movimento storico nel suo complesso, da un sapere obbiettivo in rapporto cripto-idealistico con la coscienza — la coscienza sa infatti se stessa in *questo* sapere del reale; allora bisogna ammettere che esiste una conoscenza del reale *indipendente* dai condizionamenti di classe, una conoscenza *pura*, non ideologica, riconducibile necessariamente al puro pensiero, all'essenza negata. Infatti, quella « comprensione teoretica », marxianamente concepita, non potrebbe mai esprimere un sapere obbiettivo, non-ideologico, e quindi non potrebbe far diventare marxisti gli intellettuali borghesi.

dano. Né la scienza, tantomeno quella einsteiniana, sa dirci che cosa sia il tempo e come possa costituire una realtà assoluta e indipendente dalla sua misurazione, rispetto allo spazio costruito dalla natura e dall'uomo. Il razionalismo di origine libertina, scettica e illuminista non può rappresentare una vera alternativa ai messianesimi, come se potesse dare il conforto di una fede laica, quietamente deista, tollerante, umana o di un ateismo personale e inoffensivo. Quel razionalismo ha avuto anch'esso il suo messianesimo del tempo, nelle visioni positivistiche di Comte, nella mitologia della scienza e del progresso capaci di costituire di per sé il contenuto del tempo, l'epoca, e di dividere il mondo in buoni e cattivi, come se il bene e il male dipendessero dal progresso dei tempi. Noi, ultraprogressiti grazie alla scienza e marci sino alle midolla, siamo la dimostrazione della falsità di quella concezione. Il messianesimo religioso si contrappone attualmente, sia pure in modo disuguale e diviso, alla fede nell'avvento del *secolo* dell'uomo nuovo, vagheggiato da Marx, fede in cui sono riassunte, superate e deformate le visioni idealistiche e positivistiche del tempo. È una contrapposizione il cui esito mondano è incerto, per la religione, se è vero che molti cristiani (e musulmani) sono diventati o sono marxisti, mentre quasi non esistono marxisti che siano diventati o siano cristiani (o musulmani). Il significato dell'epoca non si lascia comunque dedurre con certezza nemmeno da questa incertezza.

FRANCESCO DE SANCTIS

Università di Salerno

RELIGIONE NECESSARIA E LIBERTÀ SUFFICIENTE
CONSIDERAZIONI SU ' LA DEMOCRAZIA IN AMERICA ' (*)

«ELEANORO: ... lodo ed esalto quelle opinioni, benchè false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al ben comune o privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorchè vane, che danno pregio alla vita; le illusioni naturali dell'animo; e in fine gli errori antichi, diversi assai dagli errori barbari; i quali solamente, e non quelli, sarebbero dovuti cadere per opera della civiltà moderna e della filosofia ».

LEOPARDI

1. « L'organizzazione e l'istituzionalizzazione della democrazia tra i cristiani è il grande problema politico dei nostri tempi » (1).

Ma la democrazia, sia come processo che come evento, è il tema a partire dal quale Tocqueville pensa il presente del mondo cristiano e la sua storia. Essa significa, nel suo connotato elementare, uguaglianza degli uomini non più soltanto davanti a Dio, bensì nel mondo sociale. E in questo senso la democrazia può essere intesa come rispondente alla realizzazione di un ' disegno ' divino: principalmente perchè l'uguaglianza che si va istituzionalizzando non può non piacere al Dio cristiano, ma certamente anche

(*) Questo lavoro — che, concentrandosi sulla sola *Democrazia in America*, rappresenta un primo approccio alla tematica in oggetto — rientra in una ricerca ancora in corso, per chi scrive, su Alexis de Tocqueville. La *Democrazia* (1835 e 1840) verrà citata secondo i due voll. Ed. J.-P. Mayer di TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, T.I., vol. I (= DA I) e vol. II (= DA II), Gallimard, Paris 1961.

(1) DA I, 325-326.

perchè il lungo processo che ne scandisce le tappe di affermazione storica ha esso stesso quel carattere di 'provvidenzialità' rispetto al quale Tocqueville soggiace ad una sorta di « terrore religioso ».

La massima evangelica, che, secondo Matteo, viene enunciata dal Cristo per confondere farisei ed erodiani, e secondo cui a Cesare va reso ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio, mi sembra un punto di partenza adatto per riassumere, in una prima approssimazione, la posizione di Tocqueville nei confronti del rapporto tra religione e politica che in Europa si è fatto critico dopo la Rivoluzione, rendendo difficile quell' 'actio finium regundorum' che in America sembra determinante per il benessere e la libertà della repubblica democratica. In Europa, restituire a Cesare e a Dio ciò che rispettivamente spetta loro, sembra a Tocqueville il compito più complesso e, nello stesso tempo, necessario per indirizzare lo sviluppo della democrazia verso la libertà. Ma quella che, data la collocazione politica dell'Autore, potrebbe a prima vista apparire una sorta di riduzione del problema religioso, onde neutralizzarne gli effetti sull'assetto sociale e politico, è, in Tocqueville, anche la rivendicazione dell' 'utilità' della religione, proprio in funzione della vita politica. Utilità che si esalta, per la società nel suo complesso e per i singoli che ne fanno parte, proporzionalmente alla capacità che essa testimonia di saper rendere a Dio ciò che gli compete, tenendo però conto, fino in fondo, di ciò che bisogna dare a Cesare affinché, dal nuovo 'stato sociale', possa esprimersi anche la libertà che *deve* rappresentare il fine della vita politica, la quale, ormai, coinvolge l'intera società. Nella 1ª *Democrazia in America* è sottolineato con vigore (e aditato come esempio all'Europa) il fatto che negli Stati Uniti la religione riesce ad essere la più importante tra le istituzioni politiche non perchè fornita di potere temporale, bensì proprio perchè completamente libera da questo fardello, insopportabile per la natura della sua missione.

Al pensiero politico di Tocqueville, che, per quanto concerne il rapporto religione-politica, ho voluto riassumere nella famosa massima evangelica, può dunque conferirsi un doppio valore che, detta massima, ancora una volta esprime con grande chiarezza, dal momento che la sua applicazione nel contesto di pensiero dell'Autore, fa subito emergere una doppia critica: 1) critica al

pensiero tradizionalista che nel « nuovo stato del mondo » vede soltanto l'affermazione del Maligno, poichè il nuovo assetto sociale e politico non può che accelerare il processo di secolarizzazione che caratterizza il mondo moderno dissacrando completamente ogni istituzione ed autorità storica; 2) critica al pensiero rivoluzionario che, invece, sacralizza le istituzioni democratiche quasi fossero il nuovo dio, che Tocqueville definisce « emerso dal nulla ». Questo doppio obiettivo critico, per altro, connota, nel pensiero di Tocqueville, la Scilla e la Cariddi del tempo (= totale svalutazione della politica in quanto valore totalmente umano — sopravvalutazione della politica come unica dimensione dello spirito in grado di fornire tutte le soluzioni), tra cui è costretto a navigare il legno fragile della democrazia. Fragile questo legno, non tanto perchè incapace di esprimere un ' potere irresistibile ', quanto proprio perchè strutturalmente incapace di difendersi ' spontaneamente ' da esso.

Intendere Cesare come « male necessario » è il primo passo che la democrazia deve compiere per non cadere nell'adorazione nihilista di istituzioni secolari; ma, nello stesso tempo, riconoscere come indisponibile lo ' stato sociale ' emerso dalla storia ' provvidenzialmente ', è l'altro passo che l'intelligenza costringe a fare onde ' educare ' la democrazia. Il che significa innanzitutto spingerla, attraverso le istituzioni più conformi alla sua ' natura ' (universale e particolare, ossia sociale e storica); verso la realizzazione della libertà che, per la prima volta nella storia, trova nell'uguaglianza sociale la sua condizione. Rendere a Cesare ciò che è di Cesare deve dunque significare, nel nuovo ' stato del mondo ' emerso con la democrazia, dare un nuovo significato al « male necessario », considerandolo per la prima volta affare di tutti. Lo spazio politico è il nuovo paradiso, più che mai terrestre, che, in quanto emancipato da Dio, impone che l'albero della conoscenza sia spogliato dei suoi frutti ⁽²⁾; e, anzi, questa spoliazione diventa la condizione stessa affinchè l'uomo non ne

⁽²⁾ *DA II*, 130: « Eclairer (les hommes) donc à tout prix; car le siècle des dévouements aveugles et des vertus instinctives fuit déjà loin de nous, et je vois s'approcher le temps où la liberté, la paix publique et l'ordre social lui même ne pourront se passer des lumières ».

sia cacciato. Lo spazio politico che la democrazia pone alla portata di tutti esige conoscenza e libertà non tanto come diritto, bensì soprattutto come decisivo dovere di ognuno. L'uomo che sappia intendere, accanto al destino egalitario, la politica come proprio destino di salvezza terrena, senza dimenticare che essa ha necessariamente a che fare col 'male' (= potere), è l'indicazione tocquevilleana che egli propone all'uomo democratico come unica speranza mondana.

Ma, infine, la *possibilità* di dare a Cesare quel che è di Cesare — che in Tocqueville ha più che mai carattere prescrittivo — è tuttavia strettamente condizionata alla *necessità* di rendere a Dio ciò che a Dio spetta (anche questa appare una prescrizione che, avvalorata dall'esperienza americana, ritorna sovente nel discorso di Tocqueville). La stretta connessione tra libertà politica e soggezione al dogma religioso così che la prima si potenzi attraverso la seconda, è certamente uno dei nodi complicati del pensiero dell'Autore ⁽³⁾ su cui il presente contributo vuole soffermarsi nel tentativo di restituire il complesso, e la complessità, dei problemi al cui interno si impone, in particolare nella *Democrazia in America*, la questione della religione. Questione che, a chi scrive, sembra decisiva, per la comprensione del pensiero tocquevilleano, al punto da lumeggiare lo stesso significato di quella 'libertà' la cui rivendicazione rese famosa l'opera. Significato che, mancando di una precisa fondazione teorica nel testo citato, ha costituito spesso, per gli interpreti, una sorta di vacanza filosofica.

2. Il passaggio da un'epoca aristocratica ad una democratica è segnato, secondo Tocqueville dal deperimento di quei legami, immediatamente politici ⁽⁴⁾, che raggruppano popolo e signori in corpi gerarchicamente ordinati in base ad una inderogabile (in rapporto all'arbitrio del singolo) ascrittività dei ruoli nel gruppo stesso. Ma, nonostante detti vincoli, Tocqueville è portato a riconoscere che, all'interno della stratificazione fondata

⁽³⁾ Su questo punto essenziale è il contributo di A. M. BATTISTA, *Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nel dibattito sulla scuola*, Milano, 1976, spec. p. 27-67.

⁽⁴⁾ Spc. *DA II*, 172 (ma *DA passim*).

sull'ascrittività delle posizioni e ruoli sociali, gli uomini che si trovano ai differenti livelli di una tale gerarchia sociale « solo a mala pena ritengono di far parte della stesso umanità » (5): questo assetto della società necessariamente fa sì che « il concetto generale di *simile* rimane oscuro » (6). Lo stabilirsi di uno ' stato sociale ' democratico, invece, comporta che non sono « soltanto i membri di una stessa nazione che diventano simili, anche le nazioni si assomigliano, e tutte insieme non costituiscono più allo sguardo dello spettatore che una vasta democrazia di cui ogni cittadino è un popolo. Ciò mette per la prima volta in piena luce il volto del genere umano » (7). Ma questa assimilazione, frutto dell'uguaglianza, ha, secondo Tocqueville, come effetto naturale quello di rendere gli individui di fatto indipendenti l'uno dall'altro, isolandoli ed indebolendoli. La democrazia, specie laddove si instaura a partire dalla disintegrazione (più o meno progressiva) di un precedente ordinamento aristocratico, è definita « ébranlement universel » (8). Ed è appunto tenendo conto di questa situazione di ' scardinamento ' (che riguarda meno la situazione ' particolare ' degli americani) che Tocqueville pone una duplice domanda implicante le due funzioni principali da lui assegnate alla religione in una società democratica, specialmente se questa si è affermata dopo una rivoluzione — la quale, dal suo canto, indipendentemente dall'uguaglianza che definisce ogni ordinamento democratico, acuisce sia la lotta tra le classi che l'isolamento degli individui. La duplice domanda da cui voglio partire si trova nel IX cap. della II Parte di *DA I* il quale si sofferma su quelle che a Tocqueville appaiono le *Cause principali che tendono a conservare la repubblica democratica negli Stati Uniti*, e dove la religione, appunto, è considerata proprio la principale tra queste cause, segnando alla libertà il limite che permette alla stessa di sopravvivere. Dopo aver gettato un rapido sguardo alla situazione francese Tocqueville si chiede, senza però dare immediatamente una risposta esauriente, « come potrebbe la società non perire se, mentre

(5) *Ibidem.*

(6) *DA II*, 106.

(7) *DA II*, 80.

(8) *DA I*, 249.

il legame politico si allenta, il legame morale non si restringe? E che fare di un popolo padrone di se stesso, se non è sottomesso a Dio? » (9).

Questo duplice interrogativo, che io reputo importante per il mio discorso, pur rimanendo quasi sospeso in detto capitolo, trova altrove risposte più precise; ma già in questa stessa formulazione preannuncia i temi fondamentali rispetto ai quali Tocqueville pensa ineliminabile la funzione della religione nella democrazia moderna.

3. Cominciando dalla prima domanda che Tocqueville pone, essa fa risaltare chiaramente la preoccupazione dello Scrittore circa il fatto che la transizione da aristocrazia e democrazia può determinare il deperimento della stessa società. C'è dunque, preliminarmente, da chiedersi con quale concetto di società Tocqueville opera — o, meglio, quale significato specifico egli conferisce alla parola società visto che essa può 'perire' all'allentarsi dei vincoli politici tipici di un mondo aristocratico. Per cogliere questo significato, a mio avviso, è essenziale stabilire con nettezza la differenza tra 'stato sociale' democratico, che si riproduce identico ovunque manchi o sia venuta meno l'aristocrazia, e lo 'stato di società' il cui conseguimento è tutt'altro che automatico. Il primo postula soltanto quell'uguaglianza di condizioni che presuppone l'abolizione di ogni differenza ascrivibile in una situazione di assoluta mobilità all'interno della pur necessaria stratificazione sociale; il secondo invece esige una condizione di intima coesione che tramuta un semplice aggregato di uomini in quella che, per Tocqueville, è la società in senso stretto. Insomma lo 'stato sociale' non necessariamente definisce uno 'stato di società'.

Però, l'elemento coesivo, cui si conferisce la funzione di fondare la società non è possibile rintracciarlo nè nella 'forza' (10), nè nel mero accordo 'volontario' scaturito dalla comunanza di 'interessi materiali' (11), bensì soltanto in quello che Tocqueville

(9) *DA I*, 308.

(10) *DA I*, 248.

(11) *DA I*, 389-390; *DA II*, 15.

chiama « accordo istintivo e involontario » su alcuni valori, ultimi ed indiscutibili, a cui l'uomo deve 'credere' prima di ogni scelta razionale. In questo senso si ha da un lato che lo stato di società è un vincolo morale che nessun ordinamento sociale (*état social*) giuridico o politico può astrattamente imporre senza l'adesione pre-razionale degli stessi componenti a comuni valori di fondo, e dall'altro lato che nonostante l'effetto assimilativo ed omogeneizzante dello stato sociale democratico, questo può sussistere senza per altro dar luogo ad uno stato di società, lasciando gli uomini moralmente isolati oltre che politicamente e giuridicamente indipendenti.

A partire da queste considerazioni la definizione prescrittiva che Tocqueville dà della società non abbisogna di particolari commenti: « perchè vi sia società, e, a maggior ragione, perchè questa società prosperi, è dunque necessario che gli animi dei cittadini siano sempre uniti e tenuti insieme da qualche idea fondamentale; e ciò non sarebbe possibile, a meno che ciascuno di essi non venisse a volte ad attingere le sue opinioni ad una medesima fonte e non consentisse nel ricevere un certo numero di credenze già fatte » (12), ma, a proposito di queste ultime, più avanti troviamo detto espressamente che « fra tutte le credenze dogmatiche, le più auspicabili mi sembrano essere le credenze dogmatiche in materia di religione » (13). Queste affermazioni tendono a stabilire due punti fondamentali del pensiero tocquevilleano. Il primo è il totale scetticismo nei confronti di una socialità che in democrazia non sia moralmente fondata, ma contemporaneamente anche verso ogni morale che non sia dogmatica o, ancora, che voglia farsi dogma essendo sprovvista di un fondamento religioso. Ciò perchè una morale che non sia anche dogmatica non riesce a fornire quel tipo di 'credenze' o 'idee fondamentali' che tengono insieme la società — ma, d'altra parte, un dogma che non trova la sua legittimazione in una religione sarà, in democrazia, necessariamente stabilito dall'opinione pubblica: una quasi-religione di cui la maggioranza è il profeta (14). Quest'ultima, essendo volubile

(12) *DA II*, 16.

(13) *DA II*, 27.

(14) *DA II*, 19.

sia per le opinioni che per la sua composizione, non potrebbe che fornire dogmi effimeri e, in quanto tali, incapaci di assicurare la stabilità e continuità delle credenze che fondano la società. Il secondo punto è che l'unica chance che la società ha di non perire nel passaggio da uno stato sociale aristocratico ad uno democratico è proprio nel rinsaldarsi di questo vincolo morale religiosamente fondato, purificato da ogni 'vincolo politico'; ciò significa anche che se lo stato sociale democratico è il risultato spontaneo della fine della aristocrazia, la 'società' in democrazia può essere solo frutto di una *tradizione* di valori morali comuni che, per altro, viene necessariamente interrotta da una *rivoluzione* che, a sua volta, è incapace di produrre società in senso stretto; in tal senso, dopo una rivoluzione democratica, « gli uomini non sono legati tra di loro che da interessi e non da idee » (15).

Solo tramite la concentrazione dei vincoli sociali a livello squisitamente morale così che la socialità dell'uomo sia assicurata da una religione nel senso più originario del termine, la sfera politica può emanciparsi da ogni preoccupazione etica e divenire, per la prima volta nella storia, il luogo dell'indipendenza: campo di 'sperimentazione', 'innovazione' e 'movimento', in cui l' 'errore' non è più 'peccato' (16). Ed è appunto in quella socialità (*état de société*) che Tocqueville fa confluire gli elementi (principalmente i costumi) che, generalizzati dalla democrazia al di là di cerchie particolari, possono salvaguardare la libertà politica democratica la quale, necessariamente, viene intesa come *un tipo di libertà* che (come si tenterà di mostrare nello sviluppo di questo discorso) presuppone una radicale soggezione.

4. Se l'istituzionalizzazione della democrazia produce effetti ambivalenti a livello della socialità — nel senso che essa, da un lato, tende ad inscrivere l'intera umanità all'interno di una società tendenzialmente omogenea, ma, dall'altro lato, minaccia proprio lo stato di società a causa del probabile deperimento dei valori di fondo della convivenza — lo stato sociale democratico, comunque si sia affermato, determina, per altro, una modifica

(15) *DA II*, 15.

(16) *DA I*, 310.

esiziale della famiglia tradizionale. Ciò poichè questo tipo di famiglia, ruotante attorno alla figura signorile del padre, risulta perfettamente omogeneo all'assetto aristocratico della società.

Ma a Tocqueville la modifica sembra sortire effetti cospicui sotto un profilo più generale. Egli infatti parla di tramonto dello 'spirito di famiglia' volendo con questa espressione significare immediatamente il deperimento dell'intero mondo aristocratico, poichè al suo interno lo 'spirito di famiglia' rappresenta *il tipo fondamentale di socialità* come organizzazione sociopolitica in grado di creare immediatamente quei legami tra gli uomini e quella naturale resistenza al dispotismo resi problematici dalla democrazia. La libertà aristocratica, anzi, sembra definibile proprio a partire da questo 'spirito': « finché è durato lo spirito di famiglia, l'uomo che lottava contro la tirannide non era mai solo, trovava intorno a lui clienti, amici ereditari, congiunti. E anche se questo appoggio gli fosse mancato, si sentiva ancora sostenuto dai suoi antenati e animato dai suoi discendenti. Ma quando i patrimoni si dividono, e quando in pochi anni le stirpi si confondono, dove situare lo spirito di famiglia? » (17).

Dunque, connesso al tipo di uguaglianza che la democrazia produce attraverso la mobilità sociale che essa inaugura, la dissoluzione dello spirito di famiglia rappresenta, per Tocqueville, il carattere che più accomuna i vari processi di democratizzazione, a loro volta caratterizzati dal predominio di una visione commerciale ed industriale della proprietà, e dunque dallo spezzarsi del legame tra terra e famiglia (18).

Per il mio discorso fondamentale è, però, soprattutto il tema, sottolineato per altro con vigore da Tocqueville, della spoliticizzazione della famiglia e della autorità paterna; la quale ultima, nel passaggio da una società aristocratica ad una democratica si riduce ad un ruolo sempre più 'naturale': « Il padrone e il magistrato sono scomparsi; resta solo il padre » (19). Questi, invece, in una famiglia aristocratica « non esercita ... solo un diritto na-

(17) *DA I*, 328.

(18) *DA I*, 48.

(19) *DA II*, 203.

turale. Gli viene attribuito un diritto politico a comandare » (20). La 'naturalità' della famiglia democratica consiste essenzialmente nel privilegiamento che in essa si produce dei legami affettivi e privati rispetto a quelli istituzionali e pubblici; ma proprio nella misura in cui i legami che la famiglia crea risultano basati su 'intimità' e 'libero simpatizzare', essa non sembra più seminario di virtù politiche, bensì il luogo di germinazione di una società di tipo fraterno in cui « il padre, di fronte alla legge, non è altro che un cittadino più anziano e più ricco dei suoi figli » (21). Questo tipo di società, inoltre, lungi dall'essere risultato « di una lotta intestina, in cui il figlio avrebbe ottenuto, attraverso una specie di violenza morale, la libertà che il padre gli rifiutava » (22) è soltanto la conseguenza spontanea della perdita di alcune funzioni tipiche della tradizionale figura paterna: « capo politico della famiglia ... organo della tradizione, interprete delle usanze, arbitro dei costumi » (23).

In aristocrazia, dunque, i legami in senso lato sociali sono talmente saldi, nella 'contemporaneità' in cui vivono le generazioni che pur si susseguono nel tempo, che l'unione tra i componenti i singoli gruppi non rappresenta un problema; essa non abbisogna d'altro all'infuori di quello spirito di famiglia in cui sono strettamente fusi e confusi elementi politici, religiosi, economici, morali e, anche, affettivi che legano insieme i singoli membri, rappresentati tutti dalla figura paterna ed iscritti nella sua autorità signorile. L'uguaglianza che, irrompendo nella famiglia, dà origine a quella che io ho chiamato società fraterna, se da un lato esautora la figura paterna, potenzia, dall'altro, quella materna; anzi, nella misura in cui 'il costume è determinato dalla donna' (24), quei legami che prima trovavano nel padre il necessario punto di riferimento (proprio in quanto capo politico, organo della tradizione, interprete ed arbitro dei costumi) si spostano a livello della madre che diviene il centro di irradiazione di quei valori che fondano l' 'état de société' in una società sprovvista

(20) *DA II*, 201.

(21) *DA II*, 202.

(22) *DA II*, 200.

(23) *DA II*, 202.

(24) *DA I*, 305; *DA II*, 206.

di 'spirito di famiglia', e che possono fondarlo solo se radicano la loro 'certezza' in una religione.

Tutto ciò è particolarmente chiaro in America dove « La religione ... regna sovrana sull'anima della donna, ed è la donna che fa i costumi »⁽²⁵⁾. Ma, mentre la nuova libertà dal padre, specialmente in quanto capo politico, non produce necessariamente la libertà politica (che ormai trova la sua premessa nella solitudine dell'individuo che rappresenta solo se stesso e i propri interessi), l'obbedienza ai valori dalla madre è, invece, strettamente connessa all'integrazione sociale; così che la famiglia diviene il *seminarium societatis*, più che *rei publicae*, facendo passare, attraverso la madre appunto, quel patrimonio di credenze già fatte che servono allo stabilirsi di uno stato di società e che, illanguidendosi ogni tradizione, possono ritrovarsi solo nel dogma religioso scarnificato da ogni esterioresità formale. In tal modo, attraverso il potenziamento del ruolo domestico femminile, la religione diviene, tramite la famiglia, l'unico punto di riferimento, *comune a tutti*, della nuova socialità spolitizzata, che proprio nella dissoluzione dello spirito di famiglia trova la sua premessa: talché la 'solitudine' che l'uomo democratico consegue attraverso il dissolvimento dello spirito di famiglia è recuperata a livello sociale sotto forma di irriflessa, fraterna solidarietà (tra individui che restano fondamentalmente soli) in base ai valori custoditi dalla figura materna.

L'effetto regolativo che il codice materno sortisce sullo Stato consiste nel ritagliare una zona, rispetto a questo, politicamente neutrale (la zona effettiva in cui emerge il potere domestico della donna) che indirettamente « contribuisce a regolare lo Stato »⁽²⁶⁾ stabilendo, a partire dalla religione, il costume come limite esterno alla libertà permessa dalla legge positiva. Il costume è l'orizzonte in cui si iscrive l'apparato normativo che automaticamente risulta inefficace laddove collida con quello. Esemplarmente in America « la legge permette al popolo ... di fare tutto, la religione gli impedisce di concepire tutto e gli proibisce di tutto osare »⁽²⁷⁾.

⁽²⁵⁾ *Loc. ult. e cit.*

⁽²⁶⁾ *Ibidem.*

⁽²⁷⁾ *DA I*, 306.

Il principio di autorità rappresentato dal padre, che ha dominato la struttura socio politica aristocratica, si consuma in rapporto alla nuova vita politica (obbedendo al concorrente interesse dell'individuo alla sua 'indipendenza', e dello Stato all'isolamento di quello) spostandosi a livello di una socialità religiosamente garantita dal potere morale della figura materna. L'elemento femminile diviene così custode e testimone del principio di autorità — di cui la virilità democratica ha spossessato il padre — depositario delle sicurezze e certezze fondamentali che, in democrazia, non sono più acquisibili né 'tradizionalmente' né 'razionalmente'.

5. Che il principio di autorità, comunque fondato, abbia poi uno spazio ben preciso nella sfera 'intellettuale' dell'uomo democratico, è detto con estrema chiarezza da Tocqueville nella *DA II*. Ciò che egli reputa importante, partendo da questa convinzione, non è quindi sapere se tale principio abbia in effetti vigore, bensì dove collocarlo e, dunque, legittimarlo, affinché possa assolvere quello che è a suo avviso il ruolo, invero difficile, di complemento di una libertà (quella politica) che deve farsi essa stessa principio effettivo.

È noto che il rapporto tra 'spirito di religione' e 'spirito di libertà' quale Tocqueville ha creduto fosse stato realizzato in America, è il paradigma del rapporto tra autorità e libertà quale l'Autore vorrebbe, in generale, veder realizzato nella democrazia moderna. In modo tale cioè che il principio di autorità viga incontrastato nella sfera attribuita alla religione la quale, dal suo canto, non collidendo con quella politica, permette in questa lo sviluppo ed il dispiegamento della libertà; la cui stessa possibilità, però, sembra strettamente condizionata all'astinenza dal 'libero esame' nelle materie che interessano la religione. Materie che, infine, travasandosi nei costumi e nella morale individuale (e di conseguenza anche in una parte non irrilevante del 'mondo intellettuale'), tendono a ridurre in maniera cospicua lo spazio reale della libertà possibile all'individuo, apparentemente autonomo. La motivazione che Tocqueville adduce per suffragare la sua tesi è che l'uomo (ma in particolare quello democratico) non è intellettualmente attrezzato per 'sopportare' la libertà contemporaneamente a livello religioso e a livello politico, quindi deve operare una scelta

circa il campo in cui ricercare la verità che guidi l'azione. E mentre in politica la libertà si manifesta e consiste nella ricerca stessa, stimolando l'azione; a livello della sfera religiosa è la ricerca come tale che è paralizzante. Infatti se l'uomo scegliesse di essere libero di esaminare i fondamenti della religione sarebbe irrevocabilmente condannato allo scacco del dubbio e dell'incertezza nella stessa condotta quotidiana; dal momento che anche la più insignificante delle azioni è, secondo Tocqueville, resa possibile da una sorta di precomprensione di Dio, del proprio destino mortale e dei rapporti col prossimo. Idee queste su cui i filosofi « nonostante tutti i loro sforzi, non hanno ancora potuto scoprire che un piccolo numero di nozioni contraddittorie, in mezzo alle quali lo spirito umano fluttua senza posa da migliaia di anni, senza poter afferrare la verità nè parimenti trovare nuovi errori. Simili studi sono molto al di sopra della capacità media degli uomini e, quand'anche la maggior parte degli uomini fosse capace di applicarvi è evidente che non ne avrebbe il tempo ». E conclude « alcune idee stabilite una volta per tutte (*arrêtées*) su Dio e la natura umana sono indispensabili alla pratica quotidiana della ... vita, e questa pratica impedisce ... di poterle acquisire » ⁽²⁸⁾.

Dunque, per quanto specificamente concerne Dio e la natura umana (la cui stessa socialità è messa in dubbio dalla democrazia) l'individuo « livré à lui-même, et par le seul effort de sa raison » ⁽²⁹⁾ è considerato assolutamente incapace di acquisire un minimo di certezza. L'individuo (la cui solitudine davanti a Dio e alla propria natura abissale ⁽³⁰⁾ è, se portata a coscienza, incommensurabilmente più drammatica di quella che si profila in rapporto allo Stato) rimarrebbe paralizzato dal dubbio, condannato al disordine e all'impotenza: succubo, in democrazia, del fluttuare dell'opinione della maggioranza. Nel momento in cui ogni legame tradizionale perde efficacia, la religione deve assumersi il difficile ruolo di ristabilire un vincolo anche intellettuale all'unico livello ormai possibile: quello che, secondo Tocqueville, accomuna ed accomunerà sempre gli uomini, ossia la speranza esistenziale di fronte al destino mortale

⁽²⁸⁾ DA II, 28.

⁽²⁹⁾ DA II, 27.

⁽³⁰⁾ DA II, 81.

e alle ' miserie ' della vita: è questa funzione meta-storica della religione che la mette al sicuro dalla storia stessa. In proclamato, ma apparente, contrasto col pensiero illuminista Tocqueville afferma « l'incredulità è un accidente; la fede soltanto è la condizione permanente dell'umanità ... tutte le religioni attingono nell'uomo stesso un elemento di forza che non può mai venir loro meno, poichè dipende da uno dei principi costitutivi della natura umana » (31).

È a partire da questa duplice convinzione (a) che l'intelletto fuori tutela dell'uomo democratico è assolutamente incapace di pensare Dio attraverso lo stile di pensiero, il metodo, che la democrazia impone — talchè se questo oggetto della conoscenza, nonostante Pascal (32) è sempre stato problematico, in democrazia appare addirittura interdetto (33) —; b) il bisogno pre-razionale

(31) *DA I*, 310.

(32) *DA II*, 49.

(33) Questa è la ragione per cui Tocqueville considera la democrazia incapace di produrre nuove religioni (*DA II*, 17) e dunque incapace di esprimere originalità a tale livello: « Allor... che una religione *qualsiasi* ha messo delle profonde radici nel seno di una democrazia, guardatevi dallo sradicarla; ma conservatela piuttosto come la più preziosa eredità dei secoli aristocratici; non cercate di strappare agli uomini le loro antiche opinioni religiose per sostituirne delle nuove, per paura che, nel passaggio da una fede ad un'altra trovandosi l'anima per un momento vuota di credenze, l'amore dei godimenti materiali non venga ad estendersi fino a lei e a riempirla per intero » (*DA II*, 151: il corsivo è mio). Quanto citato induce a pensare, anche, che l'unico elemento di continuità tra aristocrazia e democrazia possa essere costituito proprio dalla religione che, così, diviene l'unico ambito in cui la democrazia può ereditare valori aristocratici. Una differenza comunque c'è, ed è che se l'aristocrazia ha potuto, nella sua lunga storia, essere anche politeista, la democrazia è necessariamente monoteista (*DA II*, 30; 31); non solo, ma se il monoteismo aristocratico « sera toujours enclin à placer des puissances intermédiaires entre Dieu et l'homme » (*DA II*, 77) la democrazia « détourne l'attention des agents secondaires pour la porter principalement sur le souverain maître » (*ibidem*). Il mondo disincantato e senza dei (solo l'universo aristocratico può essere « peuplé d'êtres surnaturels qui ne tombent point sous le sens, mais que l'esprit découvre » (*ib*)), che si afferma con la democrazia, presenta anche a livello religioso il fenomeno di spontaneo annichimento di ogni mediazione tra individuo e Dio che, tendenzialmente, definisce il rapporto tra individuo e Stato. Dunque, il vero monoteismo è, per Tocqueville, possibile solo in democrazia, come solo in democrazia l'uomo, fattosi omogeneo ai suoi 'simili' e divenuto dunque, di fatto, una 'nozione generale', può concepire il 'potere sociale' come un tutto che lo determina.

dell'uomo in quanto tale di affidarsi alla religione come « consolazione di tutte le miserie » (34) che Tocqueville afferma: « le idee generali relative a Dio e alla natura umana sono dunque, tra tutte le idee, quelle che conviene maggiormente sottrarre all'azione abituale della ragione individuale, e per la quale c'è più da guadagnare e meno da perdere nel riconoscere un'autorità » (35). Ogni religione che resti nei limiti della sua funzione — ossia fornire agli uomini idee ' generali ' e ' ferme ' « su Dio, sulla loro anima, sui loro doveri generali verso il Creatore e i propri simili » (36) offrendo « per ognuna di queste questioni primordiali una soluzione netta, precisa, intelligibile per la folla e *duratura* » (37) (sottratta cioè al ' movimento ' dell'opinione dei più) — è perciò salutata come un ' giogo salutare ' per l'intelligenza « che, se anche non vale a salvare gli uomini nell'altro mondo, è almeno utilissima alla loro felicità e alla loro grandezza in questo » (38).

Ma tale convinzione, che può apparire limitata alla sfera religiosa, si iscrive invece in una ben più vasta concezione del rapporto tra ' verità ' e ' azione ', al cui livello emerge con chiarezza la sfiducia di Tocqueville circa le possibilità dell'uomo di orientarsi autonomamente nel mondo della pratica senza il supporto di alcune idee pregiudiziali, che, prima di ogni verifica in base al ' libero esame ', siano in grado di fondare l'azione stessa. Da questo punto di vista la religione, a causa degli stessi oggetti che essa contempla, non è che il caso limite e, in quanto tale, massimamente esemplificatore del bisogno di certezza che l'individuo ha per poter agire: « se l'uomo fosse costretto a provare a se stesso tutte le verità di cui si serve ogni giorno, non la finirebbe più; si esaurirebbe in dimostrazioni preliminari senza progredire; non avendo egli il tempo, a causa del breve corso della sua vita, né la facoltà, a causa dei limiti del suo spirito, di agire così, è obbligato (*réduit*) ad assumere per accertati una quantità di fatti e di opinioni che non ha avuto né l'agio né il potere di esaminare e di verificare per

(34) *DA I*, 311.

(35) *DA II*, 28.

(36) *DA II*, 27.

(37) *DA II*, 28 (il corsivo è mio).

(38) *Ibidem*.

suo conto, ma che altri più abili hanno trovato o che la folla ha adottato. È su questo fondamento primo che egli autonomamente eleva l'edificio dei suoi propri pensieri. E non è affatto la sua volontà che lo spinge a procedere in questa maniera; la legge inflessibile della sua condizione ve lo costringe » (39). L'edificio dei pensieri di ciascuno (« non c'è al mondo filosofo così grande che non creda un milione di cose sulla parola d'altri e che non supponga più verità di quante ne stabilisca (40) ») emerge dunque da un fondamento indisponibile, pregiudiziale, e quindi la libertà stessa dell'individuo si determina, *lucus a non lucendo*, a partire da un limite, dal suo contrario: la impossibilità di liberarsi da pregiudizi per poter agire.

Ora, se questo principio ha una portata così generale da coinvolgere lo stesso 'filosofo' nel comune destino di dover accettare idee non verificate personalmente come punto di partenza della propria libertà di pensiero, tanto meno l'uomo medio — a partire dal quale Tocqueville pensa la democrazia — sarà in grado di affrontare la difficoltà di cercare autonomamente verità in grado di fondare e dirigere la sua azione.

Sottrarre le idee fondamentali dell'agire al libero esame non significa perciò (dalla prospettiva di Tocqueville) rendere l'uomo schiavo del pregiudizio religioso, dal momento che una massa di pregiudizi è all'origine delle sue azioni; bensì soltanto porlo al sicuro dall'incertezza sui fondamenti stessi dell'azione: liberarlo dunque in vista dell'azione, attraverso idee che, in quanto indisponibili, hanno il pregio di apparire sganciate (e questa è un'esigenza fondamentale) da ogni autorità secolare, da ogni opinione individuale o collettiva; così che accettandole l'uomo abbia la sensazione di sottomettersi soltanto a Dio. Ciò, peraltro, soddisferebbe anche l'esigenza dell'uomo democratico di non essere costretto ad attribuire a chi si è fatto suo 'simile' autorità in alcun campo.

Solo liberandosi definitivamente dal problema di dover risolvere ciò che non è (o, forse, non è più) nella sua disponibilità intellettuale l'uomo può, fin dentro il quotidiano, sopportare il tipo

(39) *DA II*, 16-17.

(40) *DA II*, 17.

di libertà che ormai gli è affidata in proprio. Ma l'unico modo per liberarsene definitivamente non è assolutamente l'incredulità (« il dubbio che ... conduce alla disperazione » ⁽⁴¹⁾), che pur attira irresistibilmente lo stile di pensiero democratico, bensì proprio la fede. La via breve della fede, sul solido fondamento di una religione positiva (posta cioè al riparo da ogni incursione sia della ' regione ' che del ' sentimento '), sembra a Tocqueville l'unica in grado di consentire la praticabilità dei complessi sentieri della libertà politica.

La ' sottomissione ' a Dio diviene così, oltre che per il singolo, per un popolo condizione della ' padronanza di sè ' (e questa è la risposta alla seconda parte del quesito da cui partivo al § 2); poichè soltanto sottomettendosi al dogma nella sfera religiosa (con tutto ciò che essa implica) può essere individuato con precisione lo spazio emancipatosi dal principio d'autorità, al cui interno ciascuno può, senza mettere in pericolo nè lo stato di società nè il suo equilibrio interiore, ' sopportare ' la libertà politica. « Non esistendo autorità in materia di religione più di quanta ne esista in materia politica, gli uomini si spaventano presto al cospetto di questa indipendenza senza limiti. La perpetua agitazione di tutte le cose li inquieta e li affatica. Dal momento che tutto si muove nel mondo delle intelligenze essi vogliono, almeno, che tutto sia fermo e stabile nell'ordine materiale, e, non potendo più recuperare le antiche credenze, si danno un padrone. Dal canto mio, dubito che l'uomo possa mai sopportare contemporaneamente una completa indipendenza religiosa ed una totale libertà politica; e sono portato a pensare che, se non ha fede, bisogna che serva, e, se è libero, che creda » ⁽⁴²⁾.

Non credo sia stata soltanto la crisi dell'Europa post-rivoluzionaria a far pensare con tanta radicalità l'alternativa citata. Credo piuttosto che Tocqueville abbia guardato questa crisi sullo sfondo dell'origine dell'altra grande ' crisi della coscienza europea ' che, proprio demolendo ogni visione stabile e totalizzante del mondo morale e religioso, aveva avallato l'affermazione del vecchio dispotismo che di fatto aveva offerto ordine e sicurezza esteriori, precisando uno spazio (quello politico) fattosi remoto ai valori. Inver-

⁽⁴¹⁾ *DA I*, 313.

⁽⁴²⁾ *DA II*, 29.

samente, in democrazia, l'appropriazione da parte di tutti i componenti la società dello spazio politico, come res definitivamente pubblica, può avvenire solo rinunciando ad ogni velleità della irreligiosità libertina, e, contemporaneamente, rimuovendo (attraverso l'universale riconoscimento dell'essenzialità della fede) lo impasse radicale del problema di Dio.

6. Ma questa salutare rinuncia al libero esame individuale — così che l'uomo democratico sappia saggiamente astenersi da ciò che è fuori la sua portata, onde concentrarsi meglio su quanto può conoscere e determinare — pur particolarmente opportuna in democrazia, proprio in democrazia è quanto mai problematica. Non sfugge infatti a Tocqueville che in concorrenza col nuovo stile di pensiero, l'uguaglianza stessa crea disposizioni contrarie alla fede (= « incredulità istintiva per il soprannaturale » ⁽⁴³⁾); così come non gli sfugge che il tipo di vita democratica produce necessariamente un processo di desacralizzazione che costringe le stesse religioni a rimanere « entro i limiti loro propri senza cercare assolutamente di uscirne; poichè, volendo estendere il loro potere al di là delle materie religiose, rischiano di non essere più credute in nessuna materia. Esse devono dunque tracciare con cura la cerchia entro cui pretendono vincolare lo spirito umano, lasciandolo al di là interamente libero di abbandonarsi a se stesso » ⁽⁴⁴⁾. Tocqueville è convinto, infatti, che l'epoca che la democrazia inaugura è in se stessa un'epoca di incredulità, di dubbio, di spontaneo allontanamento dalla ricerca di Dio, di raffreddamento dell'entusiasmo religioso. Ciò è chiarissimo allorchè nell'espone cosa, a suo avviso, rende la religione particolarmente potente in America, schizza nella *DA I* i lineamenti di quello che egli ritiene dovrebbe essere « lo *stato naturale* degli uomini in materia di religione » in una democrazia moderna ⁽⁴⁵⁾. Senza soffermarsi qui sulle possibili cause (intellettuali e sociali) della irreligiosità democratica, Tocqueville tocca, pur se di sfuggita, il tema della (auspicabile) neutralizzazione ideologica del problema religioso. Lo 'stato naturale',

⁽⁴³⁾ *DA II*, 17.

⁽⁴⁴⁾ *DA II*, 30.

⁽⁴⁵⁾ *DA I*, 312 ss.

che Tocqueville addita all'Europa a partire dall'esperienza americana, è una ricetta di sapore illuministico per lasciare al popolo la sua fede, ai liberi pensatori i loro dubbi disperanti, ai credenti fervidi e convinti le loro preziose certezze, nel rispetto universale di una religione positiva messa al riparo da ogni 'teoria negativa' (che « affermando la falsità di una religione non ne stabilisce) la verità di un'altra » (46)) in funzione appunto dell'utilità della religione per la società. Creda o non creda, l'uomo democratico deve annoverare la religione tra le istituzioni necessarie, considerandola un campo ideologicamente neutralizzato, onde poter trarre da essa tutti i vantaggi che, pur ferma nei suoi limiti, è in grado di fornire, specialmente a una democrazia.

Non credo di iperinterpretare questo atteggiamento di Tocqueville affermando che il suo 'stato naturale' auspica niente altro che una sorta di salutare ipocrisia di chi, nonostante la democrazia, voglia ancora ripensare per suo conto il problema religioso; ipocrisia finalizzata a non scuotere con il dubbio o l'incredulità chi ha la 'fortuna' di credere. A questo livello d'impostazione del problema, livello che può anche definirsi sociologico (47), a Tocqueville importa poco che dietro l'ossequio formale ad una religione positiva corrisponda, nelle coscienze individuali, indifferenza o incredulità; ciò che conta è appunto assicurarsi le garanzie morali e sociali derivanti dal riconoscimento di una religione siffatta. Ma d'altra parte questa 'ipocrisia' Tocqueville l'ha verificata proprio in America: « È lecito pensare — egli scrive — che un certo numero di Americani seguano, nel culto che rendono a Dio, più le loro abitudini che le loro convinzioni. D'altronde negli Stati Uniti il sovrano è religioso, e, di conseguenza, l'ipocrisia deve essere comune » (48). L'America perciò, pur additata come il luogo in cui si è realizzata la neutralizzazione e purificazione della sfera religiosa e la distinzione di questa dalla politica, nonostante la sua origine, è essa stessa, in quanto democrazia, il luogo ideale per comprendere, oltre che i benefici di quello 'stato naturale', la sua stretta relazione con lo 'stato sociale'.

(46) *DA I*, 313.

(47) *DA I*, 304.

(48) *Ibidem*.

Infatti la democrazia americana — in cui ormai « la religione regna molto meno come religione rivelata che come opinione comune » (49) — appare a Tocqueville profondamente diversa dalla società originaria dei 'pellegrini'. In quel 'punto di partenza', più che distinte, religione e politica erano fuse insieme al punto che la stessa legislazione originaria dei founding fathers presentava, in più di un luogo, la riproduzione testuale delle Sacre Scritture (50). Non solo, ma la stessa emigrazione dei puritani appare come determinata esclusivamente dalla 'missione' di « pregare Dio in libertà » in una 'terra promessa' approntata a questo scopo dalla Provvidenza. È il 'punto di partenza' che mette al sicuro l'America dalla 'istintiva' incredulità democratica, poichè grazie a quella origine « La libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi, la culla della sua infanzia, la fonte divina dei suoi diritti » (51).

America ed Europa presentano quindi, entrambe, una situazione di incredulità di fondo, dovuta allo stato sociale democratico; ciò che le distingue è, invece, il punto di partenza della libertà americana, che ha agito in modo tale da mettere al sicuro la religione (attraverso la sua totale neutralizzazione ideologica in base all'accordo di non porla in discussione come valore statutario) dalla secolarizzazione (altrettanto radicale) del mondo politico che la vita democratica produce. L'entusiasmo e il rigore dei padri fondatori si sono tramutati e stemperati in opinione comune, in costume; e se è vero che l'americano « giunto ai confini del mondo politico si arresta da sé; depone tremando l'uso delle sue più temibili facoltà; respinge il dubbio; rinuncia al bisogno d'innovare; si astiene perfino dal sollevare il velo del santuario; si inchina con rispetto di fronte a verità che accetta senza discutere » (52) è anche significativo che lo « zelo » religioso degli americani ha ormai « un non so che di così tranquillo, di così metodico e di così calcolato, che sembra sia la ragione molto più del cuore a guidarli ai piedi degli altari » (53). Anzi « Non soltanto gli Americani seguono

(49) *DA II*, 18.

(50) *DA I*, 36 ss.

(51) *DA I*, 43.

(52) *DA I*, 42.

(53) *DA II*, 132.

la loro religione per interesse, ma ripongono sovente in questo mondo l'interesse che si può avere a seguirla » (54). È questo spirito, così diverso da quello originario del puritanesimo dei ' pellegrini ', a far sì che gli stessi rivoluzionari americani « sono obbligati a professare ostensibilmente un certo rispetto per la morale e l'equità cristiana » (55). La differenza veramente radicale tra l'uomo americano e quello europeo, per ciò che concerne l'atteggiamento nei confronti della religione, sta dunque essenzialmente nel ' punto di partenza ', che agisce in particolare sul destino della libertà essendo l'uguaglianza assicurata per entrambi nello stato sociale stesso. In America è l'origine medesima della libertà che è religiosa, ed è in virtù di questo punto di partenza che « Gli Americani confondono completamente nel loro spirito il cristianesimo e la libertà » (56).

7. Nonostante quanto si è qui affermato a proposito della distinzione tra religione e politica (distinzione fattasi necessaria alla vita della democrazia), non bisogna dimenticare, però, che, per quel tipo di libertà concretamente praticabile in democrazia (di cui la libertà politica è magna pars) proprio la religione appare a Tocqueville, dal punto di vista dell'origine storica, come la più potente zona di irradiazione di ideologie politiche e sociali diversamente collocate nei confronti di quello che l'Autore chiama il ' potere materiale che governa la società '.

Rispetto al cattolicesimo (europeo), che appare a Tocqueville « come una monarchia assoluta » (57) favorevole, in quanto tale, all'uguaglianza, ma non alla libertà, il protestantesimo gli sembra condurre gli uomini « bien moins vers l'égalité que vers l'indépendance ». Ma in particolare « La maggior parte dell'America inglese — dice Tocqueville — è stata popolata da uomini che, dopo essersi sottratti all'autorità del papa, non si erano sottomessi ad alcuna supremazia religiosa; essi portarono dunque nel nuovo mondo un cristianesimo che non saprei meglio definire che chiamandolo democratico e repubblicano: ciò avrebbe favorito singo-

(54) *Ibidem.*

(55) *DA I*, 306.

(56) *DA I*, 307.

(57) *DA I*, 302.

larmente lo stabilirsi della repubblica e della democrazia negli affari politici. Dall'inizio, la politica e la religione si trovarono d'accordo, e in seguito non hanno mai cessato di esserlo » (58). Anzi « il puritanesimo non era soltanto una dottrina religiosa; esso si confondeva anche in molti punti con le più assolute teorie democratiche e repubblicane » (59): « era una teoria politica quasi altrettanto che una teoria religiosa » (60).

Se, in linea generale, « Accanto ad ogni religione si trova un'opinione politica che, per affinità, le è unita » (61), ne deriva che la libertà politica può aver avuto proprio nella religione una alleata o una nemica; nel quale ultimo caso, la stessa religione, lungi dall'essere, come nel caso America, la 'culla' della libertà politica, ha condiviso fino in fondo « la forza materiale dei governanti » (62), facendosi strumento di dominio e sacrificando, così, « l'avvenire in vista del presente » (63). Tocqueville, d'altra parte, è convinto che « ciò che ha fatto prosperare a lungo i governi assoluti è stata la religione e non la paura » (64); religione che, dal suo canto, dominava le anime « nello stesso tempo col terrore e con la fede » (65). Storicamente è, perciò, proprio la religione ad apparire a Tocqueville come un luogo privilegiato del porsi del problema della libertà politica, al punto da essere concepita come veicolo vuoi della lotta di emancipazione politica, vuoi del perfezionamento dell'assolutismo. Ed è in questa differente funzione storica della religione che la differenza tra America ed Europa si fa cruciale: « In Europa, il cristianesimo ha permesso che lo si unisse intimamente alle potenze della terra. Oggi queste potenze cadono, ed esso è come sepolto sotto le loro macerie » (66): l'effetto di questa situazione è che « Gli increduli d'Europa perseguitano i cristiani come nemici politici più che come avversari religiosi: essi odiano

(58) *DA I*, 301.

(59) *DA I*, 31.

(60) *DA I*, 34.

(61) *DA I*, 301.

(62) *DA I*, 311.

(63) *DA I*, 310.

(64) *DA I*, 94.

(65) *DA I*, 310.

(66) *DA I*, 314.

la fede assai più come l'opinione di un partito che come una credenza erronea; ed è meno il rappresentante di Dio che l'amico del potere che essi respingono nel prete » (67).

La spolticizzazione della religione è dunque un'esigenza divenuta fondamentale per la democrazia. Esigenza nuova, per altro, poichè la moderna città democratica diviene così, per la prima volta un 'cielo' senza dei; al cui livello la libertà dei 'cittadini' sarà resa possibile proprio dalla rinuncia alla libertà in tutti i campi (e non son pochi) che direttamente o indirettamente Tocqueville auspica restino soggetti all' 'autorità' della religione.

8. Per concludere. La società aristocratica, presentando una differenza radicale tra mondo della libertà e mondo della necessità — così che i non liberi, legati alla necessità, affondassero in uno spazio sottratto alla storia, intesa come tradizione di un modello —, aveva potuto concepire la libertà come la proprietà onniqualeficativa dell'individualità a cui essa libertà spettasse per natura. La società democratica, invece, la cui affermazione storica è coincisa con l'universalizzazione del mondo della necessità (la mobilità sociale che definisce l'uguaglianza democratica non è altro che la soggezione di tutti al lavoro), impone un ridimensionamento della libertà; questa, lungi dal caratterizzare l'intera dimensione di vita dell'uomo nuovo, ne individua solo alcuni spazi possibili che hanno il loro punto di riferimento fondamentale nelle attività acquisitive che presiedono al conseguimento della posizione sociale. La stessa politica, per diventare una zona di esercizio della libertà, deve essere intesa da ogni cittadino alla stregua di quelle attività, poichè solo al loro livello l'uomo democratico è, per Tocqueville, capace di intendere e di volere autonomamente (68).

Se è vero che — contrariamente all'uguaglianza che caratterizza soltanto la democrazia — « La libertà si è manifestata agli uomini in tempi differenti e sotto forme diverse », talché non sem-

(67) *Ibidem.*

(68) Cfr. *DA II*, 26: qui l'esempio dei commercianti (figure emblematiche del nuovo 'stato sociale') è, per quanto ho qui affermato, particolarmente esemplificativo.

bra « affatto legata esclusivamente ad uno stato sociale » ⁽⁶⁰⁾, è però anche vero che alcuni livelli di libertà, con l'uguaglianza delle condizioni, diventano definitivamente impraticabili. Il pregio della democrazia è, semmai, fornire la coscienza dell'effettiva libertà che dovrebbe risultare profilandosi, per tutti, la possibilità di essere liberi.

⁽⁶⁰⁾ *DA II*, 102.

LEO MOULIN
Università di Bruxelles

INFRASTRUCTURES RELIGIEUSES ET SUPRASTRUCTURES SOCIO-IDEOLOGIQUES

I. THÈSE.

Non options politiques fondamentales, notre *Weltanschauung*, et donc nos espoirs, nos conduites, nos réactions profondes, ne sont que les reflets suprastructurels laïcisés, sécularisés et démocratisés, des infrastructures religieuses que vingt siècles de christianisme ont inscrites dans le patrimoine socioculturel de l'Europe.

II. ARGUMENTS.

I. *Aucune société n'a jamais été radicalement a-religieuse.*

Aucune société ne s'est édifiée sans donner à la philosophie, à la vision du monde, de la cité et de l'Homme qui la sous-tendait, la fermeté, l'intensité, l'imprescriptibilité, les droits, la violence, d'une croyance exigeante et forte, d'un impératif catégorique, d'un *absolu religieusement vécu*.

Citons: « Les soldats doivent se faire une religion de ne jamais abandonner leur drapeau », écrit le Maréchal de Saxe (1696-1750). « La patrie, mère et divinité » affirme Marie-Joseph Chénier (1764-1811). « La société est une religion », proclame Lamartine. Et Durkheim: « la Patrie, la Révolution française, Jeanne d'Arc sont, pour nous, des choses sacrées » (1892).

Le XIXème siècle ne fait pas exception. Il se voulait scientifique, rationaliste, matérialiste, dégagé de tous dogmes et de toutes superstitions: il a vécu, affirmé et défendu ses croyances

religieusement. Avec ses rites laïques, républicains, socialistes, franc-maçonniques, ses espoirs, ses intolérances, sa confiance absolue dans le Progrès, les Lumières, l'Instruction publique, la Science, avec son anticléricalisme bigot, sa foi niaise en l'infailibilité de l'Histoire, ce siècle est tout, *sauf a-religieux*. D'où d'ailleurs sa démarche conquérante, son prosélytisme inlassable, ses croisades contre « l'Infâme », ses procédés en tous points identiques à ceux qu'il prétendait combattre, cette lutte symbolique des semblables, l'instituteur et le vicaire. Et qu'est-ce, pour un « Libre-penseur », cette volonté de « mourir fidèle à ses convictions philosophiques » qu'il manifeste *urbi et orbi* — et qui est respectable — sinon l'exact pendant de la fidélité, tout aussi respectable, mais il n'en conviendra pas, du croyant à sa foi et à ses vœux?

Aver le Père Bonnet (A hue et à dia, 1973), nous dirons: « une religion est souvent la condensation dans le registre du sacré de ce qu'il y a de moins apparent et de plus important dans une société profane. Ce qui risquerait de sembler une observation professionnelle ou confessionnelle rejoint peut-être une sociologie politique des profondeurs ». Pour nous, ce « plus important », ce fondamental de nos sociétés, que seule peut détecter « une sociologie politique des profondeurs », s'inscrit tout naturellement, en raison même de sa radicalité, « dans le registre du sacré ».

2. *Les idées-force du XIXème siècle sont chrétiennes.*

J'appelle « idées-force » les idées, images, mythes, visions du monde, *Weltanschauung*, qui enveloppent tout à la fois un discernement (germe de l'idée) et une préférence (germe de l'action). Au XIXème siècle, les principales « idées-force » sont, pêle-mêle, la Révolution, la Renaissance, le Progrès (sur le rythme ternaire cher à Joachim de Flore et à Campanella, puis à Comte et à Marx), le Socialisme, Liberté-Egalité-Fraternité, la Démocratie, l'Individualisme, le Sens de l'Histoire, l'Ordre, le Libéralisme, etc.

Or, ces idées — que la sensibilité du siècle a généreusement pourvues de majuscules, usage significatif — sont toutes spécifiquement occidentales, c'est-à-dire profondément enracinées dans le terreau historique et socio-culturel de l'Occident. Elles ne se retrouvent nulle part ailleurs en rangs aussi serrés, dans le temps

et dans l'espace, à l'état aussi pur, convergeant de façon aussi précise et aussi structurée.

Il serait inexplicable que pareille intimité avec le passé lointain et récent de notre continent ne fût en rien marqué par la religion qui l'a formé, modelé et informé depuis 20 siècles.

La logique pousse à admettre pareille hypothèse; et l'analyse la confirme.

Il suffit en effet de reprendre, une à une, les idées-force qui viennent d'être énumérées, pour percevoir ce qu'elles doivent au christianisme, en quoi elles sont la traduction, dans la langue de notre Société, d'idées chrétiennes. Le processus de sécularisation lui-même se situe en puissance, notamment dans la distinction, typiquement chrétienne, entre Dieu et César.

A la limite, j'irai jusqu'à dire que l'athéisme de Feuerbach et de Marx, avec sa volonté de récupérer l'intégralité de la dignité humaine, de refuser toutes les formes d'alienation dont il est la victime depuis des millénaires, à commencer par l'aliénation religieuse, la pire de toutes et leur point de départ, puise sa confiance, sa force, son élan, son évidence, dans l'image de l'Homme, exaltée et exaltante, que propose l'anthropologie chrétienne. Il faut en effet se faire, de l'homme une idée très haute pour oser lui proposer comme mot d'ordre — comme « idée-force » — la devise des anarchistes: « Ni Dieu, ni Maître », et pour croire qu'il sera possible de bâtir la Cité du Soleil de demain sur pareil principe.

Sur le plan de ce qu'il faut bien appeler « la mystique démocratique », on trouve: « A la majorité, l'instinct social, et l'instinct, *ne s'écartant jamais des lois divines* (je souligne, L. M.) ne se trompe jamais » (*Dictionnaire politique*, 1842, s.v° *Minorité*). Même le *Dictionnaire politique* de Block (1862) qui manifeste pourtant quelques réserves à l'égard de pareille mystique, souligne combien le mot « fraternité » est « l'expression d'un mouvement sérieux, humain, *religieux* (id), qui « se retrempe » toujours à « la source *religieuse* » (ibid.) et parle d'un « dévouement *religieux* à la patrie commune ».

Donc, les « idées-force » du XIXème siècle, je le répète, sont de source chrétienne. Ou, plus exactement, puisent leur pleine signification et leur *evidence* dans une certaine façon populaire, diffuse, et quotidienne, en partie inconsciente, de percevoir et

de vivre le christianisme. Laquelle diffère, évidemment, sur bien des points, du christianisme historique et, plus encore, du christianisme théologique, mais n'en charrie pas moins (et nous retrouverons une situation identique quand nous analyserons l'impact du pélagianisme sur la formation de l'image que les « gauches » se font de l'homme) une part essentielle, radioactive, du message chrétien: celle qui a été vécue, sentie, assimilée lentement par les générations qui nous ont précédés. Autrement dit, il me paraît que les aspirations à la Justice et à la Paix, par exemple, les espoirs investis dans l'idée de Révolution, la croyance en l'égalité profonde de tous les hommes, doivent beaucoup plus aux enseignements séculaires du christianisme qu'aux leçons des stoïciens ou à la réflexion des philosophes (eux-mêmes par ailleurs chrétiens ou ayant oeuvré en terres chrétiennes). L'affirmation de Protagoras, « L'homme est la mesure de toutes choses », peut émouvoir et même exalter quelques érudits; mais elle n'a jamais atteint dans les profondeurs la sensibilité des masses, sinon dans sa formulation chrétienne. Laquelle, au demeurant, est, tout à la fois, mieux fondée et plus mesurée que l'affirmation du philosophe. Croire autre chose, c'est vouloir réduire l'histoire à la réflexion des meilleurs et négliger les courants profonds et continus de la vie sociale, la croyance, les espoirs, les superstitions même, qui ont animé les masses tout au long des siècles. Ce que Fernand Braudel appelle, si joliment, « les structures du quotidien » étendu à la vie de l'esprit, aux conduites et aux moeurs.

Les mythes du XIXe siècle. Il me paraît de même évident que ce que j'ai appelé les mythes du Défi et du Dépassement — Icare, Dédale, Jason, Prométhée, et, plus près de nous, Don Juan, Faust, Hamlet, Eulenspiegel — qui ont nourri les rêves et les pulsions de l'Occident pendant des siècles, et que l'Occident a profondément enrichis (pensons à ce qu'est devenu le mythe de Prométhée au XIXème siècle: l'équivalent de celui de Lucifer, Prince des Libérateurs), ne pouvaient prendre toute leur signification que dans un contexte chrétien, en réaction contre lui. Ce qui explique leur relativement faible résonance dans les mythologies grecque ou romaine (Prométhée mis à part, grâce au génie d'Eschyle).

On en dira autant du sadisme au sens où Luigi Lombardi Vallauri l'a si bien cerné, ou de cette « révolution du nihilisme » que fut le national-socialisme, où, à côté d'éléments volontairement ou prétendument germaniques (fidélité aux engagements — mais n'est-ce pas la caricature des vœux? — sens communautaire, sacrifice, racisme, Walhalla et paganisme de pacotille), on retrouve des éléments spécifiquement chrétiens (croisade contre le Malin, anti-capitalisme, corporatisme, etc.) ou des réactions profondes contre le christianisme, religion des faibles et des déshérités.

Et, d'une façon générale, que sont le racisme ou la lutte des classes ou le nationalisme, sinon les reflets d'une vision manichéenne des choses, toujours latente dans les esprits, toujours présentes dans notre vision du monde, que le christianisme a combattue, mais pas toujours avec succès, et non sans y avoir lui-même, à l'occasion, succombé?

3. *Le communisme: un exemple parfait de « religion séculière ».*

Il serait sans doute plus exact de dire, avec Alain Besançon ⁽¹⁾ que le régime soviétique est, à proprement parler, un système intégralement idéologique, une idéocratie, animée par une gnose prétendument scientifique. Mais, primo, les notions de « religion » et d'« église » sont plus familière à la très grande majorité des hommes; et, secundo, en s'organisant et en se développant, le bolchevisme a emprunté (sans le vouloir et, probablement sans en avoir conscience) tant de traits aux églises institutionalisées, qu'il semble plus fécond et plus éclairant de parler de « religion » ou d'« église séculière », que de mouvement gnostique.

L'idée de traiter le régime soviétique comme une « religion séculière » et donc privée de toute transcendance, est d'ailleurs désormais tellement banale, que je pourrai me contenter de rappeler succinctement les traits par lesquels il assume une ressemblance profonde avec les églises en tant qu'*institutions historiques*. Enumérons-les, sans commentaires:

(1) *Présent soviétique et passé russe, le livre de poches, collect. Pluriel* (1980); *Les origines intellectuelles du léninisme, Calmann-Lévy* (1977).

1) Existence de « *Saintes Ecritures* » (Marx, Engels, Lénine et, selon les cas, Staline et/ou Mao) — dogmatisme sourcilleux — Index des livres défendus (Trotsky, par exemple, et pendant longtemps, Boukharine) — « petit cathéchisme de Moscou » (le célèbre « A.B.C. du communisme ») — casuistique (par exemple, au moment, février 1976, sur proposition de Marchais, de l'élimination du principe de la dictature du prolétariat). Au total, on assiste à un phénomène d'absolutisation de l'immanent (J. Hersch): César est, tout à la fois, Dieu et César.

2) *La « foi communiste »*: infallibilité du Parti - voeu d'obéissance et de fidélité inconditionnelles au Parti - intolérance fondamentale, d'ailleurs antérieure à Lénine, qui n'a fait que la systématiser - indifférence aux erreurs et aux « bavures » expliquées et prévues par la doctrine - le « langage de bois » - les « aveux publics ».

3) *L'eschatologie messianique*: « Les Temps sont proches »; l'avenir prend la place de l'au-Delà - « changer la vie », l'homme, la société - créer la Cité du Soleil - la fin de la lutte des classes, moteur essentiel de l'Histoire - « immédiaté » paradisiaque dans le temps (J. Hersch) - rôle messianique du prolétariat souffrant, luttant et triomphant - rôle des « clercs » (ceux qui savent, l'intelligentsia, les révolutionnaires professionnels) - manichéisme radical - présence multiforme et permanente du Malin (C.I.A., multinationales, monopoles, impérialisme, etc.) - lutte finale entre le prolétariat, incarnation du Bien, et le capitalisme, incarnation du Mal.

4) *Les rapports du croyant avec son église*: le militant, apôtre, soldat et missionnaire - prosélytisme inlassable - volonté radicale de sacrifice - dialectique sanglante du politique sacralisé et « religionisé », du sacrifice et du sacrilège - obéissance inconditionnelle - fidélité inconditionnelle (les « voeux ») - les « compagnons de route » (chrétiens de la porte) - terrorisme intellectuel et (à l'occasion) policier — condamnation des « hérétiques » - exclusion des « relaps » - persécution des « défroqués » - anathème contre les « sectaires » (les gauchistes, les trotskistes) - lutte contre les déviationnistes (les intellectuels de gauche) et les « sorcières » (procès de Moscou, les « titistes »).

5) *La « confessionnalisation »* (terme emprunté au professeur Julien Freund). Par refus de reconnaître l'hétérogénéité radicale du réel, par volonté de monolithisme: une « Eglise de Moscou », prétendant au monopole de l'orthodoxie et de l'infaillibilité - un « Grand Schisme » (Pékin), vigoureusement missionnaire - des « Eglises nationales » (l'eurocommunisme) - une « hérésie » majeure (le titisme) - des « sectes » (« trotskisme, maoïstes, situationnistes, Amada, les millénaristes de l'écologie, les prophètes de l'Apocalypse atomique) - les « confessions » socialistes et social-démocrates, ennemies N. 1 (« Plutôt Turc que papiste ») - des tendances « gallicanes » (Pologne, Roumanie) - « l'oeucuménisme » (le « compromis historique », l'Union des Gauches, Helsinki, l'appel aux travailleurs, etc.) - l'application du « *cujus regio ejus religio* » (le communiste polonais doit « pratiquer » le communisme polonais, et non le tchèque ou le roumain) - enfin, des séquelles du « paganisme » bourgeois (société de consommation, le loisirs, de jouissance, d'individualisme, de libertés, etc.).

6) *Les liturgies et le symbolisme*: le drapeau rouge - le marteau et la faucille - les défilés - le tombeau de Lénine, la tombe de Marx, le mur des Fédérés - les « reliques » et le « culte des saints » - Staline exclu des « lieux saints ».

Au total, la critique démystifiante de Marx débouche sur une mystification sans critique. De l'abolition du passé (« du passé, faisons table rase »), on passe à la sacralisation du Futur, de l'autonomie du profane à une extrême sacralisation de la sécularité, à l'aliénation la plus radicale qu'ait enregistré l'Histoire. Parti de la volonté profonde d'abolir définitivement toute croyance en Dieu et toute transcendance, on aboutit à une transcendalisation du terrestre (Parti, idéologie, classe...). On annonce la Bonne Nouvelle: la mort de Dieu, et c'est l'Homme qui meurt.

4. *Le pélagianisme dessine l'homme de gauche.*

Dans une étude destinée aux Mélanges offerts au professeur Jacques Ellul (Bordeaux), j'ai souligné combien, au cours de sa polémique avec saint Augustin, Pélage avait dessiné, de la façon

la plus nette ce qui devait être l'homme de gauche (*homo sinister*) de notre temps.

En utilisant sa liberté pour désobéir, Adam n'a pas dégradé la faculté qui lui avait été donnée par Dieu (« à son image et comme à sa ressemblance ») de pêcher ou de ne pas pêcher. Car comment ce qui est précisément la preuve de sa liberté aurait-il pu affaiblir la liberté? C'est si le premier homme avait été orienté pour n'être pas capable de faire le mal qu'il n'eut pas été libre.

Il en va de même pour les autres « possibilités innées » — intelligence, raison, savoir, volonté, conscience — que sa « ressemblance » avec Dieu ont gravées en lui: le Pêché ne peut les avoir ni amoindris, ni aliénés, ni, moins encore, abolis. La volonté, notamment, jouit de pouvoirs autarciques, sans lesquels il n'est pas de dignité humaine. *Tout* homme possède donc la pleine capacité de se sauver ou de se perdre, en totale conscience de ses actes et de leurs conséquences. Le Pêché n'est pas héréditaire. Ceci en réponse à « l'élitisme » de saint Augustin.

La foi, fruit de la liberté et de la volonté, est, essentiellement, l'oeuvre de l'Homme. Celui-ci n'est pas esclave du péché: *posse hominem, si velit, esse sine peccato*, être en état d'*impeccantia*. L'Évangile ne dit-il pas *estote perfecti*: c'est donc que la chose est possible. Pour tous les humains, y compris les femmes qui peuvent, au même titre que leurs compagnons, acquérir la connaissance des Écritures. « Des moins parfaits aux plus parfaits, *tous* tendant au même but, l'Église pourrait, *dès ce monde*, réaliser sa mission d'être sans tâche et sans ride ». Et la sensualité que Dieu a mise en nous ne peut pas faire obstacle. Enfin, la tâche de l'homme, maître de la Nature, est d'exercer son emprise sur elle, en la transformant, en l'exploitant, en la bouleversant par ses travaux.

Il est inutile, pensons-nous, de montrer longuement en quoi ces thèses sont l'exacte préfiguration de l'idéologie, et de la sensibilité des gauches. Confiance totale en un homme sans failles, sans limites, sans faiblesses; sentiment très vif de sa liberté existentielle: égalité des aptitudes, antiélitisme; confiance prométhéenne dans les capacités de l'homme de demain; refus, ou mise en question, de l'hérédité, au profit de l'acquis social; confiance en la toute-puissance de l'éducation, de l'instruction, de l'effort

individuel et social; reconnaissance de la dignité et des capacités de la femme; reconnaissance des droits de la sensualité, fête des corps; progression du peuple tout entier vers les Lendemains qui chantent sous la conduite des plus savants, intellectuels, ou révolutionnaires professionnels; confiance illimitée, très saint-simonienne, et donc marxiste, dans l'avenir et la fécondité de la société industrielle.

En résumé, il me paraît que les gauches se font, de l'homme, une image, à bien des égards, pélagienne. D'un pélagianisme sans transcendance (avec tous les risques qu'implique pareille absence) où l'homme « sans péché » pourra recouvrer l'intégralité de sa vraie nature: *Homo Homini Deus*.

5. Les « courroies de transmission » du pélagianisme.

La suite de l'étude destinée aux « Mélanges Jacques Ellul » a été écrite à l'intention du numéro spécial que la « Revue européenne des sciences sociales » (Droz, Genève-Paris) a publiée en hommage au professeur Julien Freund. Elle est soustendue par la question suivante: entre l'image, quasiment parfaite, de l'Homme de gauche que trace Pélage, dès le Vème siècle, et ce que celle-ci est de nos jours, y-a-t-il des « courroies de transmissions », et lesquelles, ou bien les Temps Modernes l'ont-ils réinventée *ex-nihilo*?

Au terme de mon étude, il paraît évident que, du Vème au XXème siècle, un fort courant de pélagianisme traverse l'histoire de la sensibilité européenne. D'un pélagianisme latent, inconscient, diffus, mais d'autant plus efficace: de la même façon que le marxisme aujourd'hui. Ce pélagianisme a été conforté non seulement par la réflexion théologique (Abélard, Ockam, Wycliff, Jean Huss) et la doctrine de certains idéologues (Marsile de Padoue, Thomas Muntzer), mais encore et surtout par les millénarismes et le prophétisme médiévaux, les hérésies et les sectes, les effervescences socio-religieuses, certains mouvements quelque peu marginaux (les *fraticelli*, les *spiritali*), très souvent dans le sillage de Joachim de Flore (XIème siècle) qui ont poursuivi leur action jusque dans l'Amérique protestante du XVIIIème siècle. Au XVIème-XVIIIème siècle, les utopies (Thomas More, Campa-

nella, Swift), qui constituent une catégorie de millénarismes réalisés et « refroidis », ont pris le relais, pour diffuser, à la suite des missionnaires, l'image d'un homme naturellement bon, et naturellement raisonnable. Les pédants de collèges s'empresseront d'établir un parallèle entre les vertus (imaginaires) du Bon Sauvage et les vertus (tout aussi imaginaires) des Romains d'autrefois, Plutarque les aidant beaucoup dans cette entreprise.

Il est inutile, pensons-nous, de souligner combien, sans évidemment l'avoir voulu et sans en avoir conscience, la *foi des Lumières*, de totale confiance en sa Vérité, est proche du pélagianisme. Le XVIII^e siècle a *cru* religieusement, à la Bonté de l'Homme; il a *cru* à sa perfectibilité; il a *cru* au Progrès de l'Humanité. Sa foi doit à ses origines religieuses les caractères d'élan, de confiance aveugle, de refus de voir les faits qui la caractérisent.

Ainsi va se former, inspirée par l'immense vague de l'humanisme renaissantiel, par la « philosophie » des Lumières, des idéologies de Progrès et des mythes révolutionnaires (je renvoie au livre étonnant de Carlos Rangel. « Du Bon Sauvage au Bon Révolutionnaire », Laffont, 1976), l'image d'un homme en état d'*impeccantia*, tel que l'avait vu Pélagé, d'un « homme » sans péché, c'est-à-dire, traduit en langage actuel, sans faiblesses radicales, sans vulnérabilité essentielle, sans agressivité profonde, en l'état d'« innocence paradisiaque », aux potentialités, prométhéennes ou lucifériennes, sans limites. Et, faite par des hommes « sans péché », la Société sera elle-même « sans péché ». Comme le Royaume de Dieu des millénaristes. Comme les Cités du Soleil des utopistes. Traduisons: sera une société dans problèmes, sans contrainte, ajustée, huilée, parfaitement et démocratiquement planifiée et gouvernée, dans un esprit total de paix, de justice et de liberté. Quant à l'Etat, il aura évidemment disparu.

On dira, peut-être, que les millénarismes et les utopies se situent loin dans le passé. Je crois, au contraire, que l'esprit qui les animait est plus que jamais présent parmi nous et que les « prophétismes sécularisés » (J. Freund) ne cessent de fleurir.

C'est ainsi que les témoins les plus favorables à l'action des étudiants français, « ces prophètes des temps nouveaux » (Michel Crozier), em mai 1968, ont souligné « la nostalgie de l'âge

d'or initial », de « la bonne nature originelle » (abbé Coloni), « le retour à Dionysos » (P. Blanquart), à « la mer gonflée par le retour des Dieux », qui animaient les jeunes à cette époque.

Crozier, si sympathique que lui parût le mouvement, observe qu'il entraînait une part « obsessionnelle ... vers les idéologies millénaristes du changement total » et des rêves de « réforme totalitaire » et rapide, sinon instantanée.

Comme tous les mouvements révolutionnaires, Mai '68 fut, à bien des égards, un mouvement passéiste (et, à mes yeux, un fascisme utilisant un vocabulaire de gauche). « Cette insurrection, écrit le P. Thomas, fut ... en dernière analyse, une réaction, une contre-révolution, ou même une révolution, si l'on entend, par ce mot, « un retour au point de départ ». Et René Rémond de préciser, à l'intention des jeunes rêveurs d'impossible (« Il est interdit d'interdire », « Sous les pavés, la plage », « Plus je fais l'amour, plus je fais la Révolution », etc.): « Toute utopie n'est pas révolutionnaire » (Il s'en faut même de beaucoup).

On le voit: les rêveries millénaristes ne sont jamais bien loin.

6. *La perception du temps dans les millénarismes médiévaux, les utopies renaissantielles et les idéologies de progrès.*

Pour confirmer ce qui vient d'être dit, voici une analyse portant sur le Temps ou, plus exactement, sur la perception du Temps telle qu'elle apparaît dans les millénarismes médiévaux, les utopies renaissantielles et les idéologies de progrès (cf. Léo Moulin, in *Res Publica*, n° 3/1975, pp. 386-394).

La perception du temps, de son écoulement (ou de son non écoulement) de même que la signification qu'il convient d'accorder à ces diverses perceptions, varient, notamment, selon les époques et les religions.

D'autre part, divers facteurs, sociaux et individuels, affectifs ou rationnels, conscients ou inconscients, peuvent amener les hommes à privilégier l'un ou l'autre moment du Temps: passé, présent, futur.

Par « privilégier », j'entends: « donner du poids », « exalter », « valoriser », « prendre comme point de référence unique ou prin-

cial », « investir ses espoirs dans », par opposition à « déprécier », « dévaloriser », « marginaliser », « condamner », « craindre ».

On peut « privilégier » exclusivement soit le passé (au détriment des deux autres moments), soit le présent, soit le futur, ou deux de ces trois moments, ou les trois ensemble. Chacune de ces 8 positions implique une prise de position politique différente: *la perception du Temps a une dimension idéologique, et des conséquences de même nature.*

Par exemple, la perception du Temps qui « valorise » les trois moments, le futur étant le terrain électif de la liberté, induit l'homme à être sensible à l'écoulement continu du Temps. L'idée de faire « table rase du passé », comme le chante l'*Internationale*, n'entre pas dans ses perspectives, pas plus que l'idée d'un homme nouveau. Parce qu'elle est sensible au poids du passé, historique (tradition) et biologique (hérédité), cette perception du temps est sans illusion ni quant à la vitesse, ni quant à la profondeur, ni quant à l'irréversibilité de l'éducation.

Sur le plan religieux, c'est la position de l'Eglise. Sur le plan politique, c'est la position de Montesquieu, de Burke et de Tocqueville.

La perception du Temps est identique dans le cas des millénarismes, des utopies et des idéologies de progrès. Dans les trois cas, elle s'enracine dans le passé, ou, tout au moins, dans une certaine vision du passé, où elle puise sa perception du présent et du futur, ainsi que ses façons d'agir et de réagir. [Comme l'écrit Etienne parlant de Confucius: « L'éloge du passé qu'il invente sert à cautionner un avenir qu'il prépare ». Ou Julien Freund: « C'est au nom de la continuité que le prophétisme introduit la rupture ». Après tout, « révolution » (*rivolutio*) signifie « retour au point de départ ». C'est au nom des valeurs tirées du passé — justice, paix, dignité humaine — que le présent est irrémédiablement condamné. C'est en s'appuyant sur des valeurs du passé qu'on investit tous ses espoirs dans le futur, dans un futur toujours et nécessairement radieux.

Pareille façon de voir le devenir du monde suscite un certain nombre de traits qui sont communs aux trois moments de l'His-

toire, millénarismes, utopies, idéologies de progrès, que nous étudions.

a) D'abord, et avant tout, le sentiment aigu que la *situation* présente du monde et de la société est, tout à la fois, *insupportable* et *irréversible* et que l'accroissement et le poids des maux sont tels qu'une rupture est inévitable (dans les utopies, la rupture est accomplie sur un plan purement intellectuel; mais le point de départ, à savoir la condamnation radicale du présent, est le même) ⁽²⁾.

b) Cette rupture, cette « lutte finale » est non seulement fatale, elle est imminente. Le caractère d'imminence ou de non imminence confère un caractère particulier aux options politiques: à bien des égards, c'est sur cette appréhension du présent que réformistes et révolutionnaires modèlent leur action.

c) Cette rupture, cette révolution, sera précédée de signes dramatiques et significatifs, d'une crise générale, d'une apocalypse, de troubles de toute espèce.

d) Elle sera l'oeuvre soit d'une puissance extérieure aux hommes (prémillénarismes), Dieu, sens de l'Histoire, soit d'une minorité consciente et organisée, secte ou parti, prompte à utiliser la violence pour imposer sa vision de la Cité, soit encore, dans certains millénarismes (postmillénarismes), de l'ensemble des hommes exerçant sur eux-mêmes l'effort nécessaire pour être dignes d'entrer dans la Terre de Chanaan. Ce sont les diverses positions qui vont du réformisme social-démocratique aux révolutionnarismes communiste ou gauchiste.

e) L'instrument par excellence de l'action sera la masse des pauvres, des parias, des marginaux, des « délaissés » du progrès: les aliénations dont ils sont les victimes leur font remplir le rôle du Messie souffrant et triomphant, et en font les moteurs privilégiés de l'Histoire.

f) L'ultime bataille eschatologique, nécessairement victorieuse, sera suivie d'un état paradisiaque, utopie, Cité du Soleil, Règne de Dieu, société sans classes.

⁽²⁾ L'*Encyclopaedia Universalis*, s.v° « *Urbanisme* », parle de l'alliance « insolite » d'un modèle de Cité idéale élaboré à la Renaissance et des idéologies communautaires du XIX^e siècle: en fait elle est le fruit de structures mentales identiques et d'une même façon de percevoir le Temps, en privilégiant le futur.

La nature humaine fera le grand saut de la liberté. Libérée des entraves que lui avait imposées le passé (un certain passé), elle connaîtra une mutation radicale et irréversible, et assumera, enfin, la plénitude de son être pleinement désaliéné. L'angoisse existentielle se sera évanouie. Les rapports entre les hommes cesseront d'être antagonistes. Ils ignoreront les passions, l'agressivité, les luttes d'intérêt. L'égalité sera absolue, comme d'ailleurs la liberté: il n'existe aucune contradiction, voire aucune tension, entre ces deux concepts. La conduite des hommes, nouveaux Adams mâtinés de Prométhée délivré, « religieusement animée et contrôlée », enseignent les millénarismes, « naturellement raisonnable », affirment les utopies, « politiquement orientée », disent les idéologues, sera toujours et nécessairement droite et conforme au Bien commun. Les tabous et les interdits, sexuels notamment, seront abois (ou spontanément et facilement respectés). La *consommation de viande*, fruit du péché (Genèse 9, 3-4), sera abandonnée et l'on retournera au végétarisme paradisiaque (Gen. 1, 29; Ps. 104, 14). La paix règnera pour toujours. L'abondance aussi. Etc.

g) Pareille situation signifie, évidemment, la fin de l'histoire. La mort du Temps, le non-écoulement du Temps, « pour les siècles des siècles », est la condition du parfait bonheur des hommes; car le Temps est porteur de l'événementiel, de l'imprévu, de l'histoire et de son cortège de misères et de maux. Et, surtout, domaine de l'irréversible, il mène l'Homme à la mort et frappe le monde du sceau de l'entropie. Il n'est pas de bonheur réel si le Temps continue à jouer: *toute utopie est uchronie*.

h) Millénarismes, utopies, idéologies de progrès, Etats « socialistes », ont encore en commun d'isoler les sociétés dont ils rêvent. La Cité du Soleil est close sur elle-même, afin d'éviter la contagion de l'extériorité.

j) Les millénarismes médiévaux pratiquent en outre « une forme ontologique de grève gestionnaire » (H. Desroche), niant et refusant les institutions de la Société globale, la propriété, le service militaire, l'impôt, l'argent, la ville (« la grande Babylone »), la culture ... Attitudes que nous retrouvons aujourd'hui dans la plupart des mouvements gauchistes, défenseurs de la contreculture et de « l'underground ».

j) La diversité, le pluralisme, l'hétérogénéité, les inégalités, l'espace, font « perdre du temps ». La recherche à tout prix de l'unité, de l'homogénéité, du monolithisme, de la cohérence, de l'unanimité, la centralisation, la planification, les contrôles sont des faits constants dans les trois moments de l'Histoire étudiée.

7. *Les sources chrétiennes de la « Révolution » industrielle.*

Dans un ouvrage intitulé: « L'Aventure européenne. Introduction à une sociologie du développement économique en Occident » (Bruges, 1965), j'ai tenté d'expliquer les caractéristiques spécifiques et, très souvent, uniques, qui définissent ce qu'il est convenu d'appeler « la Révolution » industrielle en Europe. J'ai établi que la suite de « révolutions » qui avaient précédé cet événement et qui l'avaient conditionné — la mesure du temps, la ponctualité, l'exaltation du travail, la maîtrise technologique et scientifique de la Nature, l'épargne, la place faite aux minorités marginales, le rôle économique (notamment) que celle-ci leur a permis de jouer, la rationalisation progressive des attitudes et des conduites, l'activisme, l'idée même de « révolution », ainsi que les mythes du Défi et du Dépassement (Prométhée, Icare, Jason, Faust, don Juan, entre autres) qui l'ont nourrie et fortifiée — étaient des phénomènes spécifiquement européens, dont la convergence dans l'espace (l'Angleterre) et dans le temps (plus ou moins 1750) constitue un phénomène unique. Or, il n'est pas difficile de démontrer, comme on l'a fait pour les idées-force du XIX^{ème} siècle (II, 2) qui en sont, à bien des égards, les héritières et l'incarnation, que les idées-force de la « Révolution » industrielle sont enracinées dans le terreau chrétien, sont des valeurs chrétiennes sécularisées, ce qui explique, tout à la fois, l'ancienneté de certaines d'entre elles — le respect du travail, par exemple — et leur singularité — nombre d'entre elles ne se trouvent qu'en Europe: l'idée si typiquement protestante de l'épargne, par exemple.

Dans ces conditions, même si elles ne se manifestent pas toujours au niveau de la conscience collective, les structures mentales religieuses affleurent sans cesse dans cette immense Aventure que fut la « Révolution » industrielle. D'une certaine façon, il est permis de dire que si celle-ci n'est pas authentiquement chrétienne (elle

l'est même très peu, à certains égards), elle est constituée d'idées-force qui s'enracinent dans le passé chrétien de l'Occident. Ce qui, je le répète, explique sa spécificité, mais aussi les difficultés auxquelles se heurte son transfert dans les autres zones culturelles de la terre.

8. *Pays sociologiquement catholiques et pays sociologiquement protestants.*

J'appelle « pays sociologiquement catholiques » des pays qui ont été modelés, historiquement, par le catholicisme tridentin; et ceci, quels que soient le niveau de la pratique religieuse ou l'importance relative du nombre des croyants et des incroyants. Vue sous cet angle, la Belgique est un pays catholique. Par contre, malgré l'importance de la minorité catholique (presque 50%), les Pays-Bas sont sociologiquement protestants, comme le sont, par exemple, les Etats-Unis ou la Suède (comme Israël est un état juif, alors que le nombre de croyants y est minime et plus faible encore le nombre de pratiquants).

Ici encore le facteur religieux joue un rôle culturel extrêmement important. Les pays « protestants » font preuve de plus d'aptitudes à utiliser les mécanismes démocratiques et à en conserver l'esprit, que les pays « catholiques »; ont un niveau socio-économique, dans l'ensemble, plus élevé; ont pratiqué beaucoup plus tôt à la recherche scientifique (80 à 90% des Prix Nobel des Sciences proviennent de l'aire culturelle protestante); témoignent d'un niveau culturel général nettement plus élevé; dépendent plus, en % du R.N., pour l'éducation; utilisent mieux leurs loisirs, etc.

Les pays « protestants » ont, le plus souvent, de l'action syndicale et du socialisme, une conception différente de celle des pays « catholiques ». Seuls les pays sociologiquement catholiques ont des partis communistes importants, des contre-églises.

Ce qui est dit ici des différences entre pays « catholiques » et pays « protestants », vaut pour les sectes et les confessions et, d'une façon générale, pour tous les groupes à dominante religieuse: à niveau socio-économique égal ou comparable, à sexe ou âge

égal, les différences en matière d'aspirations à poursuivre des études supérieures, de réussite dans les études ou la carrière sociale, de curiosité et de culture intellectuelles, de participation active à la vie politique, d'options politiques, radicales ou conservatrices, de pratiques alimentaires, d'attitudes devant les boissons alcooliques et excitantes, ou devant l'épargne, le suicide, l'avortement, le nombre d'enfants, les pratiques sexuelles, etc., la variable religieuse, même privée de foi et de pratique, telle surtout qu'elle est vécue ou ressentie par la mère, est décisive. Certes, le niveau des revenus joue un rôle dans ces diverses prises de position (l'on peut d'ailleurs se demander si et dans quelle mesure il n'est pas lui-même un produit des options religieuses); mais de Grazia lui-même reconnaît que « cultural and religious influences seem to be operating also ».

Pour F. Boulard et J. Remy, *Pratiques religieuses et régions culturelles* (Les Editions Ouvrières, 1968), les différences de pratiques de régions à régions, ou de villes à villes, ne s'expliquent pas par le degré de protection dont elles jouissent ou ne jouissent pas vis-à-vis des facteurs déchristianisants et sécularisants, mais (p. 173) par « la profondeur plus ou moins grande de la christianisation réalisée dans les siècles passés ». « L'explication ultime des diversités (dans les pratiques religieuses) est souvent *interne au phénomène religieux* ... L'explication à partir de variables externes n'est souvent qu'une explication seconde ».

Si pareille thèse est valable pour expliquer l'existence de régions culturelles religieuses à l'intérieur d'une même religion, comment ne le serait-elle pour expliquer les différences de confession à confession? Et comment, et pourquoi, ne joueraient-elles pas le même rôle décisif, qu'assument les « régions culturelles » religieuses?

Des tripes. Sur un plan plus plaisant, il est curieux et significatif de constater que les modes de nourriture diffèrent sensiblement des pays protestants (lait, sucre, fruits, margarine, légumes) aux pays catholiques (fromages, viande, beurre). Le cas est frappant si l'on observe les consommations de pays semblables par le climat et proches quant au niveau de vie, tels que la Belgique et les Pays-Bas.

La différence la plus nette s'observe en matière d'abats. Les abats sont, des aliments que j'appelle « conflictuels ». J'entends par là que bon nombre d'entre eux (les tripes, la moelle épinière, le pancréas, le coeur, les testicules, les trayons, etc.) suscitent des réactions soit d'enthousiasme, soit, le plus souvent, de dégoût viscéral, c'est le cas de le dire.

De tous les abats consommés en Occident, ce sont les tripes qui suscitent généralement les réactions les plus violentes.

Or, si elles sont fort appréciées dans les pays « catholiques », France, Italie, Espagne, Portugal, Bavière, Autriche, Pologne, et préparées de mille façons savoureuses, elles ne sont que rarement consommées, pour ne pas dire jamais, dans les pays « protestants » (alors qu'elles semblent l'avoir été, par exemple, au Moyen Age, Taillevent (XVème siècle) parlant d'une recette anglaise d'oeufs aux tripes et au safran, introduite il est vrai, par les Maures en Espagne ...).

9. *L'inné et l'acquis.*

La querelle sur le problème de l'inné et l'acquis, sur la part de l'hérédité (notamment au niveau de l'intelligence), la part de l'environnement social et la part de la volonté d'autoédification, est le reflet, modernisé, de la querelle qui opposa le moine Pélagé et saint Augustin. Car qu'est-ce que l'inné sinon le prédestiné biologique, et le pélagianisme, sinon une des formes de la confiance dans l'efficacité totale et la liberté de l'homme, que les « gauches », très hostiles au principe de l'hérédité, ont toujours professée?

Querelles nécessairement interminables, tant sont innombrables les éléments qui les nourrissent. Et querelles décisives car il est évident que la vision des choses qu'elles proposent orientent très nettement les options et les conduites humaines, que ce soit sur le plan politique ou sur le plan religieux.

D'où d'ailleurs la passion que chacun y apporte. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler les *Provinciales*, ou, plus près de nous, les réactions furibonds de la gauche contre les théories de Jencks et de Eysenck.

10. *Un exemple de sécularisation: les techniques électorales et délibératives des Religieux.*

Sur un plan historique, je crois avoir établi (« Le Monde vivant des Religieux », Calmann-Lévy, 1964; « La vie quotidienne des Religieux du Xème au XVème siècles » Hachette, 1978; *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, s.v° *Elezioni*) que les techniques électorales et délibératives en usage dans nos démocraties — tour de scrutin, scrutin secret, majorité absolue, majorité des deux tiers, ballottage, etc. — avaient des origines non pas grecques ou romaines ni, moins encore, civiles et communales ⁽³⁾ mais ecclésiastiques et plus spécialement monastiques. Je renvoie, pour la démonstration, aux études citées plus haut.

Le plus remarquable, dans cette lente élaboration d'un Code électoral (le premier, daté de 1254, est l'oeuvre de Laurent de Somercote, le second, oeuvre de Guillaume de Mandagout, de 1285), est que les techniques utilisées ne connaissent aucune tendance à la sacralisation. Bien au contraire, Saint Benoît (chap. 4 de la Règle) prévoit la possibilité d'un vote majoritaire, ou même unanime de la communauté, portant son choix sur une personne indigne, complice de ses vices (*vitiis suis consentientem personam*). En 1247, le pape Innocent IV dit du vote à la majorité absolue qu'il est une *présomption* (*praesumitur*) et non une preuve, de « saniorité »; c'est-à-dire, dans l'esprit de la Règle bénédictine, de validité. Les ordres religieux n'attendent jamais que du grand nombre de pères capitulaires sortent la vérité ou le bon choix: ils inventent le système du *compromissum*. Le vote par acclamation est dit « *per quasi inspirationem Spiritui Sancti* » (1215) où le « quasi » a tout son sel.

Les codes électoraux sont dressés pour que les élections soient libres et régulières: ils n'ignorent ni les fraudes ni les interventions des groupes de pression. Pour les religieux, le Saint-Esprit doit guider leur choix; mais les Constitutions qui l'invoquent et règlent si minutieusement les élections pour que sa présence soit

⁽³⁾ On peut par contre observer des influences cisterciennes dans la *Magna charta* de 1215, de même que, en France, dans les élections des États Généraux de 1789.

acquise, prévoient les cas où il faudra révoquer le Supérieur si bien choisi.

C'est un cas très net de *sécularisation* et même de « désenchantement » wébérien.

La sacralité des techniques électorales au XIXème siècle. Par contre, la philosophie politique du XIXème siècle, dans la mouvance du rousseauisme, a tout naturellement sacralisé des notions telles que « volonté générale », « assemblée », « majorité », avec les conséquences que l'on sait. Citons (d'après le *Dictionnaire politique* de 1842): La majorité permet d'arriver « à la vérité incontestée »; « l'instinct social ne se trompe jamais »; « dans l'exercice des droits politiques, l'intelligence est pour beaucoup plus que la volonté »; « Il y a, dans le seul fait de la réunion d'un grand nombre d'individus, une garantie positive de justice, d'intelligence, de droiture et de fermeté. Il n'y a plus d'avares, ni de fripons, ni de lâches sur la place publique. L'intelligence elle-même s'échauffe, se développe et s'agrandit au milieu de l'Assemblée »; « l'erreur seule peut perdre du terrain, le vrai ne recule jamais ». Et ainsi de suite.

Pareille sacralisation est d'autant plus étrange que les réalités politiques démentaient sans cesse d'aussi audacieuses affirmations. Elle ne peut s'expliquer primo, qui par le désir d'assurer à la doctrine démocratique la plus haute légitimité; secundo, par l'inclinaison naturelle des hommes de donner à celle-ci des soubassements et une résonance empreints de religiosité; et, tertio, par le « dérapage » que produit inmanquablement l'absence de toute transcendance.

II. *La foi et l'économie monastique.*

Ce n'est pas parce qu'ils voulaient s'enrichir que les moines bénédictins créent des vignobles dans l'Europe entière: c'est parce qu'ils avaient besoin de vin pour célébrer la messe.

Ce n'est pas parce qu'ils voulaient devenir puissants qu'ils essartent, défrichent, écobuent, irriguent, assèchent, labourent: c'est parce que, si éloignés qu'ils fussent des contingences ter-

restres, et qu'elle qu'ait été leur volonté de mener une vie ascétique, ils devaient se nourrir, se vêtir, bâtir leur monastère, ravitailler les pauvres du Tiers Monde d'alors.

Ce n'est pas parce qu'ils voulaient éclairer leurs pauvres cellules, qu'ils élèvent des abeilles, c'est parce que la gloire de la Maison de Dieu exige beaucoup de lumière.

Ce n'est pas parce qu'ils sont jouisseurs, qu'ils ont des réserves (vins, fromages, pâtisseries, cidre, bière, hydromel, poissons), mais parce que travaillant comme ils le font, ils ne peuvent que posséder des greniers, des celliers et des caves bien garnis.

Et si les moines créent, au cours des siècles, d'autres modes d'exploitation de la terre, s'ils font appel à de la main d'oeuvre servile ou salariée, renonçant ainsi au faire-valoir direct, si de kibboutzniki égalitaires, ils se transforment en « entrepreneurs » schumpéteriens, c'est (en partie!) parce que les exigences de la *lectio divina* imposent cette évolution.

Autrement dit, ce sont les conditions de vie dessinées par la foi qui jettent les fondements de la puissante économie monastique.

Par surcroît, la foi met les moines à l'abri (presque toujours) des superstitions de toute espèce, des traditions et des routines qui paralysent les recherches, les innovations, le progrès. D'autre part, les chapitres généraux annuels, voient affluer, à Cîteaux, à Cluny, à Prémontré, venant de tous les coins de l'Europe, à pied, des hommes attentifs à tout ce qu'ils voient défiler lentement sous leurs yeux, aptes à percevoir les nouveautés, les tours de mains inconnues, les plantes utiles, les fabrications inédites: il se fait ainsi un brassage d'expériences dont aucun autre groupe social ne possède l'équivalent. Il est donc juste de dire, avec Georges Duby, « le domaine de Cîteaux fut en son temps l'aire privilégiée des audaces agronomiques », et d'ajouter, avec lui: « Ce sont des exploitations d'avant-garde ». Et elles le sont non par appât du gain; mais parce que la foi exerce, jour après jour, son action sur la conduite des hommes.

Car les moines sont avant tout hommes de prière (*nihil operi Dei praepnatur*, est-il dit au chapitre XLIII, 5 de la Règle de Saint Benoît). Ils doivent donc s'organiser de telle sorte que le travail manuel — *labor manuum*, c. XLVIII, 19 — n'empêche

pas sur la vie spirituelle: c'est pourquoi, les ordres religieux seront parmi les agents les plus actifs de la diffusion des moulins à eau, qui, disent-ils, permettent de donner « plus de temps à la prière ». La technique est au service du spirituel.

Autre source d'expansion de l'économie monastique: la foi populaire.

Les hommes du moyen âge donnent volontiers une partie de leurs biens, et des sommes d'argent considérables:

pour obtenir la rémission de leurs péchés, « saisis par une extrême faiblesse du corps et pressés par la crainte de la mort »; pour être associés aux prières des moines; pour être enterrés, couverts de *leur* vêtement, chape, ceinturon et scapulaires, dans *leur* cimetière;

pour se faire pardonner leurs péchés ou de ne pas avoir accomplis le vœu de quelque pèlerinage ou de quelque entreprise guerrière en Terre Sainte;

pour obtenir quelque faveur des moines, l'élection, par exemple, d'un bâtard à la dignité abbatiale; par mode et souci ostentatoire du nom et de la gloire d'un défunt, et de sa famille.

L'essentiel est d'observer que ces gestes sont dictés par la foi, même si celle-ci assume bien souvent des formes quelque peu dégradées, et que tous ont un impact économique-financier.

Ainsi, mûs par la foi, propulsés par la foi des fidèles, les moines devinrent riches sans l'avoir jamais désiré ni prévu; jouèrent, au moyen âge, le rôle d'une Assistance technique internationale, efficace et désintéressée, en voulant vivre loin du monde; et firent de « l'accumulation primitive capitaliste » comme Monsieur Jourdain faisait de la prose.

L'économie monastique est un paradoxe vivant. Elle s'édifie dans un esprit de pauvreté, donne le primat à la dépense, sous forme d'entretien des moines au jour le jour, d'aumônes aux pauvres, de constructions non rentables: et elle devient riche et puissante. Elle est à peu près la seule puissance capable en état de mobiliser les ressources financières, souvent énormes pour l'époque, qu'exigent les entreprises à long terme. La seule à pouvoir inscrire son action dans la continuité qu'assurait l'existence même du monastère.

Elle exalte la prière, la méditation, la vie spirituelle, les valeurs d'intériorité: elle finit par être le spécialiste en gestion des grandes entreprises.

Elle a commencé en ne payant pas le travail de ses moines; elle deviendra le patron, souvent très âpre, d'une foule de salariés.

Elle a voulu se développer dans la solitude: elle est à l'origine d'innombrables centres de peuplement.

Autrement dit: le moteur de l'économie monastique est la foi. Les conséquences économiques du travail et de l'esprit d'entreprise monastiques n'ont été ni voulues, ni prévues, ni même, bien souvent, acceptées par les croyants, moines et fidèles. Il est fréquent qu'elles aient été condamnées, par le premier Cîteaux, par les Ordres Mendiants, par les Vaudois et les autres mouvements de pauvreté, au nom même de la foi. Exemple d'une dialectique qui ne doit rien au schéma marxiste.

III.

I. *Conséquence de la religiosité humaine.*

De ce que nos options politiques fondamentales ont des origines religieuses résultent les conséquences suivantes:

1) Contre toute logique, les attitudes, les opinions politiques, les idéologies, les philosophies dites « matérialistes », antireligieuses, fondamentalement hostiles au principe même d'une religion révélée, se présentent, presque toujours, affublées d'un caractère nettement « religieux » ou « gnostique », sinon dans leurs sources, qui se veulent scientifiques et rationnelles (mais ne le sont guère) du moins quant à leur caractéristiques extérieures et à l'esprit que les anime.

C'est le cas, nous l'avons dit, des « religions séculières » (cf. II, 3) ou des doctrines (cf. II, 2) à tonalité « religieuse » du XIX^{ème} siècle. Même quand celles-ci n'atteignent pas à un haut degré de cohérence aussi poussé (c'est le cas, notamment, des « doctrines » professées par la Franc-Maçonnerie, la Libre-Pensée, les sociétés « laïques »), elles n'en sont pas moins marquées par certains traits de « religiosité » souvent parmi les moins accepta-

bles; un dogmatisme étroit et violent, une orthodoxie tâtilonne, une vigilance soupçonneuse à l'égard de leurs propres « herétiques », un attachement bigot aux traditions et à la lettre de leur « chapelle », un esprit « guerre de religion » animant leurs luttes contre leurs rivales, les religions révélées.

2) Les origines religieuses des idéologies politiques expliquent, d'autre part, la facilité avec laquelle bon nombre de chrétiens se laissent séduire par certaines d'entre elles, où ils retrouvent, démarquées (et passablement dénaturées) des valeurs qui leur sont familières. Même quand ces idéologies, comme c'est le cas pour le marxisme, affirment que le fondement de leur philosophie est essentiellement anti-religieux (et pas seulement anti-chrétien ou a-religieux ou « indifférent », moins encore tolérant) et se montrent d'une rare violence en matière de lutte contre la religion et les églises, ces chrétiens ont l'impression de « rester en famille » et de retrouver le message révolutionnaire des Evangiles dans le *credo* des Libérations et des Lutttes nationales.

Et ceci d'autant plus facilement que certaines prises de position théologiques fraient la voie à pareille évolution. En fait, celle-ci ne sont, très souvent, que « les facettes d'une option politique ou sociale » (J. Ellul), antérieur à l'étude du problème et, très souvent, affective et irrationnelle. Mais *le fait que pareils « transferts » soient possibles est significatif.*

3) Enfin, cette « connivence » du politique et du religieux peut expliquer « l'inversion des courants » à laquelle l'histoire nous a fréquemment fait assister. Si nos options politiques fondamentales sont des croyances religieuses qui se déguisent, il est tout aussi évident, et peut-être même plus perceptible, que « historiquement, les religions ont une lourde tendance à fonctionner comme des idéologies » (Jeanne Hersch). Alors que « l'absolu auquel elles se réfèrent devrait, par se transcendance même, les garder de la littéralité d'un dogmatisme à visée universelle » (idem), le poids des Institutions ecclésiastiques, autrement dit de l'humaine nature, est souvent intervenu ici, et de la façon la plus pesante, pour faire, du religieux, un instrument de la politique. Il est permis de croire que pareille confusion de la confessionnalité politique et de la confessionnalité religieuse, pareille fusion de Dieu et de César (au seul profit, finalement, de César) ne se serait pas produite,

ou moins fréquemment, s'il n'y avait, de l'une à l'autre, des canaux « naturels », une « consanguinité », qui la permettaient ou même la favorisaient.

2. *Réflexions sur le processus de sécularisation.*

Pour moi, les processus de sécularisation (de rationalisation, de démystification, de désacralisation, de « désenchantement » wébérien, de démystification) sont *en germe dans le patrimoine génétique chrétien*. A bien des égards, le christianisme peut être considéré comme un facteur « destructeur de religiosité », « contrôleur du sacré », « une foi démystifiée et démystifiante », écrit Henri Desroche, marquant « la fin des idéologies » et « la péremption des dogmatiques » (*Encyclopaedia Universalis* s.v° *Religion*).

Ce qui fait problème, ce n'est pas leurs origines, mais le fait qu'en se développant sur leur lancée naturelle, les processus de sécularisation débouchent, nécessairement, sur une remise en question radicale de tout et, notamment, des diverses formes de transcendance. On ne pratique pas impunément la libre critique: celle-ci peut aller jusqu'à se remettre en question elle-même. La liberté ne peut être refusée à ceux qui la nient (ou faut-il dire: « pas de liberté pour les ennemis de la liberté? »). Et il est bien difficile, pour l'anthropologie chrétienne, débarrassée de toute transcendance, de ne pas déboucher sur un humanisme non-chrétien et, bien vite, athée.

Mais en voulant se dégager de toute transcendance, le message humaniste de « libération » intégrale, finit, sur sa lancée, soit par nier toute valeur en soi à l'Homme, soit par transcender: « sacraliser » ou même « religioniser », l'Homme, supposé en état naturel d'*impeccantia*, ou, pis encore, la Race, le Parti, la Nation, l'Humanité, l'Histoire, avec les conséquences dramatiques que l'on sait (cf. II, 3). Le transcendant fait place des lors à un projet immanent qui affirme être total et radical, autrement dit qui veut « changer la vie », produire un Homme nouveau, réinventer la Société, instaurer, *hic et nunc*, l'immédiat paradisiaque: on aura reconnu le « tout et tout de suite » des éphèbes de Mai 68.

On assiste ainsi à la « récupération, par le pouvoir politique (et par l'idéologie politique, L. M.) des prérogatives, fonctions,

procédures, aspirations et idées qui, jusqu'alors, étaient spécifiquement de nature religieuse » (J. Freund).

A la limite tout étant sécularisé, tout est susceptible d'être sacralisé, et tout, en fait, se sacralise. L'Homme que cette « révolution » entend libérer de toutes les formes sociales d'oppression (à commencer par l'oppression sexuelle) sera rendu à sa pureté première, à sa totale liberté. Mais cette accession radicale n'étant ni spontanée ni immédiate, du moins aux yeux des communistes, il faut un régime de dictature pour mener l'Homme à cet état paradisiaque.

Remarquons en passant, avec S. Cotta, que « la libération sexuelle, n'élimine pas pour autant la très naturelle et très profonde agressivité humaine, si bien qu'en voulant abolir la dialectique Eros-Thanatos, on laisse à la violence l'occasion de se manifester à l'état pur ».

Ces « excès » (ou ce que Luigi Lombardi Vallauri appelle les « *sopravalutazioni* », « les surestimations ») sont logiques, et j'irai jusqu'à dire: dans la logique même du christianisme, à partir du moment où le frein, le contrepoids, la pierre de faîte, la référence, l'absolu de la transcendance, en est éliminé. On assiste alors à ce que F. A. Isambert appelle (*Encyclopaedia Universalis*, s.v° *Religion*) une autonomisation du domaine séculier, ou profane, qu'accompagne une adaptation du religieux à la sécularisation progressive de la société.

Pareille « adaptation » ne va évidemment pas sans susciter quelques problèmes. Certaines infiltrations séculières nuisent, à n'en pas douter, au religieux, quand elles ne l'anéantissent pas. En fait, c'est alors qu'elles s'attaquent à des structures rouillées par les siècles, à ce que R. Guardini appelle « des cadavres de gestes » et des « fantômes de mots », aux ignorances profondes des fidèles, aux aspects les plus extérieurs, c'est-à-dire les plus vulnérables, de l'édifice qu'elles peuvent troubler un sentiment religieux infantilement vécu, réduit à l'état de convention sociale ou d'assurance tous risques: elles ne peuvent blesser le cœur d'une croyance authentiquement vécue. Elles peuvent impressionner les masses et l'homme-masse d'aujourd'hui; elles ne peuvent effacer ni « le levain », ni « le sel de la terre ».

Pour moi, ce qu'il y a de valable et d'authentique dans les processus de sécularisation valorise et authentifie à contrario ce qu'il y a d'essentiel, d'irréductible et de spécifique dans le fait religieux. Ils dégagent une religion épurée, clarifiée, enfin débarrassée du fardeau encombrant dont l'avaient surchargée l'immaturité des hommes et le poids de l'histoire, une religion adulte s'adressant à des adultes. Et capables, de ce fait, d'entamer le dialogue avec l'agnosticisme, les autres religions et les autres églises.

Le religieux ne devrait nourrir d'inquiétude quant à son avenir que s'il voyait s'édifier une Cité séculière, délivrée de toute religion, de toute religiosité, de toute croyance, et surtout de ses propres croyances, interdits, liturgies, rites, superstitions et tabous de toute sorte, une société parfaitement laïque et rationaliste, intégralement « désenchantée », sans Eglise et sans Dieu, tolérante, sage, permissive avec mesure, ouverte à tous les courants de la pensée et — pourquoi pas? — de la foi, aussi aseptisée de toutes les nébuleuses venues du fond des siècles et de toutes les faiblesses humaines, qu'une salle d'opérations: la société que l'on nous annonce depuis quelques décennies et que nous ne voyons pas venir. Car, on le sait, nous sommes loin de compte.

Plutôt que de claironner la fin des églises et la mort de Dieu, il serait plus indiqué de se demander *pourquoi* la Cité séculière a tant de peine à naître, et pourquoi ce qui en a été réalisé satisfait si peu les hommes. Et pourquoi celle qui se croit et se veut se veut le plus radicalement sécularisée, et qui l'est par certains de ses aspects les plus extérieurs, est celle précisément qui se débat dans la plus profonde des crises morales et s'ouvre à toutes les aventures parareligieuses.

IV. L'INELUCTABLE PRÉSENCE DU RELIGIEUX.

1) Toute religion est, en soi, *un phénomène totalisant et globalisant*, je veux dire un phénomène social qui fournit une vision totale et globale de l'Homme, de la Cité, du monde, et de leur devenir. Elle correspond et répond, de ce fait, à l'intégralité des besoins physiques et psychiques de l'être humain (« un asile d'aspi-

rations, de besoins, de désirs et d'espoirs permanents», écrit Julien Freund), mieux sans aucun doute que ne pourra jamais le faire une morale laïque, dont les valeurs de base sont, au demeurant, d'origine religieuse, et qui est, d'ailleurs, le plus souvent religieusement vécue, et certainement mieux qu'une idéologie politique, fût-elle sacralisée.

En fait, le Religieux dépasse et enveloppe les idéologies, le politique comme l'économique, l'art et la morale. Etant entendu, je le répète, que, dans mon esprit, le terme « religieux » n'est pas nécessairement synonyme de foi consciente et vécue ni même de pratique fidèlement observées; mais désigne plutôt la résonance, la teinte religieuse, ou d'origine religieuse, que peuvent prendre nos conduites les plus quotidiennes, nos réactions les plus profondes ou notre vision du monde.

2) En soi, cette présence du Religieux n'a rien d'étonnant. Pendant des millénaires, les religions et, pour l'Occident, le christianisme, ont formé, informé, conditionné, orienté, à chaque instant, *tous les actes de la vie*.

Aujourd'hui encore, le Religieux prend une part décisive (sinon toujours consciente et cohérente) dans l'élaboration de nos activités, de notre pensée, de notre sensibilité artistique, de nos options politiques, de notre *Weltanschauung*.

Si les expériences « médicales » faites à Auschwitz ou à Buchenwald horrifient, c'est évidemment parce que, si matérialiste que se veuille une morale laïque, et débarrassée de tout préjugé religieux, elle croit au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire religieusement, et c'est même pourquoi elle ne s'interroge pas sur les raisons de sa « foi », à la valeur de la vie humaine, au respect de la Personne, à la fraternité de tous les hommes, etc.

Et il y a beau jour que l'on a mis en lumière combien « religieuse », ou perçue à travers une sensibilité religieuse, était la vision du monde que s'en faisaient les savants les plus éloignés, en apparence, de toute foi.

3) Sans préjuger le moins du monde de son contenu spécifique, la religion doit encore cette situation privilégiée à sa *présence totale, générale et continue* comme corps cohérent de doctrine et de conduite; à son ancienneté millénaire; à l'ancienneté de ses institutions; à la place qu'elle occupe dans l'histoire; à l'action

qu'elle y a exercée, que ce soit dans les prises de conscience nationales, politiques ou économiques, dans les phénomènes d'intégration, de désintégration ou de non-intégration qui marquent la vie des Etats et des communautés, comme dans les crises des civilisations.

Saint Benoît, Père de l'Europe? Saint Bernard sans qui celle-ci ne serait pas ce qu'elle est? « L'Occident est né à Cîteaux »? (*L'Express*, du 8 mars 1980). Ce sont là des faits irréfutables, tangibles, encore vivants.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, par exemple, que, comme nous l'avons dit plus haut, le XIXème siècle ait vécu religieusement sa lutte contre la religion; qu'il n'y ait rien de plus « clérical » que l'anticléricalisme des pays catholiques: ou que la vague de nationalismes qui déferle sur l'Europe depuis près de 200 ans ait été imprégnée de haute religiosité incantatoire et sacrificatoire.

4) L'homme est, par essence, un animal social, le plus profondément socialisé des animaux sociaux. Et comme tous les animaux sociaux, il éprouve le besoin de communier avec ses semblables. Cependant, par la force des choses, en raison même de son intelligence et de son aptitude à la parole, il n'utilise pas les mêmes moyens que les autres animaux; il fait donc appel à des symboles, à des rites et à des liturgies qui lui permettent d'être reconnu sans être connu, de connaître sans savoir et de percevoir la présence et la puissance du collectif, du social, porteur de sacré. En d'autres termes, il socialise le sacré et sacralise le social.

A m'en tenir à cette seule approche typiquement sociologique (mais il est évident que la religion est tout autre chose et bien plus), l'homme apparaît donc essentiellement comme un *animal religieux*, comme le seul animal religieux. Et qui le reste malgré ce qu'il est convenu d'appeler la « déchristianisation », « le matérialisme » ou « l'hédonisme » des masses.

L'attestent, entre autre indices, le fourmillement actuel des sectes, les multiples tentations « orientales » qui assaillent un Occident déboussolé, la croyance, beaucoup plus répandue qu'on ne le croit, aux signes et aux horoscopes, « l'absolutisation » de certains modes de vie, le fanatisme latent, au creux des mouvements régionalistes, linguistiques ou culturels, les « religions sécu-

lières », les nostalgies écologiques, les terreurs, nucléaires et autres, de « l'an deux mil »...

En fait, si sécularisé qu'il veuille être, qu'il soit ou croit être, l'homme ne cesse jamais de jouer « à cache-cache avec le sacré » (R. Bastide). D'où les bouffées de religiosité qui scandent sa marche dans un monde qu'il refuse de voir privé de toute signification. D'où la résurgence récurrente des structures mentales religieuses au coeur de ses options politiques fondamentales. D'où, dans la mesure même où elle est élaborée et entend répondre pleinement aux désirs, aux questions, aux angoisses, aux problèmes de l'Homme, la transformation automatique de toute idéologie, si anti-religieuse ou a-religieuse qu'elle veuille être, en une vision totalisante et globalisante de l'Homme et de la Cité, c'est-à-dire en une vision « religieuse ».

5) Dans l'histoire des peuples, *les continuités profondes l'emportent sur les discontinuités*. L'idée même de rupture, de révolution, de renaissance, de réforme, de temps nouveaux plonge toujours ses racines dans le passé. Ce sont, le plus souvent, des « retours aux sources ». Les moments les plus tumultueux de l'Histoire ne font que privilégier, revitaliser, exalter des valeurs *pré-existantes*, latentes, diffuses, qu'ils mettent en lumière et situent (provisoirement) au sommet de la nouvelle hiérarchie des valeurs, au grand dam d'autres valeurs, écartées, marginalisées et, en apparence, éliminées.

Si telle est la réalité des choses et des évolutions de l'histoire, il n'est pas étonnant que le fait religieux soit partout et toujours présent, puisque, quels que soient le type de société et sa philosophie, il constitue le lien le plus fort de toutes les continuités, la continuité par excellence.

MICHAEL NOVAK

American Enterprise Institut for Public Policy Research

ON THE GOVERNABILITY OF DEMOCRACIES:
THE ECONOMIC SYSTEM

THE EVANGELICAL BASIS OF A SOCIAL MARKET ECONOMY

« The industrial regime inherited from Europe has now become unrecognizable in this country. It has been superceded by new economic structures which are still in the making, and in a state of fluidity, but which render both capitalism and socialism things of the past. Free enterprise and private ownership function now in a social context and a general mood entirely different from those of the nineteenth century....

« You are advancing in the night, bearing torches toward which mankind would be glad to turn; but you leave them enveloped in the fog of a merely experiential approach and mere practical conceptualization, with no universal ideas to communicate. For lack of an adequate ideology, your lights cannot be seen ».

Jacques MARITAIN, *Reflections on America* (1)

The world is entering yet another age of economics. Virtually all the major problems which preoccupy governments are economic problems — problems of growth and limits, food and fuel, employment and inflation, productivity and expanding populations, development and justice. The official documents of the churches

(1) Jacques MARITAIN, *Reflections on America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pp. 101, 118.

since *Rerum Novarum* (1891) seem more and more preoccupied with economics. Yet there is hardly a less developed area in the tradition of Christian thought, whether in philosophy or in theology, than the relation of Christianity to economics.

Only rather late in Christian history, in fact, did there develop an exposition of the evangelical roots of democracy. In his little classic *Christianity and Democracy* (1948), Jacques Maritain has shown once and for all the consonance between democracy and Christianity ⁽²⁾. He showed how Jewish-Christian conceptions of the individual, the community, and sin led over time to the state of mind and practice — to the *ethos* — that made the recognition of the inalienable rights of individuals practicable in the worldly polity. Thus, in that book, Maritain dealt with two of the three fundamental and coordinate systems of a modern, fully differentiated society: its political system and its moral-cultural system. At that stage of his development he was not ready to deal with the third significant system, the economic system. Since the most grievous problems in the governability of democracies today appear to arise in the economic system, it seems necessary to carry Maritain's thought further at precisely this point. We may well be encouraged by Maritain's brief but penetrating chapter on the transformation of capitalism in *Reflections on America* (1958) ⁽³⁾.

In his earlier period, Maritain had asked about the political systems with which Christianity is compatible. Specifically, he asked whether democracy is a natural expression of the Christian ethos. By analogy, we must ask with which economic systems Christianity is compatible. Specifically, we must ask whether

⁽²⁾ He summarized the thesis of the book: « But the important thing for the political life of the world and for the solution of the crisis of civilization is by no means to pretend that Christianity is linked to democracy and that Christian faith compels every believer to be a democrat; it is to affirm that democracy is linked to Christianity and that the democratic impulse has arisen in human history as a temporal manifestation of the inspiration of the Gospel ». *Christianity and Democracy*, trans. Doris C. Anson (New York: Charles Scribners' Sons, 1948), p. 37.

⁽³⁾ See the chapter entitled « Too Much Modesty — The Need for an Explicit Philosophy », *Reflections on America*, *ibid.*, pp. 101-120.

an economic system based upon markets and personal incentives is a natural expression of the Christian ethos. We may also ask a further question. With which economic systems is *democracy* compatible? Is capitalism the natural economic expression of a democratic polity?

There is implicit in these questions a triune concept of social order, which makes systems of the democratic type different from all traditional or socialist societies. In traditional and socialist societies, the social order is unitary. One authority is granted powers over political, economic, and moral-cultural matters. In fully differentiated societies, these three systems are kept distinct, autonomous, interdependent but separate. So our underlying question has a very general nature first. Is it a natural expression of the Jewish-Christian tradition that a society ought to be differentiated into three distinct systems, united and yet distinct? My answer to this question is affirmative. It is impossible to offer reasons for this proposition here ⁽⁴⁾. We shall simply assume its truth, while inquiring into the evangelical roots of one of the three systems: the economic system. Does an economic system based upon markets and incentives have evangelical roots?

In my own intellectual life, as in that of Maritain, I was early led to believe that democratic socialism or social democracy was more in tune with Christianity, at least in the order of ideals, than capitalism. Few themes are more common in Western intellectual history than the denigration of capitalism ⁽⁵⁾. Among «the despised and abject» things of this world (Isaiah 53), capitalism ranks high. The reasons why this is so are multiple. First of all, of course, capitalism has many faults, distortions, and ill effects (as do all rival systems). Secondly, as Maritain has poin-

⁽⁴⁾ I will offer such reasons in my forthcoming book, *The Spirit of Democratic Capitalism*, scheduled for publication in 1982.

⁽⁵⁾ Among the small but growing literature on the intellectual biases against capitalism, I cite the following: F. A. HAYEK, ed. *Capitalism and the Historians* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1954); Ludwig VON MISES, *The Anti-Capitalistic Mentality* (South Holland, Ill.: Libertarian Press, 1972); Michael NOVAK, ed. *The Denigration of Capitalism: Six Points of View* (Washington, D. C.: American Enterprise Institute, 1979), especially the chapter by Edward R. NORMAN, *Denigration of Capitalism: Current Education and the Moral Subversion of Capitalist Society*.

ted out, it lacks a theory, in particular a moral theory (6). Its theory has been left predominantly to economists, whose professional concern lies less with the political system and the moral-cultural system than with the economic system alone. Even there, economists tend to overlook the political and moral-cultural dimensions of economic realities, confining themselves as narrowly as they can to merely economic dimensions. In abstractions, such a narrow focus may be useful. In real life, it distorts understanding. In practice, capitalism has political and moral-cultural dimensions of greater intellectual significance than any existing theories about it have articulated. Philosophers and theologians have yet to study capitalism with the close attention to real experience which it deserves.

In the third place, the intellectual history of capitalist ideas suffers from two internal flaws and sources of distortion. Unfortunately, the theory of capitalism was first developed in the Anglo-Saxon intellectual context of individualism and utilitarianism. In some ways, this context was favorable to economists. But it led to serious misunderstandings among humanists. The distinctive social organism produced by capitalism is not individualistic at all. It is a corporate organism, the business corporation. In addition, the inherent motive of capitalism as a system is not the well-being of the individual. It is the well-being of the entire human race. This underlying motive is expressed in the title of the most important document in the history of capitalism, Adam Smith's *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). As its title plainly states, the intention of democratic cap-

(6) Concerning the need for a theory of the American « transformation of the economic system », Maritain wrote: « This country should never, and will never, give up the experiential approach, which is a blessing for it; but . . . it would be quite beneficial for it to develop, at the same time, an adequate ideological formulation, an explicit philosophy, expressing its own ideal in communicable terms. This does not mean, of course, that it would be advisable to manufacture an ideology for the sake of propaganda, God forbid! It means that the development of a greater general interest in ideas and universal verities is a presupposed condition without which no genuine possibilities of intellectual communication can emerge ». *Reflections on America*, *ibid.*, pp. 101, 118.

italism goes far beyond the question of individuals, beyond the question of Scotland or Great Britain; it aims to assist all nations. Adam Smith is the inventor of the idea of sustained economic development. His point of view embraced the entire world in all its cultures. His book on the economic system must, moreover, be read in the context of his earlier book on the moral-cultural system, *The Theory of Moral Sentiments* (1769), and his work on the political system which he left unfinished at his death. The triune intention was present from the beginning (?).

Regrettably, the tradition of individualism and utilitarianism in Great Britain prevented these larger perspectives from becoming better known. Capitalism grew up together with democracy in Great Britain and the United States, in an ethos heavily saturated with Jewish-Christian pluralistic, humanistic values. Its practice was, therefore, more complex and far richer than the individualist, utilitarian theory in which it was embedded. In addition, after 1870, the ignominious tradition of Social Darwinism — « the survival of the fittest » — did immeasurable damage to the theory of capitalism. It was the transformation of capitalism beyond the bounds of individualism, utilitarianism and Social Darwinism, in fact, which so surprised Maritain in America and arrested his attention. In practice, capitalism is not what these early cocoons in which it was embedded had led him to believe that it is. It is a practice in search of an accurate theory. Maritain appealed urgently for such a theory. Yet, aside from a few brief notes, he did little to supply it. One may note a similar evolution in the thinking of the great American theologian, Reinhold Niebuhr (8). It will be the task of our generation to carry

(?) See especially William LETWIN, *Adam Smith: Re-reading The Wealth of Nations, Encounter*, March 1976; Garry WILLS, *Benevolent Adam Smith, The New York Review of Books*, February 9, 1978; Irving KRISTOL, *Adam Smith and the Spirit of Capitalism*, in *The Great Ideas Today: 1976* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1976); JACOB VINER, *Adam Smith, International Encyclopedia of the Social Sciences*; THOMAS WILSON and ANDREW S. SKINNER, ed. *The Market and the State: Essays in Honour of Adam Smith* (London: Oxford Univ. Press, 1976).

(8) See the chapter, « From Marxism to Democratic Capitalism », in my forthcoming book, *The Spirit of Democratic Capitalism*. For Niebuhr's mature view of socialism, see especially *The Children of Light and the Children of Dark-*

these tentative beginnings to fruition in a theory worthy of the actual practice. Then, in that light, reformers may lead the system to a larger fulfillment of the dreams of liberty, equality, and justice.

I propose to proceed in three steps. First, it is important to reflect upon the larger human dimensions of economic systems. Second, we must climb upon the shoulders of Maritain (and others) so as to take advantage of what they have already accomplished. Third, we may begin the actual inquiry into the evangelical roots of a social market economy which makes use of personal incentives. It is to be hoped that younger scholars will carry these beginnings through to completion.

I. *The Economic System.*

It is a typical mistake to think of capitalism as an economic system merely. Analogously, it is a typical mistake to think of an economic system apart from its *political* and *moral-cultural* dimension. In actual life, each one of us is an economic agent. But each is also a citizen. Each of us seeks God, follows conscience and the pursuit of truth and understanding. In the concrete, we are all three of these at once. Human beings are simultaneously economic animals, political animals, moral-cultural animals. On the other hand, it is often useful, in Maritain's phrase, *distinguer pour unir*, to distinguish in order to unite. This is true for intellectual inquiry, in which one must proceed step by step; one cannot do everything at once.

ness, (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), ch. 3; « Why is Communism So Evil? », in *Christian Realism and Political Problems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953, pp. 33-42; *Our Moral and Spiritual Resources for International Cooperation* (New York: U.S. National Commission for UNESCO, 1956); *Biblical Faith and Socialism: A Critical Appraisal*, in *Religion and Culture*, ed. Walter Leibrcht (New York: Harper & Bros., 1959), pp. 44-57. On Niebuhr's abandonment of socialism, see John C. BENNETT, *Reinhold Niebuhr's Social Ethics*, and Arthur SCHLESINGER, JR., in *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, eds. Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (New York: Macmillan Co., 1956), pp. 46-77; John C. CORT, *Can Socialism Be Distinguished from Marxism?* *Cross Currents*, Winter 1979-1980, pp. 427-28.

It is also true in the proper organization of concrete social life. One of the great discoveries of modernity is the possibility — even the necessity — of differentiation in social institutions. It is a social *good* to practice a certain separation of church and state, to empower a free press, to maintain universities free from state control: that is to say, to differentiate the *political system* from the *moral-cultural system* — to allow each a certain autonomy, while recognizing that each system in a sense depends upon the other. In the same way, it was an important social good when human beings began to separate the economy from state controls and to protect the state from control by economic interests. It is as important to separate the *economic system* from the state as to separate the church (and other moral-cultural institutions) from the state. Like the political system and the moral-cultural system, the economic system, too, is entitled to a certain autonomy, even while we must recognize that it, too, depends upon the other two systems, as they depend upon it. It is good for human beings to have a trinity of systems, each distinct from the other two even when united with them to form a single social order.

Each of these three systems has its own institutions, rituals, procedures, social base, and social strength. Each has characteristic tendencies, ambitions, achievements, and distortions. Each for its own well-being requires the health of the other two. Each requires a certain balance and coordination with the other two. Each has a tendency to seek its own aggrandizement at the expense of the other two. Each needs to be watched closely — and checked — by the other two.

It is sometimes pointed out that a healthy democratic polity depends upon the *separation of powers* (executive, legislative, and judicial). Analogously, a healthy and fully differentiated social order depends upon the *separation of systems* (political, economic, and moral-cultural). As it happens, different personality types are commonly attracted to each of these different systems. In this way, each type develops, as it were, a psychological interest in checking the other two, a kind of native suspicion and hostility to the type of persons involved in the other two. Thus, it often happens that poets, priest, philosophers and literary intellectuals

cherish no excess of admiration either for men of commerce and industry or for politicians; and the reverse.

In a healthy society, then, there are, in effect, three different routes along which the will-to-power may be exercised. Some individuals move to the top of the economic system; a different type (generally speaking) to the top of the political system; and a third type (again generally speaking) to the top of the moral-cultural system. It is a rare human being, indeed, who moves comfortably in all three spheres. This systematic diffusion of the will-to-power is accomplished, in the long run, for the good of society. Each type of person, summoning up the powers of his or her own sphere of accomplishment, has both external and psychological interests in preventing persons of other types, representing other bases of power, from wholly dominating society. History affords many sad examples of domination by one sector only. The case of Iran under the Ayatollah Khomeini and the mullahs is a recent instance. Domination by emperors, popes, and ideological parties in other times and places affords other instances. The differentiation of systems is intended to prevent such unitary domination, through the checks and balances of the three relatively autonomous systems.

No thinker has been as clear about the structural distinctions to which I am pointing than Daniel Bell, who in his major studies, *The Coming of Post-Industrial Society* (1973) and *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976), has decisively broken with all merely unitary or holistic schemes of social theory ⁽⁹⁾. Human

⁽⁹⁾ Daniel BELL, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: Basic Books, 1973), see especially pp. 12-13; IDEM, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, 1976), see especially the Introduction. Bell writes: «Against the holistic view of society, I find it more useful to think of contemporary society (I leave aside the question of whether this can be applied generally to the inherent character of society) as three distinct realms, each of which is obedient to a different axial principle. I divide society, analytically, into the *techno-economic* structure, the *polity*, and the *culture*. These are not congruent with one another and have different rhythms of change; they follow different norms which legitimate different, and even contrasting, types of behavior. It is the discordances between these realms which are responsible for the various contradictions within society». *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p. 10 (italics his).

life, Bell notes, cannot be understood within a single scheme or on a single plane merely. Three quite different systems, operating with different rhythms and in different frames of time, affect every human being. The economic system is focussed along an axis of *utilitarian or functional* rationality. The political system, according to Bell, has now come to be focussed along an axis of *equality and entitlements* (often group entitlements). The cultural system is focussed along the axis of the *self*. From Bell's point of view, it is an error to try to think of social systems along one of these axes only. Furthermore, each of these axes points in a rather different direction from the other two. They are, therefore, both for society as a whole and for individuals fraught with «contradictions». Each axis in some respects contradicts and frustrates the other two. So far as individuals go, each in his or her own twenty-four-hour days is pulled first one way, then another, by the contradictory demands of the three systems within which all live. The search for self-fulfillment is not easily conducted when one's attention must be fixed upon the functional tasks of one's economic position. Nor can a political system concerned with equality and entitlements easily be reconciled with the imperatives of economic rationality, or even with the manifest differences in the personality, efforts, desires and demands of each individual self.

There are many questions to be raised about the exactness of Bell's definitions and concepts. I would have several important criticisms to make of particular points. Yet for our present purposes his scheme is quite helpful. For Bell stresses the different «rhythms» and timespans involved in each of these axial imperatives. At times, the imperatives of self-discovery and self-fulfillment are instant, spontaneous, and immediate. In another sense, they span an entire lifetime and occupy those many private and personal hours of the day on which the political system and the economic system make relatively little, if any, impact. The time-horizon within which political leaders work (in democracies, at least) is notoriously different from the time-span of industry and commerce. Politicians are tempted to seek immediate benefits, whose costs other politicians in later administrations may have to pay. The question politicians regularly meet from voters is

«What have you done for me lately?». The demands made by economic systems often cut across personal desires and inclinations and respond poorly, if at all, to political manipulation. The three axial systems, in other words, affect individuals in different ways and with different effects.

One essential point may be drawn from these reflections. No economic system represents the whole of life. An economic system may be as autonomous as the moral-cultural system and enjoy its own proper liberty and separation from the state. Still, the individuals who work within it are subject to imperatives that arise from axial principles, whose origin lies outside the economic system itself. They are subject to imperatives arising from political life and to others arising from moral-cultural life. In the concrete, there is no such thing as «economic man», and no economic system lives (or can live) in a vacuum apart from a political system and a moral-cultural system. When we speak of an economic system, therefore, we must take pains to speak of its concrete, living connections with the political system and the moral-cultural system in which it is embedded.

In this respect, one cannot speak of «capitalism» solely as an economic system. Historically (and inherently) it grows up in concert with the imperatives of a democratic polity. Its own imperatives are not identical to the axial principles of democracy. Yet the two feed upon and require each other in fascinating ways. Similarly, as Max Weber pointed out, the rise of capitalism is inconceivable apart from the power of a specific moral-cultural system, an *ethos*, which gives it shape, meaning, and motivating force. One may disagree with Weber's exact diagnosis of that *ethos*; it was, clearly, far less Protestant, far less Calvinist than he thought ⁽¹⁰⁾. But he is surely right in seeing that buying and

⁽¹⁰⁾ For the best treatments of Weber's famous thesis, see: H. R. TREVOR-ROPER, *Religion, the Reformation and Social Change*, in *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays* (New York: Harper & Row, 1969), pp. 1-45; David LITTLE, *Religion, Order, and Law* (New York: Harper & Row, 1969). Also among the classic secondary literature: R. H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1926); Ephraim FISCHOFF, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The*

selling, which are immemorial economic activities as ancient as the Mediterranean civilizations and the desert caravans of Biblical times, did not constitute « capitalism » until a specific moral-cultural system had reached a certain level of development. An economic system must always be studied in conjunction with the political system and the moral-cultural system in which it is embedded.

Let us, for a moment, concentrate upon the interplay between an economic system based upon markets and incentives and a moral-cultural system based upon Jewish-Christian understandings of liberty, the individual, the community, sin, and the like. Throughout history, most economic systems were relatively stagnant. Few showed sustained growth. All experienced cycles of prosperity and famine. The very concept of sustained economic development was lacking. The figure of the miser represented a certain quintessential evil, for in a no-growth economy anyone who hoarded gold or other goods subtracted from the common store. In order for sustained economic development to become possible (or even conceivable), individuals needed to believe that they could alter the future — indeed, had an obligation to do so. The techniques for releasing their economic activism needed to be invented. The formation of a new economic system depended upon changes in the moral-cultural system. Individuals had to begin to believe that they could improve their own economic position. They needed liberty. They needed law and stability. They needed patterns of social cooperation. They needed systems of long-term accounting. They needed new institutions in which risks could be shared and enterprises larger than those sustainable by single individuals might be launched. They needed to be willing to defer present gratification, to invest and to labor for the sake of future rewards. They needed to concentrate upon small savings and small gains, cumulatively recorded. Many parables in the gospels express some of the required attitudes of good and wise stewardship (even while pointing out that Christianity, as a more than thisworldly religion, imposes still more stringent

History of a Controversy, Social Research, 11 (1944): 53-77; Anthony GIDDENS, *Max Weber, and the Development of Capitalism, Sociology*, 4 (1970): 289-310.

axes of judgment). Sustained economic development, therefore, rests decisively upon moral-cultural values of certain sorts ⁽¹¹⁾.

In some ways, then, economic systems are dependent upon moral-cultural systems. Where certain attitudes, habits, beliefs, aspirations, and exertions are lacking, economic development is unlikely to occur. Inversely, even among peoples who lack material resources or favorable natural conditions, strong moral-cultural traditions of certain sorts may give rise to amazing economic developments. To some extent, such phenomena seem to have appeared in Japan, Hong Kong, Taiwan and elsewhere. The ethos of particular peoples is of exceeding — perhaps primary — economic significance.

On the other hand, economic systems impose demands upon moral-cultural systems. At times, cherished magic, taboos, beliefs, customs and attitudes must be set aside, or else an economic system of the modern, developing sort simply cannot take root. An economic system is necessarily a teacher and reinforcer of some moral virtues, and utterly dependent upon the strength and vitality of others. Where pecuniary dishonesty, bribery, and corruption are a way of life — where even economic reporting and accounting are unreliable — economic systems are penalized as they are not where opposite qualities are more common. (Such virtues are never perfectly and universally practiced). Where individuals lack initiative or a talent for self-starting enterprise, the economic situation is quite different from one in which opposite talents frequently appear. Moral-cultural systems are not equal. Economic systems are much affected by such variations. The axial imperatives of a new form of economic system often evoke cultural resistance from those who live by other imperatives.

⁽¹¹⁾ « An economy consists of people whose performance determines its material advancement. Economic achievement depends primarily on people's aptitudes and attitudes (e.g. interest in material success) and their social institutions and political arrangements (e.g., in encouraging people to take long views). Societies, groups, and individuals differ widely in these matters... Differences in these human determinants largely account for differences in economic achievement and rates of progress ». P.T. BAUER, *Foreign Aid, Forever?, Encounter*, March 1974, p. 17.

Thus economic systems are not *merely* instrumental. They carry some moral imperatives of their own, and these are often rather different from those which prevail in the moral-cultural institutions to which they are joined. Some philosophers or theologians tend to think that the moral-cultural system defines the kind of ends, while economic systems play a lowly instrumental role in the kingdom of means. This is not quite true. An economic system, too, necessarily incarnates certain goals and purposes. These goals and purposes are not merely materialistic. Thus, a people that would choose as one of its social goals sustained economic growth is choosing not solely an increase in the abundance of material goods but also a set of moral disciplines, habits, and activities — a way of life. Such a way of life may have among its specifications a love for liberty, for noble behavior, for highly developed character, for justice and compassion, and the like. The economic system of the Greek city-state, for example, had among its purposes, at least for its elites, such ideals as Aristotle set forth in the *Nicomachean Ethics*. Some analogous qualities are compatible with an economic system of sustained economic growth; some are not. Sustained economic growth does not consist solely in material abundance; it springs from and it continues to demand the exercise of moral character of certain sorts. Should such character disappear, so would sustained economic growth. A hedonistic, narcissistic culture is not likely to invest in its own future or to make the necessary sacrifices for its own posterity.

There is a further matter. From the point of view of the concrete individual, one's participation in an economic system does not exhaust the whole of one's life nor is it merely a means to an end. Work is not merely a means for «making a living». Work is in itself a mode of living, and may even be a mode of praying. Perhaps like you, I have worked at many «menial» jobs, including mass-production jobs, and tedious farm jobs. Every sort of job «takes something out of you». One's substance passes into it. The job affects one's being. Much is written about the alienation in modern work, capitalist or socialist. More ought to be written about the alienation in *every* form of work (writing a paper, for example); and also, about the contribution of every form of work to one's own being. Many writers suggest that not

having any work is even worse than having « alienating » work. Philosophers, theologians and others need to grasp the extent to which working is living, and hence not merely a means. On the other hand, work is not the whole of life. No human is defined by his or her economic activities alone.

A similar point must be made with regard to wealth. Wealth is neither an end in itself nor solely a means. The medieval maxim runs: *Radix malorum cupiditas*. This maxim blames *cupiditas*, not money. By contrast, the modern version runs: « *Money* is the root of all evil ». The latter version is not true to experience. Power also corrupts — man being seldom so innocently occupied, Dr. Johnson has written, as in the getting of money. The roots of evil cannot really be said to lie in money. Indeed, the moral meaning of wealth lies not in its *possession* but in its *use*, in the passions and interests it serves. To have wealth is to exercise a more ample liberty than is available without it. One's moral hazards are thereby magnified. (« It is easier for a camel to pass through the eye of a needle than for a rich man to enter into the kingdom of heaven »). To use wealth wisely and well may be to make of it a moral good, but to use it badly is to call down upon oneself harsh moral condemnation. Neither poverty nor wealth guarantees virtue; neither suffices for salvation. The wealthy, however, have greater obligations than the poor. On the other hand, wealth is in itself a good of liberty, which it much enlarges. « The wealth of nations » is to be esteemed, not for its own sake, but for the misery it may alleviate and for the liberties it may enlarge.

Thus, economic systems are properly to be judged not only in the light of how much wealth they produce, although that is in itself good, but also in the light of *how* their wealth is *used*. There are not an infinite number of economic systems within the historical experience of the human race. One may recount the chief types in a few lines: slavery, barter, trade, feudalism, mercantilism, capitalism, socialism, communism. Alternatively, one may speak of economies based upon hunting, fishing, agriculture, land, exchange, industry, state control, intellect and services, and other characteristics of this sort. History may reveal new forms of economic life, as it often has. But we should not become bemused by fantasies of limitless possibility. The ways

are relatively strait and few — as compared, for example, to languages and cultures.

Who can doubt that the major field of interest for governments and peoples today lies in this relatively narrow sphere of economics? Between 1900 and 1950, the population of the world doubled. Since 1950, it has doubled yet again. This planet must now be made to yield more food, clothing, building materials, medicines, school books, and all the other instruments of our complete life than ever before in history. The primary problem facing the human race is a problem of production. But it is followed by problems of distribution, scarcity, and, in certain directions, limits. Yet we must not lose sight of the preeminence of the problem of production.

From ancient times, the primary emphasis in philosophical and religious thought has fallen upon *distributive justice*. The problem of *productive justice* was understandably neglected, even though it has obvious priority, both logically and in reality. For this truth did not acquire force until Adam Smith invented the possibility of sustained economic development. Once it is shown that human beings with intelligence, organization, and effort have the capacity to unlock riches of creation never imagined by the ancients — oil, chemicals, alloys, foods, even the silicon of the sea — and once it is clear that millions (indeed, billions) of persons remain in need, then (and only then) does the responsibility to produce what can be produced become a clear moral imperative. Thus, only in modern times has the moral imperative of production come to precede the moral imperative of distribution and to be grasped as its necessary precondition. In the centuries before 1800, famine visited the peoples of the world, on the average, once every fifteen years, and the earth supported a bare 890 million persons ⁽¹²⁾. Today, enough is known to make famines unnecessary and to render famines no longer God's responsibility but man's.

⁽¹²⁾ See Henry HAZLITT, *The Conquest of Poverty* (New Rochelle, N.Y.: Arlington House, 1973); Gary H. KOERSELMAN and Kay E. DULL, ed., *Food and Social Policy I* (Ames, Iowa: Iowa State Univ. Press, 1978). On population, see Colin CLARK, *Population Growth and Land Use*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1977), table III. i.

Governments can govern today only insofar as they meet the exigent material needs of their peoples. Given the new historical possibilities, the economic policies of governments will be rejected if their peoples cannot glimpse the real probability of a future better than the past. Governments depend upon the productivity of their economic system. More than philosophers and theologians have recognized in the past, the promise of democracy depends upon high levels of economic productivity.

What, then, have Christian philosophers and theologians to say about the available economic systems? There already exists a rather large body of Christian reflection upon socialism, particularly in Latin America and in Europe. Ironically, even in the United States we already have a big book by a Jesuit, *Marxism: An American Christian Perspective* (1980) ⁽¹³⁾, but we do not yet have a single examination by a theologian or philosopher of democratic capitalism. Indeed, in *Reflections on America*, Jacques Maritain confessed his own biases against the images conjured up in his mind by the word «capitalism». There is no denying that, rhetorically, it is easier to stand before the intellectual class as a socialist. In many circles, it is almost unforgivable to declare oneself to be in favor of capitalism. Yet this situation is odd. There are, as yet, no examples of socialist states becoming democratic. All existing democracies depend upon a large component of economic liberties. How can we properly defend democracy, if we overlook its inherent relationship to capitalism? How can democratic governments govern, unless they have a compatible economic vision?

It is not necessary for a people or a culture to be Jewish or Christian in order to develop a market economy. But a market economy is inherently, by its nature, open to persons of every culture, faith, race and philosophical point of view. It is altogether fitting that such a system should have been first invented and given spiritual legitimation under the impulse of the Old and New Testaments. Such a confluence of cultural currents occurred rather late in European history. It occurred first among

⁽¹³⁾ Arthur J. McGOVERN, *Marxism: An American Christian Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1980).

the Erasmian Christians, both Catholic and Protestant, and among Jews and others described by Hugh Trevor-Roper ⁽¹⁴⁾. It occurred in the visions of Adam Smith and James Madison ⁽¹⁵⁾. It occurred gradually in the social systems of perhaps a dozen or a score of the nations on this planet. Jacques Maritain was the first to see the need for a new theory about the transformation of capitalism. Let us learn from him first.

2. *Christianity and Democratic Capitalism.*

« Democracy is linked to Christianity and ... the democratic impulse has arisen in human history as a temporal manifestation of the inspiration of the Gospel. The question does not deal here with Christianity as a religious creed and road to eternal life, but rather with Christianity as leaven in the social and political life of nations and as bearer of the temporal hope of mankind ... as historical energy at work in the world ».

Jacques MARITAIN, *Christianity and Democracy* ⁽¹⁶⁾

Reflect on these words of Maritain. Cannot an analogous claim be made about capitalism — about *the economic system* based on respect for the rights of the individual, on markets, and on incentives? This is, after all, the economic system which grew up stride by stride alongside democracy in Great Britain, the United States, and then a score and more of other nations after 1776. To be sure, in the annals of social revolution, democracy has long carried a favorable reputation (so favorable that even the least democratic of nations insist upon calling themselves by the name which most condemns them). By contrast, capitalism has almost everywhere been held in disdain.

⁽¹⁴⁾ See TREVOR-ROPER, *Religion, the Reformation and Social Change*, *ibid.*

⁽¹⁵⁾ See ADAM SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937); cf. JAMES MADISON, *The Federalist*, no. 47, and MARVIN MEYERS, ed., *The Mind of the Founders* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973).

⁽¹⁶⁾ MARITAIN, *Christianity and Democracy*, *ibid.*, p. 37.

When Maritain first came to America during World War II, he came with a European intellectual's negative judgments on capitalism. To him, capitalism connoted unchecked greed, atomistic individualism, and a merely mechanical view of human relations in the marketplace. The reality as it was actually lived surprised him. Transformations must have occurred within the American economic system, he thought, during recent generations (17). He described these as revolutionary in import. They startled him by their depth and scope. He believed that a «new reality» had appeared, for which there was as yet no suitable name or even an adequate theory.

In too many people's minds, Maritain noted, capitalism «stands for the primitive economic system of the nineteenth century». But something new had appeared. The new system, too, remained «imperfect, but always improving, and always capable of further improvement». In this new system, «men move forward together, working together, building together, producing always more and more, and sharing together the rewards of their increased production» (18).

«This new social and economic regime», Maritain wrote in 1958, «is still in a state of full becoming, but it has already brought human history beyond both capitalism and socialism». This «new social and economic regime is . . . a phenomenon which gives the lie to the forecasts of Karl Marx, and which came about not by virtue of some kind of inner necessity in the evolution of capitalism which Marx has overlooked, but by virtue of the freedom and spirit of man, namely by virtue of the American mind and conscience, and of the American collective effort of imagination and creation» (19).

Maritain had always been a great believer in human experience, in obscure ways of knowing, in «creative intuition», and in that wisdom which is barely if at all articulate in its profound workings.

(17) Maritain described transformations in the unions, the corporations, the political system, and the beliefs of individuals in *Reflections on America*, pp. 105-11.

(18) MARITAIN, *Reflections on America*, pp. 112-113; he is here quoting the words of William I. NICHOLS, in *Wanted: A New Name for Capitalism, This Week*, March 4, 1951.

So it is not surprising that he was able to discern more at word in humble reality than anyone before him had discerned. He wrote: « Here we have a decisive fact in modern history; and this fact is a considerable success of the experiential approach dear to the American mind ». He called the chapter in which his reflections on this theme unfolded: « Too Much Modesty — The Need for an Explicit Philosophy », and was explicit: « But now I return to my point, namely to the need for an adequate ideology, or philosophy. And I ask: who in the world is aware of this decisive fact which we have just discussed? » He saw the necessity of a new name for this misunderstood system, and proposed, among others, « the new capitalism », « democratic capitalism », « economic democracy », « mutualism », « distributism », « productivism ». He himself preferred « economic humanism », as a term « more pleasing to the ear, and more accurate » ⁽²⁰⁾.

Let us assume for the moment that Maritain had his facts correct; that there has been, in fact, an inner transformation in the very nature of capitalism, not only in the United States but around the world. He traced the roots of this transformation to « the freedom and spirit of man » in « the American mind and conscience ». But this « American » mind and conscience has profound Jewish and Christian roots. Despite its reputation for secularism, pollsters and scholars have long observed that the United States is perhaps the most religious country — in its practices and explicit attitudes — of any modern nation. Is democratic capitalism in its transformed state, then, like democracy itself, evangelical in its roots? Democratic capitalism cannot be understood apart from an ethos of a specific sort; in some cultures of the world it would make no sense, could hardly be realized. A market economy may be as much an expression of the Jewish-Christian « historical energy » in the economic order as democracy is in the political order. Indeed, democracy itself may not be able to be realized apart from a market economy and personal incentives.

Until now, democratic socialists and social democrats have tried to capture the moral *élan* of democracy in order to steal

⁽¹⁹⁾ MARITAIN, *Reflections on America*, *ibid.*, pp. 114-15.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, pp. 113, 115-16.

it away for socialism. Socialism has many attractive moral qualities. But as the governing philosophy of a social system it has three grievous difficulties. First, it runs a very great risk of recreating the ancient patterns of state tyranny. Second, even in its democratic forms, it runs the risk of endowing collectivities, especially the best organized ones, with excessive power at the expense of individual liberties. (This is a real threat in all welfare democracies). Third, paying too little attention both to markets and to incentives, it runs the risk of slowing productivity and raising the level of inefficiencies, thus reducing societies to a zero-sum game, within which factionalism and other forms of discontent multiply. Social democracy has had a relatively long period of trial in Western Europe. Its successes are many. Yet it has fallen short of the dreams of its founders. It can go forward toward socialist ideals only at great peril to its liberties. Are there not, then, other ideals? Is there no alternative to «democratic socialism»?

It seems intellectually useful and even urgent at the present time to look with fresh eyes at the experience of democratic capitalism. Christian thinkers have for many years now emphasized the connections between Christianity and democracy. But they have neglected the connections between Christianity and capitalism. Yet questions of economics are of urgent concern to governments today. What ought governments to expect of economic systems? How ought democracies to govern their economic systems? How ought democracies to govern their economic systems? Above all, what have Christian ideas, values and inspirations to say about economic systems?

It is important to note that capitalism and socialism are not symmetrical concepts. Under the theoretical framework of democratic capitalism, there are three distinct systems, each with its own autonomy and yet each also in part dependent upon the other two: an economic system, a political system, a moral-cultural system. By contrast, socialism is unitary. It tends to collapse these three systems into one. Socialism fuses the economic system and the political system into one, under the aegis of a single, collective moral-cultural system. Socialism is more like a religion or a moral vision than capitalism is. Socialism pro-

poses to produce the « new man » who will spring forth (like Venus from the sea) under « socialism with a human face ». Capitalism has never been so morally pretentious. Morally, it has spoken of itself with what Maritain describes as excessive modesty. By and large, it has left moral visions to the poets, the philosophers, the archbishops. It thinks of itself as only one of three systems. These three systems are relatively autonomous. Each is *coordinate* with the other two. None is *subordinate* to the others.

In this respect, capitalism is not an alternative to democracy or to a Judaeo-Christian culture. It is not so pretentious. It plays only one of three roles. It is compatible with democracy, on the one hand, and with the Judaeo-Christian tradition, on the other. But it does not exhaust either the democratic or the Judaeo-Christian ideal. The coalescence of all three systems into one unitary system, as in the socialist model, may at first seem to be in keeping with the Jewish-Christian ideal of social harmony and social unity. It certainly attracts a certain type of person. But unitary systems are especially vulnerable to tyranny, whether by a majority or by the seizure of collective powers by a small elite.

Democracy is based upon the *separation of powers* (executive, legislative, and judicial). A truly differentiated and fully humane social system is based upon the *separation of systems* (political, economic, moral-cultural). Democratic capitalism is such a system of systems. The warrant for this separation of systems is found in Judaeo-Christian views of the nature of the individual, of social life, of history, and of sin.

3. *Evangelical Roots.*

Aleksandr Solzhenitsyn has argued that Western ideas of progress and revolution took a « wrong turn » at the time of the Enlightenment ⁽²¹⁾.

He attributes to secularism and to materialism modern beliefs in progress (especially material progress), the legalism of

⁽²¹⁾ Aleksandr SOLZHENITSYN, *A World Split Apart* (New York: Harper & Row, 1978), pp. 47-51. See also Ronald BERMAN, ed., *Solzhenitsyn at Harvard* (Washington D. C.: Ethics and Public Policy Center, 1980).

democratic life, the free press, the cult of the individual, narcissism, and other modern vices. He holds an ancient Russian Orthodox view of the sinfulness of human beings. In this view, dreams of progress are doomed never to come true. Solzhenitsyn places his trust in Christian virtue — in the power of such virtue in the lives of rulers and among whole peoples who follow in the ways of justice, charity, and peace. He seems at once too pessimistic and too optimistic.

One sympathizes with the great Solzhenitsyn's intentions. Yet his views on the relation of democracy and Christianity are not historically correct. As Maritain shows, it is not the Enlightenment which is the yeast that made the democratic idea grow. It is not the Enlightenment which, as Robert Nisbet has shown in *History of the Idea of Progress*, taught the West that the future may be different from the past ⁽²²⁾. It is not the Enlightenment which instructed Adam Smith, James Madison, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin and others about the sinfulness of every human being. It is not the Enlightenment which counselled the invention of checks and balances against every form of tyranny, even the tyranny of «good» rulers, «benevolent» dictators, and «philosopher kings». It is not the Enlightenment which taught that one must not trust even the virtue of the common people.

Without by any means intending to do so — exactly when trying not to do so — the great Solzhenitsyn, in wishing for a regime of virtuous Christian leaders, apart from democratic constraints, may be paving the path for a regime all too like that of the fabled Grand Inquisitor. In compassion for men, one may seek to make men virtuous by depriving them of liberty. There are too few protections in Solzhenitsyn's vision of the future to protect humankind against the tyranny of virtue.

Thus Solzhenitsyn, like many others, in seeking the true ground and origin of democracy, attributes too much to the Enlightenment, too little to Christianity. Yet, like democracy, so capitalism grew out of specifically Christian soil. Its preconceptions are also Jewish-Christian. Its ethos is in some substantial measure — but

⁽²²⁾ Robert NISBET, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980).

not entirely — Jewish-Christian. Its roots are in significant particulars evangelical. Time is brief, but we may at least suggest a few themes for further study.

(1) *The communitarian individual.* The characteristic social invention of democratic capitalism in the economic sphere is the corporation. The corporation is a social construct, which springs, however, from individual initiative. Virtually every economic corporation of the present day is founded upon an invention or, at least, upon an organizing idea. In all cases, the idea originated in the mind of a single human individual or a small team of individuals. Around this idea, such persons gathered colleagues, pooled investments, organized enterprises, and risked such resources as they thus invested. The risk was in every case a social risk. One individual alone would have been powerless. Founders of corporations necessarily rely upon cooperation, trust, covenants, and compacts. Usually, the corporation is independent of the state. It is a collective of individuals who « incorporate themselves » and place at risk, not public funds, but their own funds.

The history of the communitarian individual thus generated by the institutions of capitalism has not yet been written. Such an individual is a new social type. We are accustomed to think of such persons as « robber barons », thus imagining them to be like an *old* social type — that of the feudal aristocracy. We thus omit from consideration precisely what is new about them. When historians one day turn to examining the communitarian individual, however, they will have to turn to the emphasis which Adam Smith placed upon *benevolence, sympathy, fellow feeling*, and the spirit of *fair play* which he explored in his pregnant book, *The Theory of Moral Sentiments* (1759) which set the stage for his invention of the economics of development. The founder of a corporation does not rely, like a baron, on troops of his own enlisting. He does not seek military adventure or glory. He relies upon persuasion, legal compacts, and the productivity of an idea realized in an economic enterprise.

The fundamental nature of capitalism as Adam Smith expressed it in the beginning, and as has been realized before our eyes

in history since his time, is *not* «the wealth of individuals», nor yet «the wealth of Great Britain», but «the wealth of nations» — *all* nations, without exception. The driving force of capitalism is social, indeed universal. (Smith would have been cheered, one thinks, by the immense successes of Japan — and even of OPEC — since World War II, and the «economic miracles» of Germany and Italy. The world has been transformed by the driving force he liberated).

Moreover, capitalism proceeds even in particular localities only through the organizing of collaborative efforts. It is true that the ideas and initiatives of the individual are important. But the individual alone is not a corporation. Buying and selling are activities as ancient as the human race; they do not constitute capitalism. What constitutes capitalism is an organizing ethos, a corporate enterprise, a collective effort. Capitalism is far more social in character than its enemies — or its friends — have yet grasped. The growth of organized labor, of collective management, of profit-sharing and pension plans (the transformations which so struck Maritain) have been implicit in the ethos of capitalism from the beginning. It is true that these advances were won only through struggle, but so were those of democracy and many important victories in the history of Christianity, too. They could be won in relative peacefulness and with internal consistency, however, precisely because they were inherent in its inner logic. If, for example, a wage contract is conceived of as a voluntary exchange, both parties to it are entitled to renegotiate it constantly. The original historical weakness of the position of labor was bound, over time, to become a position of strength. The idea of «contract» remains intact as the contract becomes more favorable to labor, as well it ought. Future transformations in the relation of capital and labor are also likely.

(2) *The social nature of man.* British utilitarianism provided a limited intellectual framework for understanding the true import of capitalism. Social Darwinism, which followed utilitarianism by nearly three-quarters of a century, led understanding still further astray. Nonetheless, the early conception of «economic man» was self-consciously designed to be an abstraction,

not so much in order to deny the existence of « political man » or « moral-cultural man », as to allow analysts to concentrate upon one aspect at a time. The economic system was never imagined to be coincident with the whole of human social nature. Capitalism was designed to be for the economic system what democracy is for the political system, and what the family, churches, universities, presses and other media are for the moral-cultural system. Since it is part of human nature for human beings to require one another's assistance, capitalism was designed to be a complex system in which there is a division of labor, a division of purposes, and a division of talents. It was conceived as a vision of interdependence — not only at the work-site, but in an entire world of « free trade ». Adam Smith, James Madison, and others argued explicitly that a world made interdependent through commerce, trade and industry would, of necessity, become more lawlike and pacific ⁽²³⁾. They showed no particular respect for, or trust in, men of commerce and industry; quite the opposite ⁽²⁴⁾. But they observed that both in their typical temperament and in their typical self-interests (to which they attached more importance) such men were unlike the military rulers, clergymen, and feudal lords of the past, all of whom delighted in and benefited from abstract causes, adventures, and conquest. Sinful and of the lower classes as men of commerce and industry might be, the entire scaffolding of their activities depends upon systems of law, stability and predictability. Lenin would one day taunt capitalists for selling the communists rope for their own hanging. It was precisely this ideological indifference of the men of commerce and industry which Smith, Madison and others found hopeful. The interests of such men lies in interdependence, not in barriers or in strife.

Similarly, an economic system based upon markets and personal incentives seemed to them singularly apt as a companion to a system of democratic pluralism. No test of faith or metaphy-

⁽²³⁾ See Ralph LERNER, *Commerce and Character. The Anglo-American as New-Model Man, The William and Mary Quarterly* 36 (January 1979): 16.

⁽²⁴⁾ LERNER, *ibid.*, quotes Adam Smith's characterization of this « man of spirit and ambition, who is depressed by his situation; « for whom escape from the mediocrity of his station is paramount; whose virtues are not those of the great but are closer to those of « the inferior ranks of people » (pp. 15-16).

sics is required for entrance into markets. None is appropriate for a pluralistic democracy. This does not mean that faith and metaphysics are matters of indifference. Rather, it means — as Maritain pointed out — that practical cooperation among men of good will does not need to wait upon prior resolution of all philosophical or theological disputes ⁽²⁵⁾. In order for democracy to function, it is not necessary for all to become converted to the same vision of reality. In order for a capitalist economy to function, it is not necessary for all who take part in it to share the same faith or metaphysics. Indeed, the notion that each *person* should be free to make his or her own decisions of economic agency is intended to reinforce the ideal of personal integrity in every sphere. This notion in the economic sphere matches that in the moral-cultural sphere which defends each person's conscience, and that in the political sphere which defends each person's human rights.

To be sure, liberty is dangerous. Any free society will give plenty of evidence of sinfulness. Some persons will use their liberty as saints, others as sinners. A market system protects their economic liberties as democracy protects their political liberties. Alas, their moral liberties will be used as humans will use them.

It follows, furthermore, that political liberties without economic liberties are empty. Totalitarianism may be just as effectively enforced through complete controls over economic transactions as through police surveillance ⁽²⁶⁾. If presses must depend upon state allocations of newsprint, numbers of copies printed, and systems of distribution, such presses are not free. Political liberties require economic liberties. Moral-cultural liberties depend upon both. Thus religions whose essence lies in the free acts of

⁽²⁵⁾ Addressing the Second International Conference of UNESCO in 1947, Maritain remarked: « How is an agreement conceivable among men . . . who come from the four corners of the earth and who belong not only to different cultures and civilizations, but to different spiritual families and antagonistic schools of thought? Agreement . . . can be . . . achieved . . . not on the affirmation of the same conception of the world, man, and knowledge, but on the affirmation of the same set of convictions concerning actions ». *Man and the State* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1951), p. 77.

⁽²⁶⁾ See my *A Lesson in Polish Economics*, *Washington Star*, December 15, 1979.

individual conscience — as do narrative religions like Judaism and Christianity — require as their natural expression in human social life systems of political liberty and economic liberty alike.

(3) *Emergent probability*. Some thinkers have held that human progress is illusory, since history is inevitably caught in cycles of eternal recurrence. Others have held that human history is determined by forces beyond the liberty of individual human beings. Judaism and Christianity teach a quite different vision of history. Bernard Lonergan has described it in abstract philosophical terms as a vision of «emergent probability»⁽²⁷⁾. In this vision, human history is open to new futures, yet the sequences of any one future depend upon the fulfillment of prior conditions in preceding sequences. Human liberty may affect the fulfillment of such conditions. Thus, choices made by humans today affect future probabilities. Humans may fulfill the necessary and sufficient conditions for a future development *Y*, or fail to fulfill them. They are partly responsible for the emergence or non-emergence of *Y* in the future. At times, even a single individual may invent new possibilities or set in motion new sets of occurrences which dramatically alter the probabilities faced by others. The world which humans face is, therefore, open, uncertain, not perfectly stable, subject both to progress and to decline. Ideas count. Moral energies count. For want of them, whole societies may perish. Especially gifted societies may flourish in unprecedented ways. The Lord of History thus respects the liberty of his creatures in the long disorderly pilgrimage of history.

Both democracy and capitalism were invented as experiments. Their founders were not certain that either experiment would endure. Such founders recognized many hazards. They were obliged to argue against heavy opposition. They succeeded, at times, only through the force of arms. Their own sins and failings at times place the entire experiment in which they were engaged at jeopardy — as Abraham Lincoln observed during the terrible Civil War in the United States 1861-1865. Every market demo-

⁽²⁷⁾ See Bernard LONERGAN, *Insight*, rev. ed. (New York: Philosophical Library, 1958), especially pp. 121-28.

cracy has experienced the risk of failure or collapse, in one form or another, since its founding. Nothing in the stars guarantees the survival of either democracy or capitalism. Both are creatures of liberty. Both are subject to laws of emergent probability.

(4) *Sin*. Perhaps the most important contribution of Judaism and Christianity to democratic capitalism is a theory of sin. According to this view, no human is without sin. In social systems, the most destructive expression of human sin is the will-to-power. Democracy is founded upon a theory of sin which holds that, because of the dangers of tyranny, all forms of political power must be diffused. Political power is more dangerous than economic power, since it has at its disposal the coercive powers of the state. In order to attain other social goods, however, modern democracies have judged it necessary to expand the powers of the twentieth-century state beyond those of the nineteenth-century state. The dangers of tyranny are growing once again. On the other hand, it is the inevitable tendency of economic agents to expand and to solidify their economic power. As Adam Smith warned from the beginning, society and state alike must be ever vigilant to prevent economic monopolies, however irrepressible the tendency toward them. Modern technology and mass production have dramatically expanded the scope and economic power of the largest corporations. The contest between the expanded powers of the central state and those of the corporation — often operating in an international framework — bears the closest scrutiny. Those concerned to protect human liberty must worry both about the corporations and about the state. Both are creatures of sin, like all things human.

The theory of sin invites us to be vigilant about our liberties. It suggests that the wrong solution to our perplexities would be to increase further the power of either one of these giants in the effort to contain the other. This is why the socialist solution appeals less and less to thinking persons today. If the eleven major oil companies of the U.S., for example, are already too powerful, the creation of a single U.S. government agency to subordinate all of them hardly seems to diminish that threat.

4. *Conclusion.*

My aim has been to extend the work of Jacques Maritain, who showed that democracy has its roots in the Jewish-Christian leaven active in Western history and now in the entire world. I have wanted to propose an hypothesis for further investigation. This hypothesis is that capitalism — an economic system based upon markets and incentives — has, like democracy, evangelical roots. Both democracy and capitalism breathe vital air from a moral-cultural system based on powerful ideas about the communitarian individual, the social nature of human life, emergent probability, and sin. Much else could be said. Perhaps what has been said may contribute to enlarging the discussion. In any case, democratic capitalism, such as the world has until now experienced it, is not yet at the end of its pilgrimage nor in the final stages of its testing. We will need all the energies our religious traditions offer to us, and all the clear-sightedness and courage of which we are capable, if we are to be as inventive as our predecessors were. We have much to do.

ANTONIO ZANFARINO

Università di Firenze

PLURALISMO E SECOLARIZZAZIONE

Si può considerare la secolarizzazione come impegno delle idee laiche nei confronti dei valori metafisici, ma anche come condizione che consente alle ispirazioni religiose di garantire alla libertà umana le sue possibilità di realizzazione. Certo, se si accetta il principio che la secolarizzazione e gli orientamenti laici altro non sono se non progressiva eliminazione di ogni tensione verso la trascendenza, si comprende come la religiosità debba reagire contro la secolarizzazione e coinvolgere in questa reazione tutto ciò che può apparire strumento di una conversione immanentistica della realtà umana. Ma la riflessione critica ed anche il senso comune possono dare risalto ad altri intendimenti più mediati e più realistici della secolarizzazione e della laicità, non configurabili come indiscriminata affermazione di una libertà che non riconosce limiti e che si mostra refrattaria ad ogni considerazione del mistero.

Può apparire una esorbitante ed indebita estensione polemica attribuire alla secolarizzazione e alla laicità un carattere puramente immanentistico e risolvere le loro attitudini critiche e le loro attività pratiche nel dispregio delle più profonde esigenze spirituali e morali, trascurando così l'apporto che le conoscenze e le realizzazioni laiche possono dare anche alla valorizzazione di più mature consapevolezze qualitative. Senza una dinamica di secolarizzazione, cioè senza una progressiva affermazione della libertà umana, anche i fenomeni spirituali potrebbero isterilirsi e la stessa idea del mistero e della trascendenza rischierebbe di sminuire il suo significato religioso per risolversi nel conformismo e nell'assuefazione.

Il riconoscimento di una dimensione secolarizzata e laica non è dunque soltanto una esigenza di una libertà umana polemicamente orientata contro il mistero, ma costituisce una condizione dello stesso spirito religioso. Se la religiosità deve considerare la realtà umana nella molteplicità delle sue forme ed espressioni, non può certo disinteressarsi di quella parte fondamentale della esperienza che si rivolge alla creazione storica, che si pone problemi di conoscenza e di valutazione critica, e che tende al soddisfacimento di bisogni e di interessi che anche quando non si configurano come derivazione di valori intangibili, non per questo devono apparire abusivi ed arbitrari.

La stessa religiosità deve dunque assumere un atteggiamento che renda possibile una certa dinamica di secolarizzazione e consenta agli individui di riconoscersi in una realtà mondana che le loro energie ideali e pratiche contribuiscono a creare e a trasformare.

Certo, l'esperienza religiosa si rivolge a una idea di salvezza che non può essere ricercata solo con strumenti laici e mondani, e che smentisce perciò ogni presunzione che vi siano ordini istituzionali o libertà creative capaci di comprendere integralmente il valore della coscienza individuale e di proporsi come strumenti esclusivi di liberazione spirituale. Non vi è esperienza religiosa senza una capacità di distacco dagli interessi secolarizzati, e non vi è senso del mistero senza una disponibilità dell'individuo a salvaguardare la sua spiritualità dalle contaminazioni della realtà mondana in cui pure è immedesimato e in cui deve agire.

Nella religiosità non vi è però solo l'esigenza mistica e contemplativa, ma vi è anche una tensione diversa rivolta a riportare gli individui al dovere della esperienza storica e ad impegnarli in un'attività critica e di realizzazione che non può essere soltanto adeguazione ad una natura oggettivamente determinata nelle sue proporzioni e nei suoi equilibri. La religiosità non accentua soltanto le inadeguazioni e le precarietà degli interessi mondani per cercare nella conversione interiore i significati qualitativi della esperienza, ma sollecita anche ad accettare la realtà, a sostenerla con iniziative creative, senza ambizioni prometeiche, ma anche senza deprimere le possibilità di valorizzazione della libertà.

Tra contemplazione e azione, tra rinuncia e partecipazione, tra aspirazione alla trascendenza ed esigenza di realizzazione storica sussiste certo una contraddizione, ma lo spirito religioso si qualifica appunto nella consapevole accettazione di questa contraddizione. Il mistero religioso riflette la contraddittorietà della esperienza umana, che si esprime nel dover insieme appartenere alla contemplazione e alla creazione, alla trascendenza e alla secolarizzazione, con uguale impegno e responsabilità, senza che le proporzioni e le distribuzioni tra interiorità ed exteriorità, tra spiritualità ed attività pratica possano essere aprioristicamente determinate e rese completamente armoniche e coerenti. La religiosità non presume di poter sciogliere integralmente questa contraddizione, ma cerca piuttosto di convertirla in una condizione di più matura consapevolezza critica e morale della libertà umana.

Ciò consente di affermare che la secolarizzazione, nei limiti e nelle forme compatibili con il valore del mistero e della trascendenza, è una esigenza e una tensione fondamentale della stessa religiosità. Ogni diversa attitudine dello spirito religioso nei confronti della secolarizzazione apparirebbe abusiva ed arbitraria.

La religiosità non può disinteressarsi delle dimensioni mondane della esperienza perchè le conoscenze e le realizzazioni sociali sono parti integranti della stessa possibilità di affermazione morale degli individui. La religiosità non può d'altra parte accettare una sorta di divisione dei compiti per cui le forze della laicità e della mondanità creano per conto loro la realtà storica, si occupano delle condizioni sociali, si impegnano nel soddisfacimento dei bisogni materiali e pratici, mentre le forze spirituali e morali che si ispirano ai valori metafisici si riservano il diritto di intervenire per criticare e per discriminare ciò che è accettabile e ciò che deve essere rifiutato. Tale atteggiamento conferirebbe alla religiosità un carattere di passività, e i valori religiosi lascerebbero ad altri valori un impegno creativo che potrebbe assumere posizioni di diffidenza nei confronti di chi pretende di valutarlo senza avere direttamente contribuito ad assecondarlo. La religiosità vuole avere sul mondo una competenza che non si riduce al semplice giudizio critico nei confronti di una realtà fatta da altri, ma si propone invece come possibilità di partecipazione e di realizzazione.

Questa legittima assunzione di responsabilità nella formazione della realtà mondana deve però evitare l'ambizione di considerare la dimensione secolarizzata come derivazione diretta di valori religiosi di carattere assoluto che si traducono in un sistema di istituzioni storicamente definite e che esercitano un dominio esclusivo nell'organizzazione e nel controllo delle situazioni e dei fenomeni sociali.

Questa ambizione teocratica non solo provoca la reazione delle idee laiche, ma sembra snaturare il valore più profondo della esperienza religiosa che deve assumere come precauzione fondamentale quella di evitare che i principi metafisici diventino assolutezza istituzionale e potere egemonico.

Nessuna istituzione può compiutamente rappresentare la verità morale, nessuna struttura può considerarsi emanazione diretta di un valore trascendente. Non solo lo spirito laico, ma anche la religiosità devono perciò impegnarsi contro la pretesa teocratica che impone senza mediazioni e senza riconoscimenti di libertà il condizionamento esclusivistico dei valori metafisici sull'ordine istituzionale.

Quindi nè il principio che la religiosità debba rifiutare la secolarizzazione per assecondare solo la penitenza e la rinuncia, nè il principio che la secolarizzazione sia solo un affare dello spirito laico e mondano su cui la religiosità può intervenire solo per criticare e per reprimere, nè il principio che la realizzazione storica e l'ordine sociale siano derivazione diretta dei valori metafisici possono considerarsi adeguati alla stessa realtà dell'esperienza religiosa, che non può rinunciare all'intervento attivo nella creazione secolarizzata, ma non può aprioristicamente definirla e controllarla con l'imposizione di criteri assoluti e di condizionamenti integrali.

Sembra derivare dal rifiuto di queste ipotesi che, anche nell'orientamento religioso, la dinamica di secolarizzazione non può essere preventivamente determinata nella specificità dei suoi contenuti, e che i caratteri di complessità della realtà mondana, le sue esigenze di espansione e di trasformazione, le sue proporzioni e i suoi equilibri non possono essere assoggettati integralmente a una volontà esterna. Da questo riconoscimento consegue che la disponibilità delle attività umane ad aprirsi a valori ideali e a ispi-

razioni religiose non dipende in modo esclusivo da una preventivata specificità di contenuti della libertà umana, ma si fonda piuttosto su quelle particolari intenzionalità dell'azione, su quelle originali tensioni della spiritualità, su quei peculiari orientamenti della volontà i cui caratteri qualitativi sono entro certi limiti indipendenti dalle loro determinazioni contenutistiche storicamente mutevoli, parziali e inadeguate.

Ciò vuol dire che la distinzione tra una secolarizzazione compatibile o non compatibile con l'esperienza religiosa non può stabilirsi soltanto sull'accertamento dei contenuti pratici dei fenomeni considerati, ma in relazione ai significati umani e alle consapevolezze morali che l'azione può esprimere, ai condizionamenti materiali che può rimuovere, alle esigenze ideali che può soddisfare, alle garanzie che può stabilire perchè la libertà possa impegnarsi nella diversità delle situazioni storiche e sociali in realizzazioni qualitative.

Naturalmente l'esperienza religiosa deve trasmettere i suoi principi alla realtà mondana per assecondare certi orientamenti, per contrastare involuzioni e degradazioni, per ostacolare delle ambizioni incondizionate, ma questo esercizio valutativo e creativo sminuirebbe il suo valore se si considerasse vincolato in modo esclusivo alla esaltazione o al disconoscimento aprioristico di specifiche determinazioni oggettive delle attività umane.

Vi è però una condizione fondamentale che la religiosità deve far valere nei confronti della secolarizzazione per considerarla accettabile e compatibile con le sue ispirazioni, ed è il rifiuto che la libertà umana si risolva in una pretesa di creatività assoluta, in un'ambizione demiurgica, in un'affermazione della realtà storica come sistema autosufficiente, compiuto e coerente.

L'ispirazione religiosa non si rivela compatibile con una visione totalistica della società, che pretenderebbe di assorbire le tensioni verso la trascendenza nell'assolutizzazione dei fenomeni e delle strutture sociali. Ma se non si accetta che la società sia compresa in una forma esclusiva e in una unità indecomponibile ne consegue che la prospettiva del pluralismo è quella che si rende più adeguata alla esperienza religiosa, che viene sollecitata dal rifiuto della socializzazione integrale delle attività umane.

Il pluralismo in quanto espressione di una società articolata e differenziata suscita l'idea di un limite, di una inadeguatezza, di una incompiutezza che non possono essere superati con totalità istituzionali, con integrali condizionamenti strutturali, con attività di poteri egemonici, ma con complesse mediazioni di valori accomunanti di carattere storico e spirituale, che possono aprirsi al riconoscimento di ispirazioni religiose. E d'altra parte la spiritualità religiosa, confrontandosi con la realtà sociale, la scompone e l'articola in modi differenziati appunto perchè non le consente di affermarsi come sistema integrale.

Il pluralismo che è una condizione favorevole per il sussistere di orientamenti religiosi, rappresenta tuttavia anche una sfida per la religiosità, perchè il pluralismo può conoscere dispersioni e scissioni, può provocare antagonismi e contraddizioni, e può volgersi verso un relativismo che può sembrare poco compatibile con quelle più profonde esigenze di coerenza e di solidarietà spirituale che costituiscono il fondamento della morale religiosa. Di qui gli orientamenti delle idee religiose verso forme di pluralismo in cui gli elementi organicistici, comunitari e solidaristici possano assumere una più ampia rilevanza e condizionare la costituzione dei fenomeni sociali e i loro equilibri. In tale prospettiva, le ispirazioni religiose, pur utilizzando il pluralismo per affermare l'idea del limite nella realtà sociale vorrebbero distribuire e porzionare le diverse formazioni sociali in modo da rendere possibile la definizione di una gerarchia di valori contro i rischi di scissioni e di contraddizioni.

Queste tendenze verso la organicità e la comunità non devono tuttavia sminuire il significato delle tensioni critiche che le stesse ispirazioni religiose rivolgono nei confronti dei principi corporativi e organicistici, i quali assumono una loro ambivalenza perchè possono proporsi come sostegno etico delle esperienze soggettive, ma possono anche presentarsi come condizionamenti che impediscono alla libertà morale di assumere come sua centralità qualitativa il valore della coscienza individuale.

I contributi che le idee religiose possono dare al pluralismo non consistono solo nella critica al primato della società come valore assoluto, ma valgono anche a smentire certe presunzioni del corporativismo e dell'organicismo sociale, appunto perchè la

religiosità non può prescindere dal riconoscimento che la libertà è affidata alla scelta etica dell'individuo e alla responsabilità della coscienza soggettiva.

La sollecitazione esistenziale indispensabile alla esperienza religiosa può quindi trovarsi polemicamente orientata contro le distribuzioni gerarchiche degli elementi costitutivi della realtà sociale, che rischiano di costituire un ordine prestabilito di istituzioni e di strutture le quali pur presumendo di tutelare i valori della personalità possono degradarli perchè li privano di quei caratteri di originalità e di interiorità che rendono possibile l'affermazione etica della individualità.

L'abuso di principi corporativi e gerarchici può d'altronde vanificare le stesse funzioni delle formazioni intermedie, la cui dinamica sarebbe arbitrariamente vincolata ad un insieme di connessioni predeterminate che esprimono più l'idea di un sistema integrale che di una realtà articolata e differenziata. L'organicismo e il comunitarismo, oltre certi punti critici, renderebbero il pluralismo fittizio ed apparente, e non garantirebbero alle stesse ispirazioni religiose ciò che per esse ha fondamentale importanza e cioè che le strutture sociali non costituiscano una espropriazione della coscienza individuale e non pretendano di ordinare integralmente l'esperienza umana.

I principi religiosi non sono quindi refrattari ad ogni intendimento della secolarizzazione, ma affermano l'esigenza di un limite che si esprime nel riconoscimento del pluralismo come condizione che consente di smentire l'assolutizzazione della libertà creativa e la pretesa della realtà sociale di porsi come totalità indifferenziata.

Il problema della secolarizzazione non può essere tuttavia considerato soltanto in riferimento ai limiti e alle garanzie che le idee religiose esigono nella formazione della realtà sociale. La secolarizzazione è anche, e in modo essenziale, una esperienza della laicità, e la sua dinamica è sollecitata da idee, da valori, da interessi pratici che tendono a dare alla libertà umana, alle realizzazioni sociali, alle attività produttive, alle espressioni culturali una certa autonomia nei confronti della trascendenza. Non si può certo negare che la secolarizzazione si è sviluppata anche in relazione alle tensioni polemiche rivolte contro i condizionamenti metafisici della realtà umana, e che le forme della conoscenza critica e dell'attività

pratica hanno progredito anche in relazione all'impegno attraverso il quale lo spirito laico ha cercato di estendere la sua influenza contrastando la supremazia dei valori religiosi.

Ma se è vero che la secolarizzazione deriva dallo spirito laico, ciò non significa che essa debba proporsi come assoluta e incondizionata e rendersi incompatibile con i principi religiosi. Le idee laiche non possono assumere, senza contraddirsi, ambizioni esclusive e volgersi a una indiscriminata traduzione immanentistica della esperienza umana. Quelle attitudini critiche che hanno caratterizzato le sfide della libertà nei confronti delle diverse forme di assolutismo devono valere anche nei confronti delle stesse realizzazioni dello spirito laico, per garantire da altri possibili arbitri. Se la laicità accentua gli aspetti creativi della libertà e valorizza una relativa autonomia della esperienza umana non si risolve tuttavia nel disconoscimento aprioristico del mistero e della trascendenza.

Le idee laiche devono rispettare nella dinamica delle esperienze soggettive e delle attività sociali alcuni limiti che sono condizioni fondamentali del loro stesso proporsi come spirito critico e come capacità di realizzazione.

Nella prospettiva laica si può insistere sull'idea di individualità, ma non si può convertire la valorizzazione soggettiva nella esaltazione del singolarismo e non si può consentire alla volontà di imporsi come potere incondizionato. Se la secolarizzazione consistesse in una indiscriminata affermazione del singolarismo, si renderebbe impossibile perchè gli abusi individualistici e volontaristici degraderebbero ogni sistema di relazioni intersoggettive e di consolidamenti strutturali. Le tendenze verso l'individualizzazione non possono spingersi fino alla eliminazione radicale di tutto ciò che nella costituzione soggettiva non è immediatamente rapportabile alla volontà del soggetto. Vi sono quindi dei limiti alla soggettività che le idee laiche devono accettare e il problema dei rapporti tra la libertà e le sue condizioni, tra la volontà dell'individuo e le sue inadeguazioni è essenziale per lo spirito laico non meno che per lo spirito religioso. Anche se con esigenze e ispirazioni differenziate, le idee religiose e le idee laiche possono così trovare certe convergenze nell'analisi e nella qualificazione della libertà soggettiva.

Le idee religiose hanno certo una consapevolezza più immediata dei limiti metafisici della libertà umana rispetto alle idee laiche che non convertono immediatamente l'accettazione dei limiti nel riconoscimento del mistero e della trascendenza. Ma quale che sia il diverso modo di proporsi questi problemi, rimane tuttavia aperta la disponibilità comune ad assecondare da un lato l'affermazione della individualità come valore qualitativo che con la sua libertà e responsabilità deve dare il sostegno eticamente e socialmente più qualificato alla esperienza umana, e dall'altro a riconoscere che non si può realizzare una secolarizzazione capace di rispettare i fondamentali principi di coesistenza e di tolleranza se la realtà soggettiva non accetta limiti e condizioni.

La presunzione assolutistica del soggetto assumerebbe un carattere parassitario e disgregatore e decadrebbe nel velleitarismo, nell'improvvisazione effimera, nell'arbitrio. Il valore della soggettività e le stesse esigenze della secolarizzazione non possono quindi essere nè assecondate nè garantire da una incontrollata estensione di principi individualistici.

Se può rivelarsi precaria una secolarizzazione fondata sulla pretesa singolaristica, ben altre possibilità sembrerebbero però sussistere se la secolarizzazione si considerasse connessa al primato della realtà sociale e si impegnasse nella radicale conversione della libertà umana in attività produttive di carattere collettivo capaci di contrastare gli orientamenti metafisici e anche le tensioni esistenziali. La secolarizzazione risulterebbe così definita dalla convergenza delle esperienze umane in una totalità sociale ambiziosa di svincolare la realtà dai condizionamenti del mistero e insieme di emanciparla dalla logica delle separazioni e delle delimitazioni soggettive e dai rischi di antagonismi e di contraddizioni immanenti ad una dinamica di attività articolate e differenziate.

Ma questo intendimento della secolarizzazione come progressivo accentramento solidaristico e comunitario di valori e di esperienze rivolto ad impedire ogni manifestazione di dissidio e di divergenza ed ogni sollecitazione ideale e pratica non compresa nel principio di una immanenza assoluta della realtà umana, non può essere passivamente accettato dallo spirito laico e considerato compatibile con le sue motivazioni e con le sue esigenze.

Si può intanto osservare che l'orientamento laico verso le idee di individualità, perfino con le sue possibili esasperazioni e con la difficile definizione dei limiti e delle condizioni da imporre alla libertà soggettiva, non può che esprimere diffidenza nei confronti della opposta tendenza a un integrale assorbimento della esperienza umana in un sistema sociale assoluto e indifferenziato. Se le idee laiche conoscono la logica della progressiva affermazione della individualità, non si può pensare che non debbano valersene per reagire contro i tentativi di socializzazione integrale della esperienza e di fusione comunitaria. Certo l'esasperazione dei principi individualistici e volontaristici può facilitare conversioni verso l'idea di totalità sociale, proprio perchè l'individuo degradando col singolarismo le sue capacità etiche potrebbe rendersi disponibile ad ogni assoggettamento da parte di poteri esterni. Ma se questi sono i rischi delle esasperazioni individualistiche, vi sono nella prospettiva laica posizioni più riflessive che possono valorizzare una idea del soggetto come essere consapevole delle sue inadeguazioni, anche se deciso ad impedire espropriazioni e confische della sua libertà.

Le idee laiche sembrano quindi attrezzate a contrastare l'incontrollata collettivizzazione dei valori e delle attività pratiche, e l'intendimento della realtà sociale come una totalità indecomponibile. Contro questa idea di secolarizzazione e di immanentismo radicale, la laicità ha da opporre un insieme di sollecitazioni ideali e di interessi pratici. Lo spirito laico non può essere disgiunto dallo spirito critico, cioè da un'affermazione del potere della libertà di rivolgersi contro ogni pregiudizio, ogni principio egemonico, ogni volontà assoluta. Nelle loro polemiche le idee laiche possono talvolta apparire intolleranti, ma le loro ostinazioni non possono spingersi fino al punto di isterilire ogni capacità problematica e di estirpare quel senso del limite e quel principio di relatività che costituiscono i loro caratteri essenziali. Lo spirito laico non può quindi accettare l'idea di una realtà sociale come sistema integrale e coerente che non richiede trasformazioni interne e aperture verso elementi esterni, e che impedisce la valorizzazione di ciò che assume rilevanza storica così come il decadimento di ciò che si dimostra socialmente improduttivo ed arbitrario. Gli elementi che la laicità apporta alla dinamica dei fenomeni sociali

non sono materiali che possano essere impiegati con distribuzioni meccaniche, ma si rivelano dotati di una loro intrinseca complessità e non consentono soluzioni drastiche e predeterminate. Nell'orientamento laico le strutture sociali hanno insieme aspetti qualitativi e quantitativi, ideali e materiali, conoscono convergenze e divergenze, continuità e discontinuità, affidamenti e diffidenze, e non sono quindi disponibili ad ogni forma di utilizzazione sociale e ad ogni subordinazione a poteri egemonici.

Le idee laiche assumono perciò consapevolezza del carattere di complessità della realtà, accettano certi principi di limitazione, e riconoscono che gli antagonismi e le contraddizioni non possono essere definitivamente estirpati dalla dinamica delle esperienze sociali. Ma ciò comporta l'affermazione del pluralismo come condizione fondamentale per la valorizzazione delle prospettive ideali e delle esigenze pratiche che si ispirano alla laicità. Il pluralismo sociale consente alle idee laiche di esprimere le loro capacità critiche e di realizzazione, e a loro volta tali idee affidano all'esercizio della libertà l'impegno di contrastare le tendenze alla totalizzazione della realtà.

Si può così constatare che il pluralismo che asseconda la religiosità nelle esperienze sociali è altresì presupposto delle idee laiche. Ciò significa che la secolarizzazione che può essere accettata dalla religiosità, così come la secolarizzazione sostenuta dallo spirito laico, non può che presentarsi sotto la forma di una società pluralistica, e non può che opporsi alle idee di secolarizzazione che si affidano alla socializzazione integrale della esperienza umana e alla traduzione della realtà in un sistema totale.

Negli intendimenti e nelle prospettive del pluralismo possono certo sussistere delle divergenze tra le ispirazioni laiche e religiose. Il pluralismo laico ha un versante rivolto verso il relativismo, l'empirismo e il pragmatismo, e ciò può consentire accentuazioni materialistiche e utilitaristiche che suscitano riserve e diffidenze da parte delle idee religiose impegnate nell'affermazione di valori oggettivi come fondamento etico della esperienza.

Non si deve tuttavia disconoscere che un certo intendimento della relatività storica e sociale può essere favorevole alla stessa religiosità per impedire l'assolutizzazione di dimensioni immanentistiche e di forme istituzionali e strutturali, e che d'altronde

l'empirismo e il pragmatismo di cui possono valersi gli orientamenti laici del pluralismo non devono necessariamente degenerare nel mero particolarismo e dissolvere ogni più profonda esigenza di qualificazione etica della realtà individuale e collettiva. Accettare il senso della relatività contro ogni presunzione assolutistica della esperienza soggettiva e collettiva non significa disponibilità ad intendere il relativismo come una logica che corrompe ogni stabilità morale, che umilia ogni tensione ideale, che impedisce ogni riconoscimento di valori oggettivi. Lo spirito laico deve affermare il pluralismo come una condizione che non soltanto consente vantaggi empiricamente determinabili, ma che garantisce anche alla libertà la valorizzazione delle sue attribuzioni qualitative.

Questo stesso principio della relatività può così, nella prospettiva laica, essere considerato anche come accettazione di una inadeguazione e incompiutezza della realtà sociale, che suscita delle tensioni ideali perchè rappresenta il rifiuto, eticamente e non solo empiricamente motivato, di arbitrarie unificazioni affidate agli integrali condizionamenti strutturali o alle azioni di un potere egemonico, e perchè esprime insieme l'esigenza di controllare con valori accomunanti le endemiche contraddizioni che provoca l'exasperazione del relativismo. Questa conversione del senso della relatività nel senso della incompiutezza, e il riconoscimento che la realtà pluralista deve contrastare non solo le ambizioni totalistiche ma anche le ostinazioni particolaristiche, rendono possibili collaborazioni e garanzie reciproche tra le idee laiche e le ispirazioni religiose.

L'orientamento laico può porre condizioni favorevoli per opporsi al potere assoluto, ai corporativismi, alle gerarchie predeterminate, e per consentire una espansione delle attività produttive e una dinamica di valori e di idee capaci di contribuire alle emancipazioni dei diversi elementi costitutivi della realtà sociale. In tali trasformazioni e nella ricerca di nuovi equilibri possono assumere rilevanza anche esigenze di carattere più empirico e più utilitaristico, ma queste sfide possono rivelarsi positive anche per l'esperienza religiosa che è sollecitata da una cosiddetta realistica della esperienza umana a valorizzare le sue ispirazioni senza artificiali affidamenti a conformismi e a immobilismi istituzionali. Le conoscenze critiche e le realizzazioni pratiche che le idee laiche

possono promuovere valgono quindi a rendere umanamente e socialmente più significativo l'impegno della religiosità nei confronti di una realtà mondana non arbitrariamente circoscritta e delimitata.

Ma d'altra parte la religiosità può contribuire all'affermazione dei valori qualitativi del pluralismo. Certo le idee laiche hanno le loro proprie motivazioni ideali nella valorizzazione del pluralismo, ma la religiosità può dare una più profonda consapevolezza morale al rifiuto dei principi totalistici. Vi è una molteplicità di criteri empirici e culturali per smentire le presunzioni della totalità e per dimostrare le deformazioni che può provocare nella dinamica delle idee e delle attività pratiche, ma la critica al totalismo non può essere affidata solo a calcoli utilitaristici o a tensioni culturali e ideali, perchè in certe situazioni storiche la totalità riesce ad esercitare le sue suggestioni anche in termini utilitaristici e culturali. Le idee laiche possono reagire con i loro valori, ma certo le ispirazioni religiose possono dare delle fondamentali garanzie spirituali contro la logica della totalità e contro il primato incondizionato della realtà sociale.

Se quindi le idee laiche contribuiscono a valorizzare le condizioni ideali e pratiche di una società aperta, e possono dare alle stesse ispirazioni religiose possibilità di esperienze sociali più impegnative, la religiosità può dare allo spirito laico motivazioni spiritualmente più profonde per contrastare le riconversioni totalistiche. Anche se la natura metafisica di queste tensioni morali può non essere integralmente assimilata dalle idee laiche, vi è però tutto un insieme di forme culturali di derivazione religiosa che possono essere recepite dallo spirito laico e costituire una componente essenziale nella qualificazione dei suoi valori.

Altre convergenze sono possibili se si considera che i problemi del pluralismo non consistono soltanto nella definizione di articolazioni differenziate della realtà sociale, ma anche nella ricerca di principi accomunanti capaci di impedire esasperate scissioni e contraddizioni. Il pluralismo è fondato sul rifiuto della comunità integrale, e presuppone relative delimitazioni e separazioni tra i diversi elementi che costituiscono la realtà sociale. Quali che siano i vantaggi e le garanzie che il pluralismo può esprimere non si può tuttavia disconoscere che vi sono disagi e difficoltà.

che derivano dalla sua incompiutezza, dalla sua limitazione e dal riconoscimento di una impossibile riconciliazione assoluta dell'individuo con la società e di un'armonia integrale tra le diverse attività sociali. La religiosità può quindi dare alla esperienza umana un sostegno qualitativo capace di impedire che la mancanza di omogeneità e di coerenza integrale di una realtà pluralista debba avere conseguenze degenerative nella struttura della personalità e nella dinamica dei fenomeni sociali.

La religiosità può quindi agire come valorizzazione etica e come compensazione per tutto ciò che gli individui non possono acquisire in termini di pura realizzazione sociale. Ma anche gli orientamenti laici del pluralismo affermano l'impossibilità di un sistema compiuto ed armonico che possa integralmente eliminare le contraddizioni dell'individuo attraverso lo scioglimento delle contraddizioni sociali. Il compito di compensazione della religiosità può quindi essere accettato anche dalle idee laiche proprio sul fondamento del rifiuto della socializzazione integrale della esperienza e sul riconoscimento di esigenze spirituali di natura diversa da quelle esclusivamente sociali.

Ma il pluralismo deve dimostrare che il sostegno ideale che la religiosità può dare non è una semplice mistificazione di sfruttamenti e di sperequazioni sociali, perchè la realtà pluralista è attrezzata a contrastare le diverse forme storiche di disuguaglianza e di discriminazione, e non può perciò accettare che la religiosità sia considerata come semplice riflesso di un mondo sociale deformato da insanabili contraddizioni, che i valori metafisici devono camuffare e a cui devono dare solo compensazioni spirituali. Il pluralismo può impegnare la sua logica relazionistica in una continua revisione delle disuguaglianze e in una diffusione progressiva di principi di equivalenza e di reciprocità tra le diverse parti della realtà sociale. Non vi è un criterio plausibile che possa convertire l'idea del pluralismo nell'idea della indiscriminata contraddizione e della inesorabile gerarchia, e non vi è quindi motivo di risolvere la religiosità in una semplice idea compensativa per emancipazioni che la società pluralista non riuscirebbe a conseguire nelle forme più specifiche attraverso le quali devono definirsi gli sviluppi e le trasformazioni sociali.

Se il pluralismo non può valersi della religiosità solo per cercare compensazioni metafisiche ad ogni forma di contraddizione sociale, non per questo deve tuttavia rifiutare la religiosità come esperienza spirituale che si volge anche a compiti di compensazione per le inadeguazioni e le incompiutezze che sono proprie della realtà pluralista, e che debbono essere intese non come derivazione di disuguaglianze ineliminabili, contro cui tale realtà sembra anzi particolarmente capace di reagire, ma semplicemente come espressioni di quelle relative delimitazioni e separazioni attraverso cui si costituiscono i fenomeni e le attività sociali. La religiosità rappresenta quindi nella realtà pluralista un principio ideale che valorizza gli elementi accomunanti dell'esperienza in una dinamica di articolazioni differenziate che deve essere garantita dai rischi di scissioni così come dalle artificiali unificazioni imposte da totalità istituzionali o da poteri egemonici.

Anche le idee laiche possono sviluppare dei principi accomunanti all'interno di una società pluralista, attraverso equilibri e mediazioni di carattere storico e culturale, ma certamente i principi unificanti della religiosità hanno una qualificazione etica più accentuata e possono dare un fondamento spirituale anche ad altre forme di unificazione culturale. Ma questi valori unificanti della religiosità sono tanto più significativi quanto più possono proporsi in una realtà sociale che sa utilizzare le conoscenze e le realizzazioni delle idee laiche per assecondare progressi ed emancipazioni.

MARIO JORI
Università di Cagliari

ALCUNI CRISTIANI DI FRONTE AL DIRITTO MODERNO

1. Alcuni studiosi che si autodenominano cristiani ⁽¹⁾ hanno recentemente ritenuto che il momento fosse propizio per tentare una importante operazione culturale: rivedere i rapporti tra cristianesimo (in qualche senso) e diritto moderno (in qualche senso); nuova ipotesi di lavoro è che questi rapporti possono, anzi devono, non essere più di contrapposizione, ma di collaborazione e conciliazione. Questo, si penserà subito, può interessare solo quel gruppo di cristiani (cheché ciò voglia dire), i quali finalmente sarebbero venuti a Canossa, non solo sul piano istituzionale e pratico, dell'accettazione politica delle istituzioni giuridiche « moderne » (qualunque cosa ciò voglia dire) ⁽²⁾, ma anche sul piano filosofico, teologico e culturale: a duecento anni dalla rivoluzione francese questo gruppo di cristiani si sarebbe accorto che molte istituzioni « moderne » sono buone anche dal loro punto di vista.

Ora, se è possibile che il senso del Convegno tenuto a S. Miniato nell'ottobre del 1980 fosse in parte anche questo (con riferimento alla parte retriva del cattolicesimo contemporaneo) è certo tuttavia che lo scopo principale dell'operazione era ben più ambizioso: quello di mostrare (a « laici » e « cristiani ») che il diritto moderno *nella sua parte buona* si può fondare in modo sicuro *solo*

⁽¹⁾ E quindi lo sono certamente, nella misura in cui la questione dell'appartenenza viene risolta dall'autoqualificazione (cristiani sono coloro che credono di esserlo). La riserva non vuole quindi essere ingiuriosa o ironica, ma cautelativa, dal momento che il problema di come attribuire il nome di cristiano è tra i problemi del convegno di S. Miniato, ed occupa il paragrafo 2, *infra*.

⁽²⁾ Userò normalmente questi termini tra doppie virgolette (*scare quotes*), per ricordare che il loro senso è in discussione, e il loro uso è problematico.

con riferimento a un certo cristianesimo, al « vero » cristianesimo; parte rilevante, ma certo non essenziale, di questa impresa è stata la individuazione dei legami storici tra cristianesimi e istituzioni del diritto « moderno ».

Otto temi di studio e riflessione sono stati proposti ai partecipanti dall'organizzatore del convegno, Luigi Lombardi: questi temi certamente comprendono le principali questioni sollevate dal tema di discussione, dal momento che riguardano: natura del cristianesimo, rapporto tra cristianesimo e diritto, tra cristianesimo e diritto moderno, cristianesimo e secolarizzazione (in quattro sensi), rapporto tra cristianesimo storico e diritto moderno, secolarizzazione e diritto moderno, cristianesimo teologico e diritto moderno; cristianesimo, pensiero giuridico moderno e diritto futuro. Non intendo tuttavia attenermi in questa breve nota, alla divisione di argomenti data da Lombardi, sia perché ritengo che tale divisione presupponga cose che invece mi paiono fortemente problematiche (come dirò), sia perché intendo comunque occuparmi solo del lato teorico (o teologico, come tende a chiamarlo Lombardi), trascurando il lato storico della questione dei rapporti tra « cristianesimo » e diritto « moderno ». Con ciò naturalmente non intendo affatto negare o sminuire l'importanza delle indagini storiche che sono state presentate e discusse al Convegno, volte a identificare influenze storiche, più o meno puntuali, tra cristianesimi storici e idee o istituti del diritto storicamente moderno; intendo solo dire che argomenti storici verranno da me considerati in questa nota solo in quanto rilevanti per il discorso teorico ⁽³⁾.

Orbene, il resoconto della Commissione filosofica del Convegno e alcuni documenti introduttivi allo stesso ⁽⁴⁾ esprimono, a mio parere, la seguente tesi di fondo. Certi aspetti (aspetti desidera-

⁽³⁾ Così, ad esempio, un certo cristianesimo storico può interessare un certo cristianesimo ideale, e in tutto o in parte coincidere con quest'ultimo, in quanto questo contenga dei riconoscimenti di quel fenomeno storico: per esempio in quanto si dica che la chiesa cristiana di un certo momento e luogo era la « vera » chiesa, o la chiesa giusta.

⁽⁴⁾ Soprattutto quello introduttivo di Luigi LOMBARDI, *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno* (dattiloscritto), nonché, dello stesso autore, la *Relazione* al Convegno di Bielefeld, ottobre 1979.

bili) del mondo « moderno » e in specie del diritto « moderno » discendono da certi principi generalissimi che potrebbero esser chiamati umanistici. Questi principi, a loro volta, trovano adeguato fondamento nel « cristianesimo », naturalmente non in uno dei cristianesimi storici, ma in un cristianesimo perfetto o ideale, da Lombardi chiamato *cristianesimo pleromatico*. Lasciato senza questo appoggio il pensiero « laico », che pure storicamente ha strappato gli istituti del diritto « moderno » alla feroce opposizione dei cristianesimi storici, inclina talora a un *laicismo della mano sinistra*, antiumanistico in qualche senso della parola. Quindi il cristianesimo è una fondazione, o forse la sola fondazione di alcuni o forse tutti gli aspetti « umanistici » e quindi desiderabili del diritto « moderno ».

Il cristianesimo di cui si parla così favorevolmente non è però come si è detto un cristianesimo storico, uno dei molti cristianesimi storici ⁽⁵⁾ (resta piuttosto indecisa la questione dei rapporti tra questo cristianesimo ideale e i cristianesimi storici: per esempio se il primo si sia mai « incarnato » in uno dei secondi, o ne costituisca la somma, o il minimo comun denominatore, o simili). Pertanto, che molti istituti giuridici giudicati buoni siano sorti in contrasto violento con un cristianesimo storico, non vuol dire affatto che questi istituti giuridici non siano coerenti con i principi di questo cristianesimo ideale e pleromatico (i cui principi individuali, mi pare, non sono stati però oggetto di pieno accordo a S. Miniato) ⁽⁶⁾.

Parrebbe che ogni possibilità di collaborazione con il pensiero « laico » o « non cristiano » cessasse già a questo punto. Quali sono

⁽⁵⁾ Per la distinzione tra cristianesimi storici e cristianesimo ideale, vedi L. LOMBARDI, *Relazione*, cit., p. 9.

⁽⁶⁾ Il « vero » cristianesimo è umanistico; dubito che basti l'umanesimo più il Cristo ad esaurire il contenuto di tale cristianesimo.

Luigi Lombardi distingue tra questo cristianesimo ideale, pleromatico (totale) e le eresie: il cristianesimo vero sarebbe dunque la somma dei vari cristianesimi storici (o il loro minimo comun denominatore?). Distinzione ineccepibile, che solleva comunque il pericolo di uno spostamento surrettizio dal piano teorico, o teologico, su quello storico; per cui il cristianesimo pleromatico diviene quello maggioritario storicamente, e le eresie quello che è stato ed è chiamato eresia da tale maggioranza.

infatti i criteri, accessibili anche al « laico » o « non cristiano » per individuare il proprio interlocutore, cioè il « vero » cristianesimo? Questi criteri dovrebbero essere certo pubblici, applicabili e comprensibili anche dall'esterno: tuttavia, di fronte a qualunque proposta di criteri del « vero » cristianesimo, il laico potrebbe chiedersi perché dovrebbe egli tenere per buoni dei criteri che non vengono universalmente accolti neppure da molti *soi-disant* cristiani. È possibile che risulterebbe poco entusiasmante per il « laico » o « non cristiano » la prospettiva di allearsi con « il cristianesimo » quando si troverebbe poi in compagnia di *un* cristianesimo, il cristianesimo-pleromatico-secondo-Luigi-Lombardi-1980-e-suoi-amici (7).

Se i principi che definiscono il cristianesimo « vero » non sono stati scoperti al Convegno, si è però ritenuto di poter rispondere alle obiezioni del tipo di quelle sopra esposte con una identificazione di ciò che *non* è cristianesimo pleromatico, e che identificherebbe almeno l'avversario comune sia all'«umanesimo laico» sia all'«umanesimo cristiano» (la cui relazione con i cristianesimi storici è, lo ricordo, rimasta incerta o comunque non chiarita all'osservatore esterno). Questi principi che costituirebbero un filone purtroppo importante del pensiero moderno sono:

‘misuro quindi posso’ (fondamento dello scientismo tecnologico);

‘voglio quindi sono’ (posizione del soggetto assoluto).

L'opposizione a questi principi, secondo la commissione incaricata di studiare i problemi filosofici al convegno di S. Miniato, dà luogo a un umanesimo (anche) giuridico, figlio del filone del pensiero moderno che Luigi Lombardi chiama «della mano destra» e che evita le conseguenze culturalmente indesiderabili o mostruose del pensiero moderno stesso (8).

(7) Il problema della identificazione dell'entità cristianesimo viene affrontato *infra*, par. 2, da un punto di vista teorico, o teologico, prescindendo dalle pluralità dei cristianesimi storici.

(8) Elencate da L. LOMBARDI nella *Relazione*, cit., p. 28 ss. Tra le « cose buone » vengono menzionate: umanesimo, valorizzazione del libero pensiero religioso, stato moderno come valorizzazione di individualità nazionali, giusnaturalismo laico a contenuti cristiani, deismo come deconfessionalizzazione, tolleranza reli-

Se l'argomento del convegno si fermasse a questo punto, è evidente, come ho accennato, che l'operazione culturale proposta a S. Miniato sarebbe limitata al riconoscimento di interessi comuni (un nemico comune) da parte di culture con diversi fondamenti. Tuttavia mi è parso di capire al convegno (e certamente questa è l'opinione del suo ispiratore, Luigi Lombardi) che l'argomento prosegue verso obbiettivi più ambiziosi: il « vero » cristianesimo non può non giungere ad opporsi a questi principi « antiumanistici »; il pensiero « laico-moderno » invece può prendere la « mano sinistra »; e ciò alla fin fine avviene perché il « vero » cristianesimo giunge a fondare i propri principi, e quindi anche (l'opposizione a) questi principi antiumanistici, mentre invece il pensiero « laico-moderno » non riesce a fondare alcuno dei propri discorsi, ed è postulatorio sia in epistemologia sia in etica. Di qui la precarietà dell'« umanesimo laico », il quale, dopo aver mostrato ai cristianesi storici quali avrebbero dovuto essere le loro corrette posizioni in materia giuridica, potrebbe ora ricevere dal cristianesimo « vero » una solida fondazione di quelle posizioni stesse ⁽⁹⁾.

giosa, diritto alla felicità, umanizzazione e razionalizzazione del diritto penale, diritti dell'uomo come singolo, diritti dell'individuo nella famiglia, liberalismo, stato di diritto, democrazia e socialismo (nelle forme reciprocamente compatibili), stato assistenziale, antiautoritarismo, pacifismo, ragione scientifica, epistemologia critica, rivoluzione tecnica industriale, morale autonoma a contenuti cristiani, storicismo come valorizzazione di soggetti storici rilevanti, positivismo giuridico 'aperto', giusliberismo.

Tra le cose cattive stanno: individualismo possessivo, capitalismo come concorrenza illimitata, assolutismi teologici, chiese di stato, sette, assolutismi politici, panteismo, sensismo, indifferentismo religioso, sensualismo, erotismo libertino, democrazia totalitaria, socialismo collettivista, anarchia, fiscalismo riduzionista, epistemologia criticista, scientismo tecnologico, non cognitivismo etico, morali anticristiane, storicismo relativistico, risacralizzazione di stato, nazione, classe o partito e razza, politica estera di potenza, totalitarismi marxisti, fascismo, legalismo etico, irrazionalismo etico, antigiusnaturalismo, sociologismo epistemologico.

⁽⁹⁾ Questa tesi, mi pare, non è emersa chiaramente al Convegno, forse per diplomazia nei confronti del prescelto interlocutore. È chiaramente al centro del pensiero del suo organizzatore, L. LOMBARDI (si veda ad esempio il suo *Abortismo libertario e sadismo*, Milano, 1976). Ricordo che la posizione del non cognitivismo etico (grande divisione, v. *infra*, par. 3) è posta tra le « cose » cattive nella *Relazione* a Bielefeld di L. LOMBARDI (v. *supra*, nota 8).

Perché l'operazione culturale tentata a S. Miniato possa essere accolta è necessario, a mio parere, superare tre ostacoli principali: purtroppo mi pare che nessuno di questi sia stato oggetto di speciale considerazione al convegno. Le difficoltà sono:

- 1) Il problema del nome di posizioni culturali;
- 2) L'argomento *ex auctoritate*;
- 3) Il rapporto tra principi e conseguenze.

Queste difficoltà, che si pongono sulla strada di una alleanza tra « laici » e « cristiani » a sostegno degli aspetti « buoni » del diritto « moderno » riguardano sia la versione ambiziosa sia quella più modesta della proposta: e precisamente tutte e tre riguardano la versione ambiziosa (gli aspetti « umanistici » del diritto moderno trovano fondazione solida solo nel « vero » cristianesimo); la terza difficoltà (e forse la prima) vale anche nei confronti della versione meno ambiziosa (« laici » e « cristiani » hanno un nemico comune nella difesa di certi istituti giuridici e culturali, posizione a cui essi giungono da strade diverse).

A ciascuna di queste difficoltà (in realtà complessi di difficoltà) sarà dedicato uno dei paragrafi che seguono.

2. In questo paragrafo mi occupo del problema del nome di posizioni culturali complesse e complessive, dando ragione delle numerose doppie virgolette (*scare quotes*) usate fino qui, in modo certamente fastidioso, quando riferivo di argomenti su posizioni culturali, o coppie contrapposte di posizioni culturali, indicate nel discorso da semplici nomi o coppie di nomi, come ' laici ', ' cristiani ', ' diritto moderno ', ' laici e cristiani ', ' cristiani e non cristiani '.

Orbene, mentre riconosco che è utile alla brevità del discorso dare delle etichette alle (proprie) tesi, e persino a posizioni culturali assai complesse, ritengo anche che questa etichettatura vada circondata da particolari precauzioni ad evitare seri inconvenienti: il sospetto che queste precauzioni non siano state prese spiega e giustifica il disagio che si può provare quando ci si trova a discutere con chi si riconosce in un nome che è qualcosa di più di una provvisoria etichetta comoda ad abbreviare il discorso (cristiano, ateo, marxista, buon americano).

La forma generale di questo sospetto è che l'uso di un semplice nome (o di una contrapposizione tra nomi) implichi *presupposizioni* discutibili o inaccettabili, dia per scontate cose che dovrebbero essere il primo oggetto di discussione, di una discussione prevalentemente metodologica, come quella che cercherò di abbozzare qui.

In primo luogo, dunque, si può in genere sospettare che impostare fin dall'inizio una questione servendosi di nomi di posizioni culturali (come 'laicismo' o 'cristianesimo') suggerisca l'idea indimostrata che le « cose » di cui si parla abbiano un qualche tipo di unità o coerenza ⁽¹⁰⁾. Inoltre, per quanto l'introduzione del termine sia circondata all'inizio da ogni cautela definitoria (come è stato fatto, ad esempio, a S. Miniato con 'cristianesimo') è facile che nel prosieguo della discussione si finisca con servirsene dimenticando le cautele e le incertezze che dovrebbero rimanere incorporate nel significato del termine. È oggi ammesso generalmente che un termine può utilmente avere un significato con margini di vaghezza, o addirittura con ramificazioni (*cluster concept*): perché il suo uso siaificante in un discorso è però necessario che si diano criteri comprensibili e pubblici per cui il termine si applica o non si applica ad alcune « cose », cioè discrimini. Così possiamo usare 'cristiano' e 'laico' nel modo più « aperto », purché ci siano dati dei criteri che chiariscano in modo comprensibile a tutti che qualcosa almeno non è o è cristiano o laico in base ai nostri accordi.

Dei termini chiave dell'operazione di S. Miniato ('cristianesimo', 'laicità', 'diritto moderno') il primo è stato definito, sia pure in modo assai ellittico (Cristo più umanesimo, cioè più opposizione ai due principi dello scientismo tecnologico e del soggetto assoluto). Su questa definizione tornerò nei prossimi due paragrafi. 'Diritto moderno' è definito perlomeno nell'elenco di cose buone

⁽¹⁰⁾ L'unità e coerenza può essere postulata per definizione (cristianesimo vero è quello che discende impeccabilmente da principi unitari). Il pericolo, naturalmente, è che questa unità e coerenza venga poi « prestata » al movimento storico che si fregia dello stesso nome, senza alcuna dimostrazione che il movimento storico corrisponda davvero e interamente all'immagine ideale così definita,

e cattive di Luigi Lombardi ⁽¹¹⁾: di questa definizione per elencazione dirò nel quarto paragrafo. La definizione di 'laico' in apparenza viene data per contrapposizione, è una definizione negativa. Di questo dirò ora.

In secondo luogo, infatti, si può guardare con sospetto alle contrapposizioni tra due categorie culturali espresse con semplici nomi. Oltre agli inconvenienti cui ho accennato or ora, esiste in questo caso anche il pericolo di costringere l'avversario a misurarsi su un terreno che può esser da lui considerato irrilevante: così si potrebbe rifiutare la contrapposizione cristiano/non-cristiano come non significativa nel campo in questione, perché non discrimina significativamente; sia perché, ad esempio, non c'è differenza di comportamento considerato rilevante tra cristiani e non, sia perché la differenza non dipende dalla specifica religione, ma dall'essere o meno religiosi. Se questo pericolo esiste quando le posizioni contrapposte sono espresse da un nome e dalla sua negazione, il pericolo certo cresce quando si usano termini positivi (laico/cristiano). Anche se i termini sono definiti in modo logicamente ineccepibile, il loro uso a una certa distanza dalla loro definizione fa correre il rischio di imporre alla controparte una coerenza o unità che non c'è. Così 'laico' può essere ineccepibilmente definito come 'non-cristiano' (o 'non-religioso?'): tuttavia non si deve dimenticare che tra i « laici » così definiti può esserci disaccordo su tutte le questioni rilevanti discusse. In particolare, nel caso della discussione di S. Miniato, si tratta di mostrare che i « laici » (non-cristiani?) hanno una posizione significativa comune rispetto al diritto moderno: poiché ciò evidentemente non è vero, si ricorre a un aggettivo, e si parla di « laici moderati » (l'aggettivo viene però piuttosto dimenticato nel corso della discussione). Anche l'uso di simili *definitional stops*, per quanto logicamente ineccepibile, finisce con l'inaridire l'indagine o, peggio, nascondere la sua circolarità (laici e cristiani hanno qualcosa in comune; non tutti i laici si adattano allo schema; si ridefinisce 'laico' in modo che « veri » laici e cristiani abbiano qualcosa in comune), una circolarità fondata di solito su scelte di valore (si vuole giungere a una certa conclusione).

(11) Vedi *supra*, nota 8.

Quanto ho detto in questo paragrafo dovrebbe essere sufficiente a motivare la mia riluttanza a riconoscermi in un nome come 'laico', e quindi a partecipare come tale a un confronto con altri, quando al confronto è essenziale — come a S. Miniato — una contrapposizione tra nomi come 'laico' e 'cristiano' o 'non laico e laico', o 'cristiano e non cristiano'. Se mi si chiedesse di dare un nome alle mie convinzioni e inclinazioni culturali (epistemologiche, pratiche, estetiche, eccetera), non saprei e vorrei farlo; salvo che come riassunto (etichetta) di spiegazioni piuttosto lunghe, qualificate, e spesso anche incerte. Certo esigerei di poter dare descrizioni ed etichette *separate* per molti diversi settori delle mie posizioni culturali (in estetica e in morale per esempio). La stessa articolazione e cautela pretenderei se dovessi caratterizzare le idee che posso avere in comune con i diversi gruppi di persone con cui ho in comune idee (in diversi settori).

Pertanto mi troverei molto a disagio (mi sono sentito molto a disagio a S. Miniato) nel trovarmi forzatamente arruolato nel battaglione unico dei « laici », anche solo per quanto riguarda le posizioni fondamentali riguardo alle fondamentali istituzioni giuridiche contemporanee. Infatti, se prendiamo come una definizione (estensionale per elencazione) di 'laico (moderato)' l'elenco di cose buone di Luigi Lombardi, già più volte citato, scopro che le mie posizioni comprendono cose ritenute buone e cattive; e così pure le posizioni che ritengo incompatibili con le mie. Naturalmente mi si potrebbe a questo punto opporre che le mie idee non sono coerenti, perché ignorano i due principi dell'anti-umanesimo contemporaneo (misuro quindi posso, voglio quindi sono): a questa obiezione risponderò nel quarto paragrafo, parlando appunto di questi principi.

Infine osservo che molte ragioni sembrano sconsigliare un « umanista » che voglia fare causa comune con altri « umanisti » di diversa provenienza culturale a farlo sotto il nome di cristiano. Naturalmente si può cercare di dimostrare che i *soi-disanti* cristiani antiumanistici non erano « veramente » cristiani (secondo la definizione del cristianesimo pleromatico, che è umanistico per definizione). Questo è stato detto chiaramente a S. Miniato. Tuttavia anche qui emerge il consueto schema di pericolo: lontano dalla sua (ri)definizione il termine 'cristiano' rischia di riassumere qual-

cuno dei suoi connotati storici indesiderabili e inconciliabili con «umanesimo»; il pericolo è che in caso di perplessità a essere ridefinito non sia il senso di cristianesimo, come comunemente inteso, ma quello di umanesimo. L'umanesimo cristiano (qualunque cosa voglia dire) è possibile perché il cristianesimo si è avvicinato all'umanesimo o perché l'umanesimo è stato ridotto alle esigenze del cristianesimo? Frasi ad effetto come quest'ultima sembrano indicare problemi molto profondi: sono in realtà, secondo le idee filosofiche della filosofia linguistica contemporanea, le spie delle trappole definitorie e di uso inevitabilmente presenti quando nel discorso compaiono termini come 'laico', 'cristiano', 'diritto moderno'.

L'argomento contro i nomi di questo paragrafo ha pertanto due forme: una debole che si limita a far notare la relativa non opportunità di termini che possono prestarsi ad equivoci nel loro uso lontano dalle (pur corrette e feconde) definizioni; l'altra forte, che si rivolge ai cattivi usi effettivi di quei termini; sia cattivi usi logici (definizioni difettose o circolari, eccetera) sia di altro tipo (non fecondità dell'uso dei termini, presupposizioni infondate o valutative, eccetera).

L'unica obiezione davvero decisiva contro entrambe le forme dell'argomento contro certi usi dei nomi (contrario alle operazioni culturali compiute contrapponendo «cose» come «il laicismo» e «il cristianesimo») è a mio avviso una qualche forma di *olismo metodologico*. Strettamente parlando, a dire il vero, l'olismo metodologico (contrapposto all'individualismo metodologico) è un modo di affrontare i fenomeni storici, per cui «cose» come il cristianesimo o la borghesia tedesca dell'ottocento sono oggetti primari di conoscenza e spiegazione e non solo nomi collettivi di individui empirici ad essi riconducibili nella spiegazione storica⁽¹²⁾. Tuttavia io fortunatamente non dovrò occuparmi di questo terribile problema, avendo scelto di occuparmi dell'aspetto teorico (o teologico) e non storico dei rapporti tra cristianesimo, laicismo e diritto moderno.

Comunque l'alternativa tra olismo e individualismo metodologico può avere rilevanza anche nell'argomento teorico, a certe

⁽¹²⁾ Uso questa terminologia in senso popperiano.

condizioni o dati certi presupposti culturali (per esempio certi tipi di storicismo). Di uno di questi presupposti si è di certo fatto largamente uso a S. Miniato: è l'argomento *ex auctoritate*. È infatti evidente che l'uso del nome di Cristo per indicare certe posizioni culturali è irrinunciabile quando gli argomenti sono giustificati in via ultimativa perché provengono (in qualche senso) da Cristo, si basano sull'autorità di (quanto ha detto) Cristo; Cristo ha detto cose, avrebbe posto principi che conducono a favorire le caratteristiche umanistiche del diritto moderno. Dell'argomento *ex-auctoritate* mi occuperò nel prossimo paragrafo.

3. In questo paragrafo mi occupo del problema di una giustificazione dell'argomento che vuole basarsi sul riferimento all'autorità di una persona o di un testo (o di un testo in quanto prodotto da, o altrimenti collegato a, una persona). Il ricorso all'autorità di cui parlo è naturalmente quello che costituisce una legittima mossa giustificativa negli argomenti che fanno appello alla ragione; in quanto distinti dal ricorso all'autorità o autorevolezza nella propaganda e nella persuasione.

In particolare mi occuperò del ricorso all'autorità a fondamento di operazioni e/o discorsi, come quello etico e quello conoscitivo.

Il cristiano (o il marxista) tengono assai ai rispettivi nomi perché, e nella misura in cui, i propri argomenti possono o devono fondarsi ultimativamente sull'autorità di Cristo (o Marx), su quella dei loro « seguaci » considerati canonici, di solito tramite i testi pure appartenenti al canone dei testi « ufficiali ». Così, di fronte a un problema importante, *credente* è colui che crede in un'autorità, cioè ad essa si rivolge per fondare i principi primi su cui si baserà la propria soluzione. Tutta una serie di nozioni (canone, credere, testo sacro, fonte, ecc.) possono essere comprese solo in quanto implicino un ricorso fondante all'autorità.

Quanto dirò in questo paragrafo non vale ovviamente per gli argomenti di « cristiani » che cerchino di fondarsi « tamquam si deus non esset ». Si potrebbe infatti sostenere che l'umanesimo giuridico cristiano si può reggere indipendentemente da Cristo, e che la ragione del convegno di S. Miniato stava nel desiderio di confrontare con i « laici moderati » il contenuto delle idee giuridico-politiche comuni. Vale invece per quanto riguarda la tesi più ambi-

ziosa delineata, come ho detto, soprattutto da Luigi Lombardi: che l'umanesimo laico è privo di fondazioni adeguate, e quindi essenzialmente deperibile, a meno che non venga soccorso e fondato da quello cristiano.

Pertanto ciò che il cristianesimo (umanistico, pleromatico) avrebbe da offrire ai « laici » sarebbe una più solida fondazione delle proprie idee: e questa può venire solo dall'autorità di Cristo.

Il problema, dal mio punto di vista, è che le tecniche di ragionamento a cui faccio riferimento per fondare e giustificare le mie scelte conoscitive e etiche sono unanimi nel rifiutare l'argomento *ex auctoritate* come possibile argomento fondante. Anzi se mi si chiedesse di superare le riserve espresse nel paragrafo precedente, e di dare una definizione esplicativa dei termini ' laico ' e ' moderno ' applicati ad oggetti culturali, tenderei a ridefinire questi termini dando una rilevanza di primo piano al rifiuto del carattere fondante dell'argomento autoritativo: laico e moderno è quel pensiero che non ritiene di potersi fondare su una autorità qualunque ⁽¹³⁾ in via definitiva. È questo un aspetto non secondario della « legge di Hume », detta anche « grande divisione » (tra discorsi descrittivi e prescrittivi). Infatti la grande divisione significa anche la scoperta, forse la postulazione ridefinitoria, per cui la forza fondante di qualunque autorità presuppone la accettazione di una norma che attribuisce competenza (natura appunto di autorità) a qualche atto o fatto: parole di una persona, di un organo, di un'istituzione. Ciò non significa necessariamente che il pensiero « moderno » non può far ricorso a un'autorità, ma solo che di fronte a qualunque autorità (essendo stato aperto questo particolare vaso di Pandora) non si può più fare a meno di porsi un ulteriore perché: perché dobbiamo accettare questa come autorità? E la risposta comprenderà sempre il riferimento a una norma che andrà a sua volta accettata, accettata in base a ragioni, tra le quali

(13) Non rinunciano invece a fondare delle autorità all'interno di qualche tipo di discorso (per esempio quello giuridico). A mio avviso anche questa autorità interna (basata su una norma giustificata nel discorso) non è ammissibile in discorsi conoscitivi ed etici. Altra cosa è l'autorevolezza, il peso che si dà, salvo smentite, all'opinione di una persona o istituzione, giustificata dalle circostanze o dalla passata esperienza.

ci saranno sempre delle altre norme, e così via. Pertanto il ricorso all'autorità presuppone una scelta, e non la giustifica.

Da questo punto di vista, che condivido, la posizione di chi ritiene di poter fondare e costruire i propri discorsi e le proprie scelte su un'autorità ultima appare non meno e non più precaria di chi sostiene che la catena di giustificazioni può essere conclusa solo in base a una scelta normativa, *arbitraria* o *libera* in base a quel sistema di giustificazione. Certamente l'accettazione di queste norme fondamentali (etiche o conoscitive) può essere giustificata con riferimento a ragioni o criteri esterni al primo ordinamento giustificativo: per esempio una metodologia conoscitiva (una scienza) può essere giustificata dall'esterno per l'utilità che l'applicazione di quel metodo comporta nell'azione sociale (scientismo tecnologico); o l'accettazione di un ordinamento giuridico può esser giustificata in base a ragioni etiche. Ma si porrà poi il problema di giustificare questi ulteriori ordinamenti giustificativi ...

Agli occhi del critico divisionista, la posizione di chi si accontenta del riferimento ultimativo a un'autorità può contribuire a celare la ineliminabile esistenza del problema della giustificazione dell'accettazione dell'autorità stessa. Certo, intendere questo come un difetto della mentalità autoritaria e non come una semplice ma radicale diversità presuppone l'accettazione del principio « divisionistico » e del valore della chiarezza e della esplicitazione di tutti i passaggi dei nostri procedimenti giustificativi.

Comunque, se è il *volontarismo* (in epistemologia e in etica) che pare insufficiente nei « laici », va detto che l'argomento basato sull'autorità non evita il volontarismo. Anzi, mi pare, il religioso in genere è ancor più volontarista del « non cristiano », dal momento che affida a una scelta di volontà (di fede) non solo le scelte etiche, non solo i metodi conoscitivi, ma anche una parte considerevole dei *contenuti* di conoscenza (le verità rivelate).

Si potrebbe sostenere che i problemi posti dalla fondazione degli atteggiamenti pratici e conoscitivi nell'autorità di Cristo sono in realtà, per il « non cristiano » problemi solo di tipo conoscitivo; o problemi riguardanti il metodo con cui ottenere conoscenza. Si tratterebbe cioè di rispondere alla domanda: 'C'è Dio?'; di provare che Cristo sia esistito, abbia detto quanto ha detto. Queste domande di tipo apparentemente solo conoscitivo potrebbero sem-

brare le sole importanti, e il problema dell'autorità un problema inesistente in questo caso: dopotutto se Dio c'è, come non obbedirlo?

Ma che senso hanno in una religione queste domande? Esse risultano in realtà domande che riguardano più il metodo conoscitivo da prescegliere, piuttosto che semplici domande conoscitive (che supporrebbero un metodo accettato). E mi pare che qualunque religione, certo quelle cristiane che conosco, arrivano a rispondere a queste domande conoscitive (c'è Dio?, qual è la volontà divina?) con un procedimento tutto intessuto e inframmezzato da ricorsi ad autorità. Tra i passaggi giustificativi che permettono al « cristiano » e al religioso in generale di dare una risposta al problema della natura e volontà della divinità, ce ne sono diversi, e ineliminabili, basati sull'accettazione di diverse autorità (di solito coordinate tra loro con vari mezzi); e sono questi ricorsi ad autorità che permettono di identificare, con progressive restrizioni al « libero » ragionamento, gli aspetti del divino.

Escludendo i casi di accesso diretto al divino, e quindi all'autorità ultima, fondante tutti i discorsi per il religioso di una religione (accesso per definizione impossibile al non religioso di quella religione) ⁽¹⁴⁾, il procedimento di ricerca o conoscenza della autorità ultima fondante il discorso della religione cristiana appare quindi

⁽¹⁴⁾ A maggior ragione è impossibile a chi abbia, come me, una posizione *empirista* (nel senso più lato e aperto) in teoria della conoscenza. L'empirismo è ovviamente sufficiente ma non necessario a respingere l'accesso diretto o privilegiato alle « cose » e specialmente alla divinità. Ciò risulta ovvio se si pensa che un tipico caso di accesso diretto è quello rivendicato dai mistici. In genere i mistici sostengono che le proprie esperienze non sono comunicabili con mezzi linguistici a disposizione di tutti (per esempio, le parole in sè insignificanti vanno « interpretate » alla luce di certe esperienze); il misticismo resta pertanto fuori degli orizzonti dell'operazione tentata a S. Miniato che non si svolgeva, probabilmente, in un orizzonte necessariamente empiristico neppure dalla parte dei « laici », ma certo si limitava a ciò che è esprimibile in linguaggio pubblico.

Molte delle procedure religiose volte a identificare il contenuto dell'autorità divina sembrano presupporre la accettazione della religione stessa, e quindi richiedono la identificazione preventiva di quanto si cerca. È una forma di olismo metodologico su cui nulla posso dire, se non che è incompatibile con le procedure del discorso delle scienze moderne, un modello epistemologico che ritengo assai fruttuoso.

rovesciato: chi ricerca il fondamento ultimo incontra *prima* le autorità minori o delegate, l'autorità di una chiesa, l'autorità di un testo sacro. Il problema pertanto non è tanto quello di accertare se « Dio » esiste e se è bene sottomettersi; ma qual è il Dio identificato da una religione mediante passaggi autoritari di tipo conoscitivo-informativo (fonti dotate di autorità); se vogliamo accettare quindi le autorità che definiscono la fede in questione (15).

Supponiamo, ad esempio, che l'autorità suprema prescelta sia qualcosa chiamato « Cristo ». Ma come possiamo sapere quali argomenti e quali principi derivano da « Cristo »? Se non vogliamo che questo rimanga un puro nome, dobbiamo a mio avviso far necessariamente riferimento alle ulteriori autorità di testi sacri, forse è anche necessario (e certo facilitante) accettare anche l'interpretazione dotata di autorità di una chiesa o setta. Solo così arriviamo a identificare l'autorità divina che poi, ovviamente, giustifica *in quel sistema* le autorità che hanno permesso di arrivare ad essa.

Alla fine la nozione di autorità « divina », a cui si vuole far riferimento per fondare, ad esempio, l'umanesimo giuridico moderno, risulta intessuta inevitabilmente di molteplici scelte a favore di autorità « minori » ma definitive, che definiscono opportunamente e senza appello i caratteri e i contenuti di ' Dio ' e ' autorità divina ', dando loro contenuti specifici. L'accettazione della autorità divina, che appare a prima vista questione solo logicamente possibile, ma in realtà da risolvere in senso senz'altro positivo posto che Dio ci sia, risulta il frutto di un complesso di ricorsi conoscitivi ed etici ad argomenti di autorità fondanti o comunque definitive, che definiscono la religione in questione e la sua nozione di divinità.

Non è quindi che ci si ribelli all'autorità divina perché non si crede in (un) Dio, ma che non si crede in (quel) Dio perché non si

(15) Problemi del genere, dati dalla presenza di autorità delegate ma definitive, si pongono anche nell'altro discorso oltre a quello religioso, che nel mondo moderno fa uso di autorità: quello del diritto. Si ricordi il detto: « Diritto è in realtà ciò che i giudici ritengono tale ». Questi problemi mi sembrano tuttavia più facilmente risolvibili in diritto che in religione, dal momento che i giuristi possono esporre buone ragioni per accettare autorità intermedie definitive, e queste ragioni non sono in contrasto con quelle per accettare l'autorità finale dell'ordinamento.

accettano le molteplici autorità che definiscono la fede in questione; non si accettano come buoni argomenti per definire la divinità certi ricorsi specifici a certi testi canonici, a certe chiese. È naturalmente per questo che sono (logicamente) possibili diverse e incompatibili religioni ⁽¹⁶⁾.

Al di là del vago deismo, che lascia « le cose come stanno », dell'ipotesi superflua del dio indifferente e inerte, molti (o tutti?) i contenuti delle religioni storiche vengono dal ricorso ad autorità successive: il divisionismo ci costringe a chiederci se ci sono buoni argomenti (norme?) per accettare queste specifiche autorità (vangeli, chiese, interpreti autorizzati).

La risposta mi pare incerta; e quindi intessuta di incertezze (metodologiche, conoscitive, logiche e morali) mi pare in realtà la fondazione sicura proposta a S. Miniato per il diritto « moderno ».

Se poi, come accade a me, non solo non si accettano certe autorità (religiose), ma non si ritiene di poter affatto accettare in genere alcun ricorso dell'argomento *ex auctoritate* in alcuni discorsi, quelli conoscitivi e quelli etici, allora credo si debba rifiutare senz'altro il conforto e la sicurezza delle religioni (conforto e sicurezza che appaiono comunque assai ridotte a chi accetti la « grande divisione »). Quest'ultima posizione più radicale, di distacco dall'esperienza religiosa, è senz'altro una delle componenti di fondo dell'empirismo, nel senso più lato (insieme alla grande divisione).

4. Le difficoltà esaminate nei due paragrafi precedenti non portano secondo me a concludere che il pensiero caratteristico di molte religioni storiche (il pensiero religioso *tout court*?) è difettoso o erroneo, ma solo che è diverso dal mio in alcuni punti fonamen-

⁽¹⁶⁾ A verifica degli stretti rapporti tra conoscenza religiosa e concetto di autorità va notato che nelle religioni recenti (ma non in tutte le religioni storiche) ci si dà pena di accettare delle autorità religiose intermedie solo se l'autorità suprema così identificata può essere accettata come autorità etica e conoscitiva; in altre parole oggi le religioni che sopravvivono, almeno in occidente, richiedono un dio buono e non ingannatore. Tuttavia la *hybris* è logicamente possibile anche verso il dio assolutamente buono e veritiero; ma tanto più possibile in quanto i caratteri di tale bontà possono non coincidere con quelli del soggetto pensante — come può avvenire nel caso di un Dio cristiano quando si ritengano moralmente sbagliati i criteri morali proposti e/o la punizione o premio prospettati.

tali. Se i « laici » sono quelli che condividono le mie idee, allora, se ho ragione, pensiero laico e pensiero religioso cristiano non possono incontrarsi a realizzare il progetto di S. Miniato nella sua versione più ambiziosa (il solo cristianesimo può fondare solidamente le conquiste « umanistiche » del diritto moderno): infatti il tipo di fondazione offerto dal cristianesimo non sarebbe rilevante per il « laico ».

Quanto dirò in questo paragrafo sui rapporti tra principi (etico-giuridici) e conseguenze riguarda invece anche la versione più modesta del progetto di S. Miniato, per cui certi « laici » e certi « cristiani » dovrebbero unirsi a difendere certi aspetti « umanistici » e buoni del diritto moderno. Non si guarderebbe qui alle fondazioni ultime, ma ad aspetti del diritto moderno individuati da certi principi generalissimi, comuni a laici e cristiani, che definiscono e individuano l'umanesimo giuridico di cui si è parlato a S. Miniato.

Ebbene, anche a proposito del tipo di principi identificatori (per negazione) dell'umanesimo giuridico, secondo la Commissione filosofica all'opera a S. Miniato, devo confessare il mio disagio e il mio dissenso.

Ricordo che i caratteri dell'«umanesimo» giuridico si possono ricavare espungendo dal diritto contemporaneo gli aspetti che derivano da due principi fonti dell'anti-umanesimo (non solo giuridico). Si tratta dei principi: 'misuro quindi posso' e 'voglio quindi sono'. Ora, non nego che dai principi sopraddetti possano discendere le conseguenze politico-giuridico-culturali considerate anti-umanistiche (per esempio da Luigi Lombardi nel documento già più volte citato). Il fatto è che ai miei occhi quei due principi individuati nel Convegno sono sufficientemente vaghi da ammettere *qualunque* conseguenza. E quindi non solo le conseguenze ritenute non buone ed umanistiche da Lombardi, ma anche quelle ritenute buone e umanistiche.

Vedere in simili principi generalissimi e vaghissimi una fonte autonoma, sufficiente e discriminante di specifiche conseguenze è, secondo me, frutto di una illusione o di un'omissione. Non si vede che questi principi appaiono incontrovertibili perché sono sostanzialmente vuoti: è possibile derivarne tutto e niente, quanto a conseguenze specifiche. Si crede che sia possibile ricavarne determi-

nate conclusioni specifiche (in materia giuridica, tra l'altro) perché non si vede che le conclusioni sono di volta in volta surrettiziamente incluse nella definizione del senso dei principi stessi. Le parole dei principi sono fin dall'inizio, nascostamente e senza argomentazioni, interpretate alla luce delle conclusioni che se ne vogliono trarre. Un simile procedimento, una volta evidenziato, risulta ancora una volta circolare; il ricorso al principio non dimostra o sostiene le conclusioni, perché è da dimostrare la particolare interpretazione del principio che porterà a quella conclusione, e questa particolare interpretazione non avrà maggiore autoevidenza della conclusione stessa (17). Questo perlomeno qualora non si ritenga di possedere un accesso privilegiato alla « verità dei principi », accesso che certo rende difficile, se non impossibile, l'alleanza con chi non ne dispone.

Dunque, nella bandiera di quello che è il nemico del diritto « moderno e buono » secondo la Commissione filosofica di S. Miniato, dovrebbe essere scritto: ' voglio quindi sono ', ' misuro quindi posso '. La bandiera mi sembra essere una bandiera bianca, e quindi dello stesso tipo mi sembra anche la bandiera di chi vi si dovrebbe opporre; ma ho il sospetto che le caratteristiche di amici e nemici vengano, da chi crede in queste operazioni, in realtà presupposte, trovate con metodi per me ineffabili (fede), come avviene per il concreto elenco di « cose » ritenute buone o cattive nell'elenco menzionato di Luigi Lombardi.

L'operazione che a S. Miniato si è voluto fare sui principi sopramenzionati risulta dunque basata o su una teoria del lin-

(17) Portato alla luce del sole il rapporto reciproco e continuo tra principi e conseguenze specifiche può divenire un utile e accettabile metodo argomentativo; un metodo di razionalizzazione interna delle intuizioni particolari e di concretizzazione dei principi. Cfr. il metodo detto dell'*equilibrio riflessivo* di Rawls, o dell'*atteggiamento qualificato* di Brandt. Si parte infatti presupponendo alcuni principi etici che paiono intuitivamente accettabili e le nostre intuizioni etiche particolari (verso accadimenti specifici). Si traggono le conseguenze dai principi e si vede in che misura concordano con le intuizioni specifiche; si modificano i principi o le valutazioni concrete. Lo stesso percorso, alla rovescia, si compie a partire dalle valutazioni specifiche; fino a giungere a un complesso etico coerente e accettabile. Questo metodo ovviamente non *fonda* l'etica in alcun modo, ma ci permette di ragionare e convincere razionalmente in campo etico nei limiti ammessi dalla grande divisione.

guaggio del tutto diversa dalla mia (« laica »); ovvero su una forma raffinata dell'ideologia giusnaturalistica, per cui i principi autoevidenti sono vuoti, ma nascostamente riempiti di significati discriminanti con riferimento a valori diffusi o comunque accolti dal giusnaturalista. Ciò che, portato alla luce del sole, potrebbe diventare un utile procedura di concretizzazione e « prova » del principio (presupposto) e di « razionalizzazione » delle conseguenze (sentite come giuste) ⁽¹⁸⁾, diviene almeno per chi disponga solo degli strumenti di analisi linguistica di cui dispongo io un surrettizio e sterile rapporto tautologico. Dai principi si ricava, oh sorpresa, quello che vi si è messo all'inizio.

5. In conclusione non sento di poter condividere, per il suo aspetto teorico, l'impostazione e i presupposti dell'operazione culturale tentata a S. Miniato nella versione più ambiziosa: dare una solida fondazione al diritto moderno e umanistico, avendo come contraccambio, forse, quello di poter ridefinire ' moderno ' e ' umanistico ' in modo da inserirvi alcuni contenuti « cristiani ». Nella versione più modesta, l'accordo su certi principi mi sembra reso insignificante dalla vuotezza dei principi; resta, indubbiamente, l'accordo possibilissimo su alcuni aspetti e istituti del diritto contemporaneo, di cui però a S. Miniato si è trattato pochissimo, almeno dal punto di vista teorico o teologico.

Riassumo brevemente le ragioni del mio dissenso all'operazione di incontro di S. Miniato.

Dal mio punto di vista (paradigma della laicità?) l'uso dell'argomento *ex auctoritate* non serve a fondare discorsi in modo definitivo, dal momento che va prima dimostrato che è necessario accettare l'autorità stessa. Le autorità da accettare, nel caso di ogni cristianesimo storico che conosco, sono le autorità che permettono di accedere a, e definiscono, la nozione stessa di divinità e quindi i contenuti dell'autorità divina. Inoltre ritengo che il ricorso all'argomento *ex auctoritate* vada escluso comunque dai discorsi etico e conoscitivo.

Non credo opportuno sul terreno culturale cercare in incontro tra « laici » e « cristiani » perché dal mio punto di vista l'uso di

⁽¹⁸⁾ Vedi *supra*, nota 17.

termini ad indicare posizioni culturali globali mi sembra, al meglio, pericoloso. In particolare il loro uso presuppone la unitarietà delle posizioni all'interno dei due gruppi per la materia in questione e la rilevanza della contrapposizione alla stessa materia. Nel momento in cui unitarietà e/o rilevanza vengono messe in dubbio, il rischio è che si ricorra ad insidiose ridefinizioni circolari più o meno celate di uno o di entrambi i termini (si parla di « veri » cristiani o di « veri » laici, o equivalenti). L'uso di termini di questo genere è perfettamente naturale qualora si tratti con simili movimenti culturali in termini olistici e/o facendo un largo uso fondante dell'argomento *ex auctoritate*. Se il progetto di S. Miniato prendesse quest'ultima strada non potrei comunque seguirlo su un terreno radicalmente diverso da quello su cui mi muovo: mi chiedo quanti tra i « laici » potranno farlo.

Un argomento più specifico riguarda i principi su cui a S. Miniato si è trovato un accordo, e che caratterizzerebbero il nemico dell'umanesimo giuridico, laico o religioso. Per quanto posso vedere, ancora una volta partendo dalle premesse per cui la conoscenza si trasmette solo mediante un linguaggio pubblico, questi principi risultano sostanzialmente vuoti alle tecniche di interpretazione di cui dispongo. Se li confrontiamo con la lista di cose « buone » e « cattive » di Lombardi, essi mi sembrano incapaci di discriminare tra queste. L'unico modo in cui i metodi da me accettati permetterebbero di trarre le conclusioni di Lombardi (e in realtà qualunque conclusione) è quello di ridefinirli fin dall'inizio in modo che i termini significhino solo quelle conclusioni. Un'operazione, dal mio punto di vista, perfettamente tautologica, ingannevole e comunque non fondante. Con ciò non voglio sostenere che Lombardi, e i cristiani del convegno non abbiano dei principi che fondano quelle conclusioni. Ma sostengo che le fondano solo in un metodo di discorso o ragionamento che non condivido.

Pertanto l'incontro tra cultura giuridica « laica » e « cristiana » a S. Miniato non è avvenuto (perlomeno se la cultura « laica » coincide nei punti rilevanti con la mia). Questo non già, a mio avviso, perché gli sforzi dei partecipanti siano stati insufficienti, ma perché non poteva avvenire.

Questo non significa che ritenga inutili o dannosi incontri come quelli di S. Miniato. Ritengo invece che essi siano utili,

posto che si occupino di mettere a fuoco le differenze di impostazione (le fratture epistemologiche, come acutamente le chiama Lombardi); differenze di impostazione che in questo caso sono importanti, come ho cercato di mostrare.

Solo così si può scoprire, se c'è, il terreno comune: il punto in cui due «culture» si biforcano e differenziano su un terreno comune, e dove possono essere scoperte (se ci sono) le ragioni a favore dell'una o dell'altra strada. Solo così, mi pare, si può cercare di esprimere in qualche modo le ragioni e i modi di una cultura nei termini dell'altra.

Diritto pubblico

Publizistik

FRANCO TODESCAN
Università di Trieste

FERMENTI GALLICANI
E DOTTRINE ANTI-CONCILIARISTE
AL LATERANENSE V

UN CAPITOLO DELLA TEOLOGIA POLITICA
DEL SECOLO XVI

1. Alla ricerca dell'*archè* dell'idea « secolarizzata » di sovranità: la *plenitudo potestatis* pontificia punto cardine di passaggio dalla concezione « teologica » medioevale a quella moderna « laica ». — 2. Significato culturale, in tale prospettiva, della « riscoperta » del *De auctoritate Papae et Concilii* di Antonius Tubeta. — 3. L'occasione storica del manoscritto: l'apertura del Concilio Lateranense V. — 4. Il contesto culturale: polemiche filo - e anti - papali fiorite intorno a tale Concilio. — 5. Struttura dell'opera: a) Primato del Papa sul Concilio: la *potestas iurisdictionis* pontificia; b) Primato del Concilio sul Papa: confutazione delle teorie conciliariste; c) Problemi connessi alla « capitolazione » elettorale di Giulio II: α) sindacabilità del Papa non eretico; β) l'*epieikeia* come « potestas dispensandi ». — 6. Osservazioni finali: metafisica scotista e concezione « monarchica » del potere pontificio.

1. Non v'è tema della moderna filosofia giuridica e politica, forse, quanto quello della sovranità, che più intenso e costante abbia esercitato, e tuttora eserciti, il suo fascino e la sua attrattiva. Ed è quasi un luogo comune far risalire l'inizio della tematica all'opera del Bodin, pur nella constatazione che la parabola del suo sviluppo non sempre segna una linea coerente ed unitaria: le tappe di tale cammino, infatti, appaiono spesso scandite più dall'aggrovigliato intrecciarsi delle contese per il potere, che da un'armoniosa espansione delle strutture concettuali portanti. Sta di fatto comunque che, durante il secolo XVI, emerge e matura (secondo l'ormai consolidata opinione storiografica) nel ribollente *humus* europeo dei nuovi Stati nazionali, il concetto « moderno » di sovranità.

Ora, per un'autentica comprensione dell'*archè* di tale concetto, bisogna tenere presente come tutti i concetti più pregnanti della moderna filosofia politica, secondo l'autorevole osservazione di Carl Schmitt ⁽¹⁾, siano in qualche misura concetti teologici « secolarizzati »: non soltanto cioè la loro storica evoluzione si situa lungo la linea di un passaggio dal pensiero teologico alla dottrina « laica » dello Stato, ma la loro stessa struttura sistematica sollecita, per la sua conoscenza, una considerazione che ripensi attraverso quale trasformazione dei punti nodali il trapasso abbia potuto verificarsi. Solo con l'acuta coscienza di tale analogia è possibile insomma penetrare, in maniera adeguata, l'evoluzione delle idee politiche negli ultimi quattro secoli.

In tale prospettiva, si potrebbe forse vedere il punto cruciale del trapasso dalla concezione teologico-medioevale a quella moderna di sovranità nel trionfo della *plenitudo potestatis* pontificia, alle soglie del secolo XVI, quale cardine del grande flusso riformatore che, in dialettica coi movimenti ereticali e scismatici, doveva percorrere tutta l'organizzazione ecclesiastica del Cinquecento. In tale *plenitudo*, infatti, non risiedeva solo il germe della radicale ristrutturazione dell'apparato di potere ecclesiastico, ma si elaborava inconsapevolmente quel modello di sovranità verso cui veniva irresistibilmente attratta la nascente struttura del moderno Stato « laico ». « Imiter les decrets immuables de la divinité » (e del suo vicario in terra), diverrà appunto l'ideale del nuovo monarca ⁽²⁾; e in Hobbes, in Locke, in Rousseau la « secolarizzazione » politica dei concetti teologici sarà così intensa, proprio in tema di sovranità, da richiamare più volte l'attenzione dei critici. Vera-

⁽¹⁾ *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del ,politico' . Saggi di teoria politica*, trad. it., Bologna, 1972, p. 61.

Colgo qui l'occasione per ringraziare il prof. padre Antonino Poppi OFMConv., direttore della rivista « Il Santo » (presso cui, con talune modifiche, questo studio è già apparso nel fasc. I, 1980, pp. 107-137), non solo per la cortese autorizzazione a ripubblicare il mio scritto, ma soprattutto per avermi segnalato e incoraggiato a studiare l'importante inedito del Tubeta. Ringrazio pure il dott. Dario Rizzolo, per l'aiuto fornitomi in sede di trascrizione e di interpretazione.

⁽²⁾ Secondo le note parole del ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*, § I (in *Oeuvres complètes*, III: *Du contrat social. Écrits politiques*, a cura di B. GAGNEBIN e M. RAYMOND, Paris, 1964, p. 248).

mente, secondo un'acuta osservazione ⁽³⁾, sempre più il sovrano apparirà come il nuovo « Dio cartesiano, trasposto nell'universo politico ».

2. In tale prospettiva, la « riscoperta », dopo oltre quattro secoli, del *De auctoritate Papae et Concilii*, inedito teologico di Antonius Tubeta posseduto dalla Real Biblioteca del Escorial ⁽⁴⁾, e sfuggito all'attenzione degli stessi Wadding e Sbaraglia ⁽⁵⁾, costituisce un evento prezioso e significativo per la storia dell'idea di sovranità nell'ambito del pensiero rinascimentale. In particolare, lo studio di questo inedito non soltanto permette di gettare un più intenso fascio di luce sugli interessi speculativi dello scotista padovano, le cui opere a stampa riguardano in maniera pressoché esclusiva il terreno gnoseologico ed ontologico ⁽⁶⁾, ma indirettamente serve ad illuminare, e per il tema trattato e per la metodologia che sostiene l'argomentazione, un settore (quello politico)

⁽³⁾ F. ATGER, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Paris, 1906, p. 136. Sull'importanza del ruolo della *plenitudo potestatis* pontificia nello sviluppo dell'idea moderna di sovranità, ha richiamato l'attenzione lo SCHMITT, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, trad. it., Roma-Bari, 1975, p. 53 ss.

⁽⁴⁾ Mns. III. &. 31 (già V. B. 12 - IV. M. 18); cfr. G. ANTOLÍN, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, II, Madrid, 1911, pp. 395-396. Una prima indicazione dei dati codicografici e contenutistici dell'inedito del Tubeta (anch'io prediligo, alla pari di molti storici e contemporanei, « latino quodam cultu », come annota il Wadding, il nome latinizzato) è stata offerta da P. SAGÜÉS, *Antonii Trombetta De auctoritate Papae et Concilii*, in « Il Santo », XV (1975), pp. 377-379; sulla vita e l'opera di questo Autore, fondamentale lo studio di A. POPPI, *Lo scotista patavino Antonio Trombetta (1436-1517)*, ivi, II (1962), pp. 349-367.

⁽⁵⁾ Cfr. L. WADDINGUS, *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae, 1906, p. 30; J. H. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci*, I, Romae, 1908, p. 98.

⁽⁶⁾ Le opere a stampa del Tubeta, tutte edite a Venezia, sono: 1) *Quaestiones Ioannis Scoti super I Sententiarum* (1472); 2) *In Deo coelo et mundo Aristotelis commentaria* (1490); 3) *Quaestio de divina praescientia futurorum contingentium* (1493); 4) *Quaestiones metaphysicales* (1493; II ed., 1502); 5) *Sententia in tractatum formalitatum scoticarum* (1493); 6) *Quaestio de animarum humanarum pluralitate* (1498); 7) *Quaestio super articulos impositos domino Gabrieli sacerdoti* (1502); 8) *Quaestio de efficientia primi principii quod est Deus et de eius infinitate intensiva* (1513); 9) *De adulto non baptizato* (1513).

non ancora approfondito della filosofia patavina del Cinquecento (7), in un momento singolarmente importante e delicato delle vicende politico-ecclesiali europee.

L'inedito, che dal contesto risulta scritto nel 1512, in occasione dell'apertura del Concilio Lateranense V (8), al quale il suo autore partecipava nella qualità di Vescovo di Urbino, si colloca infatti cronologicamente in un periodo sotto tutti i profili complesso ed articolato della cultura patavina. Sollecitato dalle suggestioni averroistiche, nel prestigioso Studio della Serenissima il pensiero appariva allora contrassegnato dalle logoranti analisi sull'intelletto umano, se unico o moltiplicato, se mortale o immortale, se unito sostanzialmente o solo assistente (9). Il ventennio appena trascorso, dal decreto del Vescovo Barozzi (1489) (10) alla diaspora di professori e studenti a causa del conflitto europeo contro Venezia (1509), aveva rappresentato una delle epoche più fulgide del suo fervore dialettico. Nel contrasto fra il rigido averroismo del Vernia (11) e la più blanda versione del Nifo (12), il compatto ripudio, da parte

(7) Gli studi più importanti sullo sviluppo del pensiero a Padova nei secc. XV e XVI, da Nardi a Kristeller, da Garin a Randall jr., a Gilson, a Papuli, riguardano tutti il problema logico, metafisico o psicologico. Per un primo bilancio critico di tali studi, v. POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova, 1970, pp. 49-74.

(8) Cfr., in senso conforme, SAGÜÉS, *Antonii Trombetta*, cit., p. 378.

(9) Su tale complessa polemica, v. POPPI, *L'antiavverroismo della scolastica padovana alla fine del secolo XV*, in « *Studia Patavina* », XI (1964), pp. 102-124.

(10) Intendiamo qui riferirci al « *decretum contra disputantes de unitate intellectus* », fatto affiggere dal Vescovo di Padova Pietro Barozzi il 4 maggio 1489, alle porte della cattedrale e della basilica di S. Antonio, in cui era contenuta la scomunica *latae sententiae* contro chiunque avesse disputato in pubblico sull'unità dell'intelletto, mettendo in pericolo la fede nell'immortalità dell'anima umana. V. sul punto P. GIOS, *L'attività pastorale del Vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova, 1977, p. 293 ss.

(11) Sull'opera del Vernia, v., oltre il vecchio saggio di P. RAGNISCO, *Nicoletto Vernia. Studi storici sulla filosofia padovana nella seconda metà del sec. XV*, Venezia, 1891, i due studi di B. NARDI, *La miscredenza e il carattere morale di Nicoletto Vernia* (1951), e *Ancora qualche notizia e aneddoto su Nicoletto Vernia* (1955), ora in *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958, pp. 95-114 e 115-126.

(12) Sull'opera del Nifo, v. M. SCHIAVONE, s.v. *Nifo Agostino*, in *Enciclopedia Filosofica*, IV, Firenze, 1967², coll. 1032-1033; e, per un articolato quadro

dei professori tomisti e scotisti dell'Università. del commento al *De anima* del filosofo arabo aveva costituito un solido punto di riferimento per un'esegesi dei testi più consona ai dati della Rivelazione ⁽¹³⁾.

Sono queste correnti, l'averroismo da un lato, il tomismo e lo scotismo dall'altro, le posizioni filosofiche più significative che incideranno in maniera indelebile sulla cultura patavina, agli inizi del sec. XVI. Ma non sarebbe certo esatto affermare che l'intera speculazione dell'epoca si concludesse ed esaurisse in tali dibattiti. Gli statuti dell'Università prevedevano la lettura e il commento di tutto il *Corpus* aristotelico ⁽¹⁴⁾; e d'altro canto le controversie storico-politiche che in quegli anni si agitavano, non potevano passare completamente inosservate di fronte alla riflessione teologica e filosofica.

Così la cornice culturale si amplia, i problemi si fanno vieppiù incandescenti: fiorisce la tradizione metafisica, con Tubeta e Maurizio Ibernico fra gli scotisti del Santo ⁽¹⁵⁾, Francesco di Nardò e Tommaso de Vio fra i tomisti di S. Agostino ⁽¹⁶⁾. Sulle cattedre di filosofia e teologia « in via Thomae » e « in via Scoti », il metodo della « concorrenza » instaurato dalla Serenissima ⁽¹⁷⁾, se per un verso fa sprizzare l'antico contrasto fra tomisti e scotisti, per altro verso desta emozioni e risonanze la cui eco lontana fa sentire i suoi ultimi fremiti nelle stesse sessioni del Lateranense V ⁽¹⁸⁾.

d'insieme, è opportuno fare riferimento al recente volume collettaneo *L'averroismo in Italia. Convegno Internazionale (Roma, 18-20 aprile 1977)*, Roma, 1979.

⁽¹³⁾ Cfr. POPPI, *L'antiaverroismo*, cit., p. 102; ID., *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Padova, 1966, p. 9.

⁽¹⁴⁾ Cfr. G. BROTTO-G. ZONTA, *La facoltà teologica dell'Università di Padova, I: Secoli XIV e XV*, Padova, 1922, p. 123 ss.

⁽¹⁵⁾ Cfr. BROTTO-ZONTA, *La facoltà teologica*, I, cit., pp. 203-207; POPPI, *Lo scotista patavino*, cit., pp. 352-354.

⁽¹⁶⁾ Cfr. M. M. GORCE, *Cajétan précurseur de Catharin et de Banès*, in « *Revue Thomiste* », XVII (1934-35), p. 371 ss.; H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, trad. it., Milano, 1978², pp. 173-174.

⁽¹⁷⁾ Su tale metodo, v. POPPI, *Per una storia della cultura nel convento del Santo dal XIII al XIX secolo*, in *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, III, Padova, 1970, p. 12.

⁽¹⁸⁾ Ricordiamo infatti che nella VIII sessione del Lateranense V (17 dicembre 1513), la « *schedula super fidem* » elaborata dalla commissione di vescovi

3. È dunque il Concilio Lateranense V, con tutto lo strascico di polemiche suscitate dal « conciliabolo » gallicano di Pisa, l'occasione storica dello scritto del Tubeta. In risposta alla convocazione del 16 maggio 1511, firmata da nove cardinali capeggiati dall'ambizioso Carvajal, Giulio II, com'è noto, aveva fatto affiggere alle porte di San Pietro, il 25 luglio, la bolla *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae* (datata 18), che convocava a propria volta un concilio generale, per il 19 aprile 1512, a Roma (19). Con tale bolla, il Pontefice annullava la convocazione scismatica, e replicava con puntigliosa durezza alle tesi degli avversari.

Costoro, richiamandosi per un verso al decreto *Frequens* di Costanza (che ordinava al Papa la convocazione di un concilio ecumenico ogni dieci anni) (20), e per altro verso alla « capitolazione » elettorale del 1 novembre 1503, con cui Giulio II, all'atto della sua elezione, si era impegnato solennemente a convocare

nominata da Leone X (23 aprile 1513), della quale faceva parte anche il Tubeta, e contenente il decreto di condanna delle teorie sulla mortalità e unicità dell'anima umana, nonché alcune norme obbligatorie per i professori di filosofia, relative alla spiegazione dei principi dei pensatori pagani contrari alla fede, si vide negato il *placet* dal Vescovo di Bergamo e dal Gaetano. Questi infatti disse, « quod non placet secunda pars bullae, praecipiens philosophis, ut publice persuadendo doceant veritatem fidei » (cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Parisiis, 1901 [reprint Graz, 1961], t. XXXII, col. 843). Sulla posizione dottrinale, al riguardo, del Gaetano, v. P. MANDONNET, s.v. *Cajétan (Thomas de Vio, dit)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, II, Paris, 1905, col. 1326; sulla controversia, infine, cfr. S. OFFELLI, *Il pensiero del Concilio Lateranense V sulla dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana*, in « *Studia Patavina* », I (1954), pp. 7-40; Ét. GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, in « *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* », XXXVI (1961), pp. 163-279.

(19) Testo in O. RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII*, Lucae, 1754, ad ann. 1511, §§ 9-15 (t. XI, fo. 573 b-579 a). Cfr. F. VERNET, s.v. *Latran (V^e Concile Oecuménique du)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII-2, Paris, 1925, col. 2667 ss.

(20) Testo in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, P. P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Basileae-Barcinone-Friburgi-Romae-Vindobonae, 1962, pp. 414-415. Sulla storia di tale decreto, v. E. DELARUELLE-E. R. LABANDE-P. OURLIAC, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, nella *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, diretta da A. FLICHE e V. MARTIN, XIV-1, Tournai, 1962, p. 198.

detto concilio entro due anni ⁽²¹⁾, gli avevano rimproverato di non averlo ancora fatto, con palese violazione delle norme e degli impegni assunti. Affermando il loro diritto di iniziativa, a causa dell'inerzia del Papa e dei cardinali a lui fedeli, i firmatari avevano poi proceduto alla convocazione, appellandosi all'autorità dell'Imperatore Massimiliano e del Re di Francia Luigi XII.

Giulio II replicava che il problema della convocazione di un concilio, per risolvere i molteplici mali da cui era allora afflitta la Chiesa cattolica, gli era sempre stato a cuore, sin da quando era stato creato cardinale. Ma il ritardo gli era stato imposto da motivi contingenti, e tuttavia improrogabili: in primo luogo dalla necessità della reintegrazione dei diritti dello Stato pontificio. Caduti tali motivi, egli procedeva ora alla convocazione di un vero concilio, per l'anno seguente, « apud Lateranum », allo scopo di estinguere il nuovo scisma, di preparare una nuova crociata contro i Turchi, e soprattutto di promuovere una radicale riforma morale della Chiesa ⁽²²⁾.

Mentre il Concilio pisano cominciava puntualmente, ma in mezzo a mille difficoltà e con poco successo i suoi lavori, e già alla terza sessione (12 novembre) era costretto a trasferirsi a Milano, sotto la diretta protezione dei Francesi, per sottrarsi all'aperta ostilità degli abitanti di Pisa ⁽²³⁾, Giulio II destituiva i cardinali Carvajal, Briçonnet, Borgia e de Prie, e minacciava la stessa sanzione, in caso di mancata sottomissione, a Sanseverino e d'Albret ⁽²⁴⁾. Si preparava così la grande controffensiva del potere

⁽²¹⁾ Testo della « capitolazione » in RAYNALDUS, *Annales*, ad ann. 1503, §§ 3-9 (t. XI, fo. 420 a-422 a). Cfr. M. BROSCHE, *Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates*, Gotha, 1878, pp. 28-29.

⁽²²⁾ Cfr. K. J. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, VIII-1, trad. fr. LECLERCQ, Paris, 1917, pp. 297-302.

⁽²³⁾ Sulla storia del Concilio di Pisa-Milano, v. P. LEHMANN, *Das Pisaner Concil von 1511*, Diss. Breslau, 1874; F. FERRATA, *L'opera diplomatica pontificia nel triennio 1510-1513 e l'opposizione del Concilio Lateranense a quello scismatico di Pisa (1511-1512)*, Grotte di Castro, 1910; A. RENAUDET, *Le concile gallican de Pise-Milan. Documents florentins (1510-1512)*, Paris, 1922; P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme, II: L'Église catholique. La crise et la renaissance*, Melun, 1946², pp. 127-178.

⁽²⁴⁾ VERNET, *Latran*, cit., col. 2669.

papale, che ebbe quale unico, ma temporaneo contrattempo, la vittoria francese a Ravenna (11 aprile 1512).

L'apertura del Concilio Lateranense V, lievemente ritardata da quest'ultimo avvenimento, ebbe luogo il 3 maggio 1512. Il discorso di apertura, deciso e coraggioso, fu tenuto dal generale degli Agostiniani, Egidio da Viterbo, il quale invocò, con appassionate parole, che si ponesse mano, una buona volta, alla tanto attesa riforma della Chiesa. Il discorso di Giulio II, colpito nel frattempo da grave infermità, fu invece letto da un cardinale; tuttavia le precarie condizioni di salute del Pontefice non impedirono la regolare prosecuzione dei lavori (25).

Il 17 maggio si tenne la seconda sessione, nella quale si doveva trattare della nullità del Concilio di Pisa. Dopo la messa solenne, celebrata dal cardinale Tommaso Bakócz, il generale dei Domenicani Tommaso de Vio (il Gaetano), antico compagno e rivale d'insegnamento, a Padova, del Tubeta, tenne un vigoroso discorso sulla superiorità del Papa sulle assemblee conciliari. La Chiesa, descritta come la santa città di Gerusalemme dell'Apocalisse giovannea (XXI, 1 ss.), è governata dal Vicario di Cristo, al quale tutti i membri della città devono prestare obbedienza, tanto individualmente, quanto collettivamente. Le caratteristiche della vera Chiesa universale non si addicono invece certo al « conciliabolo » pisano, il quale rappresenta esclusivamente una nazione, e anche questa solo in misura parziale (26). Lo stesso giorno il Papa promulgava la bolla *Cum inchoatam* che condannava, negli stessi termini della *Sacrosanctae*, il Concilio di Pisa-Milano; al tempo stesso, tenuto conto delle circostanze, la terza sessione veniva rinviata al 3 dicembre (27).

(25) Cfr. R. AUBENAS-R. RICARD, *L'Église et la Renaissance (1449-1517)*, nella citata *Histoire de l'Église*, diretta da FLICHE e MARTIN, XV, Tournai, 1951, pp. 164-165.

(26) Il testo del discorso *De ecclesia, et Synodorum differentia coram Iulio secundo in secunda sessione Concilij Lateranensis, 17 Calen. Iunij 1512*, si trova ristampato in THOMAS DE VIO CAIETANUS, *Opuscula omnia*, Venetiis, 1594, t. III, tract. I, orat. VI (fo. 99^a-100^a).

(27) Cfr. L. PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medio evo*, III, trad. it., Roma, 1912, p. 682.

È in questa seconda sessione che significativamente troviamo, per la prima volta, il nome del Tubeta nell'elenco dei Padri conciliari ⁽²⁸⁾. Nominato da Giulio II Vescovo di Urbino, il 7 novembre 1511, ed invitato a partecipare all'imminente concilio, lo scotista patavino, che nel frattempo aveva rinunciato alla carica di Provinciale del Santo, all'inizio di maggio era partito dalla città veneta alla volta di Roma, con l'amico e collega Maurizio Ibernico, Vescovo di Tuam in Irlanda ⁽²⁹⁾. In tal modo egli ebbe l'occasione di ascoltare l'infuocato discorso dell'antico rivale della cattedra « in via Thomae », vertente proprio sul tema al quale presumibilmente, nei mesi antecedenti, aveva dedicato la sua attenzione di studioso, a sostegno delle tesi del primato di quel Pontefice, verso il quale, oltretutto, doveva serbare motivi di particolare gratitudine.

4. Il clima culturale nel quale si calava lo scritto del Tubeta era rovente. Luigi XII, infatti, per giustificare il proprio appoggio ai cardinali dissidenti del Concilio di Pisa, aveva sollecitato un deciso attacco, su molteplici fronti, alla figura di Giulio II. Il 1511 e il 1512 furono contrassegnati dal fiorire di una pingue letteratura polemica, di impronta ora scientifica, ora meramente estetico-propagandistica: teologi, filosofi, giuristi, ma anche poeti e libellisti erano entrati in una sorta di mobilitazione generale. Così il poeta Gringore aveva scritto alcune commedie (in particolare *La chasse du cerf des cerfs*) ⁽³⁰⁾, in cui la figura del Papa veniva acremente dileggiata, e Lemaire de Belges aveva composto un trattato ⁽³¹⁾, nel quale, con mediocri argomentazioni, si impu-

⁽²⁸⁾ Cfr. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, cit., t. XXXII, col. 710.

⁽²⁹⁾ Sulla partecipazione del Tubeta al Lateranense V, cfr. POPPI, *Lo scotista patavino*, cit., pp. 360-363; quanto all'esatta data di nomina a Vescovo di Urbino, v. C. EUBEL, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, III, Monasterii, 1923, p. 323.

⁽³⁰⁾ Si noti come il titolo stesso ironizzi, attraverso un gioco di parole, sulla formula « servus servorum Dei ». Le opere a sfondo politico di questo autore si trovano ripubblicate in *Oeuvres complètes de Gringore*, I: *Oeuvres politiques*, a cura di Ch. d'HERICAULT e A. DE MONTAIGLON, Paris, 1858; sul pensiero e l'opera del Gringore, v. N. HAMPER, *Die Stellung des Dichters Pierre Gringoire zur französischen Kirchenpolitik unter Ludwig XII.*, Diss. Metz, 1912.

⁽³¹⁾ *De la Différence des scismes et des concilles de l'Église et de la prééminence et utilité des concilles de la sainte Église gallicaine*, Lyon, 1511 (ristampato in *Oeu-*

tavano all'orgoglio dei Papi tutti i mali della Chiesa e si esaltavano, per contrappunto, le tesi conciliariste.

In un'ottica parzialmente diversa, si situava la *Déploration de l'Église militante* di Jean Bouchet ⁽³²⁾, opera paciosa di uno scrittore gradito alla borghesia. Gallicano senza illusioni, scarsamente informato della reale situazione storica, Bouchet, a differenza di Gringore e di Lemaire de Belges, non si lanciava in un'esaltazione della politica di Luigi XII, ma preferiva esortare, alquanto genericamente, i cristiani alla concordia. Egli affermava di avere visto in sogno la Chiesa vestita a lutto, oppressa dalla miseria e dalla simonia, e supplicava il Re di Francia di non abbandonare nelle mani della soldataglia i beni di Dio, ed il Papa, di non gettare il seme della discordia fra i principi cristiani, ma di celebrare un concilio generale, per la riforma del clero e la lotta agli infedeli ⁽³³⁾.

Non mancavano tuttavia le opere dottrinalmente più impegnate, contrarie o favorevoli alle tesi papali. In risposta alla richiesta formulata dai cardinali pisani, il giurista Filippo Decio, nel suo *Consilium* ⁽³⁴⁾, aveva sostenuto che il Pontefice poteva essere messo in stato di accusa, qualora si macchiasse di una colpa, che recasse grave pregiudizio alla religione cattolica; che era obbligato a mantenere le promesse fatte e convalidate con voto o giuramento, né poteva sciogliersi da solo dall'obbligo; che in caso di violazione di tali promesse, un concilio generale era il giudice naturale del Papa. Quanto poi alle modalità di convocazione di

vres de Jean Lemaire de Belges, III, a cura di J. STECHER, Louvain, 1885, pp. 231-361). Sull'opera di questo autore, v. P. SPAAK, *Jean Lemaire de Belges. Sa vie, son oeuvre et ses meilleures pages*, Paris, 1926.

⁽³²⁾ *La Déploration de l'Église militante sur ses persécutions intérieures et extérieures et imploration de aide en ses adversitez par elle sonstenues en l'an mil cinq cens dix et cinq cens unze, qué présidoit en la chaire mon seigneur saint Pierre Julius secundus, composée par le Traverseur des Voies périlleuses*, Paris, 1512.

⁽³³⁾ Sull'opera del Bouchet, v. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1953², p. 549.

⁽³⁴⁾ Il *Consilium Philippi Decii... pro Ecclesiae auctoritate*, ed il *Sermo de eadem materia... pro justificatione Concilii Pisani*, si trovano ristampati in M. GOLDAST, *Monarchia S. Romani Imperii*, II, Francofordiae, 1614, pp. 1667-1676 e 1677-1682. Sull'opera di Filippo Decio, v. C. F. von SAVIGNY, *Storia del diritto romano nel medio evo*, II, trad. it., Torino, 1857, pp. 735-745.

tale concilio, affermava che una minoranza di cardinali era legittimata a convocarlo, allorché la maggioranza si limitava ad obbedire pedissequamente al Papa, nella questione per cui questi doveva essere giudicato.

In netto dissenso, il monaco Angelo di Vallombrosa si era impegnato a confutare il compiacente *Consilium* di Decio, prima con un'apologia di Giulio II ⁽³⁵⁾ e poi con una difesa del Concilio Lateranense ⁽³⁶⁾, mentre, nello stesso periodo, Giovanni Francesco Poggio pubblicava un'opera sul potere dei Papi, confutando ben trentacinque argomenti degli avversari ⁽³⁷⁾. Anche il giurista, e vescovo di Nocera de' Pagani, Domenico Giacobazzi, nell'ampio *Tractatus de concilio* (pubblicato postumo nel 1538) ⁽³⁸⁾, negava recisamente, con argomentazioni vicine a quelle del Turrecremata ⁽³⁹⁾, qualunque *potestas iurisdictionis* del Concilio su un Papa (Giulio II) né dubbio, né sconosciuto, né eretico.

Ma l'attacco più duro fu indubbiamente quello sferrato dal Gaetano. Questi aveva composto un primo trattato, *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii*, a Roma, nel 1511 ⁽⁴⁰⁾. Vi si sosteneva, con logica martellante, il potere supremo del Papa sulla Chiesa, potere veramente monarchico, contro ogni pretesa delle teorie conciliariste. In particolare, il teologo domenicano affermava che il Concilio non deriva i suoi poteri immediatamente

⁽³⁵⁾ *Apologeticum ... pro Julio Papa. Contra Consilium Decii*, s.l., 1511.

⁽³⁶⁾ *Oratio ... pro Concilio Lateranensi contra conventiculum Pisanum*, s.l., 1511; sulle due operette di Angelo da Vallombrosa, v. HEFFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, VIII-1, cit., p. 317.

⁽³⁷⁾ *De Potestate Papae et Concilii liber*, s.l., s.d. (probabilmente Roma, 1512).

⁽³⁸⁾ Ristampato nei *Tractatus Universi Juris*, Venetiis, 1584, t. XIII-1, fo. 190^rb-398^vb. Sulla vita e l'opera del Giacobazzi, v. Ed. d'ALENÇON, s.v. *Giacobazzi (Jacobatius) Dominique*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VI, Paris, 1920, col. 1343, e soprattutto, per il tema che ci riguarda, J. KLOTZNER, *Kardinal Dominikus Jacobazzi und sein Konzilswerk. Ein Beitrag zur Geschichte der konziliaren Idee*, Romae, 1948.

⁽³⁹⁾ Cfr. P. THEEUWS, *Jean de Turrecremata. Les relations entre l'Église et le pouvoir civil d'après un théologien du XV^e siècle*, Louvain, 1943.

⁽⁴⁰⁾ Finito di scrivere il 12 ottobre 1511, venne stampato a Roma, « apud Marc. Silber », il 19 novembre dello stesso anno. Questa edizione (collazionata con quella di Colonia, 1512), è stata ristampata a cura di V. M. I. POLLET: THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta theologica*, vol. I: *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum Apologia eiusdem tractatus*, Romae, 1936.

da Gesù Cristo, che non ha la « rappresentanza » della Chiesa Universale, qualora il Papa non lo presieda, che questi è il capo della Chiesa, tanto *divisive*, quanto *collective*, e che infine fra un Papa dubbio (come a Costanza) e un Papa certo (come Giulio II) la differenza era incommensurabile (41).

Il colpo, anche per la durezza del tono usato, attinse il bersaglio. Il 10 gennaio 1512 i prelati gallicani, riuniti a Milano, denunciarono l'opera del Gaetano all'Università di Parigi, per ottenerne la condanna; e la richiesta venne esplicitamente appoggiata da Luigi XII (42). Ma, nonostante il tono acceso assunto dalla polemica, l'Università seguì una linea di circospetta prudenza; discussioni tenute nel corso del 1512 rimasero infruttuose, e la facoltà teologica preferì non pronunciarsi ufficialmente. Tuttavia, nel frattempo, un giovane e valente dottore, Jacques Almain, venne incaricato di intraprendere la confutazione dello scritto del generale dei Domenicani (43).

Mentre il Bouchet velatamente esortava Luigi XII a riconoscere il Concilio del Laterano, e John Mair per converso sosteneva, col prestigio della sua autorità, le dottrine di Costanza e Basilea (44), Almain terminava di scrivere la sua risposta a Tommaso de Vio. L'operetta, pubblicata nel corso della primavera del 1512 (45),

(41) *De comparatione*, cit., cap. VIII (ed. POLLET, pp. 54-62). Sull'ecclesiologia del Gaetano, v. O. DE LA BROSSE, *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris, 1965, p. 147 ss.; A. BODEM, *Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan. Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation*, Trier, 1971.

(42) MANDONNET, *Cajétan*, cit., col. 1316.

(43) Cfr. V. OBLET, s.v. *Almain Jacques*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, Paris, 1903, col. 896.

(44) La *Disputatio de Authoritate Concilii supra Pontificem Maximum* (Parisiis, 1512) di John Mair (Major), si trova ristampata in J. GERSON, *Opera omnia*, II, a cura di L. ELLIES DU PIN, Antwerpiae, 1706, coll. 1131-1145. Sul pensiero di quest'autore, v. R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Romae, 1938, pp. 127-164, e, per le relative teorie conciliaristiche, F. OAKLEY, *Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation*, in « *American Historical Review* », LXX (1965), pp. 673-690.

(45) *Libellus de Auctoritate Ecclesiae, seu sacrorum conciliorum eam repraesentantium... contra Thomam de Vio*, Parisiis, 1512 (ristampato in GERSON, *Opera omnia*, II, cit., coll. 976-1012).

era dedicata all'arcivescovo di Sens, Tristan de Salazar, uno dei prelati del Concilio di Pisa. Tutte le argomentazioni sostenute dal Gaetano, vi erano puntigliosamente esaminate e criticate, sulla base dell'assunto che quanto non risultava conforme ai decreti di Costanza e Basilea, doveva essere ripudiato.

Almain indagava anzitutto il fondamento del potere civile, e lo rinveniva nella delega, da parte della comunità, dei suoi diritti al sovrano ⁽⁴⁶⁾. Tale potere non derivava dunque da Dio; ma la comunità dei cristiani non era un organismo politico, chiuso entro finalità puramente naturali, bensì il corpo mistico di Cristo, proteso al raggiungimento della salvezza soprannaturale. Nella Chiesa il potere derivava solamente da Dio, e Dio lo aveva confidato soltanto a Pietro, e dopo di lui alla Chiesa, cioè alla totalità dei fedeli, ed al Concilio generale che li rappresentava. Ne conseguiva logicamente la superiorità del Concilio sul Papa ⁽⁴⁷⁾. Questa era la volontà del Cristo, confermata dal passo di Matteo XVIII, 17, secondo cui la Chiesa ha il potere di giudicare *tutti* i fedeli, e quindi anche il Papa. Per tale motivo, il Concilio generale, in quanto rappresentante della Chiesa Universale, era infallibile; poteva, se necessario, deporre i Papi, e giudicarli qualora si macchiassero di colpe gravi e scandalose, che mettevano in pericolo la vita della Chiesa ⁽⁴⁸⁾. Non al Pontefice, ma al Concilio spettava troncare le controversie dogmatiche; non il Pontefice nominava il proprio successore, ma la Chiesa Universale. Il Papa restava bensì superiore a tutti i fedeli, presi *divisive*, ma era subordinato alla Chiesa, considerata, *collective* ⁽⁴⁹⁾.

Gaetano, in risposta, scrisse una *Apologia* ⁽⁵⁰⁾, nella quale ribadiva che l'autorità del Pontefice derivava direttamente da Cristo, e non dalla Chiesa; che la Chiesa era stata fondata dallo stesso

⁽⁴⁶⁾ *De Auctoritate Ecclesiae*, cit., cap. I (ed. cit., coll. 977-979); cfr. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris*, cit., p. 175 ss.

⁽⁴⁷⁾ *De Auctoritate Ecclesiae*, cit., capp. VI e VII (ed. cit., coll. 987-993).

⁽⁴⁸⁾ *De Auctoritate Ecclesiae*, cit., cap. XII (ed. cit., coll. 1007-1011).

⁽⁴⁹⁾ *De Auctoritate Ecclesiae*, cit., cap. X (ed. cit., coll. 1001-1005); cfr. OBLET, *Almain*, cit., coll. 896-897; DE LA BROUSSE, *Le pape et le concile*, cit., p. 191 ss.

⁽⁵⁰⁾ *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*, Romae, 1512. L'edizione critica del POLLET (THOMAS DE VIO, *Scripta theologica*, I, cit., pp. 199-320) è tratta dagli *Opuscula et quolibeta... Thomae de Vio Caietani*, Venetiis, 1514.

Cristo essenzialmente come *monarchia*, e che quindi non poteva essere disinvoltamente trasformata in una specie di aristocrazia ⁽⁵¹⁾. E quando tale risposta, ultimata a Roma il 29 novembre 1512, si diffuse a Parigi, non fu più un giovane dottore secolare, ma un professore di S. Vittore, Marc de Grandval, che nei suoi corsi intraprese la replica ⁽⁵²⁾.

5. In questa temperie storico-culturale si situa dunque l'opera del Tubeta. Dedicata a Giulio II « pontifex maximus et gloriosissimus » ⁽⁵³⁾, essa rappresenta, ripetiamo, un tentativo (il primo a noi noto), da parte del filosofo scotista, di affrontare una problematica non squisitamente metafisico-gnoseologica, come nel caso delle sue numerose opere a stampa, ma teologico-politica. L'insistenza con cui l'Autore sottolinea le numerose difficoltà incontrate nella trattazione ⁽⁵⁴⁾ sembra quindi contenere, più che una generica e formale protesta di modestia, l'indizio di una situazione realmente vissuta.

Lo scritto si rivolge « contra hostes pontificiae dignitatis, pro veritate ipsa fidei et sanctorum sententiae et doctrinae tuitione » ⁽⁵⁵⁾; e pur non essendo puntualmente precisato, nel corso della trattazione, il nome di questi avversari, appare con tutta chiarezza trattarsi dei Padri del Concilio di Pisa, nelle cui scelte ancora si riflettevano non poche prese di posizione maturate a Costanza e a Basilea. Lo confermano, in maniera inequivocabile, le ultime pagine del manoscritto, in cui il teologo francescano confuta l'accusa

⁽⁵¹⁾ *Apologia*, cit., cap. IX, § 5 (ed. POLLET, pp. 244-246).

⁽⁵²⁾ *Marci de Grand Val... Codex Vesperiarum de optima politica iam ecclesiastica quam civili. In quo subinde M. Thomae de Vio assertiones de impunitate Romani Pontificis refelluntur*, Parisiis, 1513; cfr. RENAUDET, *Préréforme*, cit., p. 555.

⁽⁵³⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 1^r.

⁽⁵⁴⁾ « Cum multa sint, Sanctissime Pater, quae saepenumero me scribentem in aliqua materia commovere soleant, nihil mihi tam grave ac difficile visum est petractandum, quam apud beatitudinem tuam et in casu huius sacratissimi Concilii, de ipsius dignitate ... Apud te igitur de his rebus Concilii concionaturus, sic sentio me angere ac perturbare animo, ut quanto in hoc excellentissimo tractandi genere ardentiori me animo adesse oportere intelligam, tanto mentis undique pavore atque difficultate sentiam deterreri ... » (*De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 1^{r-v}).

⁽⁵⁵⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 2^v.

di spergiuo mossa a Giulio II dai prelati pisani, i quali si appoggiavano per l'appunto, oltre al decreto *Frequens* di Costanza, alla già menzionata « capitolazione » elettorale ⁽⁵⁶⁾.

Quanto poi ai contenuti e alla struttura dell'opera, tanto da una rapida scorsa, quanto dalle stesse parole introduttive, si ricava che essa si distingue abbastanza nettamente in tre parti. Nella prima si tratta della *definizione* e della *causa finale* dei Concili (« cuius gratia sacra Concilia convocantur »), nonché della superiorità del Papa sul Concilio stesso ⁽⁵⁷⁾. Nella seconda si discutono le teorie conciliari elaborate a Costanza e Basilea, lungo una linea di difesa filo-pontificia che, ricollegandosi al Turrecremata, pone il Tubeta vicino alle posizioni di un Gaetano o di un Giacobazzi ⁽⁵⁸⁾. Nella terza parte, infine, dopo la recisa negazione che il Papa possa o deva sottomettersi alla *potestas iurisdictionis* di qualunque giudice che non sia Dio stesso, l'Autore affronta in particolare la questione della pretesa rottura del giuramento da parte di Giulio II, e risponde inoltre alle obiezioni sollevate circa la rispondenza della sede prescelta per celebrare il nuovo Concilio, ai requisiti prescritti dalla « capitolazione » elettorale ⁽⁵⁹⁾.

Lungo queste articolazioni, forniteci dall'esame della struttura stessa dell'opera, vogliamo ora seguirne criticamente lo svolgimento, attraverso i suoi gangli vitali.

a) Il primo tema affrontato dal Tubeta nel suo scritto è dunque quello della *definizione* di Concilio, in ossequio all'autorevole parere di Cicerone, secondo cui ogni argomento di cui si discute « a definitione proficisci debet » ⁽⁶⁰⁾. In tal modo il teologo francescano non solo non si discosta dalla massima del pensiero classico, ma subito si avvicina, in certa misura, ai modelli consolidati della trattatistica conciliare, nei quali il problema della defini-

⁽⁵⁶⁾ V. *infra*, § 5 sub c).

⁽⁵⁷⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 3^r-59^r; cfr. SAGÜÉS, *Antonii Trombeta*, cit., p. 379.

⁽⁵⁸⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 59^r-71^v.

⁽⁵⁹⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 71^v-119^v.

⁽⁶⁰⁾ *De officiis*, I, 2, 7. Il testo esatto recita: « Omnis enim, quae ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci, ut intellegatur, quid sit id de quo disputetur » (nell'ed. critica, a cura di C. ATZERT, Lipsiae, 1958, p. 4).

zione veniva a trovarsi strettamente legato a quello della composizione del Concilio ⁽⁶¹⁾.

Ora, per quanto non fossero mancate, nei secoli precedenti, le imprecisioni della dottrina teologica e canonistica circa tale composizione, si poteva ritenere come largamente (anche se non unanimemente) accolta e diffusa, all'epoca in cui il Tubeta scriveva, l'idea che il Concilio fosse essenzialmente un sinodo di vescovi, una rappresentanza delle chiese locali, presieduta dal Papa. Già Pietro della Palude aveva affermato che « la Chiesa è tutta potenzialmente nei Concili generali, poiché ogni vescovo vi rappresenta tutta la sua diocesi » ⁽⁶²⁾. Solo la tradizione occamista vi si opponeva: per il *Venerabilis Inceptor*, il Concilio non era né un semplice sinodo di vescovi, né una mera convocazione delle diverse chiese, bensì una vasta rappresentanza di tutti i fedeli, composta dalle persone più sapienti di tutte le regioni cristiane ⁽⁶³⁾.

Un punto fondamentale, tuttavia, sembrava essere stato posto radicalmente in discussione dall'infuocata polemica del sec. XV: se il Concilio dovesse o meno la validità della sua convocazione e dei suoi atti, alla presidenza e alla conferma papale. Nel primo caso, la presenza di tutti i vescovi, o soltanto dei più prestigiosi ed influenti, il numero più o meno cospicuo di laici o di superiori degli ordini religiosi convocati, nulla cambiava quanto al principio basilare che solo il Pontefice parlava con assoluta autorità in seno all'assemblea conciliare, convalidandone le deliberazioni. Se invece, come nel secondo caso, si poneva in discussione tale principio, la logica subiva un inevitabile rovesciamento: il

⁽⁶¹⁾ Cfr. ad es. GIACOBazzi, *Tractatus de concilio*, cit., l. I, art. I, n. I (fo. 191^a-b); per uno studio d'insieme, v. B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955.

⁽⁶²⁾ « Nisi in conciliis generalibus in quibus ipsa est tota in virtute per hoc quod ibi quilibet episcopus representat totam dyocesim suam vel solum vel cum procuratoribus collegiorum ... » (*De causa immediata ecclesiastice potestatis*, Parisiis, 1506, art. IV).

⁽⁶³⁾ Cfr. ad es. *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, I^{us}-III^{ae}, II, c. 19 (in GOLDAST, *Monarchia*, II, cit., p. 804); v., in proposito, TIERNEY, *Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists*, in « Journal of the History of Ideas », XV (1954), p. 40 ss.

valore del Concilio veniva a dipendere esclusivamente dall'esattezza con cui rappresentava, di fronte al Papa, l'insieme della cristianità. E l'ammissione dei laici si trasformava, da mera possibilità, in carattere indispensabile della loro rappresentanza ⁽⁶⁴⁾.

Per il Tubeta, che propende per la prima tesi, e si appoggia su questo punto all'autorità di Isidoro ⁽⁶⁵⁾, « concilium » deriva il proprio etimo da « consulere », e di conseguenza il suo compito è di svolgere un'opera eminentemente consultiva. A questo scopo, al Concilio vengono convocati i « viri sapientes » (la formula, come si vede, è volutamente generica), perché diano al Papa il loro prudente parere sul da farsi. Limpida sgorga la definizione: « concilium est congregatio sive conventus hominum prudentum publica auctoritate convocatorum ad communi intentione bonum tractandum de rebus necessariis sive commodis reipublicae » ⁽⁶⁶⁾. Il *bonum reipublicae* emerge così come « causa finale » (per usare la nota distinzione aristotelica) del Concilio stesso.

Ma il fine ultimo (del singolo come della comunità) è duplice, potendo esso consistere nella *felicitas politica* o in quella *contemplativa*: alla prima si perviene agendo rettamente e razionalmente, e produce quali frutti « pax, tranquillitas animorum, commoda, utilitates, societates, affinitates civium, procreationes filiorum, eorundem rectissimae institutiones » ⁽⁶⁷⁾. È insomma la risultante delle virtù più squisitamente sociali. La seconda, a propria volta, si biforca in *naturalis* e *supernaturalis*: la *naturalis* è quella « speculatio Dei » che si risolve in una « operatio animi secundum virtutem bonum ultimum, simpliciter perfectum » ⁽⁶⁸⁾. La *supernaturalis* poi, fine « longe nobiliorem, per virtutes supranaturales adipiscendum », consiste nella *visio Dei* intuitiva, verso la quale ci guida, *in statu viae*, la Chiesa ⁽⁶⁹⁾. Si profila dunque, nel teologo

⁽⁶⁴⁾ Lo ha notato acutamente G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, V: *Guillaume d'Ockham: critique des structures ecclésiales*, Louvain-Paris, 1963, p. 59.

⁽⁶⁵⁾ *Etymologiae*, VI, 16, 12 (nell'ed. critica, a cura di W. M. LINDSAY, t. I, Oxonii, 1911).

⁽⁶⁶⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 3^o.

⁽⁶⁷⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 4^r.

⁽⁶⁸⁾ Il richiamo è ad ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I (A), 13, 1102 a.

⁽⁶⁹⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 6^r.

francescano, una distinzione di piani che, se nella sostanza rimane fedele al grande insegnamento medioevale (di cui in quegli anni sono ancora attenti interpreti, a Salamanca, Francisco de Vitoria e Domingo de Soto) ⁽⁷⁰⁾, già nelle opere del Gaetano cominciava a segnare una certa flessione verso un più marcato dualismo, legato alla nuova categoria della « pura natura » ⁽⁷¹⁾.

Sulla distinzione di piani così prospettata, il Tubeta innesta la prosecuzione del proprio discorso: questo *bonum reipublicae*, inteso in senso prevalentemente spirituale (senza peraltro necessariamente disgiungervi, né tantomeno disprezzare, i risvolti più strettamente temporali), deve essere tutelato con estrema fermezza del Papa, nel quale si congiungono, *in apicibus*, potestà spirituale e potere secolare; ed in quest'opera deve assecondarlo il Concilio, « cui praesidet summus pontifex et sceptrum tenet imperii et totius auctoritatis » ⁽⁷²⁾. Nella nettezza della formula prescelta, il teologo francescano conferma così apertamente la propria opinione circa composizione e struttura del Concilio, assai vicina a quella propugnata da Turrecremata e da Gaetano, a sostegno di un'autorità pontificia (ed evidente suona qui l'allusione ai Padri conciliari di Pisa) « his temporibus, undarum fluctibus atque procellis a nonnullis turbolentissimis ac temerariis vexata » ⁽⁷³⁾.

Ora, una tale concezione presupponeva la soluzione di un altro tormentatissimo problema: quello della superiorità o meno del Papa sul Concilio. E su questo punto, il filosofo scotista assume subito una posizione inequivocabile: « Romanus Pontifex superior est omni Concilio Generali » ⁽⁷⁴⁾. È un'affermazione che suona aperto ripudio delle tesi conciliariste, le quali viceversa propugnavano, implicitamente o esplicitamente, la sovranità della Chiesa Uni-

⁽⁷⁰⁾ Cfr., in proposito, lo studio di Bricio TORRES, *Los Maestros de Salamanca del siglo XVI ante el problema del Sobrenatural*, México, 1959.

⁽⁷¹⁾ Cfr. J. ALFARO, *Lo Natural y lo Sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, 1952, p. 77 ss.; DE LUBAC, *Agostinismo*, cit., p. 212 ss.

⁽⁷²⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo 8^o.

⁽⁷³⁾ *Ibid.*

⁽⁷⁴⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo 8^o.

versale. Si poteva infatti dire, con Turrecremata e Gaetano ⁽⁷⁵⁾, che questo principio costituiva la chiave di volta dell'intero sistema conciliarista. Per questo, Tubeta pone una particolare cura nel combatterlo, come dal canto suo contemporaneamente faceva l'antico rivale della cattedra « in via Thomae ». Veramente entrambi potevano concordare nel dire: « hinc omnia pendent » ⁽⁷⁶⁾.

Il principio della sovranità della Chiesa Universale trovava infatti, quale immediato corollario, nelle dottrine conciliariste, quello della sovranità del Concilio Generale. Non potendo la Chiesa Universale riunirsi tutta e contemporaneamente, era giocoforza che manifestasse la propria volontà attraverso un organo che la rappresentasse: e il Concilio Generale sarebbe stato appunto il suo rappresentante per eccellenza. Ma come si esercitavano poi i diritti connessi a tale rappresentanza? Nonostante le molteplici oscillazioni di giuristi e teologi nell'uso del termine « repraesentare » (fra un significato genericamente *allegorico* di figurazione simbolico-profetica, ed un altro più rigorosamente *tecnico-giuridico*, di rapporto vicario fra mandatario e mandante, fra tutore e pupillo) ⁽⁷⁷⁾, si potevano distinguere due principali tentativi di giustificare l'identificazione Concilio Generale-Chiesa Universale, e la conseguente superiorità del Concilio sul Papa.

Il primo, risalente a Marsilio, faceva ricorso ad una duplice *factio iuris*. Poiché, per il filosofo patavino (che della società aveva una concezione nettamente volontaristica ed individualistica) ⁽⁷⁸⁾, nella Chiesa l'autorità apparteneva solo al Concilio Generale dei cristiani, o alla maggioranza di costoro o di quelli ai quali quest'autorità era stata concessa dall'universalità dei fedeli ⁽⁷⁹⁾, la volontà

⁽⁷⁵⁾ TURRECREMATA, *De Pontificis Maximi Conciliique Generalis auctoritate*, Venetiis, 1563, n. 13; GAETANO, *Apologia*, cit., cap. V (ed. POLLET, p. 225).

⁽⁷⁶⁾ *Apologia*, cit., cap. II (ed. POLLET, p. 209).

⁽⁷⁷⁾ Per una dettagliata classificazione dei diversi significativi, v. DE LAGARDE, *L'idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d'Ockham*, in « Bulletin of the International Committee of Historical Science », IX (1937), p. 425 ss.

⁽⁷⁸⁾ Cfr. F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze, 1928, p. 51 ss.

⁽⁷⁹⁾ *Defensor pacis*, Dictio II, cap. XX, § 2: « Huic consequenter ostendo, quod huius determinacionis auctoritas principalis, mediata vel immediata solius sit generalis concilii Christianorum aut valencioreis partis ipsorum vel eorum, quibus ab universitate fidelium Christianorum auctoritas hec concessa fuerit » (nell'ed.

di tale assemblea era sovrana e si manifestava o attraverso la voce della maggioranza (prima *factio*), o della maggioranza dell'organo cui l'assemblea conferiva i propri poteri (seconda *factio*)⁽⁸⁰⁾. Il secondo, invece, che trovava voce nelle opere di Gerson e di Pierre d'Ailly⁽⁸¹⁾, concepiva la società come un corpo organico, dotato di funzioni diverse e complementari. L'*authoritas* non spettava a nessuno separatamente, ma era condivisa da molteplici organi reciprocamente interdipendenti (Papa, Concilio Generale, Chiesa Universale). Il Concilio Generale rappresentava la Chiesa Universale e disciplinava, in suo nome, l'uso del potere.

In una diversa prospettiva, invece, si situava la tesi, sostenuta da Turrecremata e da Gaetano, secondo cui il « vero » Concilio Generale, regolarmente convocato dal Papa, e deliberante per delega di quest'ultimo, rappresentava la Chiesa, in quanto ne riassumeva tutta l'*authoritas*. Il Concilio Generale non godeva di un'autorità distinta da quella del Papa: esso era solo un raggruppamento delle autorità « parziali » della Chiesa, attorno alla fonte principale da cui emanavano. Al suo interno, il Papa rappresentava il Cristo, e quindi il « capo » del corpo mistico: convocando attorno a sé quelli che aveva associato alla sua autorità, « in partem sollicitudinis », il Pontefice non accresceva tale *authoritas*, ma la rendeva effettivamente più rappresentativa. Solo facendo corpo con lui, il Concilio rappresentava la Chiesa Universale⁽⁸²⁾.

a cura di R. SCHOLZ, Hannover, 1932, p. 393). Cfr. P. DI VONA, *I principi del Defensor pacis*, Napoli, 1974, p. 105 ss.

⁽⁸⁰⁾ Per analogo uso della *factio iuris* nel pensiero giuridico-politico medioevale, v. E. RUFFINI, *Il principio maggioritario nella storia del Diritto canonico* (1925), ora in *La ragione dei più. Ricerche sulla storia del principio maggioritario*, Bologna, 1977, p. 59 ss.

⁽⁸¹⁾ GERSON, *De potestate ecclesiastica*, consid. VIII (*Opera omnia*, ed. DU PIN, cit., coll. 236-238); PIERRE d'AILLY, *De Ecclesiae ... et Cardinalium auctoritate*, P. III, c. I (ivi, coll. 949-951). Sulle tesi conciliariste di questi due autori, v., rispettivamente, J. B. MORRAL, *Gerson and the Great Schism*, Manchester, 1960, e P. TSCHACKERT, *Peter von Ailli (Petrus de Alliaco). Zur Geschichte des grossen abendländischen Schisma und der Reformconsilien von Pisa und Constanz*, Gotha, 1877 [reprint Amsterdam, 1968].

⁽⁸²⁾ GIACOBAZZI, *Tractatus de concilio*, cit., l. II, art. 2, n. 10: « Papa enim praeest in concilio tamquam caput » (fo. 210^{rb}); n. 84: « Concilium per papam congregatum ubi non omnes de universo orbe congregati sunt, repraesentat univer-

La supremazia del Romano Pontefice sul Concilio Generale, affermata con forza dal Tubeta, e corroborata da molteplici argomentazioni sia di natura teologico-scritturistica, sia di natura più squisitamente filosofica, appare inserirsi in quest'ultima concezione di « rappresentanza ». L'asserzione per cui « in omni ierarchia in qua praesidens et gubernator tribuit alteri potestatem ac iurisdictionem, est superior illo cui attribuitur potestas »⁽⁸³⁾, se per un verso costituisce la premessa maggiore di un sillogismo imperniato sopra un principio di natura filosofica (« causa maxime equivoca potior est suo effectu et principalior »), appare tuttavia per altro verso coerentemente sorreggere tale sillogismo, in relazione alla premessa minore (« sed papa praesidet Concilio Generali, ergo ... »), solo ove implicitamente venga accolta e sottesa la già menzionata concezione del rapporto di « rappresentanza » fra Concilio Generale e Chiesa Universale. Non a caso, accanto alle consuete citazioni bibliche portate a sostegno⁽⁸⁴⁾, viene riproposta l'immagine « capo-membra » del corpo mistico, già ampiamente utilizzata da Turrecremata e Gaetano⁽⁸⁵⁾. Lungo questa linea, Tubeta vigorosamente conclude che il Romano Pontefice, « successorem Petri gerentem vices eius cum plenitudine potestatis »,

salem ecclesiam, quia papae praesentia et autoritas cum congregatis praelatis ad celebrandum generale concilium repraesentat universalem ecclesiam » (fo. 213^a); GAETANO, *Apologia*, cit., cap. XII, 5: « Et quoad repraesentationem dicitur quod inter Papam et Concilium tanta est in hoc differentia, quod Concilium repraesentat universalem Ecclesiam integram, hoc est corpus cum capite, proportionaliter, sic quod caput Concilii repraesentat Christum caput Ecclesiae et corpus Concilii corpus Ecclesiae ... Papa autem universalem Ecclesiam integram, et in terris Ecclesiae potestatem et vota difformiter repraesentare invenitur, nam caput, Dominum scil. Jesum Christum, participative, papatum in seipso formaliter, reliquae Ecclesiae potestatem et vota eminenter repraesentat » (ed. POLLET, p. 293).

⁽⁸³⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 8^v.

⁽⁸⁴⁾ In particolare *Mt.*, XVI, 18, e *Atti*, I, 15 ss.

⁽⁸⁵⁾ « Sicut est in corporalibus et sensilibus, ita in spiritualibus, nam ius naturae et divinum se invicem sequuntur. Igitur sicut caput materiale praesidet corpori, ita et spirituale. Sed caput sensibile naturali iure praesidet corpori, et papa est caput ecclesiae catholicae spirituale. Ergo in synodo universali catholicae ecclesiae papa iure debet praesidere ... » (*De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 9^v).

gode della suprema *auctoritas* e della *potestas praesidentiae* « quoad Generale Concilium et regimen totius Ecclesiae » (86).

Non è questo del resto un discorso che si esaurisca nell'ambito esclusivamente teologico. Il modello di Chiesa rigidamente « monarchico » propugnato, viene singolarmente (ma non accidentalmente) confortato da un'ulteriore motivazione, tratta dalla *Politica* di Aristotele. Come lo Stagirita aveva distinto le tre celebri forme di governo (monarchica, aristocratica e democratica), ma aveva espresso la sua preferenza a favore della prima, a motivo dell'unità che la contraddistingue e ch'essa favorisce, garantendo un ordine più efficace al proprio interno (87), così ora un tale modello appare al teologo francescano di gran lunga il più consentaneo alla *Ecclesia Dei*, di cui garantisce appunto l'unità. Anche per questa via rimane dunque confermato che « unitatem plenitudinis potestatis totius ecclesiae fore in Romano Pontifice, quem tamquam ierarcham summum omnes venerari tenentur » (88).

Un secondo punto, tuttavia, premeva al Tubeta dimostrare: che la « plenitudo potestatis iurisdictionis » era derivata da Cristo a Pietro (ed ai suoi successori) *direttamente*. Problema questo, che a propria volta sottintendeva una distinzione fra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*: era segnata attorno a questa distinzione, infatti, che aveva ruotato l'ampio dibattito sull'origine ed i limiti del potere di Papa e vescovi, nel quale con foga già si erano tuffati, in precedenza, un Pietro della Palude o un Hervé de Nédellec (89). Per sua natura, la *potestas ordinis* è un « carattere » impresso nella persona, attraverso la consacrazione, singolare e indelebile (« Potestas autem ordinis sive sacramentalis est quae per aliquam consecrationem confer[e]tur ad confectionem

(86) *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 10^r°.

(87) *Politica*, V (E), II, 1313 a.

(88) *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 13^v°.

(89) I trattati di PIETRO DELLA PALUDE, *De causa immediata ecclesiastica potestatis*, cit., e di HERVÉ DE NÉDELLEC, *De potestate papae*, Parisiis, 1506, vertono pressoché esclusivamente su questo tema. Per un inquadramento, sotto il profilo giuridico, del problema, v. W. KAEMPFER, *Die Begriffe der Jurisdiction ordinaria, quasi-ordinaria, mandata und delegata, im römischen, canonischen und gemeinen deutschen Recht*, Wien, 1876.

et administrationem sacramentorum ») ⁽⁹⁰⁾; la *potestas iurisdictionis* è invece la missione di guida al *finis ultimus*, affidata dall'autorità competente, per il tempo, con i limiti ed alle condizioni fissate dal diritto o dalla tradizione (« Potestas vero iurisdictionalis est ad regendum populum secundum legem divinam in ordine ad beatitudinem supernam, quae non per consecrationem, sed simplici iniunctione Dei vel hominis confertur ») ⁽⁹¹⁾. Teologi e canonisti, come Giacomo da Viterbo ed Agostino Trionfo ⁽⁹²⁾, erano sostanzialmente concordi nell'individuare gli attributi fondamentali di tale potere: potere legislativo, magistero dottrinale, potere giudiziario, tanto in foro esterno, quanto in foro interno. Né mancavano gli accenni alla designazione (e al controllo) dei ministri di culto, o all'amministrazione dei beni ecclesiastici.

Entrambi questi poteri provengono al Papa da Dio: infatti essi eccedono le facoltà naturali, e quindi la loro « causa » non può essere che soprannaturale. E poiché Dio è per eccellenza il « motore immobile », la « causa incausata » che agisce al di sopra della natura, segue che tali poteri non possono originariamente discendere se non da Lui. Teologicamente lo confermano tanto il « Tibi dabo claves regni coelorum » ⁽⁹³⁾, quanto il « Simon Johannis, pasce oves meas » ⁽⁹⁴⁾. In forza del suo potere vicario, poi, Pietro ha nella Chiesa il relativo primato: « ideo enim principem apostolorum constituit ut ecclesia unum principalem Christi vicarium haberet, ad quem diversa membra recurrerent, si forte inter se dissentirent, quod si diversa capita essent in ecclesia, unitatis vincula rumpebantur » ⁽⁹⁵⁾.

In altri termini, il Romano Pontefice è al tempo stesso « Vescovo di Roma » e « Papa ». Come vescovo, egli ha la *potestas ordinis*, legata alla sua persona dall'impressione indelebile del « ca-

⁽⁹⁰⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 13°.

⁽⁹¹⁾ *Ibid.*

⁽⁹²⁾ GIACOMO DA VITERBO, *De regimine christiano* (ed. a cura di H. X. ARQUILLIÈRE, Paris, 1926), p. 180; AGOSTINO TRIONFO, *Summa de potestate ecclesiastica*, Venetiis, 1487, q. I, a. 1. Cfr. DE LAGARDE, *La naissance*, V, cit., p. 166 ss.

⁽⁹³⁾ *Mt.*, XVI, 19.

⁽⁹⁴⁾ *Gv.*, XXI, 17.

⁽⁹⁵⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 19°.

rattere » episcopale, in forza del quale egli possiede il potere sacerdotale perfetto, come tutti gli altri vescovi. Ma alla sede di Roma Dio ha voluto collegare, nella persona di Pietro, una particolare dignità, corredata da una speciale *potestas iurisdictionis*, giurisdizione che non costituisce un « carattere » sacramentale, bensì una carica, un *officium*. Sotto questo profilo, il Pontefice è l'unico depositario di una giurisdizione che può esercitarsi nella Chiesa soltanto col suo assenso, o per sua delega ⁽⁹⁶⁾.

Il fatto poi che parte di tale potere venga concesso anche agli altri vescovi, rappresenta una mera delega, da parte del Pontefice, per esercitare più efficacemente il governo della Chiesa. Né questo costituisce certamente un *unicum*: anche nelle più feree monarchie il principe delega ai ministri parte delle sue prerogative, per provvedere alle necessità dell'amministrazione politica. Ancora una volta, l'opinione di Aristotele concorre a suffragare una tale visione piramidale del potere: « Sic in omnibus causis agentibus essentialiter ordinatis, semper causae sequentes agunt in virtute primae ... » ⁽⁹⁷⁾. I vescovi, *causae secundae*, sulla terra, della *potestas iurisdictionis*, non godono di un potere identico a quello del Pontefice, *causa prima*, ma solo di una frazione, da questa dipendente, ed entro limiti ben circoscritti.

Non manca in Tubeta, sempre sotto il profilo filosofico, una specie di « reductio ad absurdum », frutto dell'analisi degli esiti perniciosi cui condurrebbero le tesi avverse, se integralmente applicate. I conciliaristi infatti, a Pisa come già a Costanza, sostenevano che la *potestas iurisdictionis* sarebbe stata conferita direttamente da Gesù Cristo a tutti gli Apostoli, e che di conseguenza tutti i vescovi, successori degli Apostoli, avrebbero da questi ricevuto tale potere, senza alcuna mediazione pontificia. Gli effetti di tale dottrina sarebbero, per il teologo francescano, a dir poco

⁽⁹⁶⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 21^o ss. Nello stesso senso, cfr. TURRECREMATA, *De Pontificis Maximi*, cit., n. 27, e già, in precedenza, ALVARO PELAYO, *De planctu ecclesiae*, Lugduni, 1517, I, 17: « omnis iurisdictionis ab eo papa, ipse autem immediate ipsam a Deo recipit »; v. sul punto N. JUNG, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle. Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, Paris, 1931, p. 106 ss.

⁽⁹⁷⁾ Il riferimento è a *Metafisica*, II (α), 2, 994 a.

disastrosi: la disgregazione della Chiesa sarebbe inevitabile, poiché il Papa perderebbe ogni potere sui vescovi, e l'intera struttura gerarchica si sfalderebbe. Né vi sarebbe via d'uscita, poiché la stessa autorità pontificia resterebbe paralizzata: infatti « nullus potest licite immutare illud quod est ex institutione vel ordinatione Christi. Sed si potestates inferiores essent immediate a Christo, papa non posset circa eas facere mutationes ... » (98).

Alle agguerrite obiezioni dei conciliaristi (ricordiamo in particolare quelle tratte da Matteo XVIII, 18, secondo cui Cristo avrebbe dato agli Apostoli la *potestas iurisdictionis*, con facoltà non solo di sciogliere e di legare, ma anche di dare ordini e di farli eseguire, e da San Paolo, *II Corinti*, X, 8, ove non appare che l'Apostolo delle genti faccia parola di Pietro, nell'accennare al potere ricevuto) Tubeta risponde con sottile argomentazione. Che un essere tragga la sua forza (*virtus*) da un altro, può intendersi in due sensi: o come infusione della forza (*immediatio virtutis*), o come immissione degli agenti presupposti, perché si producano tale potere e tale forza. Nel primo caso, non si opera alcuna forma di mediazione; nel secondo, invece, è l'agente presupposto, che funge da mediatore. Ed è appunto in questo secondo senso che la *potestas iurisdictionis* è comunicata dal Cristo ai vescovi, tramite il Papa (99).

Del resto, anche ammesso (e non concesso) che Cristo avesse conferito direttamente agli Apostoli la *potestas iurisdictionis*, non ne seguirebbe automaticamente che anche i loro successori godrebbero di tale potere. Come nell'ipotesi di un re che, dovendo lasciare per qualche tempo il suo regno, avesse nominato un sostituto *ad interim*, con la possibilità di scegliere i suoi collaboratori durante tale periodo, così la scelta dei successori degli Apostoli spetta, durante l'assenza terrena di Gesù, al suo vicario, il Papa (100). Sebbene in chiave analogica ed esemplificativa, l'immagine « monarchica » della Chiesa campeggia ancora una volta nitida sullo sfondo dell'opera del Tubeta.

(98) *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 32°.

(99) *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 42r°.

(100) *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 43°.

b) È esaurito, per così dire, «in positivo» il problema della *potestas iurisdictionis* pontificia, Tubeta affronta «in negativo» i risvolti della medesima questione, combattendo vigorosamente tutte quelle dottrine conciliariste, che sostenevano con accanimento la subordinazione del Papa al Concilio. Avremo occasione di parlare, fra breve, delle controversie relative all'interpretazione del canone *Si papa* (il quale affermava che il Pontefice non poteva essere giudicato da alcuno, «a meno che non fornisse appigli all'accusa di eresia»), e della posizione assunta al riguardo dal teologo francescano. Limitiamoci, per il momento, a constatare che, contrastando tali dottrine, lo scotista patavino finisce essenzialmente per ribadire alcune tesi già espresse nella prima parte del manoscritto.

Il bersaglio preferito è rappresentato dalle teorie elaborate in connessione alla IV e V sessione del Concilio di Costanza, poco prima della deposizione di Giovanni XXIII ⁽¹⁰¹⁾, nelle quali si dichiarava che il Concilio, regolarmente convocato, rappresentava tutta la Chiesa e che quindi tutti, Papa compreso, gli dovevano obbedienza. Per i sostenitori di queste teorie, infatti, il Concilio appariva come il tribunale supremo della cristianità, dinanzi al quale ci si poteva appellare contro tutte le sentenze rese da un altro giudice ecclesiastico, segnatamente dal Papa ⁽¹⁰²⁾.

Affermando in tal modo che il Concilio ha un potere potenzialmente confliggente con quello papale — osserva il Tubeta ⁽¹⁰³⁾ — si infrange l'unità della Chiesa, e si va contro alle parole del Cristo «erit unum ovile et unus pastor» ⁽¹⁰⁴⁾. Chiamando a sostegno l'autorità di Cipriano ⁽¹⁰⁵⁾, il teologo francescano afferma in-

⁽¹⁰¹⁾ Cfr. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VII-I, Paris, 1916, pp. 197-213.

⁽¹⁰²⁾ Cfr. il decreto *Haec sancta synodus Constantiensis* del 6 aprile 1415 (in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., pp. 385-386). Sullo sviluppo delle relative teorie, v. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel-Stuttgart, 1963.

⁽¹⁰³⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 60^r.

⁽¹⁰⁴⁾ *Gv.*, X, 16.

⁽¹⁰⁵⁾ *Epistula XLIII*, c. 5 (in S. THASCI CAECILII CYPRIANI, *Opera omnia*, a cura di G. HARTEL [«Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», III-2], Vindobonae, 1871, p. 594).

vece: « Deus unus est, et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum, Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri, praeter unum altare et unum sacerdotium non potest: Quisque alibi collegerit, spargit. Adulterum est, impium est, sacrilegum est quodcumque humano furore instituitur ... ».

Riaffiora perennemente la natura monarchica della struttura ecclesiale: se fine di ogni comunità (e quindi anche della Chiesa) è la pacifica armonia fra i suoi membri, e se a ciò più facilmente si perviene in regime di monarchia, la Chiesa deve necessariamente accordare la sua preferenza a tale regime. Questo conferma, per converso, la perniciosa erroneità delle dottrine conciliari: « Nulla assertio quae subtrahit obedientiam debitam iure divino Romano Pontifici, ullo modo pertinet ad veritatem catholicam, sed ea prorsus tamquam contraria fidei est rescindenda ... »⁽¹⁰⁶⁾. Negando quell'obbedienza che al Papa è dovuta per diritto divino, i conciliaristi divengono automaticamente fautori di tendenze scismatiche.

L'argomentazione filosofico-giuridica si fa più serrata: che il Concilio, legittimamente convocato, goda di un'autorità superiore a quella del Pontefice viola, secondo il Tubeta, non solo il diritto divino, ma anche il diritto naturale. Poiché in ogni essere vivente le forze promanano e si diffondono dal capo a tutte le membra, essendo il Papa « capo » della Chiesa (e del Concilio), sovvertire tale primato, e quindi contraddire il principio a questo immanente, significherebbe andare contro a quanto voluto dalla natura, e dal diritto naturale di cui essa è la fonte. Ne scaturisce la conclusione: « Concilium universale non habere auctoritatem immediate a Christo, sed mediante papa, qui auctoritati concilii et iudicio se potestati nullo modo subesse dicitur, nec ei potest praefigere legem aut in eum sententiam ferre, nisi in heresim laberetur »⁽¹⁰⁷⁾.

Ma un'obiezione permaneva. Nel decreto *Haec sancta synodus* di Costanza, si affermava che il Concilio Generale avrebbe

⁽¹⁰⁶⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 62^o; cfr. l'analoga impostazione in GAETANO, *Apologia*, cit., cap. I (ed. POLLET, pp. 204-207), su cui v. J. D. M. MAES, *Le pouvoir pontifical d'après Cajétan*, in « Ephemerides Theologicae Lovanienses », XII (1935), p. 705 ss.

⁽¹⁰⁷⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 63^o-64^o.

ottenuto immediatamente il suo poterè da Cristo (alla cui obbedienza tutti i fedeli, anche il Papa, sono tenuti) ⁽¹⁰⁸⁾; altrimenti, si argomentava, sarebbe stata logica conseguenza affermare che Gesù, il più saggio di tutti i legislatori, non avrebbe provveduto in maniera adeguata alla sua Chiesa. Infatti quando il Papa muore (di morte naturale o violenta), oppure si trova in esilio senza possibilità di ritorno, la Chiesa resterebbe priva della sufficiente autorità per provvedere alle proprie necessità. Ma l'assurdità della conclusione implica l'erroneità della premessa ⁽¹⁰⁹⁾.

Replica Tubeta che a Costanza mai l'argomento venne formulato in questa direzione. Nel decreto sopra menzionato si legge: « Haec sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens, pro exstirpatione praesentis schismatis, et unione ac reformatione ecclesiae Dei in capite et in membris fienda ... declarat quod ipsa in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens, et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet etc. » ⁽¹¹⁰⁾. Il decreto non parla del Concilio « universaliter », ma « singulariter », relativamente ad un periodo in cui la Chiesa era priva di un unico pastore, indubitato e indubitabile. Né si possono tacere i dubbi che tale Concilio, convocato con l'approvazione di Giovanni XXIII ⁽¹¹¹⁾, sia stato « legitime congregatum », e quindi possa considerarsi « repraesentans universalem ecclesiam militantem », data la violenta resistenza oppostavi da Gregorio XII e da Benedetto XIII ⁽¹¹²⁾. Il decreto (anche ammesso che fosse stato stilato nel significato voluto dai conciliaristi) promanerebbe in fin dei conti solo dai seguaci di Giovanni XXIII.

⁽¹⁰⁸⁾ « Et primo declarat, quod ipsa in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens, et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, obedire tenetur ... » (ed. cit., p. 385).

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. ad es. GERSON, *De potestate ecclesiastica*, cit., consid. XI (*Opera*, II, coll. 243-245); v. pure MAJOR, *De Autoritate Concilii*, cit. (ivi, coll. 1135-1136).

⁽¹¹⁰⁾ *Ed. cit.*, p. 385.

⁽¹¹¹⁾ Cfr. DELARUELLE-LABANDE-OURLIAC, *L'Église au temps du Grand Schisme*, cit., p. 167 ss.

⁽¹¹²⁾ Cfr. HEFELE-LÉCLERCQ, *Histoire des Conciles*, VII-I, cit., p. 81 ss.

A prescindere poi dal fatto che tale dottrina va contro il pensiero dei più illustri teologi (da Ugo di S. Vittore ad Alberto Magno, da S. Tommaso a S. Bonaventura) ⁽¹¹³⁾, l'affermazione che, se la Chiesa Universale non avesse ricevuto, senza mediazione alcuna, la *plenitudo potestatis* dal Cristo, Questi non avrebbe provveduto in modo adeguato alla sua Sposa, è palesemente falso, poiché si può benissimo provvedere alle già rilevate necessità contingenti, non conferendo tale *potestas* alla Chiesa Universale (la cui stessa convocazione imporrebbe tempi di insostenibile lunghezza), bensì ricorrendo alla tradizionale soluzione canonica della convocazione del collegio cardinalizio, che opera appunto *sede vacante* ⁽¹¹⁴⁾.

Si profila così all'orizzonte il tema, qui appena sfiorato, della « plenitudo potestatis ». Se il conciliarismo voleva rappresentare un indirizzo che sostituiva ad una visione « discendente » del potere (dal Papa ai fedeli) una visione « ascendente » (dal Concilio al Papa), il fulcro della polemica non poteva che divenire, più o meno apertamente, la « plenitudo potestatis ». Ma che significato bisognava attribuire a tale termine? In Tubeta, esso viene usato per contrapporre il potere *universale* del Papa (estendentesi a tutti i fedeli e a tutti i campi della vita spirituale), al potere *limitato* degli altri vescovi, chiamati « in partem sollicitudinis ». Il Pontefice permette di regola ai vescovi di esercitare la giurisdizione sul gregge loro affidato, ma può pure esercitarla direttamente, in forza della sua *plenitudo potestatis* ⁽¹¹⁵⁾.

Contrastando così con la « iurisdictio » dei singoli vescovi, « plenitudo potestatis » assumeva una connotazione del tutto particolare: essa indicava la titolarità di un potere illimitato, qualitativamente (e non solo quantitativamente) diverso da quello delle posizioni subordinate della gerarchia. Mentre la *iurisdictio* poteva venire distribuita lungo i diversi gradini di tale gerarchia, secondo un criterio « quantitativo », la *plenitudo potestatis*, rele-

⁽¹¹³⁾ Cfr. ad es. S. TOMMASO, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. LXXXIX, c. 9, ad 3; III^a, q. LXXII, c. II, ad I.

⁽¹¹⁴⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 70^o; la menzionata soluzione canonica, è quella contenuta in c. 3, VI, I, 6.

⁽¹¹⁵⁾ Cfr. P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, 1969, p. 300 ss.

gando la *iurisdictio* alla funzione « burocratica » di potere ordinario, veniva ad indicare un potere non più ordinario, ma assolutamente peculiare al vertice della piramide, ed in tal senso autenticamente « sovrano » (116).

c) Il problema teologico-giuridico della sindacabilità del Papa, esaminato nella terza parte del manoscritto, appare come quello più strettamente connesso con le polemiche che avevano preceduto lo svolgimento del Lateranense V. I Padri del Concilio di Pisa, come già si è avuto occasione di accennare, avevano accusato Giulio II di essere venuto meno al giuramento di indire un Concilio entro il tempo stabilito dalla « capitolazione » elettorale. Il contenuto di questa comprendeva, oltre la prosecuzione delle ostilità contro i Turchi, la restaurazione nella Chiesa dei buoni costumi e, a tale scopo, la convocazione, entro due anni, di un Concilio Generale. La sede di tale Concilio doveva essere in grado di garantire ai partecipanti la più assoluta sicurezza e libertà; la scelta spettava al Papa ed ai due terzi del collegio cardinalizio, e l'eventuale presenza di qualche impedimento avrebbe dovuto essere accertata dalla medesima maggioranza (117). Il documento, datato 1 novembre 1503 (giorno successivo a quello dell'elezione di Giulio II), recava la firma di 38 cardinali e di 4 notai, sotto giuramento; e il Pontefice aveva poi inteso conferirgli una particolare forza, firmandolo col suo nuovo nome di Giulio II (118).

È questa l'indispensabile premessa per comprendere la lunga serie di quesiti che Tubeta stesso si pone, cercando poi, successivamente, di sciogliere: se il Papa possa sottomettersi al giudizio del Concilio Generale, e sia tenuto a mantenere tale sottomissione, ove confermata da giuramento; se il Papa, avendo giurato di tenere un Concilio Generale entro due anni dalla sua elezione, e non avendolo fatto, abbia peccato e sia da considerarsi spergiuro; se il luogo scelto per il nuovo Concilio (la città di Roma) possa ritenersi, a tutti gli effetti, « tutus et conveniens ». Si tratta, ripetiamo, di polemiche contingenti, che il teologo scotista combatte a fa-

(116) COSTA, *Iurisdictio*, cit., pp. 268-269.

(117) V. *supra*, nota 21.

(118) Cfr. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VIII-1, cit., p. 243.

vore di Giulio II, per stroncare l'attacco dei cardinali pisani (119). Tuttavia, al di là del fervore contingente della polemica, due temi affiorano di più ampio respiro: quello della deponibilità del Papa eretico e quello (già emerso con prepotenza nel rovente clima di Costanza e Basilea) del valore dell'*epieikeia* di fronte alla legislazione ordinaria.

α) Alle soglie del sec. XVI, il problema dell'infallibilità del magistero ecclesiastico era ancora circondato da non poche incertezze. Generale era l'accordo sulla necessità dell'esistenza, nella Chiesa, di un'autorità in grado di troncane tutte le possibili controversie dogmatiche, per salvaguardare l'unità dottrinale della Chiesa stessa. Ma i dissensi iniziavano (e Costanza e Basilea lo avevano dimostrato a sufficienza) quando si cercava di precisare chi, nella Chiesa, rappresentasse la garanzia di questa unità e indeffettibilità dottrinale. Tuttavia la venerazione di cui per secoli era stata circondata la *Sedes Petri*, le innumerevoli occasioni in cui essa era stata invocata a giudicare le controversie sorte, indicavano un certo tipo prevalente di risposta, ovviamente gradito alle tesi curialiste (120).

Nello stesso tempo, si intrecciavano i dibattiti relativamente a certi punti del diritto canonico, che con questo indirizzo mal apparivano conciliarsi. Nel *Decretum* di Graziano, ad esempio, alcuni testi (fra i quali, in primo luogo, il celebre canone *Si papa*) sembravano ammettere, senza eccessivi dubbi, l'eresia di determinati Pontefici. Il Papa, affermava quel celebre testo, non può essere giudicato da alcuno, « a meno, forse, che non dia appiglio all'accusa di eresia » (121). Ma ci si chiedeva: il Papa è giudicabile solo

(119) Per quanto concerne, ad esempio, la scelta della sede (il Laterano), all'obiezione che essa non sarebbe sicura, « allegando ad eum difficillimum accessum cum ob impedimenta itineris et viarum quae undequaque armis et militibus fervent » (fo. 115^v), Tubeta replica ricordando le molte volte in cui Roma era già stata scelta quale sede di un concilio ecumenico, anche in periodi in cui le guerre laceravano l'Europa. E non aveva Cristo stesso scelto provvidenzialmente Roma quale sede per il governo della Chiesa universale? (fo. 116^v).

(120) Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e et le début du XIV^e*, in « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age », XXXVI, (1961), p. 69 ss.

(121) C. 6, D. 40: « Si papa suae et fraternae salutis negligens reprehenditur inutilis et remissus in operibus suis, et insuper a bono taciturnus, quod magis

in caso di eresia, o anche per altri crimini notori e scandalosi? E ancora: in che modo l'infallibilità, che si asseriva propria del Pontefice, per porre termine alle controversie dogmatiche, poteva combinarsi con l'ipotesi dell'eresia papale? Giuristi e teologi si erano affannati a rispondere a questa seconda domanda, nel tentativo di risolvere l'apparentemente insolubile antinomia. E se le esitazioni non mancano nelle opere di un Pietro della Palude ⁽¹²²⁾ o di un Alvaro Pelayo ⁽¹²³⁾, in altri autori, come Giacomo da Viterbo o lo stesso San Tommaso, non sembra esservi allusione ad una possibile eresia del Pontefice.

In linea di massima, si cercava di raggiungere una via di mezzo, che conservando le indispensabili garanzie, evitasse di contraddire canoni di indiscussa autorità. La tesi più accreditata e diffusa si rifaceva alla collegialità dell'*auctoritas* pontificia: il Papa rappresenta tutta la Chiesa, e quindi deve operare consigliandosi con essa. Egli è infallibile, purché pronunzi il dogma dopo essersi ampiamente consultato ⁽¹²⁴⁾. Se invece si separa dalla Chiesa, cessa di essere il suo capo: da Pietro della Palude ad Agostino Trionfo al Turrecremata ⁽¹²⁵⁾, molti autori ritenevano che il Papa eretico fosse automaticamente deposto (e quindi giudicabile dalla Chiesa). E su questo punto, lo stesso Tubeta sembra pienamente d'accordo ⁽¹²⁶⁾.

officit sibi et omnibus, nichilominus innumerabiles populos cateruatim secum du cit, primo mancipio gehennae cum ipso plagis multis in eternum uapulaturus. Huius culpas istic redarguere presumit mortalium nullus, quia cunctos ipse iudicaturus a nemine est iudicandus, nisi reprehendatur a fide deuius; pro cuius perpetuo statu uniuersitas fidelium tanto instantius orat, quanto suam salutem post Deum ex illius incolumitate animaduertunt propensums pendere»; sulla storia di questo testo, v. W. ULLMANN, *Cardinal Humbert and the Ecclesia romana*, in *Studi gregoriani*, IV, Roma, 1952, pp. 111-127.

⁽¹²²⁾ *De causa immediata ecclesiastice potestatis*, cit., art. IV.

⁽¹²³⁾ *De planctu ecclesiae*, cit., I, 45.

⁽¹²⁴⁾ È la tesi sostenuta con vigore dall'HOSTIENSIS, *Commentaria* in c. 13, X, 4, 17 (nell'ed. di Venezia, 1581 [reprint Torino, 1965] fo. 39^a).

⁽¹²⁵⁾ PIETRO DELLA PALUDE, *De causa immediata ecclesiastice potestatis*, cit., art. IV, ratio II^a; AGOSTINO TRIONFO, *Summa de potestate ecclesiastica*, cit., q. V, a. 1.

⁽¹²⁶⁾ « Cum autem Romanus pontifex nullum habeat superiorem in terris, igitur non potest se submittere iudicandum et sententiandum in aliquo crimine,

Quanto al primo quesito, poi, allontanandosi dall'opinione di Ugucione ⁽¹²⁷⁾, di Ockham ⁽¹²⁸⁾ e di altri autori del tempo di Costanza e di Basilea ⁽¹²⁹⁾, secondo cui tutti i crimini papali, notori e scandalosi, dovevano essere sottoposti al giudizio del Concilio, il teologo francescano sostiene che il Papa colpevole non può sottomettersi al giudizio di alcuno (tranne nel caso di eresia), poiché un siffatto comportamento non costituisce solo una sua facoltà, ma un suo preciso dovere, fondato su quel primato che Dio stesso ha costituito. La stessa *lex humana* strutturalmente richiede che, in caso di colpa, solo l'organo gerarchicamente superiore possa giudicare, ed eventualmente punire il colpevole ⁽¹²⁰⁾. Ciò non toglie, ovviamente, la possibilità, da parte del Papa, di compiere singoli atti di sottomissione per quanto concerne il suo potere temporale di capo dello Stato pontificio, o in materie che nulla abbiano a che fare con la fede o i costumi della Chiesa ⁽¹³¹⁾.

A sostegno dell'opinione accolta, Tubeta confuta gli argomenti più acuminati di cui i conciliaristi del secolo precedente si erano serviti, per sostenere la giudicabilità del Papa anche fuori del caso di eresia: e segnatamente il « Dic Ecclesiae » di Matteo

praeter quam in haeresi proprie sumpta qua immediate cadit a papatu » (*De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 72^o). Maggiori perplessità manifesta invece, in proposito, il GAETANO, *De comparatione*, cit., capp. XVII-XXIII (ed. POLLET, pp. 112-154).

⁽¹²⁷⁾ Glossa in c. 6, D. 40, s.v. *a fide devius*: « Certe credo quod si notorium est crimen ejus, quandocumque, et inde scandalizaretur ecclesia et incorrigibilis sit, quod inde possit accusari ... » (cit. da DE LAGARDE, *La naissance*, V, cit., p. 135).

⁽¹²⁸⁾ *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, I^a-VI, c. 2 (in GOLDAST, *Monarchia*, II, cit., p. 508); c. 65 (p. 572); cfr. J. MIETHKE, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin, 1969, p. 108 ss.

⁽¹²⁹⁾ Cfr. P. DE VOOGHT, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, in *Le concile et les conciles*, Chévetogne-Paris, 1960, p. 143 ss.

⁽¹³⁰⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 74^o.

⁽¹³¹⁾ « Tertio potest responderi quod aliud est submittere causas aliquas super quibus papa habet controversiam contra aliquem ut videlicet super iuribus italicis aut caesarum particularium respicientium personam papae in quantum est homo privatus et singularis persona aut etiam concernentia singulariter iura ecclesiae Romanae, aut etiam in quibus ipse papa prius iudicavit et ex benignitate sua, aut humilitate vellet revocare ad arbitrium aliquorum » (*De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 76^r-^o).

XVIII, 15-17, ed un passo tratto dalla lettera di San Paolo ai Galati (132). Per i conciliaristi, tali passi avrebbero confermato l'esistenza di un giudice superiore al Papa, il Concilio, il quale poteva punirlo, in quanto fratello in Cristo di tutti i fedeli, per qualunque *crimen* notorio e scandaloso (133).

Per il teologo francescano, invece, il passo di Matteo sulla « correzione fraterna » può applicarsi al Pontefice solo nella misura in cui si presenta come atto di carità nei riguardi di chi ha commesso una mancanza, ammonizione priva di implicazioni giuridiche. Non può al contrario trovare applicazione nei confronti del Papa, nella parte della sua formulazione in cui assume il contenuto di sanzione giuridica comminata da un superiore, poiché il Papa non ha superiori, « nec potest dici quod congregatio subditorum aut ovium suarum superioritate auctoritatis sit illo maior, nisi quis vellet evertere doctrinam Christi » (134).

Quanto poi all'obiezione tratta dallo scritto paolino, dove si legge che l'Apostolo delle genti resistette a Pietro, poiché questi nell'occasione era « reprehensibilis », e che dunque, se così fece Paolo, *a fortiori* lo poteva fare la Chiesa Universale, resistendo al Papa, se questi sbagliava e sulla Chiesa gravava un imminente pericolo, Tubeta replica che altro è resistere al Papa, se incombe un pericolo per la fede (cioè nel caso di eresia), altro è giudicarlo per un crimine di diversa natura, in vista di una sanzione. Nella prima ipotesi tale potere spetta anche agli inferiori (in forza della deposizione automatica del Pontefice), nella seconda spetta soltanto ai superiori. E del resto, nel caso specifico dei due Apostoli, non si può dedurre (generalizzando) alcuna superiorità della Chiesa sul Papa, ma si può solo constatare, ed ammirare, in Paolo, il grande spirito di libertà e di amore, e in Pietro, la pazienza e l'umiltà con cui seppe accettare la correzione (135).

Alle prove scritturistiche, un'altra infine si aggiungeva, di natura storica, concretantesi nell'esistenza stessa (e nella pretesa

(132) II, 11-21.

(133) Cfr. TIERNEY, *Foundations*, cit., p. 47 ss.

(134) *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 91^o-92^o, cfr., in senso conforme, GAETANO, *Apologia*, cap. IV (ed. POLLET, pp. 215-221).

(135) *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 95^{r-v}.

validità) dei decreti emanati a Costanza e a Basilea, ove, più o meno esplicitamente, veniva ribadita la superiorità del Concilio sul Papa ⁽¹³⁶⁾. La diversa natura della nuova argomentazione (più storico-giuridica che teologico-esegetica) costringe il Tubeta a mutare di conseguenza il tipo di risposta. In particolare, per quanto concerne i decreti di Costanza, il teologo patavino osserva che essi risultano emanati solo dai fautori di Giovanni XXIII, ma con l'opposizione dei sostenitori di Benedetto XIII e di Gregorio XII ⁽¹³⁷⁾. Non si può dunque asserire che la maggioranza dei Padri conciliari abbia proceduto alla loro ratifica; anzi, dopo l'elezione di Martino V, il Concilio « morem observando antiquorum Conciliorum, humiliter petiit ab eo confirmationem et roborationem omnium quae fecerat » ⁽¹³⁸⁾; né del resto tale *confirmatio* il nuovo Papa concesse.

Di più ardua soluzione apparivano invece i problemi sollevati dai decreti di Basilea, poiché i conciliaristi sostenevano che in tal caso fosse intervenuta la ratifica di Papa Eugenio IV. Ma proprio su tale affermazione il teologo francescano sollevava forti dubbi: Eugenio IV, a suo parere, si sarebbe limitato ad approvare genericamente le finalità ispiratrici del Concilio, prima fra tutte l'estirpazione dell'eresia, non i singoli decreti, che oltretutto non poteva ancora conoscere, dato che si trovava in Italia. Né si poteva considerare convalida di tali decreti la bolla *Dudum sacrum* ⁽¹³⁹⁾, con cui veniva revocato l'ordine di scioglimento del Concilio di Basilea: questa rappresentava nulla più di un atto

⁽¹³⁶⁾ Oltre ai citati decreti *Haec sancta synodus Constantiensis* e *Frequens*, del Concilio di Costanza, possiamo ricordare quelli, approvati a Basilea, *Consideransque* (sessione III; 29 aprile 1432) e *Sacrosancta generalis Synodus Basileensis* (sessione XI; 27 aprile 1433), nei quali ci si opponeva allo scioglimento voluto da Eugenio IV, minacciando il Papa stesso di sospensione se non fosse intervenuto personalmente, o mediante i suoi legati, a tale Concilio.

⁽¹³⁷⁾ V. *supra*, nota 112.

⁽¹³⁸⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 98°.

⁽¹³⁹⁾ 1 agosto 1433. Ricordiamo, per l'esattezza, che il 15 dicembre dello stesso anno Eugenio IV spedì al Concilio di Basilea una seconda bolla *Dudum sacrum*, nella quale, riconoscendo la canonicità del Concilio sin dal suo inizio, venivano tolte le formule più caute e circospette della prima; cfr. DELARUELLE-LABANDE-OURLIAC, *L'Église au temps du Grand Schisme*, cit., pp. 254-255.

prudenziale, « ad maiora mala vitanda », proprio nel momento in cui erano in atto i preparativi di un nuovo Concilio, da tenersi in una città italiana ⁽¹⁴⁰⁾.

Rispetto all'assoluta sovranità papale tratteggiata dal Tubeta nella prima parte del manoscritto, rimaneva dunque aperta solo una breccia: la colpa di eresia. Il principio della responsabilità pontificia viene accolto senza incertezze dal teologo patavino, ma con l'esclusiva restrizione al caso di eresia: il Papa può essere giudicato, « si in fide erraverit ». In tal caso, la sottomissione al giudizio si collega strettamente all'idea di responsabilità; ma solo in questo. Quando, in occasione del Concilio di Pisa, tornano d'attualità, in un infuocato contesto storico-culturale, le dottrine conciliariste sulla giudicabilità del Papa, il confine posto dal Tubeta è netto ed inequivocabile. Certo, rimane il limite della giudicabilità per eresia: ma è limite, il più delle volte, teorico, che del Pontefice non neutralizza la posizione sovrana ed opera, in definitiva, per linee esterne, quale semplice « norma di chiusura » ⁽¹⁴¹⁾.

β) Un secondo tema poi, dicevamo, emerge nell'ultima parte del manoscritto del Tubeta: quello dell'*epieikeia*. Ed era tema ancora una volta legato al quesito se il Papa, dopo avere prestato giuramento (com'era avvenuto nella più volte menzionata « capitolazione » elettorale di Giulio II), fosse tenuto a sottomettersi, in caso di violazione, al giudizio del Concilio Generale. Ora anzitutto, secondo il teologo francescano, un tale giuramento non poteva vincolare in alcun modo il Pontefice a detta sottomissione, e questo non solo per il motivo generale già addotto, che escludeva la giudicabilità del Papa per qualunque *crimen*, notorio e scandaloso, diverso dall'eresia, ma anche per tutta una serie di ragioni specifiche, connesse alla natura propria dei giuramenti.

Un giuramento, infatti, perché debba essere osservato, esige la piena conformità del suo contenuto ai principî della giustizia e della verità; ma un giuramento che andasse tanto contro il diritto naturale, quanto contro il diritto positivo (divino o umano), non potrebbe essere che ingiusto ed illecito, e quindi non esige-

⁽¹⁴⁰⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 102^r-105^o.

⁽¹⁴¹⁾ Cfr. COSTA, *Iurisdictio*, cit., p. 284 ss.

rebbe più di essere rispettato ⁽¹⁴²⁾. Se dunque si tiene presente (come già osservato in precedenza) ⁽¹⁴³⁾, che per diritto naturale il capo deve comandare alle membra del corpo (e il Papa è « capo » del Concilio), più ancora, che per diritto divino il Romano Pontefice è *princeps* della Chiesa Universale (e lo conferma ampiamente lo stesso diritto canonico) ⁽¹⁴⁴⁾, la conclusione appare netta e indiscutibile.

Ricorre ancora il Tubeta alla classica distinzione, elaborata dalla teologia morale, fra giuramento « assertorio » e giuramento « promissorio »: il primo riguarda un evento passato o presente, di cui si asserisce la verità o la falsità, mentre il secondo si proietta verso il futuro, e mira a garantire la realizzazione di un fatto non ancora verificatosi ⁽¹⁴⁵⁾. Entrambi sono obbligatori: ma, mentre il giuramento assertorio obbliga chi lo presta a dire la verità, il promissorio, invece, obbliga all'esecuzione della promessa, purché questa riguardi un comportamento non soltanto *possibile*, ma anche *lecito* ed *opportuno*. Non basta dunque che il giuramento sia lecito, occorre anche che sia opportuno: un giuramento lecito, ma non opportuno, non sarebbe obbligatorio, giusta l'opinione espressa dal venerabile Beda ⁽¹⁴⁶⁾.

Ne segue che se una persona giura lecitamente, e intende mantenere quanto promesso, ma nel frattempo interviene un impedimento che rende tale promessa temporaneamente inopportuna, non pecca in caso di inadempimento. Tuttavia chi ha giurato è tenuto a conservare l'intenzione di adempiere la promessa, per

⁽¹⁴²⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 79^r.

⁽¹⁴³⁾ V. *supra*, nota 82.

⁽¹⁴⁴⁾ Il riferimento è a c. 4, X, 1, 6.

⁽¹⁴⁵⁾ Su tale distinzione, v., per il profilo teologico, IUNG, s.v. *Serment*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV-2, Paris, 1941, coll. 1940 ss., e per quello giuridico, R. NAZ, s.v. *Serment*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, VII, Paris, 1965, col. 975 ss.

⁽¹⁴⁶⁾ « At si aliquid forte incautius nos iurasse contigerit quod observatum scilicet peiorem vergat in exitum libere illud consilio salubriore mutandum noverimus ac magis instante necessitate peierandum nobis quam pro vitando peiurium in aliud crimen gravius esse divertendum »: *Homeliae*, II, 23 (in BEDAE VENERABILIS, *Opera*, III-IV: *Opera homiletica. Opera rhythmica* [« Corpus Christianorum, Series Latina », CXXII] Turnholti, 1955, p. 352).

quanto sta in lui, quando cessino gli impedimenti ed i motivi di inopportunità. Quindi se il Papa, come nella fattispecie, ha giurato di convocare un Concilio entro due anni dalla sua elezione e se, perseverando in tale intenzione, non ha potuto farlo perché impedito da circostanze esteriori, non può considerarsi spergiu-ro ⁽¹⁴⁷⁾. E in tale contesto, di riflessione sulle circostanze che rendono inopportuno, col loro sopravvenire, l'adempimento di un giuramento emerge, quasi di sfuggita, il tema dell'*epieikeia*, che a Costanza e a Basilea era esploso con ben altra potenza e vivacità.

Lo Scisma d'Occidente nel sec. XV aveva mostrato la presenza di una crisi nella cristianità che, se a livello teologico si estrinsecava nell'asspirarsi della fede nel primato pontificio, a livello giuridico si manifestava nel convulso tentativo di salvare il valore dei principî canonici attraverso una tecnica, quella dell'*epieikeia*, erosiva del diritto stesso, poiché per suo mezzo si attribuiva al nudo fatto potere di normazione ⁽¹⁴⁸⁾. Per i conciliaristi, infatti, il ricorso all'*epieikeia* (sulla quale si faceva riposare la validità dell'autoconvocazione del Concilio) ⁽¹⁴⁹⁾, doveva operare come il mezzo attraverso cui evidenziare la carenza strutturale della norma scritta, per consentirne una sorta di *epochè*, che permettesse il prevalere di una diversa volontà politico-ecclesiale: « lo strumento che in definitiva — pur essendo 'interno' alla logica della legge stessa, come strumento giuridico — ne *negasse* la funzione salvifica, mantenendone semplicemente la rilevanza funzionale e pragmatica » ⁽¹⁵⁰⁾.

Nessuna meraviglia dunque se, dopo il « volontarismo » conciliarista, che riducendo la legge (attraverso l'*epieikeia*) a semplice epifenomeno della prassi, le aveva tolto ogni profonda significanza metafisica, nello scritto di un volontarista (ma anti-conciliarista)

⁽¹⁴⁷⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 81^r.

⁽¹⁴⁸⁾ Cfr. F. D'AGOSTINO, *La tradizione dell'epieikeia nel medioevo latino. Un contributo alla storia dell'idea di equità*, Milano, 1976, p. 207.

⁽¹⁴⁹⁾ Era la tesi avanzata con forza da CORRADO DI GELNHAUSEN, *Epistola Concordiae*, in *Thesaurus novus anecdotorum*, II, a cura di E. MARTENE e U. DURAND, Parisiis, 1717, col. 1223.

⁽¹⁵⁰⁾ D'AGOSTINO, *La tradizione*, cit., p. 304.

come il Tubeta, la nozione di *epieikeia* subisce un'ulteriore metamorfosi riduttiva e dalla tomista « superior regula humanorum actuum » (151) finisce per coincidere con la dispensa, implicita od esplicita, dalla legge scritta concessa dal legislatore. Nel segno del volontarismo, infatti, spetta al sovrano, e non ai giureconsulti (come propendeva a sostenere la tesi intellettualistica domenicana, ed era pacificamente accolto dalla giurisprudenza civilistica) (152), adeguare il testo scritto della norma alle necessità della comunità politica, per evitare che un'applicazione troppo rigidamente letterale della legge finisse per convertirsi in sostanziale ingiustizia, vanificando così il suo più intimo scopo.

L'*epieikeia* rappresenta dunque, per il teologo francescano, la « potestas dispensandi in legibus suis, quae cum institutae sint ad regulandos actus humanos qui multam suscipiunt varietatem, non possunt semper impermutabiles permanere » (153). Pertanto se il Papa, o un qualunque sovrano, giura di fare qualcosa che in definitiva produrrebbe un danno alla comunità (politica o ecclesiale), il Papa stesso è tenuto a dispensare (e a dispensarsi) dall'esecuzione di tale giuramento. Si può infatti asserire a buon diritto che « si papa ex plenitudine suae potestatis potest leges mutare, potest etiam voluntatem propriam in melius dirigere et convertere » (154). Agli inizi del Cinquecento, nel prospettato legame fra *plenitudo potestatis* ed *epieikeia*, questa comincia a mostrare le stigmate dell'insorgente conflitto fra l'inquieto scetticismo nei riguardi di una *ratio* obiettiva, e la razionalistica fiducia nei poteri della *voluntas* (155).

(151) *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. CXX, a. 2, c.

(152) Cfr. N. BOBBIO, *L'analogia nella logica del diritto*, Torino, 1938, p. 41 ss.; L. LOMBARDI, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano, 1967, p. 79 ss.

(153) *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 81^v.

(154) *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 83^r.

(155) D'AGOSTINO, *La tradizione*, cit., p. 306. Nel corso del sec. XVI, presso i più autorevoli rappresentanti della Seconda Scolastica, dal Gaetano a Francisco Suárez (*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Conimbricæ, 1612, l. VI, capp. 6-8), si consolida l'idea dell'*epieikeia* come uso della dispensa da parte del legislatore; cfr. J. GIERS, *Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan*, Düsseldorf, 1941, pp. 69-71; E. ELORDUY, *La Epiqueya en la sociedad cambiante (Teoría de Suárez)*, in « Anuario de Filosofía del Derecho », XIII (1967-68), pp. 229-253.

6. Un rapido sguardo retrospettivo al cammino percorso, conferma che non ci si trova di fronte ad un'opera di prima grandezza: la sua forza ed originalità non supera certo quella degli scritti di un Turrecremata o di un Gaetano ⁽¹⁵⁶⁾. Ma l'importanza dello scritto ugualmente permane, soprattutto ove si tenga conto della sua collocazione storico-culturale. Esso segue alla lunga crisi conciliarista del sec. XV, marcata dal trionfo di posizioni soggettivistiche e particolaristiche, che avevano minacciato gravemente l'unità e la vita stessa della Chiesa, e si situa in un momento di forte ripresa del potere papale, determinata dall'energica politica di Giulio II. Il problema del potere pontificio diviene nuovamente il fulcro della speculazione, la chiave di volta dell'ecclesiologia, cui si rivolgono, con appassionato interesse, tomisti ardenti come il Gaetano e scotisti provetti come il Tubeta.

Di fronte alle prese di posizione filo-gallicane di Decio e di Almain, l'opera del teologo francescano rappresenta, con quella dell'amico-rivale domenicano, la reazione più qualificata da parte degli esponenti della tradizione scolastica, anche se, necessariamente, dopo le roventi polemiche di Costanza e Basilea, la tematica appariva meno carica della freschezza teoretica delle opere teologiche del Quattrocento. Il nuovo clima culturale è testimoniato lucidamente da questo manoscritto: il Tubeta, non giurista, come lo Zabarella ⁽¹⁵⁷⁾, il Panormitano ⁽¹⁵⁸⁾ o lo stesso Giacobazzi ⁽¹⁵⁹⁾, ma teologo, che per molti lustri aveva insegnato metafisica scotista allo studio patavino, legato ad una tradizione in parte fossilizzata ⁽¹⁶⁰⁾, sente l'esigenza di misurare i suoi principî con il tempestoso dibattito che si stava accendendo intorno al Lateranense V. E come da giovane egli era fociosamente intervenuto sulla questione dell'immortalità dell'anima, suscitata dagli aver-

⁽¹⁵⁶⁾ Analogo giudizio si ricava dalla lettura delle opere metafisiche di questo autore; cfr. POPPI, *Lo scotista patavino*, cit., pp. 366-367.

⁽¹⁵⁷⁾ Su cui v. A. KNEER, *Kardinal Zabarella (1360-1417). Ein Beitrag zur Geschichte des grossen abendländischen Schismas*, Diss., Münster, 1891.

⁽¹⁵⁸⁾ Sulla problematica conciliarista in questo canonista, v. K. W. NÖRR, *Kirche und Konzil bei Nicholas de Tudeschis (Panormitanus)*, Köln, 1964.

⁽¹⁵⁹⁾ KLOTZNER, *Kardinal D. Jacobazzi*, cit., p. 26 ss.

⁽¹⁶⁰⁾ Cfr. POPPI, *Causalità e infinità*, cit., p. 278.

roisti ⁽¹⁶¹⁾, così ora, negli ultimi anni della sua esistenza, imbraccia lo scudo della tradizione curialista, per contestare ai Padri del « conciliabolo » pisano le loro tesi filo-gallicane.

Sotto questo profilo, il pensiero del Tubeta non può considerarsi artefice di particolari innovazioni, in campo teologico e canonistico, per districare la complessa matassa del rapporto fra l'*auctoritas* papale e quella conciliare: esso si inserisce nel solco di una vigorosa riaffermazione del primato pontificio, di cui nel secolo precedente si era fatto paladino il Turrecremata. Ma se le conclusioni cui perviene il teologo francescano non sono apportatrici di novità in senso assoluto, tuttavia è importante tenere presente il *background* filosofico e ideologico che sorregge queste medesime conclusioni.

È nella metafisica scotista, cui il Tubeta aderisce appassionatamente, che possiamo rinvenire la cornice filosofico-giuridica, entro cui si situa l'intera costruzione: essa trova il suo asse portante nella *voluntas Dei*, fonte di ogni legislazione, e subordinatamente, ma consequenzialmente, nella *voluntas* del Papa, legislatore umano, che riflette, nel suo, il divino volere ⁽¹⁶²⁾. Per il volontarismo francescano, infatti, la *lex humana* è valida soltanto se la *voluntas* del suo *conditor* si conforma a quella divina, che si esprime in maniera privilegiata nelle Sacre Scritture ⁽¹⁶³⁾. Ma mentre alcuni autori, Ockham in particolare, sulla base di tale presupposto avevano duramente criticato l'operato pontificio, accusato di non corrispondere al volere divino ⁽¹⁶⁴⁾, Tubeta risolutamente asserisce la concordanza tra la volontà di Dio e la volontà del Papa (non eretico), in quanto il primato affidato da Cristo a Pietro significa non solo attribuzione della « plenitudo potestatis », ma anche assi-

⁽¹⁶¹⁾ Cfr. POPPI, *L'antiverroismo*, cit., p. 114 ss.

⁽¹⁶²⁾ Per un'introduzione d'insieme, v. G. STRATENWERTH, *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, Göttingen, 1951, ptc. cap. II.

⁽¹⁶³⁾ Cfr. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne* (lit.), Paris, 1968, p. 186 ss.

⁽¹⁶⁴⁾ Su tali polemiche, v. A. S. Mc GRADE, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge University Press, 1974, pp. 47-77; MIETHKE, *Ockhams Weg*, cit., pp. 74-136.

stenza provvidenziale nella guida della Chiesa pellegrina sulla terra ⁽¹⁶⁵⁾.

Nella costruzione del teologo francescano, il Papa occupa una posizione che è sintesi e ricapitolazione delle potestà intermedie, esprimendosi nel Concilio; e al tempo stesso, si trova a godere di una « plenitudo potestatis » qualitativamente diversa dalle singole, parziali *potestates* di tali organi intermedi. Il Romano Pontefice non è solo più potente degli altri, ma gode di un potere di cui gli altri sono privi. Coerentemente, lo scotista patavino contesta la tesi, cara ai conciliaristi, che l'*auctoritas* di dare (e di interpretare) le leggi, in forza dell'*epieikeia*, provenga « dal basso », dalla comunità dei fedeli rappresentata dal Concilio Generale; e viceversa vigorosamente sostiene che essa non può che discendere « dall'alto », cioè dal Pontefice, unico detentore legittimo, nella Chiesa, del potere legislativo ⁽¹⁶⁶⁾.

Fra la concezione « ascendente », secondo la quale il potere di *condere leges* spettava alla comunità, e la concezione « discendente » ⁽¹⁶⁷⁾, per la quale, invece, il potere legislativo discendeva da un solo organo (Papa o Principe) verso il basso, le teorie conciliari, optando per la prima, tentavano di applicare dottrine e modelli politici (di stampo marsiliano) ⁽¹⁶⁸⁾, ad un campo, quello ecclesio-logico, che *a priori* appariva refrattario ai presupposti di tale concezione. Se è vero, com'è stato acutamente osservato ⁽¹⁶⁹⁾, che nel sec. XV l'*epieikeia* ha rappresentato la breccia attraverso cui si è cercato di far penetrare nella munita cittadella del potere papale

⁽¹⁶⁵⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 14^{r-v}; cfr., in senso analogo, GIACOBAZZI, *Tractatus de concilio*, cit., l. V, art. 17, nn. 19-20 (fo. 272^{r-a}).

⁽¹⁶⁶⁾ *De auctoritate Papae et Concilii*, cit., fo. 82^r.

⁽¹⁶⁷⁾ Per usare la nota distinzione proposta da ULLMANN, *Principi di governo e politica nel medioevo*, trad. it., Bologna, 1972, pp. 14-16.

⁽¹⁶⁸⁾ Cfr. P. E. SIGMUND, *The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism*, in « Journal of the History of Ideas », XXIII (1962), p. 392 ss.; G. PIAIA, *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Padova, 1977, p. 7 ss.

⁽¹⁶⁹⁾ « Durch die Bresche der Epikie dringt die Theorie von der Volkssouveränität bereits in die festen Mauern des Papalsystems » (KNEER, *Die Entstehung der konziliaren Theorie. Zur Geschichte der Schismas und der Kirchenpolitik*, Roma, 1895, p. 58).

il principio della sovranità popolare, bisogna riconoscere che i conciliaristi si facevano portatori di un singolare anacronismo: mentre essi tentavano di incidere sulla secolare struttura della Chiesa, per porre su basi più ampie le fondamenta della *potestas iurisdictionis*, in campo secolare i nuovi politologi cercavano in tutti i modi di rinsaldare il primato costituzionale del Principe (170).

La tendenza di teologi e giuristi, come Gaetano, Tubeta o Giacobazzi, a consolidare il primato papale sul Concilio, contro gli attacchi di un Decio, di un Mair, di un Almain, appare per converso in profonda sintonia con quell'orientamento che gradualmente, ma inesorabilmente, stava affermandosi sul terreno laico. « Plenitudo potestatis », nelle loro mani, appare dunque come strumento di sconcertante modernità. La Chiesa viene concepita, così come il nascente Stato moderno (ed è sintomatica l'insistente riproposizione del parallelismo « Chiesa-monarchia » nel manoscritto del teologo patavino), sotto il segno di una gerarchia di posizioni di potere, culminante in un vertice che possiamo bene definire sovrano. I teorici del primato pontificio appaiono, in questo senso, all'avanguardia: essi hanno imboccato il cammino che doveva portare, in quello stesso secolo, all'affermarsi dell'assolutismo regio, ed il loro concetto di sovranità appare come l'immediato precursore della nozione che, da Machiavelli a Bodin, verrà assumendo plastica configurazione nella sua veste secolarizzata (171). In un volontarismo che, rompendo la cornice medioevale, prefigura i grandi temi dell'età moderna, l'affermazione recisa del primato pontificio, in Tubeta, appare in qualche misura profetica: in questo senso il manoscritto dello scotista francescano si inserisce, con perfetta coerenza, nella linea storicamente vincente, e rappresenta un esempio emblematico della teologia politica rinascimentale.

(170) Cfr. D'AGOSTINO, *La tradizione*, cit., p. 207 ss.; G. MIGLIO, *La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno*, in *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte*, a cura di A. CHECCHINI e N. BOBBIO, Padova, 1942, p. 231 ss.

(171) V. per tutti P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, II, trad. it., Bari, 1964, p. 146 ss.; in particolare, per il rapporto fra il pensiero di Bodin e la tradizione scotista, v. M. ISNARDI PARENTE, *Il volontarismo di Jean Bodin: Maimonide o Duns Scoto?*, in « Il Pensiero Politico », IV (1971), pp. 21-45.

MICHAEL STOLLEIS
Università di Frankfurt a. M.

SÄKULARISATION UND STAATSRÄSON IN DEUTSCHLAND UM 1600

I. Ein Jahrhundert nach dem Ausbruch der Reformation, mitten in den böhmischen Wirren, zieht ein deutscher Autor mit wenigen Worten Bilanz und erörtert die Möglichkeiten politischer Orientierung im Parteienstreit. Der «Keyserliche Hoffdiener» Michel KREPS schreibt 1620, der Religionszerfall sei die Ursache dafür, daß «so vielerley Opinisten in allen scienten und freyen Künsten bey den Philosophis, Medicis, Juristen und volgends auch bey denen Politicis entstanden» (1). Unsicherheit über die «Grundlagen» herrscht überall. Nicht nur die Theologen bekämpfen sich, auch die Schriftsteller der Politik — er nennt etwa BOTERO, FRACHETTA, RIBADENEIRA, PARUTA, BODIN, OSORIUS, REINATUS DE LUSINGHE — sind sich in wesentlichen Punkten nicht einig. Dies liegt nach seiner Meinung an zwei Grundfehlern: an der Vermischung der Politik mit der Theologie einerseits und am politischen Atheismus andererseits. Die eine Richtung stellt in der Politik die theologische Wahrheitsfrage und beschwört damit unnötige Konflikte herauf, die andere Richtung ist wegen ihrer Gottlosigkeit und Prinzipienlosigkeit unberechenbar, schwankend und begünstigt die «Tyranney».

Der Autor distanziert sich daher von beiden Positionen. «Und soll uns Politische», so sagt er programmatisch, «der gelehrten Theologen Zanck und ohneinigkeit nicht so viel hindern können» (2). Obwohl katholisch und in habsburgischen Diensten,

(1) Michel KREPS, *Teutsche Politick oder von der Weise wol zu regieren in Frieden und Kriegs Zeiten*, Erster und Ander Theil, Frankfurt a.M. 1620, Dedicatio 9 f.

(2) KREPS, 13.

ist seine Abneigung gegen die Jesuiten groß. Indem diese nach militärischem Muster für die Durchsetzung *einer* religiösen Wahrheit kämpfen, bilden sie nach seiner Ansicht in gemischtkonfessionellen Ländern einen Quell ständiger Beunruhigung. Noch problematischer erscheint ihm aber der völlige Verzicht auf religiöse und ethische Orientierung, wie ihn etwa die Anhänger MACHIAVELLIS praktizieren; gefährlich seien Politiker, die « deß Machiavelli oder Corn. Taciti opinion und Lehr/ als welche Gottes Gesetze zuwider geschrieben nachfolgen: Dann jener fundiert die Herrschafften mit einem bösen Gewissen: Dieser aber/ so Tiberius Caesarem insequit/ verschonet unter dem Deckmantel sein Tyranny/ mit einem Barbarischen Gesetz der Obrigkeit/ und auff andere Wege/ so der Natur zu wider seind ... » (3).

Folgerichtig sucht KREPS einen Mittelweg durch vorsichtige Ablösung der Politik vom konfessionellen Disput, ohne das christliche Fundament zu gefährden, sowie gleichermaßen durch Warnungen vor einer alle Grenzen der Ethik überschreitenden Regierungsweise. Die Kernfrage stellt sich im Verhältnis von Moral und Politik: sollen um des gemeinen Besten willen politische Mittel erlaubt sein, die dem Individuum nach den Geboten der Kirche und der Sittlichkeit nicht erlaubt sind? Darf oder soll sich der Fürst gar, wenn es um eine « *caussa Reipublicae* » geht, außerhalb dieser Schranken bewegen?

KREPS verwirft das Handeln nach Staatsräson nicht schlechthin, wie bald darauf etwa Dietrich REINKINGK, der gegen die « Betrieg-Kunst » der Staatsräson auf der Beachtung des Dekalogs besteht (4), sondern er sucht in engstem Anschluß an Justus LIPSIUS, den « Hochverstendigen Antiquarius » (5), Kompromißformeln der « vermischten Weisheit » (*prudencia mixta*). Man kann bei ihm förmlich zusehen, wie sich sein Denken in Zweckmäßigkeitskategorien von religiösen Rücksichten loswindet, um stufenweise zur Bejahung auch des Betrugs in einem christlichen Regiment vorzustößen. Es scheint unumgänglich, in einer bösen Welt « ein

(3) KREPS, 21 f.

(4) Chr. LINK, *Dietrich Reinkingk*, in M. STOLLEIS (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt 1977, 96.

(5) KREPS, 2. Theil, 19.

Spitz und kluge Berathschlagung, so weder von tugendt noch gebotten hero fleust, allein den Fürsten und dero Land unnd Leuten zuguten » (6) einzusetzen. Ethik und Dekalog werden hier ausgeklammert und man spürt, daß dem Autor nicht recht wohl dabei ist.

Die deutlichsten Konsequenzen hat dies im Kriege. Hier ist das Handeln des Fürsten « keinem Politischen Gesetz ins gemein unterworfen » (7), Kriegslisten sind also uneingeschränkt erlaubt. KREPS befindet sich dabei in Übereinstimmung mit der gesamten politischen Literatur der Zeit.

Wie soll es aber in Friedenszeiten gehalten werden, wie im Umgang mit anderen Konfessionen?

Im Anschluß an LIPSIUS sucht KREPS hier Abstufungen und Kompromisse. Zunächst einmal soll das Handeln des Fürsten in geistlichen und weltlichen Dingen — undeutlich genug — « den wissenschaftten und der Lehr unterworfen » sein (8). Dann folgt der « geringe Betrug », der empfohlen wird, die « mittelmäßige Falschheit », die bei überwiegenden Interessen des Gemeinwesens erlaubt sein soll, auch wenn unklar bleibt, « Was die Heilige Schrift darvon halt » (9). « Aber », so heißt es dann mit einer gewissen moralischen Erleichterung, « wichtig, grobe betrügereyen, und Falschheiten seind niemals gelobt noch gerathen, noch auch ersprießlich angelegt worden » (10). Dies ist zweifellos eine unmittelbare Übersetzung von LIPSIUS' « prudentia mixta ». Von dort kommt auch die Orientierung für das Konfessionsproblem: solange andere Religionen sich still verhalten, im Verborgenen bleiben und das Leben im Staate nicht stören, sollen sie auch nicht unterdrückt werden. Gewiß wäre es der optimale Zustand, wenn im Lande nur eine Glaubensüberzeugung herrschte. Wenn dies nicht erreichbar ist, hat die theologische Wahrheitsfrage zu-

(6) KREPS, I. Theil, 260; dazu auch H. WESSEL, *Zweckmäßigkeit als Handlungsprinzip in der deutschen Regierungs- und Verwaltungslehre der frühen Neuzeit*, Berlin 1978.

(7) KREPS, I. Theil, 145.

(8) KREPS, I. Theil, 145.

(9) KREPS, I. Theil, 267.

(10) KREPS, I. Theil, 269.

rückzutreten. Stören religiöse Minderheiten aber den Frieden, dann sollen sie, sagt KREPS⁽¹¹⁾, hart unterdrückt werden, nicht anders als gewöhnliche Aufrührer. Diese Härte bezieht ihre Legitimation jedoch nicht daraus, daß der Fürst sich im Bund mit der « wahren » Konfession weiß, sondern aus der Stellung des Fürsten als Garant des Friedens für das gesamte Gemeinwesen.

Um diese Garantstellung erfüllen zu können, soll der Fürst seine Herrschaft durch Pflege des Militärs und des Fortifikationswesens, durch Erhaltung seiner Reputation, durch Gewinnung der Liebe seiner Untertanen, insgesamt durch strenges und gerechtes Regiment festigen⁽¹²⁾. Wie bei LISIUS spielt die Kriegskunst, die den gesamten zweiten Teil des Werks einnimmt, eine überragende Rolle.

II. Das soeben herangezogene Buch, das zwar weniger originell, dafür aber in hohem Maße zeittypisch ist, öffnet einen Zugang zu den Kernproblemen der politische Theorie um 1600. Es ist zunächst die praktische Frage « wie ein Miteinanderleben der verschiedenen Konfessionen in einer gemeinsamen politischen Ordnung möglich sei »⁽¹³⁾, dann aber das tiefer liegende Problem der moralischen Orientierung politischen Handelns in einer Zeit, die sich noch als christliche versteht, aber spätestens seit dem Konzil von Trient weiß, daß die gemeinsame Basis zerbrochen ist. In Frankreich setzt sich das Bewußtsein von der Notwendigkeit der Überwindung des konfessionell definierten Chaos durch den säkularisierten *Staat* im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts durch. Im Reich, das seine Titulatur als « Sacrum Imperium » behält, verlaufen diese Prozesse auf vielerlei Ebenen, unübersichtlich und je nach der Fähigkeit der einzelnen Territorien, in der Politik überhaupt aktiv mitzuwirken, unterschiedlich. Es gibt auch keinen « Klassiker », der — wie MICHEL DE L'HOPITAL, MONTAI-

⁽¹¹⁾ KREPS, I. Theil, 150, 152 ff.

⁽¹²⁾ KREPS, I. Theil, Kap. 7.

⁽¹³⁾ E. W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in DERS., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt 1976, 49. Vgl. auch DERS., *Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt*, in R. KOSELLECK, *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1977, 154 ff.

GNE oder BODIN in Frankreich, wie HOBBS in England — jener langsamen Ausgrenzung von Staat und Politik « aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft »⁽¹⁴⁾ die entsprechende geistige Form verliehen hätte. Dennoch lassen sich auch hier Tendenzen zunehmender Verweltlichung des politischen Denkens ausmachen.

1. Ein wesentliches Moment dieser Entwicklung ist die reformatorische Akzentuierung und Intensivierung der augustini-schen Zweiheit von civitas Dei und civitas terrena. Indem LUTHER die Eigenständigkeit « weltlicher Oberkeit » (1523), die Eigenverantwortlichkeit des Christen und seine Unabhängigkeit von klerikaler Bevormundung betont, taugt die theologische Aussage immer weniger zur Legitimation und Begrenzung politischen Handelns. Die ohnehin bestehenden Tendenzen zur Freisetzung der Politik erhielten hierdurch, sowie durch die Aporien der Glaubensspaltung selbst, kräftigen Auftrieb. Die Politik drohte auf diese Weise in eine Art ethischen Vakuums zu geraten, das, wenn das Chaos vermieden werden sollte, alsbald wieder aufgefüllt werden mußte. In der Einsicht, daß das Evangelium keine zwingenden Aussagen über die Ordnung des Gemeinwesens enthalte, setzte MELANCHTHON deshalb die aristotelische Politik wieder in ihr Recht und knüpfte damit an die mittelalterliche Lehrtradition an. Wie oft dargestellt worden ist⁽¹⁵⁾, wurde so der lutherische Aristotelismus die herrschende Sozialethik der protestantischen Territorien. Er bot innerhalb einer gewissen Bandbreite eine Reihe von Möglichkeiten der Abschirmung des politischen Bereichs von der theologischen Wahrheitsfrage. Ablesbar ist dies etwa an der allmählichen Verweltlichung der Staatszwecklehre, deren Kernbegriff sich von der guten (i.S.v. christlichen) « policey » über ein

⁽¹⁴⁾ H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965, 23.

⁽¹⁵⁾ P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921; H. MAIER, *Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert*, in D. OBERNDÖRFER (Hrsg.), *Wissenschaftliche Politik*, Freiburg 1962, 59 ff.; H. DREITZEL, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat, Die 'Politica' des Henning Arnisaeus*, Wiesbaden 1970, 87 ff.

zunehmend diesseitig verstandenes « bonum publicum » zu einer utilitaristischen « Glückseligkeit » umformte, ohne freilich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts seinen christlichen Kontext ganz abzustreifen.

2. Die scharfe reformatorische Zweiteilung in jenseitige und diesseitige, eigenverantwortlich geordnete Welt ist die eine, mit der Religionsspaltung zusammenhängende Seite des Säkularisationsprozesses. Die andere Seite wird durch die Begründung einer selbständigen Lehre von der Politik durch MACHIAVELLI, sowie durch die literarischen Bewegungen des *Tacitismus* und des italienisch-niederländischen *Neustoizismus* bezeichnet. Es ist allgemein anerkannt, daß diese in sich sehr komplexen Vorgänge auf jeweils eigene Weise einen Bruch mit älteren Traditionen markieren, daß etwas Neues von ihnen ausgeht und die « Entstehung des modernen Staates » — was immer dies aus den verschiedenen Perspektiven sein mag — von ihnen begleitet wird. Das « Neue » drängt sich im 16. Jahrhundert in verwirrender Fülle zusammen und es ist, einmal ans Licht getreten, auch sogleich Gegenstand einer *europäischen* Debatte. Die Schwierigkeiten der Rekonstruktion werden noch größer, wenn man bedenkt, daß die heutige strenge Abgrenzung (und Einäugigkeit) der wissenschaftlichen Disziplinen damals nicht bestand. Die Mitglieder der schreibenden Welt wechselten in heute nur noch schwer nachvollziehbarer Weise ihre Arbeitsplätze, Gegenstände und Methoden. Die seit dem 19. Jahrhundert so geläufige nationalistische Verengung Europas muß man sich hinwegdenken. Sprachbarrieren spielten fast keine Rolle, von der Existenz eine « Eisernen Vorhangs » ganz zu schweigen.

Wo immer man sich mit der politischen Theorie des 16. Jahrhunderts auseinandersetzt, der perspektivische Zentralpunkt ist MACHIAVELLI. Er ist nach allgemeiner Meinung der Begründer des modernen politischen Denkens, der Machtstaats- und Interessenlehre sowie der Initiator der Abtrennung von Politik und Religion. Er hat, wie u.a. der Kongreß « Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento » (Perugia 1969) ⁽¹⁶⁾ gezeigt hat, die Zeit-

(16) Florenz 1970.

genossen fasziniert und aktiviert, wie man dies in der Moderne vergleichsweise nur noch von Karl MARX sagen kann. Allerdings ist die Machiavelli-Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts mit ganz wenigen Ausnahmen antimachiavellistisch. MACHIAVELLI wird de facto praktiziert und literarisch bekämpft und bei genauem Zusehen zeigt sich, daß auch die Bekämpfung in vielen Fällen nur literarische Konvention war oder Schutzcharakter hatte. Sein Name wird von der Mitte des 16. Jahrhunderts an immer mehr zum « Stichwort » der gegenreformatorischen, vor allem aber der jesuitischen Literatur. Besonders seine zweideutigen Empfehlungen, wie es der Fürst mit den Tugenden zu halten habe, wurden immer wieder als verwerflich hervorgehoben. Wenn er sagte

« A uno principe, adunque, non è necessario avere tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi, ardirò di dire questo, che avendole et osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile: come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, et essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario » (17).

und zusätzlich noch betonte, am wichtigsten sei es für einen Fürsten religiös zu *scheinen*, nicht es zu *sein*, dann liegt es nahe, daß solcherart amoralisch-taktische Anweisungen in einer Zeit aufwühlender religiöser Auseinandersetzungen verdammenswürdig erschienen. Setzte sich diese taktische Denkweise durch, so fürchteten die Zeitgenossen, dann waren alle Anstrengungen, den Fürsten das Idealbild des « Principe christiano » zu predigen, die wahre Religion durchzusetzen und die Politik nach religiösen Prinzipien zu bändigen, umsonst. Immer wieder erscheint im Antimachiavellismus deshalb die Metapher des « fressenden Gifts », der « Vergiftung des Denkens », der « pestis publica », des « Unterwühlens » von Fundamenten. Der Machiavellismus ist eine « falsa pestiferaque doctrina » (18). Der deutsche Übersetzer von Innocent Gentillet's « Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté... contre

(17) *Principe*, XVIII.

(18) Stephanius J. BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos*, 1578.

Nicolas Machiavel Florentin » (1576), Georg NIGRINUS, spricht davon, daß der « frembd Florentinisch Polickey-scribent » und seine ihm anhängende Sekte « die alten aufrichtigen Sitten/Recht und Gebräuch verkehren/ vergifften und beschmeissen » (1580). MACHIAVELLI wird als ein vom Teufel Besessener dargestellt, weil er behauptete, « sine fide, sine clementia, sine religione, sine ulla denique virtute recte administrati rempublicam (nescio quo daemone obsessus) ... » (19). Ähnlich spricht kurz darauf PEDRO DE RIBADENEIRA von der ansteckenden, perversen und diabolischen Lehre dieses « mal hombre y ministro de Satanas », die von Italien nach Frankreich, Flandern, Schottland, England und in andere Länder gegangen sei (20).

MACHIAVELLI wird in diesem literarischen Feldzug, der sich seines Namens bedient, als Feind der Religion bekämpft — obwohl er gerade den Nutzen der Religion für die Erhaltung der Staaten und Herrschaften unterstrichen hatte (21). Herausfordernd war, wie mit Recht gesagt worden ist, « die zynische Gleichgültigkeit Machiavellis gegenüber Inhalt und Wahrheit der Religionen und die Ausschließlichkeit des politisch-vitalen Aspekts » (22). Doch hätte die Indifferenz gegenüber der theologischen Wahrheitsfrage als tragfähige Grundlage des Antimachiavellismus zweifellos nicht ausgereicht.

Ein stärkeres zweites Motiv des Antimachiavellismus ist die Furcht vor dem tyrannischen Fürsten, der nach Art des « Principe » sowohl die Kirche als Instrument der eigenen Herrschaftssicherung funktional verwendet als auch die Stände und den Adel durch kühl kalkulierte, notfalls verbrecherische Maßnahmen ausschaltet. Insofern führt diese Literatur mitten in die Auseinandersetzungen um die Durchsetzung des Frühabsolutismus. In ihr wird versucht, dem Fürsten durch Hinweis auf religiöse und ethische

(19) JOHN CASE, *Sphaera civitatis, hoc est reipublicae recte ac pie secundum leges administrandae ratio*, Oxford 1589 (das gelegentlich nach dem Dictionary of Nat. Biography behauptete Erscheinungsjahr 1588 ist nach dem mir vorliegenden Exemplar in Wolfenbüttel unrichtig).

(20) PEDRO DE RIBADENEIRA, *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el Principe Christiano ...*, Madrid 1595, Vorrede.

(21) *Discorsi* I, 12-14.

(22) DREITZEL (Anm. 15), 369.

Schranken, sowie auf kirchliche Gebote und naturrechtliche Sätze Zügel anzulegen. So drückte sich etwa die Position des hugenottischen Adels gegen das französische Königtum im Antimachiavellismus GENTILLET'S aus, wobei der gemeinsame florentinische Hintergrund von MACHIAVELLI und KATHARINA DE MEDICI der Argumentation besondere Überzeugungskraft gab ⁽²³⁾. Aber nicht nur in Frankreich, überall in Europa, wo Dynastien versuchten, die Herrschaftsfunktionen zu zentralisieren, die Staatsmacht in einer Hand und in einem neuen Verwaltungsapparat zusammenzufassen, fand der Antimachiavellismus Nahrung.

3. Nicht immer jedoch knüpfen sich diese Auseinandersetzungen an den Namen MACHIAVELLIS. Oft tritt TACITUS an seine Stelle ⁽²⁴⁾, vor allem da, wo es wegen der Aufnahme MACHIAVELLIS in den kirchlichen Index librorum prohibitorum (1559) untunlich war, seinen Namen zu erwähnen. TACITUS rückte zusammen mit SENECA im Verlauf des Jahrhunderts an die Spitze der antiken Autoritäten, soweit es um historische und politische Fragen ging ⁽²⁵⁾. Da er, wie die Autoren des 16. Jahrhunderts, in einer Zeit des Übergangs von freien Republiken zu Monarchien lebte und gerade die gefährlichen Seiten der Monarchie, ihre latente Neigung zum Umschlag in « Tyrannis » kommentierte, bildeten seine « Historien » und « Annalen » eine faszinierende Lektüre. Er lehrte, wie man sich in Bürgerkriegssituationen und unter Tyrannen klug verhalten könne. Er erlaubte einen Blick hinter die Kulissen der Macht und gab Mittel zu realistischer Analyse politischer Vorgänge an die Hand. Man rühmte ihn als « padre della prudenza umana e vero inventor della moderna politica » (Trajano BOCCA-

⁽²³⁾ S. MASTELLONE, *Venalità e machiavellismo in Francia (1572-1610). All'origine della mentalità politica borghese*, 1972.

⁽²⁴⁾ G. TOFFANIN, *Machiavelli e il « Tacitismo », la « politica storica » al tempo della Controriforma*, Padua 1921; J. v. STACKELBERG, *Tacitus in der Romania*, 1960; E. L. ETTER, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, 1966; A. STEGMANN, *Le Tacitisme: Programme pour un nouvel essai de définition*, in *Machiavellismo* (Anm. 16), 117; K. C. SCHELLHASE, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, 1976.

⁽²⁵⁾ J. H. M. SALMON, *Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France*, in *The American Historical Review*, 85 (1980), 307-331.

LINE). Die von ihm gelegentlich verwendete Formel der «*arcana imperii*» wurde Kristallisationspunkt für eine eigene, der Staatsrasonliteratur eng verwandte Gattung⁽²⁶⁾. In ihr wurden die Mittel zur Sicherung der Position der Herrschenden und zur Sicherung der Staatsform — gemäß dem Schema der aristotelischen Staatsformenlehre — diskutiert. Verwandtes Material findet sich in den Tacitus-Kommentaren von Scipione AMMIRATO, Annibale SCOTO bis zu den Deutschen Christoph PFLUG, Matthias BERNEGGER, Cyriacus LENTULUS u.a.

Die Tacitus-Kommentatoren stellten auch bald eine Verknüpfung zwischen den «*arcana imperii*» und der Staatsrason her. Nachdem Jean BODIN 1566 an seinen Vorgängern getadelt hatte, diese hätten die bei ARISTOTELES und TACITUS behandelte Frage, mit welchen Mitteln oder Kunstgriffen man eine Herrschaft erhalten könne, zu sehr vernachlässigt, und er hervorgehoben hatte, gute Einsichten fänden sich bei GUICCIARDINI und vor allem bei MACHIAVELLI⁽²⁷⁾, verdichtete Scipione AMMIRATO das Problem folgendermaßen:

Onde fu poi questa per auventura da Tacito chiamata arcano d'imperio, o arcano di signoria, cioè certe profonde, e intime, e segrete leggi imperio ouer signoria; si come volle scuoprire la cattiva ragione di stato, quando disse cuncte eius dominationis flagitia»⁽²⁸⁾.

Damit waren drei Entwicklungsstränge verbunden worden: das Machiavelli-Problem der Moral in der Politik, der Topos der Staatsrason⁽²⁹⁾ und die aristotelisch-taciteische Frage nach den Mitteln zur Erhaltung und Befestigung einer Herrschaft. Den Zeitgenossen war bewußt, daß hierbei im Grund stets dieselbe

⁽²⁶⁾ M. STOLLEIS, *Arcana imperii und Ratio Status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1980 m.w. Nachw.

⁽²⁷⁾ J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566, cap. VI, 231.

⁽²⁸⁾ Scipione AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, 1594, 2. Aufl., Venedig 1599, Lib. XII, disc. I, 235.

⁽²⁹⁾ Für Einzelheiten verweise ich auf M. STOLLEIS, *Friedrich Meineckes 'Die Idee der Staatsrason' und die neuere Forschung*, in M. ERBE (Hrsg.); *Friedrich Meinecke heute*, Berlin 1981 sowie auf die Anm. 26 genannte kleine Schrift.

Kernfrage in verschiedenen Beleuchtungen auftauchte. Diese Frage konnte sich ebenso an den Fürsten richten wie an den Einzelnen: Welche Mittel darf ich ergreifen, welchem Maßstab soll ich im politischen Alltag folgen? Was kann dem Fürsten geraten werden und wo liegen die ethischen, religiösen und die praktischen Schranken? Für den Einzelnen war es die Suche nach einem Ariadnefaden im Labyrinth der Bürgerkriege, der verworrenen konfessionellen Probleme und des vor allem von fürstlicher Seite auf ihn ausgeübten Drucks.

4. Die damit angedeutete politische Situation und das damit verbundene seelische Bedürfnis nach *Orientierung* machen den großen Erfolg verständlich, den die Wiederentdeckung der stoischen Philosophie SENECAS und der politischen Ratschläge des TACITUS hatten. Justus LIPSIUS (1547-1606), der große Philologe, Autor von *De Constantia* (1584) und *Politica* (1589), wurde der Systematiker des Neustiozismus und der « Theoretiker des neuzeitlichen Machstaats » (Gerhard OESTREICH). Der Ertrag der Forschung in den letzten zwanzig Jahren — in Deutschland vor allem durch OESTREICH und eine Reihe von ihm angeregter Arbeiten ⁽³⁰⁾ — zum italienisch-niederländischen Humanismus soll hier nicht referiert werden. Wichtiger ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß die skizzierten Phänomene mit der Enttheologisierung des Staatsdenkens im 16. und frühen 17. Jahrhundert verbunden sind. Denn das Abrücken von der theologischen Wahrheitsfrage ist tatsächlich das verbindende Element. Es erklärt die Gewaltsamkeit des kirchlichen Versuchs, das zentrifugal auseinanderstrebende mittelalterliche Weltgebäude doch noch an *eine* Wahrheit zu binden. Schon der geographische Gesichtskreis hatte sich ins Unabsehbare erweitert. Politische Denker ermunterten die Fürsten, statt die christliche Wahrheit zu glauben,

⁽³⁰⁾ G. OESTREICH, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neustiozismus als politische Bewegung*, masch. Habil. Schr., Berlin 1954; DERS., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969; G. ABEL, *Stoizismus und Frühe Neuzeit*, Berlin 1978; K. SIEDSCHLAG, *Der Einfluß der niederländisch-neustoischen Ethik in der politischen Theorie zur Zeit Sullys und Richelieus*, Berlin 1978 m.w. Nachw.

sie heuchlerisch-taktisch einzusetzen. Sie wurde empfohlen als «le vray moyen, le premier et le plus fort, pour maintenir les republicues, et toute autre espece de societé humaine»⁽⁸¹⁾. Die Entdeckung politischer Eigengesetzlichkeiten, gegründet auf die «Natur der Sache», war begleitet von der Berufung auf «Erfahrung» und kirchenfremde antike Autoritäten auf allen Gebieten des geistigen Lebens. Die langen Listen der *Indices librorum prohibitorum* (1559, 1564, 1590, 1596) sind dagegen kaum mehr als ohnmächtige Unterdrückungsgesten.

6. Im Bereich des Staatsdenkens im engeren Sinne hatte das Vordringen der erfahrungsgesättigten, rationalen und kirchliche Bevormundung ablehnenden Auffassung tiefwirkende Folgen. Die Kirche wurde entweder unter eine zunehmend straffere staatliche Aufsicht, das landesherrliche *Kirchenregiment*, genommen, oder ihr wurde ein begrenzter Raume *neben* dem Staat zugewiesen. In beiden Varianten konnte der empfindliche Verlust an kirchlichem Einfluß zeitweise dadurch verdeckt werden, daß der Fürst, eingebunden in eine unreflektiert tradierte und immer wieder erneuerte Christlichkeit, sein Kirchenregiment in Harmonie mit der theologischen Wahrheit ausübte, bzw. daß hohe Staatsstellen von Klerikern besetzt werden (Thomas Wolsey, Richelieu, Mazarin), Aber die Tendenz, die Staatsräson nicht mehr normativ nach der kirchlichen Lehre, sondern deskriptiv aus der Erfahrung und der aktuellen politische Situation zu bestimmen, war nur noch zeitweise zu unterdrücken, aber nicht mehr wirklich zu beseitigen.

III. Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, das durch den Augsburger Religionsfriedem von 1555 unter Ausklammerung bzw. verfahrensrechtlicher Einbindung der religiösen Probleme eine gewisse Stabilität wiedergewonnen hatte, zeigen sich die skizzierten Tendenzen maßstäblich verkleinert in seinen Territorien. Da das Reich den Prozeß der Staatwerdung nicht mitmachte, sondern die allmähliche «Verstaatlichung» der von ihm überwölbten Territorien gleichsam als altertümliche Rahmenordnung überstand, finden Antimachiavellismus und Tacitismus,

(81) J. D. CHARRON, *Trois vérités*, 1593, prem. ver. IV.

Rezeption des Neustoizismus und die politisch-juristische Diskussion um die — 1602 erstmals nachweisbare ⁽³²⁾ — «ratio status» in den Fürstenstaaten statt. Vor dem Dreißigjährigen Krieg ist von der Staatsräson des Reiches selten, von der Staatsräson der jeweiligen Landesherrschaft dagegen häufig die Rede. Erst mit dem «Reichspatriotismus» nach dem Prager Frieden von 1635 wird die Staatsräson des Reichs politisch und — in geringerem Umfang — verfassungsrechtlich faßbarer Begriff. So wie es je nach Staatsform verschieden Arcana imperii gab, wie Arnold CLAPMARIUS 1605 dargelegt hatte, so gab es je nach der Staatsform auch Varianten der Staatsräson. Der große Streit um die Staatsform des Reichs, ob Aristokratie mit monarchischen Zügen (BODIN, VULTEJUS, ARUMAEUS, LIMNAEUS), ob Monarchie (ANTONIUS, REINKINGK), ist begleitet von entsprechend variierenden Aussagen zur Staatsräson. Der extreme Vertreter der Aristokratie-These, HIPPOLITHUS A LAPIDE ⁽³³⁾, gibt deshalb der Staatsräson einen wesentlich antihabsburgischen Inhalt.

Um die deutsche Staatsräson-Diskussion nach 1600 zu verstehen, muß man sich verschiedene Rahmenbedingungen vergegenwärtigen. Das Reich ist zu diesem Zeitpunkt *keine Großmacht* mehr. Es verliert im Parallelogramm der Mächte Habsburg-Spanien, Frankreich, England und Schweden immer mehr seine Manövrierfähigkeit und wird schließlich im Dreißigjährigen Krieg zum Schlachtfeld anderer Nationen. Der Staatsräsondiskussion fehlte also von vornherein jene elementare Beziehung zur Großmachtspolitik, wie man dies im gleichzeitigen Frankreich beobachten kann ⁽³⁴⁾. Weiter ist von Bedeutung, daß die geistige Elite der Zeit auf kleine und kleinste lokale Gebilde verteilt ist, daß *keine Hauptstadt* oder sonstiges zentrales Diskussionsforum besteht. Die

⁽³²⁾ P. L. WEINACHT, *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1968, 140 verweist auf J. BORNITZ, *Discursus Politicus de Prudentia Politica comparanda*, Wittenberg 1604. Die erste Auflage ist jedoch Erfurt 1602 erschienen. Auch die lateinische Übersetzung von Ribadeneira's Tratado von 1603 überträgt «razon de Estado» mit ratio status.

⁽³³⁾ Rudolf HOKE, *Hippolithus a Lapide*, in *Staatsdenker* (Anm. 4), 118 ff., 122.

⁽³⁴⁾ E. THUAU, *Raison d'état et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris 1966; W. F. CHURCH, *Richelieu and Reason of State*, Princeton 1972.

literarische Behandlung der Themen ist infolgedessen zwar reich und bunt, doch auch provinziell und eng. Am wichtigsten ist aber wohl der Umstand, daß die territoriale Begrenztheit, die wirtschaftliche und politische Stagnation des Ganzen sowie das immer noch schützende Dach des Reichs die Erhaltung der *Religiosität* begünstigt. Trotz der Glaubensspaltung, vielleicht aber auch gerade wegen ihr, ist Deutschland im 17. Jahrhundert ein theologisch geprägtes Land. Die Zentren der Modernität liegen außerhalb; Deutschland bleibt abseits der politischen, wirtschaftlichen und ideellen Hauptströme. Dem Niedergang der Städte am Ende des 16. und anfangs des 17. Jahrhunderts folgt der Dreißigjährige Krieg, dessen Folgen erst am Ende des Jahrhunderts ganz überwunden sind. Dies erklärt es wohl hinreichend, daß das Leitbild des «*Princeps christianus*» in deutschen Kleinstaaten so häufig mit innerer Anteilnahme praktiziert worden ist. Herzog Ernst d. FROMME von Sachsen-Gotha (1601-1675) war kein Einzelfall, sondern typischer Vertreter seines Standes. Das Bewußtsein, «*christliche*» Obrigkeit zu sein und dies in «*gute policey*» für die Untertanen umsetzen zu müssen, war hier vielfach nicht Maskierung für eine ausgreifende imperialistische Politik — die praktisch ganz ausgeschlossen war —, sondern geglaubte und praktizierte Norm. Trotz aller theoretischen Bemühungen um eine rationale Vertragskonstruktion bleibt der Fürst Stellvertreter Gottes. Seiner aus theologischen und kirchenrechtlichen Wurzeln erwachsenen und neu weltlich formulierten Machtstellung stehen starke Bindungen insbesondere der lutherischen Amtsethik gegenüber. Ebenso bleibt das territoriale öffentliche Recht (*Jus publicum*) im Dunstkreis religiöser Bindungen, sei es bei der Frage nach dem Geltungsgrund staatlichen Gebots, sei es bei der Frage nach dessen Zweck. Aber es gibt doch erhebliche Unterschiede. Je größer das Territorium, so wird man als Faustregel formulieren können, desto deutlicher das Profil weltlicher, rational begründeter Staatsräson, desto geringer auch die Neigung, die Maximen der Politik durch den Rat der Theologen bestimmen zu lassen ⁽³⁵⁾.

⁽³⁵⁾ O. HINTZE, *Kalvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, HZ 144, 229-286.

Will man also von Säkularisierung des politischen Denkens im Deutschland nach 1600 reden, so muß man vor allem die Bedeutung und politische Lage des jeweiligen Territoriums beachten. Die kleinen Gebilde und das mehr und mehr handlungsunfähige Reich, dessen friedenwahrende Qualitäten in der Mitte Europas im übrigen nicht bestritten seien, blieben stärker dem traditionellen Denken verhaftet. Lehensrecht, patrimoniales Verständnis der Herrschaft, durchweg christliche Legitimation der Obrigkeit kennzeichnen die Kleinstaaten, die gerade im Reichsverband diese Eigenschaften konservieren können. Ebenso bleibt das Reich bis an sein Ende « Sacrum », wenn auch dieses Adjektiv im 18. Jahrhundert zur Floskel herabsank.

Wenn die These richtig ist, daß die Säkularisation des politischen Denkens in hohem Maße abhängig ist von dem Machtpotential des Territoriums, dann müßte sich umgekehrt feststellen lassen, daß die in ganz Europa zu beobachtende Verdrängung der Theologen durch die Juristen ⁽³⁶⁾ sich in kleinen Ländern weniger durchsetzte als in großen. Hierfür gibt es zahlreiche Anhaltspunkte, aber nur wenige abgesicherte sozialgeschichtliche Studien. Wichtigste Zugänge zu diesen Fragen sind die Ämterlisten der Territorien und die Erforschung der Ausbildungsgänge und -kapazitäten an den Landesuniversitäten.

IV. Lenken wir den Blick nochmals zurück zu dem eingangs herangezogenen Werk über die « Teutsche Politick » von 1620, so finden wir die hier für Deutschland herausgehobenen Züge dort im wesentlichen wieder: die vorsichtige Distanzierung von den theologischen Auseinandersetzungen bei unzweifelhaft fortwirkender religiöser Bindung, der gemäßigte Antimachiavellismus und die Rezeption des lipsianischen Ideals der « prudentia politica ». Der Autor möchte reichstreu sein — er richtet die Vorrede seines Werks an das « Ohnüberwindliche Römische Deutsche Reich » —, aber gleichzeitig ethisch gebändigte Territorialherrschaften durch politisch kluge und dem religiösen Fanatismus abholde Fürsten

⁽³⁶⁾ Hierzu demnächst die Beiträge in R. SCHNUR (Hrsg.), *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates* (Internat. Kolloquium Tübingen 23.-26.9.1980), Berlin 1981.

akzeptieren. Er möchte tolerant sein, soweit dadurch keine Unruhe im Staat entsteht. Seine « Teutsche Politick » ist auf Ausgleich zwischen den Extremen, auf versöhnliches Miteinanderleben der Konfessionen in einem rechtlich geordneten Gemeinwesen gerichtet. Geschrieben beim Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, drückt dieses Werk verbreitete Hoffnungen aus. Es waren, wie der Krieg bald erweisen sollte, trügerische Hoffnungen.

SERGIO LUPPI
Università Cattolica di Milano

SECOLARIZZAZIONI DEL PRINCIPIO SANIORITARIO

« SANIOR PARS », SOVRANITÀ E LIMITI DEL POTERE
FRA CRISTIANESIMO E SECOLARIZZAZIONE.

Non est rex ubi dominatur voluntas et non lex

BRACTON

No one man nor a multitude can give away the natural right of another

FILMER

Introduzione. — Parte I: *Il problema del principio maggioritario nel pensiero politico ottocentesco e contemporaneo.* 1. Il principio maggioritario fra mitizzazione e demitizzazione. — 2. Sovranità popolare e autolimitazione della maggioranza. — 3. Stato secondo la ragione pura e *living constitution*. — 4. Costituzioni e antropologia del diritto: ottimismo antropologico e natura decaduta. — Parte II: *Le tecniche deliberative nella teoria e nelle istituzioni della Chiesa medioevale.* 1. Cenni preliminari. — 2. Opinioni discordi sul peso del numero. — 3. Sintesi delle soluzioni opposte: il pluralismo deliberativo nelle istituzioni ecclesiastiche. — 4. Procedure elettive della Chiesa primitiva. — 5. *Sanior et maior pars*: un prototipo ecclesiastico del sistema di *checks and balances*. — 6. Principio sanioritario e deliberazioni conciliari: la dottrina di Torquemada. — 7. Numero e *sanior pars* nelle decisioni dottrinali. — 8. *Maior dignitas et ratio*: il diritto di resistenza. — 9. Applicazioni nell'ambito ecclesiastico. — *Conclusioni.*

INTRODUZIONE.

Il principio maggioritario rappresenta un tipico luogo comune della cultura giuridica e politica contemporanea. Gli ultimi due secoli della storia occidentale mostrano, infatti, la sua progressiva e universale affermazione nell'ambito dei principali istituti deli-

berativi di diritto pubblico e di diritto privato e un parallelo processo di mitizzazione che ha avuto come artefici uomini politici e giuristi appartenenti alle correnti culturali e filosofiche più diverse.

A ragione si può parlare, nella politica e nel diritto contemporanei, di 'dogma maggioritario' dal momento che, almeno nella cultura ufficiale, nessuno osa porre in dubbio la legittimità del suo fondamento e la sua funzione insostituibile nella formazione delle deliberazioni democratiche.

Se però, dall'ambito della tecnica giuridica pura e della cultura politica democratica 'ufficiale', passiamo alla sfera della riflessione critica e consultiamo i testi dei maggiori pensatori politici e sociali dell'età contemporanea non possiamo non rimanere colpiti e sconcertati dalla presenza di un coro unanime di voci e di argomenti contrari al 'dogma' del maggioritarismo e ai suoi effetti morali, sociali, politici, giudicati dalla totalità di questi autori come deleteri e rovinosi.

Alla *communis opinio* dei giuristi e dei politici pratici favorevoli al principio maggioritario si contrappone dunque una *communis opinio* dei filosofi del diritto e della politica che tende a ravvisare nel dogma maggioritario un grave pericolo per le nostre istituzioni e per la nostra civiltà (1). Un altro elemento, piuttosto significativo, che concorre a rafforzare il nostro stupore, è rappresentato dal fatto che autori appartenenti a schieramenti culturali e politici opposti hanno denunciato e combattuto il principio maggioritario, nella sua versione contemporanea, con argomenti pressoché identici.

Uno dei più grandi esponenti del pensiero politico conservatore e controrivoluzionario contemporaneo, Edmund Burke, condanna l'applicazione indiscriminata del maggioritarismo da parte dei rivoluzionari del 1789, quasi con le stesse parole usate dall'anarchico e socialista Proudhon mezzo secolo più tardi. Il grande costituzionalista liberale Constant concorda con Metternich nel definire gli sviluppi istituzionali della Restaurazione e il crescente

(1) Su questo problema e sui rischi, in genere, dell'egualitarismo cfr. per tutti il recente saggio di V. MATHIEU, *Cancro in Occidente*, Ed. Nuova, Milano, 1980, p. 61.

uso del principio maggioritario come una combinazione finalizzata a conferire allo Stato un potere illimitato e a restringere sempre più la sfera di autonomia individuale (2).

Ometto di citare Tocqueville, le cui opinioni radicalmente avverse al maggioritarismo sono note a tutti. Mi limiterò invece a porre in evidenza come le critiche più serrate al principio maggioritario vedano, in questo secolo, schierati insieme neo-liberali come Hayek e i marxisti eretici della Scuola di Francoforte, nella persona dei loro maggiori esponenti, Adorno e Horkheimer. Nella scoperta e nella denuncia delle contraddizioni intrinseche e degli effetti disumanizzanti del maggioritarismo è difficile, infatti, eguagliare per lucidità e profondità di analisi e per violenza polemica i passi di *Dialettica dell'Illuminismo* e di *Eclissi della ragione*.

Unanime è l'opposizione al principio maggioritario anche nell'ambito del pensiero politico-sociale cattolico più qualificato e della dottrina sociale della Chiesa.

Il principio secondo il quale una semplice maggioranza numerica assorbe tutti i diritti e la rappresentanza del corpo sociale e diventa fonte ultima ed esclusiva della legittimità di origine e di esercizio del potere è contrario sia alla morale cristiana, sia al diritto naturale. Questa posizione è comune a tutta la dottrina sociale proposta, nel corso dell'ultimo secolo e mezzo, dai Pontefici regnanti. Essa è lapidariamente sintetizzata in due proposizioni condannate nel Sillabo di Pio IX (1864).

Nella proposizione 39 Pio IX condanna la dottrina proposta dal positivismo giuridico più radicale che nega la dipendenza della legge dello Stato dalla legge naturale, fondamento dei diritti naturali inalienabili e imprescrittibili della persona, e fa dello Stato la fonte e l'origine di tutti i diritti (3).

(2) Per CONSTANT cfr. *infra*. Meno nota e molto significativa è invece, soprattutto per lo studioso italiano, l'opinione di Metternich che ricollega ai nuovi istituti fondati sulla sovranità popolare la causa principale del processo di infinita crescita del potere statale (cfr. *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*, III, Bd. VIII, Wien, 1884, p. 537, N. 1969).

(3) Cfr. *Denzinger-Schönmetzer* (DS), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Ed. XXXIV, Herder, 1967, N. 2939: «Reipublicae Status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus».

La proposizione 60 esprime le istanze della sovranità popolare e della sua univoca manifestazione nella volontà esclusiva di una maggioranza numerica. In essa Pio IX ha inteso condannare ogni concezione materialistica del potere politico e il tentativo di ridurre la legittimità di origine e di esercizio dell'autorità statale alla mera somma delle forze materiali, numericamente preponderanti (4).

Il pensiero espresso autoritativamente da Pio IX nel Sillabo riflette, quasi in modo letterale, le conclusioni raggiunte dagli autori prima citati.

Burke, polemizzando con acrimonia contro i politici illuministi che equiparavano il principio maggioritario ad un precetto della legge naturale, evidente per sé stesso, affermò che la rappresentanza del tutto sociale da parte della sua maggioranza « è una delle più violente finzioni di legge positiva » (5) che sia dato di riscontrare nella storia costituzionale dei popoli occidentali.

Per Proudhon, invece, l'idea che la sovranità popolare sia in concreto esercitata da una maggioranza rappresenta l'antitesi stessa del comune concetto di diritto. « Ma che cos'è la monarchia? La sovranità di un uomo. Che cos'è la democrazia? La sovranità di un popolo o, per dire meglio, della maggioranza della Nazione. Ma si tratta sempre della sovranità dell'uomo messa al posto della sovranità della legge, della sovranità della volontà messa al posto della sovranità della ragione, in altre parole, delle passioni messe al posto del diritto » (6).

Per i suoi critici, dunque, il principio maggioritario nella sua versione contemporanea, posteriore alla Rivoluzione francese, costituisce lo strumento giuridico-costituzionale che ha permesso concretamente la diffusione universale sugli individui e sulle espres-

(4) *Ibid.*, N. 2960: « Auctoritas nihil aliud est, nisi numeri et materialium virium summa ». Cfr. anche la prop. 64 del Sillabo (DS, 2964) che condanna la ragion di Stato e il principio per cui l'utile della Nazione è sommo criterio della moralità dell'azione politica.

(5) Cfr. E. BURKE, *Appeal from an old Whig to the new Whigs* (trad. it. nell'antologia *Scritti politici di Burke*, Utet, Torino, 1963, p. 540).

(6) Cito da D. SETTEMBRINI, *Il labirinto rivoluzionario*, vol. I, Rizzoli, Milano, 1979, p. 156.

sioni autonome della società civile (le famiglie, i comuni, le associazioni professionali) di un potere sempre più opprimente e costrittivo (?).

La tirannide del nuovo Leviatano (lo Stato contemporaneo) si identificherebbe con la tirannide della maggioranza che detiene le leve del Potere.

Come interpretare l'irriducibile contrapposizione fra la tesi che considera il principio maggioritario come strumento di civiltà giuridica e politica (8), e la tesi che propugna l'equivalenza del 'dogma' con la tirannide della parte sul tutto?

Alla radice di questo contrasto sulle formule e sugli istituti deliberativi c'è un contrasto di fondo che attinge la natura stessa del fondamento legittimo, nell'ordine etico-politico, delle forme giuridiche in cui si è espresso lo Stato contemporaneo.

Una risposta adeguata alla domanda, comunque, può derivare soltanto dall'analisi delle rispettive posizioni contrapposte.

Questa analisi sembra anche un necessario presupposto al tentativo di soluzione del problema connesso con il tema principale della mia ricerca. In altri termini: soltanto un esaustivo chiarimento di queste tesi contrapposte può illuminare le ragioni profonde della avversione — nella dottrina e nelle istituzioni — del cristianesimo al radicalismo maggioritario.

PARTE I: IL PROBLEMA DEL PRINCIPIO MAGGIORITARIO NEL PENSIERO POLITICO OTTOCENTESCO E CONTEMPORANEO.

I. *Il principio maggioritario fra mitizzazione e demitizzazione.*

Il principio maggioritario costituisce, secondo alcuni autori, il criterio deliberativo unico (e, dunque, privo di alternative) che

(?) Assai penetranti sono, a questo proposito, le osservazioni svolte da B. DE JOUVENEL nell'introduzione alla sua celebre opera *Du Pouvoir*, Bourquin, Genève, 1943 (Cfr. trad. it. *Il Potere*, Rizzoli, Milano, 1947, pp. 1-12).

(8) Cfr. M. DUVERGER, *Introduction à la politique*, Gallimard, Paris, 1964 (trad. it. *Introduzione alla Politica*, Laterza, Bari, 1973², pp. 195-196).

ha consentito e consente il concreto funzionamento degli istituti di rappresentanza democratica ⁽⁹⁾.

Questa singolare concezione della democrazia attribuisce enfaticamente, nel trinomio *liberté-égalité-fraternité*, il primato all'eguaglianza e accetta pienamente il dogma di Rousseau, secondo il quale la vera libertà consiste nell'eguaglianza ⁽¹⁰⁾. La formula *un uomo, un voto* appare come l'espressione più semplice ed incisiva dell'eguale diritto di tutti i cittadini a partecipare alle grandi decisioni pubbliche e dell'eguale peso attribuito a ciascun voto nella formazione della volontà finale del popolo sovrano. Il principio maggioritario, regola secondo la quale la maggioranza ottiene il diritto di rappresentare e di esercitare i diritti dell'intero corpo deliberativo, riducendo la pluralità all'unità, costituisce, si sostiene, l'unico modo possibile di rispecchiare, nella realtà dei fatti, il principio egualitario.

Il principio maggioritario assurge, per questo motivo, da semplice espediente della tecnica giuridica, applicato a materie indifferenti che non toccano i diritti assoluti delle persone, a fondamento esclusivo della legittimità di origine e di esercizio del Potere politico. Il governo della maggioranza è il governo democratico per eccellenza: sovranità popolare e governo della maggioranza sono, secondo la dottrina ufficiale, termini interscambiabili.

L'unione ipostatica del maggioritarismo e della democrazia è l'argomento principe che, per usare il linguaggio degli scolastici, dovrebbe definire la causa, *ad claudenda ora opponentium*. Se la democrazia è l'unica forma di governo legittima e se il governo della maggioranza si identifica con la democrazia, allora ogni critica del principio maggioritario suona sospetta e non può avere come autore che un nemico della democrazia ⁽¹¹⁾.

⁽⁹⁾ Cfr. H. B. MAYO, *An Introduction to democratic theory*, Oxford University Press, New York, 1960, p. 61.

⁽¹⁰⁾ Cfr. R. DERATHÈ, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 231.

⁽¹¹⁾ Questa è, ad esempio, l'opinione di E. Ruffini: « Molti poi colpiscono il principio maggioritario quando vogliono colpire l'istituzione, di cui quello non è che un accessorio. Ciò è frequente da parte dei pubblicisti avversi alla democrazia, i quali tendono per lo più ad accollare al principio maggioritario la responsa-

Esiste una tendenza consolidata a negare che la diffusione generalizzata del maggioritarismo in tutti i settori della vita sociale e politica occidentale, abbia creato seri problemi alla convivenza civile e alla tutela dei valori morali e dei diritti individuali.

La negazione del problema è alle radici del processo di mitizzazione del principio maggioritario. Sul finire del XVIII secolo Thomas Paine giudicava infatti ridicolo il tentativo di discutere la natura del principio maggioritario o di giustificare, sul piano etico e storico, il governo della maggioranza. Il diritto della maggioranza a governare e a ridurre al silenzio la minoranza dissenziente è una verità autoevidente, fondata sulla legge naturale ⁽¹²⁾. Sembra che si possa far risalire l'origine di questo pericoloso sofisma a una infelice affermazione di Grozio: *la maggioranza ha per natura il diritto e l'autorità del tutto* ⁽¹³⁾. Tuttavia, questo padre del diritto internazionale moderno riconosceva il diritto naturale, intangibile da parte del legislatore umano, e non intendeva attribuire a questa affermazione il senso e la portata che risultano dal pensiero di Paine.

Una seconda fonte di mitizzazione del maggioritarismo tende a identificare l'intrinseca necessità del 'dogma' con il progresso giuridico e morale che la sua introduzione avrebbe procurato alle istituzioni occidentali. Questa tesi è cara a Maurice Duverger: secondo il politologo francese il principio maggioritario è l'unica alternativa alla legge del più forte. Dovunque non prevale una regolare alternanza delle maggioranze attraverso libere elezioni, prevale la legge della mitragliatrice ⁽¹⁴⁾. È un modo pittoresco di rappresentare l'immagine classica del noto aforisma democratico: è meglio contare le teste piuttosto che romperle.

La posizione di Duverger sembra realistica. L'illustre politologo è infatti disposto ad ammettere che esistono aspetti problematici connessi con l'applicazione del principio maggioritario e che non sempre la decisione della maggioranza è la decisione mi-

bilità di tutti i mali attribuiti alle istituzioni democratiche » (cfr. RUFFINI, *Il principio maggioritario*, Adelphi, Milano, 1976, p. 94).

⁽¹²⁾ Cito da M. HORKHEIMER, *Eclissi della ragione*, Einaudi, Torino, 1970, p. 32.

⁽¹³⁾ *De iure belli ac pacis*, II, 5, 17.

⁽¹⁴⁾ DUVERGER, *op. cit.*, p. 196.

gliore, più conforme a giustizia, più conveniente. Queste imperfezioni tipiche del maggioritarismo sono tuttavia preferibili alla soluzione degli scontri politici attraverso la lotta armata. La politica viene definita da Duverger come guerra civile perseguita con mezzi diversi dalla violenza ⁽¹⁵⁾. La politica è un'arte finalizzata all'eliminazione totale della violenza fisica dalla sfera dei rapporti sociali. Il suo vero scopo consiste quindi nell'eliminazione dello scontro violento delle ideologie e nella sua sostituzione con mezzi meno rozzi e brutali.

Le tensioni psicologiche, sociali e politiche non si sviluppano secondo la loro linea di tendenza naturale, ma vengono invece incanalate negli istituti tipici della vita democratica: battaglie elettorali, dibattiti parlamentari, discussioni diffuse ad ogni livello. Il regime delle contrattazioni, delle discussioni, dei compromessi sostituisce così il regime della lotta armata e della rivoluzione violenta. La superiorità del metodo democratico, secondo Duverger, consiste nel fatto che, attraverso la sua applicazione, la lotta politica si manifesta in forme moderate, meno aspre e brutali. Il principio maggioritario, che sostanzia ed estrinseca i principali metodi democratici, gioca quindi, in questo processo di umanizzazione della politica, un ruolo essenziale ⁽¹⁶⁾.

La tesi di Duverger ha certamente il pregio di porre nel debito risalto che il principio maggioritario non ha in sé stesso le radici della sua giustificazione e della sua convenienza. Sotto questo rapporto Duverger contribuisce alla demitizzazione del maggioritarismo e fa apparire come vaghe e superficiali (e forse anche strumentali) le formule retoriche simili a quella di Paine. Duverger sembra concordare, nelle linee essenziali, con la teoria classica che vede nel contratto, nel libero accordo stipulato fra cittadini (o fra parti sociali) il fondamento etico-giuridico del principio maggioritario.

Questo era il pensiero di Burke. Il grande pensatore controrivoluzionario, avversando le formule deliberative totalistiche introdotte dalla Rivoluzione del 1789, giudicava indispensabile una deliberazione unanime per introdurre il principio maggioritario e

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, pp. 195-196.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*

la ulteriore regola per cui la maggioranza rappresenta la totalità dell'assemblea o del corpo sociale ⁽¹⁷⁾. In ogni caso non si può parlare, secondo Burke, di un diritto astratto della maggioranza a governare e ad impadronirsi dei diritti fondamentali dei singoli, senza preventivo consenso della minoranza e dei titolari dei diritti. Ogni mutamento di costituzione di un Paese senza consenso unanime di tutte le parti contraenti rappresenta quindi un atto di violenza illegale piuttosto che un atto giuridico ⁽¹⁸⁾.

Anche Rousseau è dello stesso avviso: il principio maggioritario è certamente necessario per dare corpo e voce alla Volontà generale della Nazione. Tuttavia, almeno una volta, esso presuppone un contratto basato sulla volontà unanime di tutti i contraenti ⁽¹⁹⁾.

Se risaliamo nel corso dei secoli ritroviamo costantemente affermato il principio secondo cui l'unico fondamento giuridico ed etico del principio maggioritario è un contratto stipulato all'unanimità da tutti i componenti del corpo sociale. Questa fu la formulazione tipica del Medioevo ⁽²⁰⁾ accolta anche dal teorico dell'Assolutismo Bodin ⁽²¹⁾. Queste osservazioni pongono però in chiara luce l'insufficienza della tesi di Duverger e spingono a classificarla come tentativo di rimitizzazione del maggioritarismo.

L'autore francese, infatti, non risponde all'obiezione fondamentale che gli avversari del principio maggioritario hanno concordemente avanzato. Si è infatti disposti a concedere che l'introduzione degli istituti deliberativi connessi con il maggioritarismo rappresenta un progresso rispetto a metodi più rozzi e brutali. Duverger non dice però che cosa accade e come ci si deve compor-

⁽¹⁷⁾ BURKE, *Appeal* ..., cit., p. 533, 540.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.* Cfr. anche tutta la polemica burkiana contro le procedure seguite durante l'assemblea costituente in *Reflections on the Revolution in France*.

⁽¹⁹⁾ Cfr. *Contrat social*, IV, 2.

⁽²⁰⁾ Cfr. GIERKE, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. III.

⁽²¹⁾ BODIN, *De Republica*, III, c. 7, Dupuys, Parigi, 1586, pp. 334-335.

L'autore conserva, in questo passo, la tradizione medievale che vietava alla maggioranza di una assemblea di alienare i diritti dei singoli contro il loro consenso. Bodin applica questa dottrina tradizionale alle deliberazioni degli Stati Generali: « *Quamobrem si reipublicae conventus ex omnibus civibus cogantur et in tres ordines distribuuntur, nihil a duobus ordinibus decerni potest, quo uni ex tribus incommodi inferatur, si res ad singulos ordines seorsum pertinet* ».

tare nel caso in cui la volontà della maggioranza sia volontà arbitraria e conculchi i diritti delle minoranze e dei singoli. In questo caso la contrapposizione fra il diritto del più forte e il diritto della maggioranza non regge, dal momento che è la maggioranza ad esercitare la violenza. È evidente che il principio maggioritario non rappresenta, almeno in questo caso, un principio assoluto, un criterio ultimo atto a troncane ogni controversia. Questa eccezione rivela la debolezza della tesi di Duverger. L'idealismo dell'autore, che concepisce la politica come guerra civile condotta con mezzi pacifici, sembra essere alle radici di questa incongruenza. È appena il caso di notare come questa concezione della politica si opponga a quella di Carl Schmitt, che più realisticamente giudica ineliminabile l'uso della forza materiale dalla lotta politica. Schmitt, d'altra parte, ha il merito indiscutibile di aver posto nel debito rilievo tutta la debolezza dell'equazione illuminismo = democrazia = progresso contrapposta all'equazione assolutismo = tirannide = guerra. Secondo l'insigne autore, infatti, nel momento in cui una parte politica si assume l'onere di rappresentare tutti i diritti dell'umanità condanna l'altra parte *hors la loi et hors l'humanité* e scatena le guerre più sanguinose sotto il pretesto di voler bandire per sempre la guerra ⁽²²⁾. Analoghe considerazioni ha svolto Jakob Talmon nel suo celebre saggio sulla democrazia totalitaria che ha il pregio di svelare la vera natura di certe esasperazioni della 'religione secolare' nata con l'illuminismo e la Rivoluzione ⁽²³⁾.

2. Sovranità popolare e autolimitazione della maggioranza.

L'analisi della tesi di Duverger e della sua confutazione ci ha offerto l'occasione di penetrare nell'intima essenza del nostro problema. Il fallimento dei tentativi di giustificare il dogma maggioritario ora con la legge naturale (Paine), ora con la necessità di

⁽²²⁾ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1932), trad. it. *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 157-165.

⁽²³⁾ J. TALMON, *The Origins of totalitarian democracy*, Secker Warburg, London, 1952 (trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 1967, pp. 18-19).

sostituire il regime del diritto al regime della forza bruta, ci pone, infatti di fronte alla vera natura dei nuovi istituti deliberativi partoriti dalla *Weltanschauung* illuministica e della Rivoluzione del 1789.

I primi critici di tali istituti, infatti, furono capaci di cogliere tutta la contraddizione esistente fra l'istanza liberatrice (il dovere imperioso di sostituire il regime dispotico con un regime di diritto) e le forme giuridiche create per realizzarla concretamente (assemblea unica rappresentativa della volontà del popolo, principio maggioritario).

Scrivono Otto von Gierke: « Gli stessi avversari della sovranità del principe (assoluto) non rimisero in questione il concetto di sovranità, bensì rivendicarono al popolo la posizione di vero e autentico sovrano ... quella stessa autorità piena e assoluta che essi cercarono di strappare al monarca la trasferirono all'assemblea dei rappresentanti del popolo mantenendone gli attributi essenziali »⁽²⁴⁾.

La vera ragione della tirannide della maggioranza non consiste nel fatto che una maggioranza governa ma nel fatto che questa maggioranza ha un grado di potere sulla società e sulle persone pressoché illimitato. I grandi teorici del costituzionalismo liberale accusano Rousseau e i legislatori della Rivoluzione di avere creato un potere sovrano infinitamente più intenso ed esteso dell'assolutismo monarchico dell'*Ancien Régime* e di avere consegnato questo potere nelle mani di una maggioranza preda delle proprie passioni e dominata dallo spirito di parte. Gli artefici della trasformazione costituzionale successiva al crollo della monarchia avevano confuso il problema della formazione del potere con il problema della natura del potere. Essi pensavano cioè che fosse sufficiente attribuire al popolo la stessa sovranità del principe assoluto per instaurare, in modo quasi automatico, un regime di diritto e di libertà. Questa pericolosa identificazione del potere del popolo con l'assoluta libertà del popolo era già stata denunciata da Montesquieu⁽²⁵⁾ e da Constant.

⁽²⁴⁾ O. v. GIERKE, *G. Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi Reprints, Torino, 1974, pp. 121-122.

⁽²⁵⁾ *Esprit des Lois* XI, 2.

« Quando si afferma che la sovranità del popolo è illimitata si crea e si affida a casaccio un potere troppo grande per sé stesso e che, a qualsiasi mani venga affidato è un male ... Affidate tale potere senza limiti a uno solo, a molti, a tutti, resterà un male. Ve la prenderete con i suoi detentori e, secondo le circostanze, accuserete a volta a volta la monarchia, l'aristocrazia, la democrazia, i governi misti, il sistema rappresentativo. E avrebbe torto: *chi va accusato è il grado di forza e non i depositari di questa forza*. È contro l'arma, non contro il braccio che bisogna inferire. Vi sono masse troppo pesanti per il braccio degli uomini » (26).

Queste penetranti critiche del principio di sovranità popolare scritte da Constant all'indomani della Restaurazione gettano una nuova luce sui molteplici aspetti del nostro problema.

Se si vuole approdare ad una soluzione soddisfacente occorre mutare, infatti, i termini stessi nei quali la dottrina ufficiale ha impostato il problema del principio maggioritario. Non si tratta di identificare l'unico governo democratico legittimo con il governo della maggioranza, e neppure di identificare, *tout court*, il principio maggioritario con la quintessenza della civiltà politica e giuridica. Si tratta invece di determinare i limiti del potere conquistato da una maggioranza parlamentare, di fissare le materie sulle quali essa può legittimamente decidere, e di stabilire quei diritti fondamentali, inalienabili e intangibili, che nessuna maggioranza e nessun potere politico possono ledere.

Il problema del principio maggioritario, nella nuova situazione costituzionale determinatasi con la nascita dello Stato elettivo-rappresentativo occidentale, si identifica con il problema dei limiti del potere sovrano. Il vero governo costituzionale è soltanto quel governo che rispetta questi limiti.

Il contrasto di fondo cui accennavo nell'introduzione si rivela qui come contrasto sulla natura stessa della legge e della libertà. I teorici del radicalismo maggioritario o del panmaggioritarismo sono, in ultima analisi, gli epigoni del concetto romanistico-bizantino di sovranità del principe (*quid principi placuit legis habet vigorem*).

(26) B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle*, Tomo I, Bruxelles, 1851, p. 179.

Per essi la libertà del cittadino è soltanto il diritto di fare ciò che la legge non proibisce. A questa nozione volontaristica della legge si deve contrapporre la nozione cristiana costantemente affermata durante il Medioevo e ripresa dai grandi costituzionalisti inglesi (*Old Whigs*) e da Constant: la libertà è il diritto di fare tutto ciò che la legge non può impedire. Soltanto questa nozione della libertà pone limiti concreti all'esercizio del potere.

La soluzione corretta del problema dipende quindi dal rapporto della formula maggioritaria con l'intero quadro di garanzie costituzionali dei diritti della persona, e con il sistema di freni e limiti posti all'azione della maggioranza.

Le critiche proposte contro il principio maggioritario e la sua possibile degenerazione in tirannide della maggioranza possono essere senz'altro compendiate nel passo di Constant citato. Gli autori favorevoli al 'dogma' non intesero negare — avendo abbandonato la posizione estrema di Paine — che il potere della maggioranza, nelle costituzioni ispirate al modello francese, era, di diritto se non di fatto, un potere assoluto. Tuttavia, seguendo Thomas Jefferson, negarono che questo potere potesse costituire un reale pericolo. La tirannide della maggioranza è una possibilità astratta, non è una possibilità concreta. Che cosa autorizza questa conclusione singolare?

L'autodisciplina, l'autolimitazione della maggioranza stessa — risponde Jefferson — è la migliore garanzia contro la tirannide della maggioranza. Ciò equivale ad affermare che la maggioranza deve fare uso parco e discreto dell'enorme potere che ha conquistato: in altre parole essa deve governare con giustizia e ragionevolezza. La minoranza è disposta a riconoscere la supremazia della maggioranza e il suo diritto a rappresentare tutto il corpo sociale a condizione che la maggioranza rispetti i diritti della minoranza.

Nel pensiero jeffersoniano tutte le garanzie dei diritti individuali riposano, nella democrazia maggioritaria, su un atto di buona volontà della maggioranza (che rivela quindi il suo volto di autentico sovrano) e si riducono, in ultima analisi, ai grandi 'universali procedurali della democrazia': la libertà di pensiero e di parola, un periodico rinnovamento delle assemblee rappresentative che

ha lo scopo di consentire l'alternanza delle maggioranze (27). Avremo modo di vedere come questa concezione della democrazia fosse aspramente ostacolata nell'America del secolo scorso e riflettesse uno spirito antitetico a quello della Costituzione del 1787, basata sul principio della rigida separazione dei Poteri statali e del frazionamento del Potere sovrano in una pluralità di centri autonomi di decisione, dispersi nella società civile.

Lo spirito che anima la teoria jeffersoniana della democrazia deriva — a ben vedere — dall'ottimismo antropologico che pervade tutto il pensiero politico illuministico. Si inclina, sotto la suggestione delle ben note rappresentazioni rousseauiane, a concepire l'uomo come naturalmente disposto all'autodisciplina e al rispetto dei diritti altrui. L'unico problema consiste nella trasformazione delle strutture sociali che impediscono il libero estrinsecarsi della vera natura umana. Mutate le strutture, attraverso la transizione dal regime dispotico al regime della libertà, non c'è alcun bisogno di porre dei limiti al potere popolare che, per definizione, è sempre diretto al Bene comune. Il Sovrano — dice Rousseau — essendo costituito da tutti e formando un solo corpo, non può nuocere alle sue membra. Il Potere sovrano, dunque, non ha bisogno di stabilire garanzie in favore dei diritti individuali perché sarebbe contraddittorio con la natura delle cose pensare che quella grande Persona collettiva che è la Nazione possa ledere i diritti dei singoli (28).

Chi intende porre limiti al potere del popolo è un nemico o, come dirà più tardi Robespierre, un *citoyen non paisible*, un non-patriota, fuori dalla legge e dall'umanità, contro il quale è lecito esercitare la violenza (29).

(27) Cfr. su questo punto J. C. LIVINGSTON - R. G. THOMPSON, *The consent of governed*, The Mac Millan Company, 1966 (trad. it. *Il consenso dei governati*, Giuffrè, Milano, 1971, pp. 138 ss.) e C. V. SHIELDS, *Democracy and Catholicism in America*, McGraw-Hill, New York, 1958, Cap. VII.

(28) Cfr. *Contrat Social*, I, 7.

(29) Cfr. C. VELLAY, *Discours et rapports de Robespierre*, Frasquelle, Paris, 1908: « La protection sociale n'est due qu'aux citoyens paisibles; il n'y a des citoyens dans la République que les republicains. Les royalistes, les conspirateurs ne sont, pour elle, que des etrangers ou plutôt des ennemis » (discorso del 5 febbraio 1794 citato a p. 333).

Questi sofismi pericolosi entrano a far parte, nella seconda metà del secolo scorso, anche del vocabolario dei politici.

Così Joseph Chamberlain in un discorso tenuto nel 1885 affermava: « Quando il governo rappresentava solo l'autorità della Corona e i punti di vista di una particolare classe, era ammissibile che il primo dovere degli uomini amanti della propria libertà fosse circoscrivere l'autorità e limitare le spese del governo stesso. Ma oggi non è più così.

Oggi, il governo costituisce l'espressione organizzata della volontà e dei bisogni del popolo; in queste condizioni non può più essere guardato con sfiducia. La sfiducia è l'effetto di epoche trascorse, di circostanze ormai da lungo tempo scomparse. Oggi il nostro ufficio consiste nell'ampliare le funzioni del governo e vedere in quale direzione l'attività di questo può venire estesa proficuamente » (30).

L'idea per cui il popolo non ha bisogno di difendersi contro sé stesso ebbe così una grande fortuna nel pensiero e nella prassi politica occidentale ed entrò a far parte dei dogmi del liberalismo democratico ottocentesco. Questo nuovo rafforzamento del principio della sovranità popolare contribuì a situare in un cono d'ombra tutta la complessa problematica dei limiti del Potere e del ruolo svolto, nelle nuove strutture costituzionali, dal principio maggioritario.

Su questo terreno abbiamo modo di vedere il cozzo violento delle tesi del vecchio e del nuovo liberalismo. I padri del liberalismo classico, eredi delle lunghe lotte contro il dispotismo regale, giudicano essenziale, ai fini di determinare la legittimità e l'opportunità delle strutture costituzionali dello Stato, la presenza di una serie di vincoli e di freni che limiti e frazioni il potere sovrano. J. Stuart Mill, in un suo scritto del 1859, aveva già denunciato il sofisma sul quale si fondava il tentativo di incrementare in modo indefinito il potere del nuovo Stato. Questo sofisma è originato — secondo il filosofo inglese — da una surrettizia identificazione della libertà d'azione dei singoli e del popolo con l'autogoverno. Ma il popolo che esercita i poteri di governo non è lo stesso popolo

(30) Cito da F. A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960 (trad. it. *La società libera*, Vallecchi, 1969, Firenze, p. 493).

sul quale il potere viene esercitato: l'autogoverno, dunque, non è il governo di ciascuno sopra sé stesso, ma il potere di una parte del popolo sopra un'altra parte. Il principio astratto dell'autogoverno e i metodi di formazione della volontà popolare — da soli — sono dunque insufficienti a garantire il rispetto integrale dei diritti e delle libertà dei singoli e delle minoranze.

Il principio maggioritario, nella sua indiscriminata e universale applicazione, accresce i pericoli connessi con la proclamazione della illimitata sovranità del popolo su sé stesso: « La volontà del popolo, inoltre, significa praticamente la volontà della parte più numerosa o più attiva del popolo, della maggioranza o di coloro che riescono a farsi accettare come maggioranza; il popolo di conseguenza può desiderare di opprimere una parte di sé stesso; e sono necessarie precauzioni contro questo abuso di potere come contro qualsiasi altro. La limitazione, quindi, del potere del governo sugli individui non perde nulla della sua importanza quando chi tiene il potere deve rendere conto periodicamente alla comunità » (31).

L'abisso che separa le teorie del potere limitato dello Stato dalle teorie totalistiche è stato messo in chiara luce, in questo secolo, da Friedrich A. Hayek, in una serie di penetranti osservazioni contenute nello scritto che ho già avuto occasione di citare (32).

Hayek fa rilevare, in rapporto al nostro tema, la scorrettezza di una automatica identificazione delle teorie del potere limitato (e quindi del liberalismo nell'accezione degli *Old Whigs*) con la democrazia (in senso rousseauiano).

Il liberalismo è una dottrina che concerne la natura e i fini dell'azione del pubblico potere, mentre la democrazia rappresenta soltanto un metodo di partecipazione alla vita politica e di formazione della volontà nazionale. L'errore consiste nell'identificare i due termini (liberalismo = democrazia) e nel fare assurgere il metodo alla dignità di principio architettonico della struttura sociale e politica di un popolo. In realtà soltanto l'uomo con la sua dignità e i suoi diritti ha natura di fine dello Stato, mentre

(31) J. STUART MILL, *On Liberty* (cito dall'antologia *I liberali vittoriani*, N. 14 della collana *I classici della democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna, 1962, pp. 55-57)

(32) Vedi nota 30.

il metodo è necessariamente subordinato a tale fine. I 'democratici dogmatici' hanno il torto di identificare surrettiziamente la dignità dell'uomo con la democrazia e il governo della maggioranza e di attribuire, nel contrasto fra libertà dei singoli e sovranità del popolo, il primato alla sovranità del popolo. Ciò equivale, secondo Hayek, a camuffare sotto l'etichetta democratica intenzioni che in sostanza sono totalitarie ⁽³³⁾.

3. *Stato secondo la ragione pura e living Constitution.*

Le obiezioni e le critiche mosse da Burke, Constant, Proudhon, J. Stuart Mill, Hayek al dogma maggioritario mettono in luce una realtà che le dottrine democratiche ufficiali tendono a camuffare sotto la cortina fumogena di una retorica che identifica il principio della sovranità popolare con la causa della libertà, lo Stato democratico con lo Stato costituzionale di diritto.

I due termini — democrazia e Stato di diritto — non sono equivalenti. L'attitudine a considerarli come elementi indissociabili è un'attitudine derivata dalla esperienza storica. È possibile affermare che democrazia e istituti tipici dello Stato costituzionale, nell'epoca contemporanea, sono apparsi e si sono sviluppati contemporaneamente. È scorretto, tuttavia, sul piano della logica politico-giuridica, far derivare, come effetto necessario, i secondi dalla prima. La ricerca storica più seria, infatti, ha prodotto una imponente massa di materiale documentario che dimostra l'origine antica della dottrina che limita i poteri dello Stato ⁽³⁴⁾. È lecito parlare di costituzionalismo nella Roma repubblicana e nel Medioevo cristiano, epoche in cui non esisteva il concetto moderno della democrazia.

In ogni epoca storica si pone infatti il problema dell'imposizione di freni e vincoli legali all'esercizio del potere statale.

La soluzione data al problema deve infatti rispondere alla domanda: a quali limitazioni e controlli deve soggiacere il potere

⁽³³⁾ HAYEK, *op. cit.*, pp. 127 ss.

⁽³⁴⁾ Cfr. C. H. MC ILWAIN, *Constitutionalism ancient and modern*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1947; F. KERN, *Recht und Verfassung in Mittelalter*, in *Historische Zeitschrift*, 1919.

statale affinché sia considerato legittimo e ottenga il consenso dei governanti? Il problema della democrazia concerne invece il metodo di partecipazione alla vita pubblica e di formazione degli organi depositari delle prerogative sovrane. I critici del maggioritarismo non intendono negare che il metodo democratico sia, nell'attuale temperie storico-culturale, uno degli elementi di legittimità del sistema costituzionale: essi negano invece la pretesa di erigere il principio di partecipazione democratica e le regole di formazione della volontà degli organi collegiali dello Stato a criteri unici ed esclusivi della legittimità del potere.

Considerata sotto questo rapporto la critica degli autori contemporanei richiama, nei suoi tratti essenziali, il principio medievale della *sanior et maior pars*, secondo il quale è legittima soltanto quella deliberazione alla quale concorrono il numero maggiore dei suffragi e il rispetto di una serie di garanzie poste a tutela del diritto delle minoranze e di norme legali fondamentali poste a tutela della giustizia della decisione ⁽³⁵⁾.

Gli attuali ordinamenti costituzionali del Continente rappresentano il frutto di una evoluzione non omogenea: mentre gli istituti posti a tutela dei diritti fondamentali (come, ad esempio, la Corte costituzionale) tradiscono la preoccupazione di limitare e reprimere gli eccessi di una maggioranza faziosa, l'affermazione del principio di sovranità popolare e gli istituti dominati dal principio maggioritario fondano le pretese della sovranità non limitata del numero e della sua preponderanza sul diritto.

È dubbio affermare che fra i due blocchi di istituti è sempre possibile una sintesi che fonda armoniosamente gli elementi e le istanze positive dell'uno e dell'altro. L'impressione (almeno limitandoci ad una sommaria analisi della Costituzione repubblicana italiana) è quella di un compromesso, piuttosto che di una sintesi: compromesso che non esplose in conflitto soltanto per cause meramente accidentali connesse con la particolare situazione socio-politica del nostro Paese.

Il contrasto fra istanze della sovranità popolare (e, in ultima analisi, del maggioritarismo che rappresenta la sua forma con-

⁽³⁵⁾ Lo sviluppo della tematica medievale è l'oggetto specifico della seconda parte di questa ricerca.

creta di manifestazione) e istanze delle libertà e dei diritti fondamentali, d'altra parte, ha radici storiche e culturali che non possono e non debbono essere trascurate dallo studioso che intenda occuparsi non superficialmente del nostro problema.

In precedenza ho citato le ragioni dell'opposizione dottrinale al 'dogma': tuttavia tale opposizione fu successiva all'instaurarsi in Francia e in parte dell'Europa continentale del modello costituzionale legato alla Rivoluzione del 1789. Le analoghe critiche rivolte alla 'degenerazione' del modello tipico del governo rappresentativo limitato (quello angloamericano) furono conseguenti alle trasformazioni in senso maggioritario e statalistico di questo modello ⁽³⁶⁾.

Non sarà quindi inopportuno porre a confronto i due modelli originari (quello francese e quello angloamericano) al fine di constatare le differenti matrici storico-culturali di entrambi e la loro rilevanza ai fini del nostro discorso.

Il razionalismo tipico delle correnti giusnaturalistiche moderne e dell'Illuminismo francese culmina, all'avvento della Rivoluzione, nella costruzione di uno Stato secondo la 'ragione pura' in cui i principali istituti sono frutto della volontà di un legislatore estratto che opera *more geometrico*, con scarsa considerazione della storia, del costume, dell'equità e del diritto naturale ⁽³⁷⁾. L'intenzione principale che anima i legislatori della Rivoluzione è infatti quella di fare *tabula rasa* di tutte le istituzioni sociali e politiche precedenti, irrimediabilmente compromesse con la 'superstizione' e il dispotismo che, nella visione semplicistica e

⁽³⁶⁾ Il lungo processo evolutivo, culminato nell'onnipotenza della Camera dei Comuni, in Inghilterra, è concluso con il *Parliament Act* (1911) che priva la Camera dei Lords di una serie di importanti prerogative costituzionali fra cui il diritto di veto sulle leggi approvate dai Comuni. Ai classici esponenti del costituzionalismo britannico (i *die-hards* della Camera dei Lords) questa legge sembrò una intollerabile affermazione di illegale dispotismo e la definitiva consacrazione della 'tirannide della maggioranza' (cfr. MC ILWAIN, *op. cit.*, pp. 16 ss.).

⁽³⁷⁾ Il Filangieri vede nel principio codicistico dell'Illuminismo e nel razionalismo giuridico l'unico mezzo per distruggere equità e diritto giurisprudenziale, considerati da tutto il pensiero illuministico come espressione dell'arbitrio umano cui si doveva sostituire l'impero delle leggi. Cfr. *L'illuminismo giuridico* (Antologia a cura di P. Comanducci, Il Mulino, Bologna, 1978, pp. 173 ss.).

riduttiva degli Illuministi, avevano dominato il mondo fino al 1789. L'influsso del pensiero di Rousseau è determinante nella fondazione delle nuove strutture costituzionali. La *Volontà Generale* della Nazione, sempre inclinata al Bene secondo l'utopia di Rousseau, è espressa nella versione mitigata voluta da Sieyès dalla volontà di una maggioranza di rappresentanti riuniti in una Assemblea unitaria. Questa assemblea è depositaria di tutte le prerogative sovrane della Nazione: la Nazione secondo Sieyès rappresenta *il tutto*, essa è all'origine di *tutta* la Legge e la sua volontà è irresistibile, essendo sempre legale ⁽³⁸⁾.

La Nazione non ha soltanto il potere legislativo, ma ha potere costituente: essa può mutare *ad libitum* tutti gli istituti sociali e politici ⁽³¹⁾. Secondo questo principio non è possibile opporre alla sublimità e al potere della legge dello Stato, basato sull'autorità del popolo, alcun diritto 'privato'. La legge ha una estensione generale: essa si applica a uomini e cose esistenti sul territorio. La divisione dei poteri è fittizia: essa costituisce una distinzione puramente logica delle prerogative del potere sovrano del popolo. Tutti coloro che operano nella vita pubblica sono funzionari completamente sprovvisti di indipendenza e di autonomia.

Le nuove istituzioni costituzionali rivoluzionarie si rivelano, di conseguenza, nemiche di ogni forma di autonomia sociale non 'concessa' dal popolo. Secondo Sieyès, esiste l'imperiosa necessità di umiliare e spezzare lo 'spirito di corpo', volontà particolare nemica della volontà generale. La Francia riceve un nuovo ordinamento amministrativo fortemente centralizzato che prevede lo smembramento delle unità territoriali storiche (i Paesi) che l'Antico Regime non aveva mai osato modificare. I Dipartimenti dovranno avere una popolazione uguale e possibilmente la stessa estensione territoriale. Nel 1791 alcune leggi sopprimono l'ordinamento corporativo e condannano come reato la costituzione di associazioni legate al comune mestiere e volte a salvaguardare i diritti 'particolari' di un ceto o di una qualunque categoria

⁽³⁸⁾ E. SIEYÈS, *Qu'est ce que le Tiers Etat?*, Libr. Droz, Genève, 1970, cap. V, p. 180.

⁽³⁹⁾ Ottima sintesi dei testi in B. GROETHUYSEN, *Filosofia della rivoluzione francese*, Mondadori, Milano, 1967, pp. 271 ss.

produttiva. Queste leggi impediscono per tempi lunghissimi la costituzione di sindacati legali in Francia. Il risultato delle trasformazioni rivoluzionarie fu la completa rottura con la tradizione storico-culturale precedente e l'introduzione di uno spirito radicalmente avverso alle forme di autonomia sociale ed economica e alle associazioni diverse da quelle organizzate per fini ideologici o partitici (i *Clubs*).

Dal punto di vista costituzionale l'elemento primario, per quanto concerne gli istituti deliberativi è l'introduzione generalizzata del principio maggioritario. Sotto il profilo delle dottrine l'elemento saliente è l'affermazione che il potere del popolo non riconosce alcun limite e che la legge che promana dalla volontà generale è l'unica legge.

La tradizione costituzionale angloamericana presenta un quadro completamente differente. Se la costituzione rivoluzionaria, nata dagli 'immortali principi', è una costituzione elaborata *more geometrico*, l'ordinamento costituzionale angloamericano è una *living Constitution*, il risultato di un lento processo di evoluzione naturale, per prove ed errori, in cui la tradizione e il costume, il diritto naturale e l'equità, incarnati nel principio di supremazia del Diritto, giocano il ruolo essenziale e dominante.

Mentre il modello francese è razionalistico e intrinsecamente dogmatico e tende ad una eccessiva rigidità (testimoniata dalla rigorosa e puntuale trasformazione del principio astratto in istituto giuridico), il modello angloamericano è essenzialmente empiristico e flessibile, aperto a recepire contributi della storia, del costume e a correggere le discrepanze fra situazioni sociologiche e norme legali.

Burke riteneva che l'ammirazione manifestata dagli illuministi francesi per il modello costituzionale britannico non fosse sincera. I Francesi, nello stabilire il nuovo ordinamento costituzionale, avevano tradito lo spirito del *Common Law* e calpestato le più elementari norme della giustizia e della legalità.

Ritengo che, nonostante gli eccessi verbali tipici del filosofo inglese, la tesi di Burke risponda a verità. La nuova dottrina rivoluzionaria rappresentava infatti, in rapporto al problema della sovranità e dell'esercizio dei poteri statali, una cesura della grande

tradizione politica e giuridica dell'Occidente modellata sui principi del pensiero teologico e filosofico cristiano e sulle consuetudini di libertà tipiche dei popoli d'Occidente. Il nucleo centrale di questo pensiero, di queste consuetudini e di queste istituzioni era infatti costituito dal principio di sovranità del diritto, dall'idea che la legge positiva è espressione concreta della ragione naturale e del costume, piuttosto che mero comando ed espressione della volontà del sovrano (40).

La radice di questo principio è cristiana e medievale: esso è il frutto della sintesi della filosofia greco-romana dello Stato (Aristotele e Cicerone), della dottrina politica patristico-scolastica, e delle istituzioni germaniche. Questo principio, nell'ambito costituzionale, si era manifestato sotto la forma del frazionamento o della distribuzione del potere sovrano. La sovranità non appartiene ad un solo organo statale (Re o assemblea) considerato come supremo vertice del potere. Essa è invece esercitata in modo congiunto dai rappresentanti delle forze sociali attive, siano esse forze economiche o spirituali. Il sovrano non può prendere decisioni lesive dei diritti naturali ed acquisiti dei singoli e delle società che formano il più ampio corpo dello Stato, contro il consenso dei loro titolari (41).

La struttura del Parlamento medievale — composto dal Re e dai rappresentanti dei Ceti — è la fedele immagine riflessa del principio di sovranità della legge e del Bene comune (42). Le deliberazioni che conferiscono legalità ad un provvedimento legislativo sono il risultato del libero consenso dei Ceti e dell'accordo finale fra Ceti e sovrano. L'idea centrale della spartizione della

(40) Questo tema è sviluppato diffusamente da F. Kern nell'articolo citato alla nota 34.

(41) Cfr. nota 21.

(42) Per le fondazioni teologico-filosofiche del principio di sovranità del Bene comune nelle istituzioni medievali del XIII secolo e nella sociologia tomistica cfr. G. DE LAGARDE, *Secteur social de la scolastique* (vol. III dell'Opera più vasta: *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*), Presses Universitaires de France, Paris, 1942, pp. 108 ss. Per connessione fra dottrine, istituzioni e tecniche giuridiche medievali cfr. il classico R. W. - A. J. CARLYLE, *A History of Political Thought in the West* (cfr. trad. it. *Il pensiero politico medievale*, vol. III, Laterza, Bari, 1967).

sovranità fra una pluralità di soggetti diversi, titolari di diritti intangibili, riceve un particolare sviluppo nella tradizione costituzionalistica inglese all'epoca delle grandi lotte fra Corona e piccola nobiltà alleata della borghesia durante il XVI e il XVII secolo (43). La tradizione costituzionalistica inglese forgia e perfeziona quegli strumenti giuridici che consentono di imbrigliare il potere e di frenarlo, attraverso una serie di vincoli e di controlli, nella strada che conduce alla sua smisurata ed indefinita espansione. Il problema della sovranità divisa è essenzialmente il problema dei freni e dei limiti posti ai titolari di prerogative sovrane. Diceva Montesquieu, lodando la costituzione inglese: « È un'esperienza eterna che ogni uomo il quale possiede del potere è propenso ad abusarne. Esso va avanti finché non trova dei limiti ... come fare rispettare tali limiti? È necessario che, per effetto di disposizione delle cose, il potere arresti il potere » (44).

E Hamilton, uno dei Padri della Costituzione americana del 1787: « Date tutto il potere a molti ed essi opprimeranno i pochi; date tutto il potere ai pochi e questi opprimeranno i molti. Entrambe le parti dunque dovrebbero avere il potere in modo che ognuna possa difendersi contro l'altra » (45).

Il principio del *Balance of Powers* risulta attuato e, contemporaneamente rafforzato dalla presenza di una serie di istituti fondamentali che oggi sono tipici dello Stato di diritto, ma che derivano dalla costituzione non scritta d'Inghilterra e dalla tradizione medievale: una magistratura autonoma e forte che amministra la giustizia secondo i criteri del diritto giurisprudenziale e ha il potere di cassare le leggi contrarie ai diritti fondamentali; sistema bi- o pluricamerale che consente un esame successivo delle proposte di legge: decentramento del potere legislativo, amministrativo e giudiziario a livello locale che attribuisce alle città e alle province una autonomia e un reale potere di resistere contro gli abusi del potere centrale.

(43) Cfr. l'antologia *I costituzionalisti inglesi*, N. 1 della collana *I classici della democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna, 1962.

(44) *Esprit des Lois* XI, 6.

(45) Cfr. HAMILTON, N. 4 della collana *I classici della democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna, 1961, p. 22.

La sovranità risulta — in questo modello costituzionale — polverizzata in una miriade di centri autonomi (anche se interdipendenti) che hanno così il potere concreto di realizzare quelle istanze morali sociologiche ed economiche che sono la vera radice della loro esistenza. Questo era anche il pensiero di Aristotele che vede nello Stato una *communitas communitatum*, il frutto di uno sviluppo naturale dalle società più semplici a quelle più complesse e uno strumento sussidiario finalizzato a realizzare nella storia l'ideale di sviluppo integrale della natura umana.

Il costituzionalismo medievale e britannico culmina poi, come vertice, nella costituzione scritta degli Stati Uniti del 1787, in cui sono presenti tutti quegli elementi di condizionamento e di equilibrio dei poteri sovrani che abbiamo visto essere l'espressione più perfetta del principio della sovranità limitata.

Tale sistema costituzionale è dominato dal principio dei *checks and balances*. Una serie complessa e variamente interdipendente di tecniche legali tenta di risolvere l'eterno problema del condizionamento del potere. Tutti gli organi costituzionali sono posti in posizione di reciproco controllo: il Presidente gode di un potere molto vasto ma risulta sottoposto, in alcuni atti fondamentali della sua funzione, al controllo da parte del sistema bicamerale. (Si ricordi ad esempio il diritto di porre sotto stato d'accusa il Presidente colpevole di attentato alla Costituzione: l'*impeachment*!). Le due Camere si trovano pure in posizione di reciproco controllo: i diversi criteri che presiedono alla loro formazione hanno lo scopo di attenuare il potere del puro numero. Il Presidente, a sua volta, può intervenire nella legislazione attraverso il diritto di veto che soltanto il voto dei due terzi del Congresso può superare. Il potere del Governo Centrale e del Congresso, infine, è bilanciato dal potere degli Stati membri della Federazione, che conservano, in alcune materie piena sovranità. Vigila, infine, sull'intero sistema e sul regolare e pacifico svolgimento della vita pubblica, una forte magistratura indipendente, dotata di vasti poteri. Al suo vertice, una Corte suprema, collegio di sapienti nominato a vita, che esercita il potere di revisione costituzionale delle leggi (*judicial review*).

4. *Costituzioni e antropologia del diritto: ottimismo antropologico e natura decaduta.*

I paragrafi precedenti hanno posto in risalto le complesse problematiche, filosofiche e istituzionali, che stanno dietro alla formula, apparentemente semplice, del principio maggioritario. Il grande 'conflitto degli ideali democratici', come è stato definito in un'opera ormai classica della scienza politica americana ⁽⁴⁶⁾, l'abisso che separa i sostenitori e gli avversari del maggioritarismo, rivela la presenza di un duplice atteggiamento di fronte alla democrazia. Mentre le correnti dei 'democratici dogmatici', rifacendosi all'Illuminismo, rivendicano l'opportunità dell'identificazione del metodo (democrazia, maggioritarismo) con il principio (la libertà), gli avversari del maggioritarismo pongono in luce i pericoli che sono connessi con tale identificazione.

Mentre per i primi è essenziale la rigorosa applicazione del principio astratto (*un uomo un voto*) e il primato dell'eguaglianza, per i secondi è essenziale la presenza di limiti e di freni al potere e, quindi, il primato della libertà e dei diritti fondamentali della persona. I democratici dogmatici sostengono inoltre che il principio della sovranità popolare, il maggioritarismo con il corollario dell'autodisciplina della maggioranza sono garanzie sufficienti delle libertà fondamentali e che il conflitto fra principio democratico e costituzionalismo non rappresenta un problema reale.

Gli avversari fanno appello al realismo e alla storia e sostengono che l'autodisciplina è una garanzia insufficiente. L'unica garanzia effettiva è rappresentata dal dinamismo della bilancia dei poteri, dalla polverizzazione del potere sovrano e del potere deliberativo fra una pluralità di soggetti che si limitano e si controllano reciprocamente.

La storia costituzionale mostra come questo diverso modo di concepire la democrazia rappresentativa abbia originato due sistemi costituzionali differenti: quello francese, ispirato al razionalismo e alla sovranità popolare unitaria e quello anglo-americano ispirato all'empirismo e alla sovranità divisa. Le forme at-

⁽⁴⁶⁾ F. M. MYERS, *The Warfare of Democratic Ideals*, Antioch Press, Yellow Springs, Ohio, 1956.

tuali di costituzioni rappresentano una contaminazione e un compromesso fra le due forme originarie.

È apparso, con altrettanta chiarezza, che il conflitto delle forme istituzionali non è che riflesso di un contrasto di fondo che investe la concezione della natura umana e della legge. È il conflitto fra una metafisica immanentistica che sfocia in un radicale ottimismo antropologico completamente fiducioso nella bontà intrinseca dell'uomo, e un pessimismo empirico che fa pesare sull'altro piatto della bilancia una serie continua e costante di circostanze contrarie all'assunto dell'ottimismo antropologico.

Il conflitto antropologico presenta le ragioni profonde del disaccordo esistente sulla natura e sulla portata del principio maggioritario. La concezione illuministica e rousseauiana dell'uomo buono nello Stato di natura giustifica infatti la dottrina paradossale dell'autodisciplina della maggioranza e del rifiuto di porre limiti alla sua volontà. Il pessimismo empirico, sopravvivenza secolarizzata della dottrina teologica del peccato originale e della *natura lapsa*, giustifica la dottrina dei *checks and balances* ⁽⁴⁷⁾. Le istituzioni attuali, dopo un periodo di equilibrio dinamico, molto instabile, fra le due tendenze sembrano orientate verso il prevalere della linea che si ispira all'ottimismo antropologico e all'assenza di limiti. (Paradigmatico — per l'Italia — è il caso della legge sull'aborto che ha fatto emergere, in tutta la sua drammaticità, il conflitto delle due tendenze). I risultati di questa preponderanza del numero non sembrano confortanti dal momento che essi incidono in una società di massa in cui tutte le attività individuali sono largamente dipendenti le une dalle altre. Il margine di libertà personale e di autonomia reale dei gruppi sociali diversi dallo Stato tende sempre più a restringersi di fronte alla avanzata livellatrice della macchina burocratica pubblica.

Questo contrasto drammatico fra costrizione collettiva e istanze della libertà personale è già ampiamente prefigurato nel pensiero dell'autore che, più di ogni altro, ha contribuito a gettare le fondamenta della democrazia totalitaria: Rousseau.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. LIVINGSTON-THOMPSON, *op. cit.*, pp. 150 ss.

⁽⁴⁸⁾ L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia, 1957.

Il pensiero di Rousseau, come ha osservato Leo Strauss, è dominato da una ambiguità di fondo: il perpetuo conflitto fra il richiamo della Città e della vita associata, fonte di progresso e di perfezione della natura umana, e il ritorno allo stato di natura ⁽⁴⁸⁾.

« Egli presenta ai suoi lettori lo sconcertante spettacolo di un uomo che perpetuamente muove ora un passo avanti ora un passo indietro tra due posizioni diametralmente opposte. Per un momento egli difende con ardore i diritti degli individui, o i diritti del cuore contro ogni costrizione e autorità, ma subito dopo chiede la sottomissione totale dell'individuo alla società e allo Stato e caldeggia la più rigorosa disciplina morale e sociale » ⁽⁴⁹⁾.

La morale e il diritto, secondo Rousseau, sono assenti nello stato di natura: la virtù e il vizio, il delitto e il senso di colpa sono un effetto della socializzazione e dell'acculturazione dell'uomo ⁽⁵⁰⁾. Rousseau ritiene però che acculturazione e obbligazione morale e giuridica siano strumenti di perfezione e di potenziamento della natura umana ⁽⁵¹⁾. È l'ambivalenza essenziale delle istituzioni della società e della cultura che scatena, in Rousseau, il drammatico dualismo fra istanze della libertà pura e costrizione collettiva. Egli non sa concepire l'armonizzazione di queste due tendenze della natura umana in una forma sociale intermedia fra lo stato di anarchia naturale e l'assolutismo della Volontà generale, *toujours recte*. Contro la tirannide del potere egli rivendica, come mezzo di liberazione e di catarsi, la incontrollata esplosione delle pulsioni istintuali elementari. Ma, subito dopo, è terrorizzato dallo spettacolo di un uomo in preda alle sue passioni disordinate, divenuto incapace di perfezionarsi attraverso la cultura, la morale e il diritto. Contro l'uomo dominato dagli istinti scatenati e divenuto amorale e asociale, Rousseau chiama in aiuto i mezzi di un potere tirannico e irresistibile che ha assorbito i diritti e le libertà di tutti e deve incatenare e ri-socializzare la belva ⁽⁵²⁾.

⁽⁴⁸⁾ *Ibid.*, p. 248.

⁽⁵⁰⁾ L. G. CROCKER, *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore, 1963, pp. 135-36.

⁽⁵¹⁾ *Ibid.*

⁽⁵²⁾ *Ibid.*, p. 393: « His proto-totalitarian type of political-social system

Rousseau, nel contrasto fra volontà particolare, egoistica, istintuale e volontà generale *toujours recte* tende ad accordare la preferenza alla seconda e ad assorbire — attraverso un processo di denaturalizzazione — l'uomo singolo nel Tutto della società che ha fagocitato tutti i diritti e tutte le libertà individuali. L'impossibilità di concepire una soluzione intermedia fra anarchia e totalitarismo sfocia nell'esaltazione di una disciplina collettiva opprimente che ha lo scopo fondamentale di 'umanizzare' l'uomo, ponendo freni ai suoi impulsi naturali.

Jakob Talmon ha proposto una interessante interpretazione, in chiave psicanalitica, del pensiero di Rousseau: la Volontà generale non è che il riflesso del Super-Io sviluppatosi in modo abnorme di un uomo tormentato che proietta nell'interpretazione dei fenomeni sociali le sue paure e le sue contraddizioni non risolte. Le conclusioni estremistiche e aberranti di Rousseau sono strettamente legate al suo stato patologico, al delirio che Talmon definisce come « sogno invidioso del paranoico tormentato » (53).

Ho indugiato nella descrizione di questa singolare chiave di lettura del pensiero del Ginevrino perché essa illustra — in termini molto chiari — la natura essenziale del problema politico sociale e morale posto dal maggioritarismo. Anche Rousseau, infatti, sembra concordare, dopo aver affermato l'assoluta libertà dell'individuo, sulla necessità di freni e di limiti: ma, anziché disciplinare e frenare l'eccessivo potere delle persone investite di autorità del popolo, egli vuole imporre catene sempre più pesanti ad individui già privati di ogni autonomia e di ogni diritto. La sua dottrina del Potere culmina, quindi, nella negazione del costituzionalismo e dello Stato di diritto.

PARTE II: LE TECNICHE DELIBERATIVE NELLA TEORIA E NELLE ISTITUZIONI DELLA CHIESA MEDIEVALE.

Nella prima parte di questa ricerca mi sono intenzionalmente astenuto dall'espore, nei suoi aspetti specifici, il pensiero catto-

rests on the assumption that a state of war and immorality or a state of nihilism is inevitable without draconian measures amounting to a total revolution ».

(53) TALMON, *op. cit.*, p. 58.

lico contemporaneo e le linee fondamentali della filosofia medievale sul principio maggioritario.

Il mio scopo principale era infatti quello di illustrare il reale significato del ruolo svolto dal 'dogma' nelle attuali strutture costituzionali e nei sistemi di deliberazione politica e di fare emergere, attraverso testi di autori 'laici', il conflitto latente fra concezioni del potere non limitato della maggioranza e principi dello Stato costituzionale di diritto.

Gli accenni allo spirito del costituzionalismo medievale, alla sua matrice cristiana e alla relazione esistente fra le teorie medievali della legge e del potere e lo sviluppo successivo delle tecniche costituzionali dei *cheks and balances* nella tradizione britannica del *Common Law* e nelle istituzioni pubbliche nordamericane, sono stati, in questa prima parte della ricerca, piuttosto rapidi e fugaci.

Le domande fondamentali che reclamano una adeguata risposta sono ora le seguenti: si può affermare che l'apporto delle dottrine e delle istituzioni cristiane è stato determinante nella genesi del costituzionalismo moderno? E, in caso di risposta affermativa, è possibile concludere che il moderno Stato di diritto rappresenta l'attuazione secolare di un principio morale e politico *naturaliter* cristiano? È possibile, d'altra parte, affermare che l'ideologia del maggioritarismo rappresenta un aspetto secolaristico e oscuro, denso di valenze nichilistiche, del pensiero politico contemporaneo?

A questi fondamentali interrogativi tenteremo di rispondere attraverso un sintetico *excursus* sulla filosofia e sulle tecniche deliberative della Chiesa nel Medioevo.

1. *Cenni preliminari.*

Il mio interesse per questo specifico campo di ricerca è stato sollecitato dai preziosi suggerimenti del mio maestro, Luigi Lombardi Vallauri, e dalle approfondite analisi sulle tecniche elettive degli Ordini monastici medievali di Léo Moulin⁽⁵⁴⁾. Mentre Luigi

(54) L. MOULIN, *Les origines religieuses des techniques electorales et deliberatives modernes*, in *Revue Internationale d'Histoire politique et constitutionnelle*, 1953,

Lombardi Vallauri mi suggerì l'idea della comparazione fra tecniche elettive — finalizzate a designare le persone — e sistemi deliberativi, diretti a determinare l'ortodossia di una dottrina teologica, Moulin destò il mio profondo interesse per la ricerca di un possibile nesso fra i sistemi ecclesiastici di deliberazione e le tecniche del costituzionalismo moderno.

Moulin, al termine delle sue lunghe ricerche in questo campo, si era dichiarato convinto del fatto che il regime degli Ordini religiosi e della Chiesa è « un regime di diritto, cioè un regime le cui strutture, il cui spirito, il cui funzionamento sino ai meccanismi di revisione e di adattamento costituzionale, sono molto minuziosamente definiti dalla regola e dalle costituzioni »⁽⁵⁵⁾. I miei precedenti studi sui sistemi deliberativi dottrinali della Chiesa e sulla Tradizione mi avevano convinto che, anche in questo settore, le decisioni finali, prese nelle assemblee conciliari o solennemente definite *ex cathedra* dal Papa, erano il frutto di un iter procedurale rigorosamente definito, nello spirito e nei mezzi, che non lasciava alcuno spiraglio all'arbitrio personale e al caso.

Questi suggerimenti e queste indicazioni costituiscono la base della ricerca e il nucleo embrionale di una primitiva chiave d'interpretazione del problema.

Apparve con chiarezza, fin dalle prime fasi della raccolta di materiale, che si doveva operare parallelamente nel settore delle dottrine teologiche e filosofiche e nel settore delle istituzioni⁽⁵⁶⁾. Uno studio attento degli scritti di Moulin e di altro materiale esaminato, mi aveva infatti convinto che la sola analisi della letteratura giuridica medievale — canonistica e civilistica — non

pp. 106-148; IDEM, *Sanior et maior pars. Etude sur l'évolution des techniques electorales et délibératives dans les Ordres religieux du VIème siècle au XIIIème siècle*, in *Revue historique de droit français et étranger*, 3-4 (1958) (trad. it. in *Studi Politici*, 1960, pp. 48-75 e 364-95); IDEM, *El ejecutivo y el legislativo en las Ordenes religiosas*, in *Revista de Estudios políticos*, 106 (1959); IDEM, articolo *Elezioni*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, coll. 1080-1086. Per ulteriore bibliografia sul tema cfr. *ibid.*, col. 1086.

⁽⁵⁵⁾ Cfr. *Diz. Ist. Perfezione*, cit., col. 1080.

⁽⁵⁶⁾ Un metodo analogo, con risultati fecondi e illuminanti circa la natura del rapporto fra dottrine filosofiche e teologiche e sviluppi istituzionali, è stato adottato anche da G. de Lagarde nell'opera citata nella nota 42.

avrebbe offerto i criteri sufficienti per una adeguata comprensione delle tecniche deliberative del Medioevo. Occorreva spingersi nelle profondità dell'anima medievale per cogliere, su un piano di sintesi e di unità, ciò che, secondo la logica statica e astrattistica di certi giuristi, appariva come contraddittorio, frammentario, disorganico. Un metodo puramente analitico si sarebbe rivelato insufficiente al fine di superare gli ostacoli di natura ermeneutica, di colmare gli iati che scaturivano dalla difficoltà di raccordare principi e tecniche apparentemente opposti e separati.

2. Opinioni discordi sul peso del numero.

Si può parlare di una opposizione pregiudiziale del pensiero cristiano ad ogni forma di deliberazione presa a maggioranza? Questa ipotesi sembrerebbe confermata da alcuni testi.

S. Gerolamo pare riassumere la posizione dei Padri della Chiesa nell'unanime giudizio di condanna del voto non qualificato: « i giudizi del popolo sono sovente assai falsi; il volgo sbaglia nell'eleggere i suoi sacerdoti; ciascuno li vuole conformi ai propri costumi. Il volgo non cerca il pastore migliore, ma cerca un pastore che gli rassomigli » (57).

L'autore della volgata colpisce qui il principio della partecipazione di una massa non qualificata (*vulgus*) alla scelta dei capi della comunità cristiana: di conseguenza l'idea di una decisione presa dalla maggioranza degli stolti doveva sembrare, a lui e a quanti dividevano il suo pessimismo, una cosa mostruosa.

È abbastanza nota l'avversione di S. Benedetto per le maggioranze di monaci viziosi che eleggevano un superiore compiacente, disposto a chiudere un occhio sulle magagne del convento e, per contro, la sua predilezione per il ruolo di una *sanior pars*, minoritaria, che, secondo lo spirito e la lettera della Regola, acquistava automaticamente il diritto di espellere e punire gli indegni (58).

(57) S. GEROLAMO, *Adversum Jovinianum*, Lib. I, N. 34.

(58) S. BENEDETTO DA NORCIA, *Regula Monasteriorum*, Cap. LXIV: « *In Abbatis ordinatione illa semper consideratur ratio, ut hic constituatur quem sive omnis congregatio secundum timorem Dei, sive etiam pars quamvis parva congregationis saniore consilio elegerit* ».

Giovanni Torquemada, grande teologo domenicano del XIV-XV secolo, nell'epoca della grave crisi conciliare, giudica illegittime alcune decisioni del Concilio di Basilea, in quanto votate da una maggioranza costituita dalla *multitudo populi parvi pretii et nullius auctoritatis*, che aveva annullato il peso della contraria opinione dei *sapientiores* ⁽⁵⁹⁾.

Infine un altro grande esponente della Scuola di S. Tommaso, Melchior Cano, sebbene in epoca posteriore al Medioevo, ritiene pessimisticamente che l'opinione della maggioranza è sempre la opinione peggiore, perché, come si legge nella Scrittura, il numero degli stolti è infinito. Il Papa, di conseguenza, non è tenuto, né da ragioni morali, né da ragioni giuridiche, a conformarsi all'opinione della maggioranza dei Padri conciliari ⁽⁶⁰⁾.

Il contrasto fra maggioranza composta da ignoranti e da malvagi e minoranza composta dai buoni e dai sapienti è ritenuto da questi autori come situazione tipica e normale. Il pensiero patristico e scolastico sembra quindi dominato da una marcata tendenza ad identificare il numero con l'arbitrio e con il libero scatenamento di passioni disordinate nocive tanto ai singoli come alla comunità.

In opposizione a questa pregiudiziale condanna del principio di partecipazione del popolo alle decisioni e del peso del numero sta la consolidata consuetudine della Chiesa primitiva. Essa mostra il ruolo determinante giocato dal popolo minuto nell'elezione di vescovi e di sacerdoti e, spesso, anche nella difesa dell'ortodossia dottrinale contro minoranze di vescovi corrotti e di eretici. Questa valutazione positiva del ruolo popolare e della preponderanza numerica è attestata da un altro grande Padre della Chiesa, S. Cipriano, il quale ritiene che, nonostante la defezione di pochi traditori e corrotti, la *melior et maior pars christianorum* non può tralignare ⁽⁶¹⁾. Questo testo mi sembra importante in ragione della sua antichità (siamo infatti nel III secolo) e per il fatto che potrebbe

⁽⁵⁹⁾ JOHANNES A TURCREMATA, *Summa de Ecclesia*, Lib. II, Cap. 100, Apud Tramezinum, Venezia, 1561, fol. 238-240.

⁽⁶⁰⁾ MELCHIOR CANO, *De locis theologis* (DLT), Lib. V, Cap. V, in *Opera*, Ap. B. Iuntam, Venezia, 1776, p. 118.

⁽⁶¹⁾ Cfr. MIGNE, *Patr. Latina* (ML), 4, 533.

aver ispirato la regola giuridica tipica dei secc. XI-XIII, secondo la quale la maggioranza numerica di un collegio deliberante è presunta, fino a prova contraria, essere anche la *sanior pars*.

Nelle *Regulae Iuris* poste in appendice al Libro VI delle Decretali di Bonifacio VIII, pontefice che non può certamente essere accusato di simpatie per i principi democratici, trova collocazione, d'altra parte, una importante norma-chiave delle deliberazioni collegiali che gli scolastici giudicavano equivalente ad un precetto di legge naturale: *Quod omnes tangit ab omnibus approbari debere aequum est* (62). Questa norma sancisce il diritto di tutti coloro che hanno interessi legittimi da tutelare a partecipare a quelle decisioni collettive in cui tali interessi sono posti in gioco.

Il pensiero scolastico inoltre, nel periodo del suo massimo fulgore, conferì la massima rilevanza all'adagio aristotelico *veritas per plures melius inquiritur*. S. Tommaso d'Aquino, seguendo il pensiero aristotelico, giudica che la presenza di una maggioranza numerica (*electio magis concordis*) rappresenta un elemento che conferisce effettività ad una decisione collegiale e che, comunque, concorre a rafforzare presso il popolo la legittimità morale di quella decisione (63).

Questa è la conclusione proposta anche dall'autore del Commento alla *Politica* di Aristotele, già attribuito a S. Tommaso (64).

(62) Cfr. *Reg. Iuris*, XXIX (anno 1298), in *Liber Sextus Decretalium D. Bonifacii Papae VIII sua integritati una cum Clementinis et Extravagantibus restitutus*, Colonia, 1695, p. 187.

(63) S. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in Evangelium Johannis*, Cap. XXI, Lectio III.

(64) S. THOMAE AQUINATIS, *In VIII libros Politicorum Aristotelis Expositio*, III, Lectio IX, N. 431, Ed. Marietti, Torino, 1966: « *in ista enim multitudine sunt sapientes et virtuosus aliqui et aliqui non; et plus valet quod sumantur isti omnes simul quam si sumantur virtuosus et sapientes solum ... sic in republica insipientes in consulendo et decernendo quodammodo rectificuntur a sapientibus* ». *Ibid.*, IV, Lectio XII, N. 680: « *Ad hoc quod consilium paucorum sit firmum oportet paucos inquire sententiam populi vel opinionem quae est et tunc sententiarum secundum sententiam eius ita quod populus eandem sententiam dicat quam pauci; aut si non, nihil sententiarum contrarium populo* ». Il principio della concorrenza del numero e dell'autorità è espresso da questi passi con esemplare chiarezza. Si noti ancora l'idea del reciproco controllo e del diritto di veto spettante alle diverse componenti del corpo sociale. Cfr. anche nota 2 e O. v. GIERKE, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. III, X, 8, Berlin, 1881.

3. *Sintesi delle posizioni opposte: il pluralismo deliberativo nelle istituzioni ecclesiastiche.*

Si potrebbe essere indotti a concludere, dopo aver esaminato queste testimonianze, che, all'interno del pensiero cristiano medievale, siano esistite due tendenze contrapposte. La prima intransigente, rappresentata da Gerolamo e Torquemada, sfocia in una sorta di demonizzazione del numero e in una conseguente esaltazione della *sanior et minor pars*, mentre la seconda, più moderata e riconducibile alla matrice aristotelico-tomistica, vede nel numero e nelle maggioranze elementi che concorrono alla legittimità e efficacia pratica della decisione.

Questa interpretazione del contrasto sembrerebbe confermata anche della presenza alternativa, in seno alle istituzioni deliberative ecclesiastiche di metodi e di procedure che rispecchiano ora l'una ora l'altra di queste tendenze. La Chiesa, nel corso della sua Storia, ha successivamente adottato tecniche elettive e deliberative molto disparate che sembrano non presentare alcun elemento comune e costante. Se esaminiamo queste tecniche sotto il rapporto dei soggetti che partecipano alla deliberazione possiamo constatare l'esistenza di sistemi basati sulla partecipazione plebiscitaria, e di altri sistemi che vedono prevalere il principio del suffragio ristretto a collegi composti dalle più alte gerarchie ecclesiastiche (Vescovi, Cardinali), e il principio della decisione definitiva di un organo monocratico supremo, la sede papale. Si potrebbe anche aggiungere che l'evoluzione storica, almeno fino al concilio Vaticano II, è nel senso della restrizione del suffragio: si procede cioè dal prevalere di certe istanze comunitarie e collegiali tipiche della Chiesa delle origini al trionfo dell'aristocrazia ecclesiastica (i capitoli cattedrali del XI-XIII secolo) fino alla affermazione concreta della monarchia assoluta del Romano Pontefice, dopo il Concilio di Trento. Questa interpretazione dell'evolversi delle tecniche decisionali appare avallata anche dalle poco felici espressioni di certa manualistica teologica contemporanea, tendente ad esasperare la preminenza dell'aspetto gerarchico-monocratico e della monarchia « assoluta » del Papa come elementi fondanti della costituzione della Chiesa. L'atteggiamento assunto di fronte al problema della partecipazione del clero e dei fedeli

e al principio maggioritario sarebbe, in ultima analisi, il riflesso delle mutate condizioni storico-sociologiche della vita ecclesiale e segnerebbe, secondo alcuni autori ⁽⁶⁵⁾, il decadimento dalla primitiva purezza e dal regime di 'comunione', ad un regime fortemente gerarchizzato, centralistico e burocratico.

Non posso concordare con questa interpretazione troppo unilaterale della storia costituzionale della Chiesa. Il mutamento nella composizione degli organi deliberativi collegiali e l'adozione di differenti criteri nella formazione della volontà di questi enti (unanimità, *sanior et maior pars*, maggioranza semplice, assoluta, dei due terzi etc.) riflette certamente il mutamento delle condizioni storiche, sociologiche, culturali.

È però altrettanto vero che la Chiesa, avendo sempre presente la concretezza delle situazioni particolari, non ha mai adottato contemporaneamente un unico criterio deliberativo, e non ne ha mai imposto l'applicazione indiscriminata alla elezione di persone e alle decisioni dottrinali, al regime dei laici e al regime degli ecclesiastici, alla Chiesa occidentale e alla Chiesa orientale. L'errore, a mio avviso, consiste nell'interpretare la storia delle istituzioni ecclesiastiche secondo uno schema evolutivo (dal regime della partecipazione al regime centralistico-burocratico) che coglie soltanto alcune linee esterne di tendenza, legate ai caratteri peculiari delle situazioni contingenti, e non penetra nella ricca e complessa diversità dei micro-ordinamenti ecclesiastici (Ordini religiosi, associazioni laicali, istituti di perfezione, autonomie particolari di alcune diocesi etc.).

Considerata sotto questo rapporto la Chiesa appare dominata, in tutti i secoli della sua lunga esistenza, dalla compresenza di una pluralità di ordinamenti particolari che spesso si ispirano nelle legislazioni interne, a criteri molto differenti. Così alcuni Ordini religiosi sembrano ispirarsi nel loro regime al principio democratico; altri, come ad esempio la Compagnia di Gesù, si reggono sulla

⁽⁶⁵⁾ Cfr. G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa tra il XVII e il XIX secolo*, Herder, Roma, 1964; Y. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Ed. du Cerf, Paris, 1941; IDEM, *Sinodo, primato e collegialità episcopale*, in AA. VV., *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Vallecchi, Firenze, 1969, pp. 46-78; IDEM, *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970.

base del principio aristocratico-monarchico; altri ancora (come l'Ordine domenicano) sembrano aver realizzato nel loro seno l'ideale aristotelico-tomistico della forma mista di governo. La *plenitudo potestatis* del Papa appare ampiamente condizionata dal principio di sovranità della legge e dall'autorità superiore delle definizioni dei Concili e dei Pontefici precedenti, dalla Tradizione, dalla S. Scrittura.

L'idea del pluralismo organico delle istituzioni ecclesiastiche ci consente di sciogliere il nodo delle opposte opinioni dei Padri e dei Dottori sul principio di partecipazione e sul ruolo del numero. S. Gerolamo e Torquemada intendono condannare infatti gli abusi del metodo plebiscitario e la sua surrettizia applicazione a materie che non debbono essere sottoposte al giudizio dei non competenti. Mentre Gerolamo ha sotto gli occhi gli eccessi di una comunità cristiana che si è improvvisamente allargata e continua ad espandersi, Torquemada accusa gli appartenenti alla fazione conciliarista di aver sovvertito tutte le regole di diritto e i principi canonici sui quali si fonda una legittima decisione conciliare ⁽⁶⁶⁾.

Cipriano pone invece nella giusta luce il diritto fondamentale e inalienabile che spetta ai semplici fedeli nella difesa dell'ortodossia della fede contro i pastori eretici e scismatici. L'esperienza aveva mostrato infatti al Padre africano che il senso della fede della maggioranza del popolo aveva tutelato l'ortodossia meglio dell'inettitudine e della debolezza di alcuni membri della gerarchia.

Nella visione, politicamente e giuridicamente più matura, di S. Tommaso si manifesta il principio fondamentale che il potere gerarchico e l'intelligenza bilanciati dal numero costituiscono la forma di governo più efficace della società ⁽⁶⁷⁾.

Lo scontro apparente di queste tesi offre l'occasione per fare emergere l'esistenza, in seno alla Chiesa, dello stesso problema che tormentava i pensatori e gli uomini politici dell'epoca successiva alla Rivoluzione del 1789.

⁽⁶⁶⁾ Vedi, per le argomentazioni, più avanti par. n. 5.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. note 62 e 64.

I critici della preponderanza del numero temono gli eccessi di un maggioritarismo e di un plebiscitarismo selvaggio, nell'ambito della fede e dei costumi.

Cipriano e Tommaso, d'altra parte, pongono l'accento sui diritti fondamentali e sul regime costituzionale come ottima forma di governo. Siamo quindi ricondotti al problema della sovranità e dei limiti del potere che, ancora una volta, si mostra strettamente connesso con il principio della partecipazione popolare e con il ruolo della maggioranza.

4. *Procedure elettive della Chiesa primitiva.*

L'immagine dell'Alto Medioevo, 'epoca oscura' della storia occidentale, in cui la pura forza materiale e l'arbitrio non limitato dei potenti avrebbero prevalso sugli inermi e sul diritto, è piuttosto diffusa anche presso certi settori della cultura accademica.

Le istituzioni giuridiche e politiche medievali vengono, di conseguenza, giudicate come un riflesso delle rudimentali concezioni barbariche del potere e del diritto e come prodotto della povertà d'immaginazione e dell'incapacità d'astrazione dei popoli germanici.

Il principio fondamentale della supremazia del diritto e della rigorosa subordinazione dei governanti alla legge naturale e positiva che domina incontrastato il Medioevo, viene considerato, come un ideale puramente teorico, privo di efficacia e di conseguenze pratiche. L'assenza di tecniche e di meccanismi legali adeguati — si dice — avrebbe impedito di calare nella realtà il principio di sovranità della legge. La ricerca storica più seria — d'altra parte — dopo una minuziosa analisi delle dottrine teologico-politiche e delle istituzioni civili ed ecclesiastiche del Medioevo, ha dissolto queste rappresentazioni negative della civiltà medievale che sono probabilmente frutto della sistematica devalorizzazione della storia e del passato e di tutto ciò che è legato ad istanze religiose e spirituali, operata dai più accesi polemisti dell'Illuminismo. I fratelli Carlyle, dopo decenni di approfonditi studi e ricerche sul pensiero e sulle istituzioni medievali, non hanno avuto timore di affermare che l'immagine negativa del Medioevo è falsa, infondata,

lontana dal vero ⁽⁶⁸⁾. Essa deriva dall'ignoranza della storia delle idee e delle istituzioni medievali ed è priva di qualunque supporto scientifico.

L'opera degli illustri studiosi britannici è ricca di materiale documentario che dimostra l'esistenza di complessi meccanismi legali finalizzati a realizzare concretamente il principio medievale di subordinazione dei governanti al diritto ⁽⁶⁹⁾.

Se la storia delle istituzioni civili e politiche medievali rivela l'esistenza di meccanismi ordinari alla limitazione del potere, la storia della Chiesa rivela la presenza di istituti analoghi che, secondo Moulin, sembrano tecnicamente più perfetti e attestano la loro dipendenza da una più matura concezione del diritto ⁽⁷⁰⁾.

Le procedure elettive della Chiesa dei primi secoli rivelano, ad una analisi non superficiale, una singolare analogia con i moderni istituti costituzionali basati sui principi del frazionamento del potere decisionale e del controllo preventivo e successivo della legittimità formale e sostanziale della decisione.

Nel primo secolo della nostra era si afferma già, per le elezioni episcopali, il principio fondamentale dello scrupoloso esame della idoneità morale, dottrinale e spirituale dei candidati e si istituiscono tecniche giuridiche finalizzate ad accertare la presenza concreta di questi requisiti d'idoneità ⁽⁷¹⁾.

⁽⁶⁸⁾ CARLYLE, *op. cit.*, vol. II, p. 67.

⁽⁶⁹⁾ Sulla presenza nel Medioevo, di organi costituzionali e di corti di giustizia che esercitano un ruolo di controllo giudiziario di legittimità e sulla loro effettività cfr. CARLYLE, *op. cit.*, vol. II, pp. 46, 68-69, 75-76, 81; vol. III, p. 81; vol. IV, pp. 38-40. Su questi temi cfr. anche F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, cit.; R. PÉROUD, *Lumière du Moyen Age*, Grasset, Paris, 1954 (trad. it. *Luce del Medioevo*, Volpe, Roma, 1978); H. MITTEIS, *Der Staat des Hohen Mittelalters. Grundlinien einer Verfassungsgeschichte des Lehnzeitalters*, Weimar, 1955 (trad. it. *Strutture giuridiche e politiche dell'età feudale*, Morcelliana, Brescia, 1962); K. BOSL, *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*, Göttingen, 1975 (trad. it. *Modelli di società medievale*, Il Mulino, Bologna, 1979); O. BRUNNER, *Sozialgeschichte Europas im Mittelalter*, Göttingen, 1978 (trad. it. *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1980).

⁽⁷⁰⁾ Cfr. *Sanior et maior pars*, cit., p. 49.

⁽⁷¹⁾ Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Lettera ai Corinti*, I, 45 (ed. Funk, Tübingen, 1887, Tomo I, p. 116); W. PLÖCHL, *Storia del diritto canonico*, vol. I, Massimo, Milano, 1963, p. 67.

Il vescovo eletto viene consacrato dai vescovi della provincia o regione ecclesiastica che esercitano anche un ruolo decisivo nell'esame dei requisiti d'idoneità dei candidati. Il diritto apostolico e le più antiche disposizioni in materia di elezioni episcopali tuttavia prevedono, nella fase precedente l'ordinazione, una partecipazione del basso clero e dei laici alla designazione dei candidati. La comunità cristiana, nel suo complesso, consegue un particolare diritto a manifestare il proprio giudizio (di gradimento e di ripulsa) sul futuro vescovo. Il giudizio della comunità ha un certo peso sulla decisione finale ⁽⁷²⁾.

Le funzioni esercitate dalla gerarchia e dalla comunità nelle elezioni episcopali sono bene evidenziate dalle disposizioni sulla materia approvate dal IV Concilio di Cartagine (anno 407), che vide anche la partecipazione di S. Agostino ⁽⁷³⁾.

Il compito essenziale della gerarchia, nelle prime fasi della procedura, si concentra nello svolgimento di un accurato esame dell'idoneità dottrinale e morale del candidato. L'esame ha soprattutto lo scopo di accertare il grado di conoscenza teologica e filosofica del candidato, e il suo pensiero sui principali articoli di fede e sulle eresie.

Nella valutazione finale dell'idoneità concorre però l'attestato della stima goduta dal candidato presso la comunità. Si ritiene che il popolo cristiano sia buon giudice della condotta morale e delle qualità pastorali del candidato che, di regola, era nato e cresciuto e aveva esercitato il suo ministero sacerdotale nella sua futura diocesi. Se la duplice valutazione dei requisiti d'idoneità del candidato è positiva il vescovo viene eletto e successivamente ordinato. La massima autorità ecclesiastica (il Metropolita) della regione esercita su tutti questi atti un potere di verifica e di controllo, finalizzato a prevenire o a reprimere eventuali violazioni del diritto canonico, tanto nella forma come nella sostanza.

⁽⁷²⁾ Cipriano attribuisce un certo peso al ruolo del popolo nelle elezioni episcopali (Ep. 68) cfr. in HEFELE-LECLERC, *Histoire des Conciles*, Tomo I, p. 544: « L'évêque est élu *plebe praesente*, il faut que le peuple assiste à l'élection, car *singulorum vitam plenissime novit* » (Cyprien, Ep. LXVIII).

⁽⁷³⁾ Cfr. in GRAZIANO, *Decretum*, I Pars, d. 23, c. 2.

La procedura descritta riflette, nello spirito e nei minimi particolari, i principi generali che, al di là delle modificazioni accidentali determinate dalla contingenza storica, sono presenti con costanza negli istituti deliberativi ecclesiastici.

In primo luogo possiamo rilevare il ruolo importante giocato dalla comunità nell'elezione episcopale: esso attesta che la regola *Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet* non fu soltanto una mera dichiarazione di principio priva di meccanismi pratici d'esecuzione.

La regola *Quod omnes tangit* riflette, a sua volta, il più generale principio di diritto naturale e di equità *sumum cuique*. Questi principi si traducono nel diritto di partecipazione della comunità ad una decisione che, nel corso dei secoli, acquisterà una rilevanza non solo spirituale ma anche sociale e politica. L'apporto della concezione cristiana del diritto e della giustizia si rivela decisiva nella ricerca e nella scoperta di queste formule e di questi istituti deliberativi.

Il principio di partecipazione di una pluralità di soggetti alla procedura elettiva si estrinseca poi in una effettiva distribuzione del potere decisionale e in una attribuzione di funzioni di verifica e di controllo alle diverse componenti del corpo deliberativo, funzioni conformi al particolare *status* ecclesiale di queste componenti.

Mentre, da una parte, ai vescovi compete il diritto-dovere di un approfondito esame dei requisiti d'idoneità dottrinale e il potere di consacrare il candidato idoneo, dall'altra parte ai laici e al clero minore è attribuito il diritto di attestare l'idoneità pastorale del futuro vescovo. Il potere della *sanior pars*, costituita in autorità ma minoritaria, è controbilanciato dal potere dei sudditi basato sulla forza del numero. Il sistema della Chiesa nei primi secoli contiene già, *in nuce*, l'idea fondamentale che sarà alla radice della più matura e progredita tecnica della *sanior et maior pars*.

I superiori ecclesiastici della regione e, in ultima istanza, il Papa, attraverso l'istituto della *confirmatio* dell'elezione locale, esercitano la funzione di un vero e proprio controllo giudiziario delle legittimità dell'intera procedura. In questi istituti è possibile

ravvisare gli elementi di un'altra importante tecnica legale-costituzionale moderna: il doppio grado di giurisdizione che ha lo scopo di sottoporre al giudizio di una corte imparziale tutte le controversie che si manifestano in prima istanza.

È possibile, infine, rilevare il profondo realismo che penetra e anima queste strutture giuridiche radicate nello spirito della comunità apostolica e della Chiesa delle origini. La Chiesa viene rettamente concepita come unione indissolubile di elementi mistici, spirituali e soprannaturali, con una dimensione socio-giuridica che manifesta la sua concretezza storica, il suo essere legata a condizioni di spazio e tempo. L'elemento mistico-spirituale è elemento primario e irrinunciabile, tuttavia esso reclama una sua concreta realizzazione in *questo* mondo. La Chiesa non è soltanto la Chiesa dello 'spirito' o della 'carità', ma è anche una Chiesa visibile dotata di un suo corpo sociale, bisognoso di norme e di istituti che assicurino la sua stabilità e la sua continuità nel tempo. Il problema di un ordinamento giuridico ottimale, conforme ai superiori principi di ordine etico-spirituale della Chiesa, si riflette in modo drammatico e pregnante proprio nell'ambito delle elezioni e delle deliberazioni. In questo ambito è necessario fare i conti con le inclinazioni perverse di una natura corrotta e indebolita dal peccato originale. Le grandi cure e le cautele prescritte nei primitivi ordinamenti ecclesiastici per le elezioni episcopali tradiscono la preoccupazione del legislatore per gli effetti deleteri dei vizi e delle passioni disordinate. La dottrina teologico-morale della colpa originale e dei suoi effetti nel comportamento pratico di tutti gli uomini inclina, inevitabilmente, a suggerire le soluzioni tipiche della dottrina politico-costituzionale dei 'freni'. I possibili effetti dannosi delle passioni e dei vizi risultano limitati e frenati da un complesso sistema istituzionale che ha lo scopo, attraverso l'equilibrio e la concorrenza del numero e dell'autorità, di ridurre al minimo il rischio delle soluzioni arbitrarie e dell'ingiustizia.

In questo la filosofia cristiana delle deliberazioni si oppone radicalmente alle soluzioni proposte dall'ottimismo antropologico illuministico, ma concorda con l'empirismo critico e con il realismo della grande tradizione politica anglo-americana.

5. *Sanior et maior pars: un prototipo ecclesiastico del sistema di checks and balances.*

Alcuni autori che si sono incidentalmente occupati del problema della *sanior pars* nelle istituzioni deliberative ecclesiastiche del Medioevo hanno forse avuto il torto di comparare (anzi di opporre) in modo astratto i due criteri della *maior* e della *sanior pars*. Così, mentre risalta l'indubitabile semplicità e convenienza del metodo basato sul meccanico computo delle mani alzate, delle palline di diverso colore deposte in un'urna o delle schede, emerge l'estrema macchinosità e difficoltà del criterio che impone di accertare, in un collegio deliberativo, chi siano i migliori, i più prudenti, i più saggi. Per alcuni l'idea del peso diseguale dei voti (in relazione alle qualità e alle capacità degli elettori) appare come curiosa e peregrina e, quindi, affetta da scarsa applicabilità giuridica. Per altri invece il principio della *sanior pars* si identifica automaticamente come un principio autoritario che mira, sotto il pretesto della qualità, ad affermare lo strapotere della forza e delle minoranze sulle decisioni pacifiche prese a maggioranza ⁽⁷⁴⁾.

In realtà questi giudizi negativi risultano viziati nel loro stesso fondamento e dall'ignoranza del vero significato delle tecniche deliberative basate sul principio sanioritario. Il puro numero, privo di qualificazioni, e dissociato da un sistema di regole che garantiscono i diritti delle minoranze e dei singoli, non può essere mai considerato come fonte ultima della legittimità di una decisione ⁽⁷⁵⁾.

L'opposizione astratta dei due criteri della *sanior* e della *maior pars* non ci dice assolutamente nulla se prima non si determinano gli ambiti in cui deve essere presa la decisione e il sistema di regole che deve governare l'intera procedura deliberativa.

Il giudizio sommario sulla difficoltà di accertare la *sanior pars* deriva probabilmente dall'ignoranza dei principi e delle regole poste a fondamento e a corollario dell'intero sistema.

⁽⁷⁴⁾ Cfr. l'opinione di DUVERGER (nota 8) e la conclusione di RUFFINI ne *Il principio maggioritario*, op. cit., p. 114.

⁽⁷⁵⁾ Questa tesi è comune fra i critici moderni del maggioritarismo. Cfr. J. G. HEINBERG, *Theories of Majority Rule*, in *The American Political Science Review*, vol. XXVI (1932), p. 465.

Il principio della *sanior et maior pars* viene introdotto nella legislazione generale della Chiesa con il Concilio lateranense del 1179. Alcuni autori fanno risalire la sua primitiva apparizione e applicazione allo Statuto di Lanfranco (1066) di poco precedente la conquista normanna dell'Inghilterra ⁽⁷⁶⁾.

Quali sono gli elementi costitutivi di questo principio che informerà del suo spirito le più importanti tecniche deliberative degli Ordini religiosi e dei capitoli cattedrali fra l'XI e il XIII secolo? Il principio si basa su due elementi di base molto semplici: 1) la concorrenza della parte più numerosa del collegio deliberativo e della *sanior pars* è condizione generale di legittimità e di insindacabilità dell'elezione (del vescovo, del superiore religioso): *non sufficit partem esse maiorem nisi sit sanior* ⁽⁷⁷⁾; 2) la *maior pars* (nel senso di *numerosior pars*) è presunta essere anche *sanior pars*, *nisi minor pars rationabiliter contradicat* ⁽⁷⁸⁾. Attorno a questo duplice criterio gravitano una serie di istituti ordinati ad accertare e a controllare la presenza della *maior pars* e della *sanior pars*, e un sistema di sanzioni penali che mira a punire con severità gli eventuali abusi.

Che cosa si intende, innanzitutto con l'espressione *sanior pars*? La definizione del concetto appare come il vero nodo del problema. Una prima risposta sembra essere offerta dal concetto di *rationabilis contradictio*: si ritiene che la maggioranza abbia un diritto presuntivo alla saniorità, a meno che la minoranza non provi il contrario. La prova concerne tanto i requisiti degli elettori della maggioranza, quanto le qualità del candidato eletto e l'osservanza di una corretta procedura legale. La *rationabilis contradictio* si oggettiva giuridicamente come un diritto della minoranza a ricorrere contro i difetti formali e sostanziali dell'elezione.

⁽⁷⁶⁾ Questa la tesi di V. D. KNOWLES, *The Monastic Order in England*, Cambridge, 1950.

⁽⁷⁷⁾ Cfr. MOULIN, *Sanior et Maior Pars*, cit., trad. it., p. 60 (nota 58).

⁽⁷⁸⁾ Cfr. Conc. Lateranense 1179, cit., in *Decretales Gregorii IX*, Lib. III, Tit. XI, cap. I: « Quocirca praesenti decreto statuimus ut nisi a paucioribus et inferioribus aliquid rationabiliter obiectum fuerit et ostensum, appell. rem. praevaleat semper et suum consequatur effectum quod a maiori et saniori parte Capituli fuerit constitutum ».

Questo diritto è garantito da una serie successiva di gradi di giurisdizione, dai tribunali ecclesiastici locali fino al tribunale della Santa Sede ⁽⁷⁹⁾.

Se questo istituto (il ricorso della minoranza) ci illumina circa il grado di perfezione tecnica raggiunto dalle istituzioni ecclesiastiche del tempo, nulla ci dice ancora sulla sostanza della *sanioritas*.

Il testo di un grande canonista del XIV secolo, Nicolò de Tudeschis (il Panormitano) sembra offrire qualche elemento alla interpretazione corretta della *sanioritas* ⁽⁸⁰⁾.

La *sanioritas*, secondo questo autore, consiste nella simultanea presenza di tre elementi: *auctoritas*, *zelus* e *meritum*.

L'*auctoritas* coincide con qualità esterne dell'elettore immediatamente verificabili: il grado gerarchico superiore (*maior dignitas*), anzianità di ministero (*antiquior institutio*), gli ordini ecclesiastici maggiori.

Coloro che si trovano in possesso di questi requisiti, dice il Panormitano, *habent voces ponderosas*.

Lo *zelus* consiste nella disposizione interiore, nella motivazione profonda che ha spinto l'elettore a compiere una certa scelta. La motivazione lecita deve essere buona, scevra da fini meno nobili quali l'accettazione di persone, la ricerca di futuri benefici, il nepotismo. Non essendo possibile determinare con certezza l'esistenza di tali disposizioni interiori, i canonisti, applicando analogicamente la regola della buona fede, presumevano l'esistenza del buono zelo, in assenza di concrete prove in contrario (come, ad esempio, la prova di illeciti accordi fra elettori ed eletto, o l'elezione simoniaca etc.).

Il *meritum*, infine, sposata la valutazione della *sanioritas* dagli elettori all'eletto, e costituisce un ulteriore criterio che permette di controllare, a posteriori, la bontà dell'elezione: *pars quae eligit meliorem videtur sanior et ipsos electos concernit in moribus et vita*. Il Panormitano aggiunge che, talvolta, tale valutazione dei co-

⁽⁷⁹⁾ Qu questi punti e sulle regole procedurali cfr. *Decretales Greg. IX*, Lib. I, Tit. VI, c. 2; *Ibid.*, c. 44.

⁽⁸⁰⁾ PANORMITANO, *Commentaria*, c. 57, X I, 6. Cfr. in RUFFINI, *La ragione dei più*, Il Mulino, Bologna, 1977, p. 73.

stumi e della vita può estendersi agli stessi elettori per accertare il maggior peso (*pinguioritas*) qualitativo dei loro voti ⁽⁸¹⁾.

Secondo le disposizioni del Concilio lateranense, l'esito finale delle elezioni episcopali e dei superiori di ordini religiosi doveva essere preceduta dalla *triplex collatio* dei voti, al fine di determinare la compresenza della *sanioritas* e della *maioritas* per ogni candidato votato: la *collatio numeri ad numerum, meriti ad meritum, zeli ad zelum* ⁽⁸²⁾. Nella deliberazione finale entrava in gioco un complesso meccanismo di ponderazione dei diversi elementi concorrenti. Queste fasi della procedura elettiva erano, inoltre, disciplinate da una serie di norme rigorose, finalizzate ad impedire la revoca del voto espresso, il voto *sub conditione*, gli accordi di corridoio dell'ultima ora ⁽⁸³⁾.

Il reale problema e la più grave difficoltà del sistema esposto, a giudizio di certi canonisti, consistevano nella fusione e nella subordinazione degli elementi concorrenti: in base a quale criterio si doveva decidere in caso di conflitto? I pareri erano discordi, dal momento che alcuni propendevano sbrigativamente per il prevalere del numero, altri per l'autorità, mentre altri ancora non si accordavano sulla valutazione del peso delle qualità morali e intellettuali. Il sistema apparve troppo macchinoso e, forse, questa fu una delle ragioni del suo abbandono e del trionfo del principio maggioritario ⁽⁸⁴⁾.

Una soluzione molto equilibrata delle problematiche connesse con la regola della *sanior et maior pars*, che illustra, contemporaneamente, il suo reale contributo al progresso degli istituti deliberativi e del costituzionalismo, è rappresentata invece dall'interpretazione offerta da S. Raimondo di Peñafort, generale dei Domenicani e contemporaneo di Tommaso d'Aquino ⁽⁸⁵⁾. Raimondo, operando una sintesi del pensiero canonistico, delle leggi consuetudinarie e del pensiero patristico-scolastico sulla complessa ma-

⁽⁸¹⁾ *Ibid.*

⁽⁸²⁾ Cfr. MOULIN, *Sanior et Maior Pars*, cit., pp. 376-77.

⁽⁸³⁾ *Ibid.*

⁽⁸⁴⁾ *Ibid.*, p. 380 ss.

⁽⁸⁵⁾ RAYMUNDUS A PEÑAFORTE, *Summa de iure canonico*, Roma, 1975, coll. 178-180.

teria delle elezioni, giudica che il problema della *sanior et maior pars* debba essere ridotto ai suoi elementi essenziali. In caso di dissenso fra gli elettori bisogna considerare i tre fattori del numero, dell'autorità e del buono zelo.

La soluzione proposta è abbastanza chiara: *ubicumque duo ex istis concurrunt praeponderantur tertio*. L'elezione maggioritaria-sanioritaria risulta perfetta quando sono simultaneamente presenti, in favore del candidato, due dei tre fattori richiesti. Così autorità e buon zelo prevalgono contro il puro numero e viceversa numero e buono zelo prevalgono sull'autorità.

Nell'opporre il numero all'autorità, Raimondo, concordando con altri autori, giudica che il *numerus multum excedens*, a parità di zelo, debba prevalere sull'*auctoritas*, mentre nel caso di *numerus modice excedens*, si deve preferire l'*auctoritas*. Che cosa si intende con *multum* e *modice*? L'incertezza sarà chiarita dal diritto positivo successivo che identificherà, per troncane ogni controversia, il *numerus multum excedens* con il *numerus duplo maior*, con la maggioranza di due terzi del collegio in favore della quale è stabilita una presunzione assoluta di *sanioritas*. Che cosa accade, invece, in caso di assoluta parità di numero, zelo, autorità? In questo caso, risponde Raimondo, la valutazione della *sanioritas* è spostata dagli elettori all'eletto (*videtur pars sanior quae eligit meliorem*). E se, operata questa nuova valutazione, l'equilibrio sussiste ancora? Raimondo propone un ventaglio di soluzioni tratte dalla legge positiva, dall'opinione degli esperti, dalla S. Scrittura: è egualmente lecito, in caso di nuova parità, indire una nuova elezione, dirimere la questione con il sorteggio, demandare tutto ad una autorità superiore, oppure scegliere il candidato più anziano o di più antica ordinazione. La scelta fra uno di questi criteri può essere arbitraria oppure dettata dalle circostanze del caso concreto che suggeriranno l'adozione dell'uno o dell'altro.

La struttura generale delle disposizioni concernenti le elezioni episcopali ci sembra conservata, quanto allo spirito, anche nella legislazione tridentina e post-tridentina, nonostante il ruolo preminente svolto dalla Santa Sede nella scelta definitiva del futuro vescovo.

Anche in questa legislazione possiamo infatti ritrovare come tematiche dominanti il principio di idoneità, tecniche minuziose

di controllo preventivo e successivo della *sanioritas*, il principio di sovranità della legge e la minaccia di severe sanzioni ai violatori.

Secondo il principio generale stabilito nel Concilio di Trento, la ricerca dei candidati all'episcopato e il loro esame appartiene alla competenza del Metropolitan locale, secondo le forme opportune alle situazioni particolari, soggette all'approvazione finale del Pontefice. La documentazione di questa fase preliminare della procedura elettiva veniva poi inviata a Roma dove si istruiva un vero e proprio processo sulla persona del futuro vescovo in cui venivano ponderate testimonianze favorevoli e sfavorevoli alla sua elezione. Il ruolo principale, in questo processo, veniva svolto da un cardinale che aveva l'obbligo di presentare un'ampia relazione al collegio cardinalizio sulla persona del futuro vescovo. Questa relazione doveva essere approvata e sottoscritta da una Commissione composta da tre cardinali, i quali attestavano che tutto il procedimento si era svolto secondo le norme procedurali canoniche e che il candidato possedeva i requisiti previsti dalle norme del Concilio tridentino ⁽⁸⁶⁾. Dopo la rigorosa osservanza di questa procedura, se il giudizio era positivo, il Papa procedeva alla designazione finale.

Nella Costituzione *Onus apostolicae* (1591) di Gregorio XIV la procedura elettiva diventa ancora più rigorosa, soprattutto nella preliminare fase inquisitoriale. La commissione delegata ad esaminare il futuro vescovo deve svolgere il suo ufficio direttamente e senza valersi del potere di delegare le sue funzioni. La novità più importante è costituita dalla prescrizione tassativa dell'esame personale; non basta la produzione di titoli, prove e altre forme di attestazione dei requisiti. Il futuro vescovo deve essere personalmente interrogato dalla commissione e inquisito sulla dottrina e sulle sue conoscenze teologiche. La Costituzione pone infatti, ironicamente, in risalto che spesso il grado dottorale e i diplomi universitari non costituiscono sufficiente prova della scienza e della capacità di chi li possiede. D'altra parte è ingiusto escludere qualcuno dall'episcopato per il solo fatto che è privo di titoli accademici. Soltanto la conoscenza diretta del candidato da parte

⁽⁸⁶⁾ *Acta Concilii Tridentini Sess. XXIV De reformatione, Cap. I.*

della commissione può accertare l'esistenza dei requisiti d'idoneità ⁽⁸⁷⁾.

La *sanioritas* risulta, in questa legislazione, spostata dagli elettori al candidato. Si prescrive, d'altra parte, che gli esaminatori devono essere *peritiores*, in rapporto alla media normale, nelle questioni teologiche. Considerate nel loro complesso, queste norme sembrano attribuire all'aspetto dottrinale, alla verifica dell'ortodossia, il peso prevalente nella scelta dei futuri vescovi. Questo è un indubbio segno dei tempi che testimonia l'asprezza delle lotte religiose scaturite dalla Riforma e la sempre più impellente necessità di salvaguardare l'ortodossia contro le contaminazioni ereticali. Una ulteriore nota riguarda l'elevato grado di formalizzazione della intera procedura che sembra lasciare, rispetto alle tecniche elettive medievali, un minore spazio di libertà al collegio degli esaminatori, sempre più legati alla lettera delle prescrizioni legali e soggetti ad una serie di controlli incrociati e di sanzioni.

6. *Principio sanioritario e deliberazioni conciliari: la dottrina di Torquemada.*

Il pensiero giuridico ed ecclesiologico scolastico concepì, durante il periodo della sua maturità e del suo massimo fulgore, nel XIII secolo, una audace applicazione del principio della *sanior pars* alle teorie teologico-giuridiche dell'esercizio della *plenitudo potestatis* papale. Gli scolastici giudicavano irragionevole e arbitrario attribuire alla pura quantità, alla *numerosior pars*, il rango di criterio definitivo, ma osteggiavano, contemporaneamente, le tesi dei canonisti che miravano, sulla base della teoria romanistico-bizantina della sovranità (*Quod principi placuit legis habet vigorem*), a sciogliere l'esercizio del potere papale dai vincoli del diritto naturale, delle consuetudini e delle leggi positive fondamentali dalla Chiesa.

Mentre la scuola dei canonisti pontifici tendeva ad identificare il massimo grado di *sanioritas* obiettiva di una decisione con la sentenza della *maior dignitas* suprema, priva di superiori in

⁽⁸⁷⁾ Cfr. Cost. *Onus Apostolicae*, in *Magnum Bullarium Romanum*, Tomo IX, pp. 419 ss.

terra, con la sentenza papale, i migliori esponenti del pensiero scolastico prendevano in considerazione l'eventualità di una decisione papale arbitraria e stabilivano alcune riserve in favore dei diritti individuali e della *melior ratio* del suddito ⁽⁸⁸⁾.

Il problema dei limiti della potestà papale e delle condizioni di legittimità e di ragionevolezza nell'esercizio della *plenitudo potestatis* riceve una adeguata trattazione nelle opere di S. Tommaso d'Aquino ⁽⁸⁹⁾. L'Aquinate, con la consueta chiarezza ed equilibrio, afferma il principio fondamentale che vuole il Papa, come qualunque altro governante, subordinato alla legge e obbligato ad esercitare i suoi poteri *in aedificationem* e non *in destructionem* del Bene comune ⁽⁹⁰⁾.

La scuola domenicana, nei secoli successivi, approfondirà e svilupperà in modo adeguato questa fondamentale dottrina del Maestro.

Uno sviluppo della teoria costituzionalistica dei poteri papali, in perfetta sintonia con lo spirito del principio sanioritario, è

⁽⁸⁸⁾ Cfr. sull'opposizione fra scolastica e scienza giuridica romanistica il pensiero di Enrico di Gand in G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, cit., vol. III, p. 253, 269, 271.

Ruggero Bacone biasima, con accenni sarcastici, la *bestialis ruditas* dei giuristi privi di cultura filosofica e teologica (cfr. *Ibid.*, p. 26) e Egidio Romano attribuisce al puro tecnicismo giuridico e alla assenza di serie basi culturali gli assurdi della scienza giuridica del suo tempo: « *ea de quibus est politica dicunt (iuristae) narrative et sine ratione ... iuristae possunt appellare idiotae politici* » (cfr. G. DE LAGARDE, *op. cit.*, vol. III, pp. 28-29 nota 18).

Gaetano (cfr. *De Auctoritate Papae et Concilii*, cap. XXVII) allo stesso modo, attribuisce una certa preminenza al giudizio dei teologi e dei filosofi sull'opinione dei tecnici del diritto.

⁽⁸⁹⁾ Cfr. G. MOLteni MASTAI FERRETTI, *La Chiesa di Tommaso*, Milano, 1980, pp. 49-55, 63-71.

⁽⁹⁰⁾ Cfr. su questi punti S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I-II, q. 100, a. 8; II-II, q. 88, a. 12 ad 2m; *Quodlibetum* IX, 13; *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. IV: « *Quod primo obicitur quod romanae sedis auctoritas non potest aliquid condere vel mutare contra statuta sanctorum patrum dicendum quod hoc verum est in illis quae statuta sanctorum patrum decreverunt esse de iure divino ... Ex decreto autem inducto non potest amplius haberi nisi quod Papa non potest destruere canonicam scripturam apostolorum et prophetarum quae est ecclesiasticae fidei fundamentum. Subiectio alicuius subditi ad rectorem Ecclesiae non est ordinata principiter ad utilitatem praesidentium sed ad utilitatem subiectorum* ».

presente negli scritti del cardinale domenicano del XV secolo, Giovanni Torquemada.

Il grande teologo fu una delle punte di diamante dell'ortodossia cattolica nella lotta contro le tesi radicali dei conciliaristi quattrocenteschi. La posizione di Torquemada si presenta tuttavia come mediana tra le esagerazioni dei canonisti pontifici, che estendevano indebitamente la sfera del potere papale, e il democraticismo della corrente conciliarista radicale che attribuiva un potere eccessivo alla maggioranza indifferenziata dei fedeli e alle decisioni del collegio dei vescovi contrapposto al Papa. Il pensiero di Torquemada sulla natura del ruolo del Pontefice è molto originale e anticipa di secoli alcuni principi tipici del costituzionalismo moderno.

Il ruolo del Papa, in rapporto alle deliberazioni dell'assemblea conciliare, è insieme un ruolo di giudice e di garante. Il Papa deve vigilare sul corretto svolgimento delle dispute e deve controllare se le decisioni prese in materia dottrinale e disciplinare dai vescovi sono conformi alle fonti essenziali della fede e alle leggi fondamentali della Chiesa. La conferma finale dei decreti del Concilio da parte del Papa attesta la loro legittimità: diversamente il Papa esercita, sulle deliberazioni della maggioranza conciliare un diritto di veto finalizzato ad impedire la giuridicizzazione di un arbitrio umano contrario al *depositum fidei* ⁽⁹¹⁾. I conciliaristi affermavano invece, contro questa tesi tradizionale, che la maggioranza dei vescovi, riuniti in Concilio plenario, rappresentava in modo più perfetto la Chiesa universale. Il potere del Concilio senza Papa era dunque superiore all'autorità del solo Pontefice, degradato da supremo giudice e Capo della Chiesa visibile, a semplice esecutore della volontà dell'assemblea ⁽⁹²⁾.

⁽⁹¹⁾ Cfr. *Summa de Ecclesia* (SDE), cit., Lib. III, Cap. 62, fol. 349: « *Ad Romanum Pontificem, ut ad Ecclesiae Principem, pertinet concilia universalis si bene processerint approbatione et auctoritate sua confirmando honorare; ita ipsius est ea corrigere quae in perniciem fidei aut totius Ecclesiae perturbationem celebrata reperta fuerint corrigere, reprobare et cassare, ea quae minus iuste minusque bene acta sunt retractando et condemnando* ».

⁽⁹²⁾ Le posizioni dei conciliaristi sono esposte nei classici trattati di Gerson, Alain, Pietro d'Ailly, Cusanò. Cfr. GERSON, *De auferibilitate Papae ab Ecclesia; De Potestate ecclesiastica*, in T. II *Gersonii Opera*, Ellies du Pin, Anversa, 1706,

Se la tesi conciliarista degradava il Papa a semplice esecutore della volontà di una maggioranza, la tesi dei canonisti pontifici degradava i vescovi dal rango di giudici e di autentici interpreti della fede al ruolo di semplici consulenti, privi di potere deliberativo ⁽⁹³⁾.

Torquemada assume, fra questi due estremi, una posizione intermedia e tenta di dare una veste giuridica alla sua dottrina della sovranità limitata del Papa. Egli si propone il fine esplicito di operare una sintesi fra le istanze — irrinunciabili per l'ortodossia cattolica — del primato e dell'infallibilità pontificia e gli indubbi vantaggi pratici delle tecniche di controllo incrociato e della ricerca collegiale ⁽⁹⁴⁾. L'occasione che spinge Torquemada a formulare una dottrina che sintetizza questo duplice ordine di istanze è una celebre *quaestio*, passaggio obbligato dei trattati ecclesiologici del suo tempo: quale decisione deve essere preferita in caso di dissenso fra i vescovi che deliberano in un Concilio universale? Attorno a questo interrogativo principale gravitano le *quaestiones* specifiche: quale peso gioca, nel conflitto delle opinioni dissenzienti, l'opinione (o la sentenza) papale? Esiste, per il Papa, l'obbligo morale e giuridico di conformarsi alle decisioni della maggioranza conciliare?

I conciliaristi tentavano di troncane in radice ogni obiezione attraverso la dottrina della sovranità assoluta del Concilio. Le domande specifiche non avevano ragion d'essere in quanto si doveva applicare alle deliberazioni dell'assise conciliare il mede-

col. 209-224, 225-260; J. ALMAIN, *Libellus de auctoritate Ecclesiae et conciliorum generalium adversum Thomam de Vio*; ID., *Expositio circa decisionem magistri Guillelmi Occam super potestate Summi Pontificis de potestate ecclesiastica et laica*, in *Gersonii Opera*, cit., t. II, col. 961-1119; PIETRO D'AILLY, *Tractatus de Ecclesiae concilii generalis, Romani Pontificis et Cardinalium potestate*, in *Gersonii Opera*, t. II, col. 950 ss.; CUSANO, *De concordantia catholica*, in *Opera Omnia*, vol. XIV, Meiner, Amburgo, 1959.

⁽⁹³⁾ Le premesse dottrinali di queste posizioni estreme sono presenti nel pensiero di Egidio Romano. Cfr. G. DE LAGARDE, *op. cit.*, pp. 173-75.

⁽⁹⁴⁾ La Scuola domenicana del XVI secolo svilupperà in modo coerente la teoria della sovranità limitata del Pontefice. Cfr. VITORIA, *De potestate ecclesiastica Relectio secunda*; ID., *De auctoritate Papae et concilii*, in VITORIA, *Obras*, BAC, Madrid, 1960, pp. 353-409, 430-490; TOMMASO DE VIO (Card. GAETANO), *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum apologia eiusdem tractatus*, Roma, 1936.

simo criterio vigente nel diritto delle corporazioni medievali: *minor pars sequatur maiorem, quod maior pars facit totum facere videtur*. I conciliaristi tendevano ad eludere gli argomenti degli avversari che si appellavano alle regole e alle consuetudini in uso fin dai primordi della Chiesa. Il cuore delle teorie conciliariste, sotto il profilo giuridico, era costituito infatti dall'idea che il Concilio della Chiesa universale è un organo deliberativo permanente che rappresenta in modo perfetto tutta la comunità cristiana. La volontà del Concilio, in qualunque materia, era dunque *suprema lex* rivestita dei crismi della giustizia e dell'infallibilità. Il Papa era dunque obbligato a conformarsi alle decisioni della maggioranza conciliare.

Contro questa tesi nuova ed eterodossa Torquemada accumula una imponente quantità di argomenti teologici, filosofici e canonistici e dimostra che la novità dei conciliaristi è il frutto dell'arbitrio e della volontà di sopraffazione di un gruppo oligarchico, piuttosto che l'espressione della dottrina cattolica sui concili⁽⁹⁵⁾.

Il teologo spagnolo rifacendosi all'autorità dei Padri e alle consuetudini della Chiesa antica stabilisce una serie di punti fermi.

1) Se il dissenso dei padri conciliari concerne materia dottrinale non è lecita una applicazione *tout court* del principio maggioritario, ma si impone l'applicazione più rigorosa del principio della *sanior pars*.

La volontà della maggioranza non può prevalere se contro di essa militano l'*aperta auctoritas* o l'*evidens ratio*. Con la prima locuzione Torquemada intende significare il complesso di vincoli dogmatici stabiliti da deliberazioni conciliari e pontificie precedenti sullo stesso oggetto di disputa. L'*evidens ratio* ci richiama i principi della ragione naturale e vieta di accettare deliberazioni contrarie a dottrine comuni non ancora definite oppure deliberazioni viziate da palese irragionevolezza o irrazionalità⁽⁹⁶⁾.

Torquemada segue ancora la norma tradizionale che ha una delle sue fonti in Isidoro: in caso di conflitto fra concili, in materia

(95) Cfr. SDE, libro III, foll. 274 ss.

(96) SDE, III, 65, fol. 354.

di dottrina, il Concilio più antico, essendo più vicino ai tempi apostolici e alla purezza della fede, prevale sul concilio recente.

In questo caso emerge il ruolo di custode e di garante del dogma ⁽⁹⁷⁾ e del diritto fondamentale della Chiesa svolto dal Papa che, attestata l'esistenza del conflitto, ha l'obbligo di respingere la tesi erronea. Se la maggioranza abbraccia tale tesi, prevale dunque la sentenza contraria del Papa.

2) Il conflitto, tuttavia, può avere per oggetto una materia dottrinale non ancora definita, e si può dare il caso in cui non sia facile determinare dove milita l'*evidens ratio*.

Se la questione si presenta oscura e se non si oppongono, alla sentenza della Assemblea Conciliare, ragioni di diritto naturale o di autorità tradizionale, il Papa dovrebbe consentire, anche se personalmente ha opinione contraria, al giudizio della *maior pars*, in ragione del principio *veritas per plures melius inquiritur* ⁽⁹⁸⁾.

Nella fase di ricerca della verità Torquemada ritiene dunque che la maggioranza di un collegio qualificato, come l'assemblea conciliare, consegua un diritto presuntivo alla preponderanza ⁽⁹⁹⁾.

3) Il contrasto può riguardare, inoltre, materia disciplinare come, ad esempio, il diritto amministrativo della Chiesa, i beni patrimoniali, l'organizzazione del culto, le imposte, le sanzioni penali.

In questo caso l'opinione contraria del Papa, Capo supremo della Chiesa e *dominus* del diritto positivo, prevale sulla tesi della maggioranza conciliare. Torquemada stabilisce però una forte riserva in favore della maggioranza se la sentenza papale istituisce norme di diritto positivo contrarie alla *disciplina probata* della Chiesa (ad esempio il celibato sacerdotale). In questo caso la legge

⁽⁹⁷⁾ *Ibid.*, III, 63, fol. 352.

⁽⁹⁸⁾ *Ibid.*, III, 64, fol. 353.

⁽⁹⁹⁾ È opportuno rilevare, comunque, che, in caso di dissenso non composto fra le parti, non si perviene mai ad una definizione o legge conciliare. Ciò vale soprattutto per il ruolo giocato dalla approvazione papale: « *Ubi tamen advertendum quod quando talis controversia in materia fidei orta esset inter Papam et Patres concilii licet universitas patrum sequenda esset utpote iudicio discretionis praeeminentior et superior nihilominus nihil conciliariter concludendum quousque concorditer Papa et Patres in unam simul convenirent conclusionem et sententiam* » (SDE, III, 64, fol. 353).

papale sarebbe illegittima in quanto, sebbene non contraria a principi dogmatici, è suscettibile di provocare la *decoloratio status ecclesiae*, di guastare irrimediabilmente i costumi dei laici e degli ecclesiastici ⁽¹⁰⁰⁾.

Questo punto importante introduce alla complessa problematica della opposizione fra *melior ratio* e *maior dignitas* e al diritto di resistenza che tratterò poco più avanti.

Gli elementi salienti della dottrina torquemadiana ci rimandano allo spirito della supremazia del diritto sulla volontà arbitraria e alle tecniche di controllo tipiche degli ordinamenti ecclesiastici e della *sanior et maior pars*. L'ideale della concorrenza del numero maggiore con la *sanitas* sostanziale della decisione è riproposta come modello per le deliberazioni conciliari. Anche in questo ambito le parti dissenzienti sono collocate in posizioni di equilibrio e di reciproco controllo, investite del diritto-dovere di fare prevalere le ragioni del diritto e della giustizia contro l'arbitrio della pura volontà. Il sistema delineato da Torquemada presenta forti analogie con i *checks and balances* della costituzione nord-americana del 1787.

Il Papa sembra possedere un diritto di veto molto simile a quello del Presidente, mentre, a sua volta l'assemblea conciliare, con potere analogo a quello del Congresso, può bloccare certe decisioni illegittime del Pontefice. Particolare degno di nota: la scuola domenicana, sviluppando la logica di questo sistema, fino alle estreme conseguenze, giunse a concepire, nel XVI secolo, con il Gaetano, un altro istituto tipico della Costituzione degli Stati Uniti, l'*impeachment*.

Il Concilio, costituito in alta corte, ha il potere di dichiarare la decadenza del Papa divenuto eretico, che minaccia con i suoi errori la salute spirituale dei fedeli ⁽¹⁰¹⁾.

⁽¹⁰⁰⁾ Cfr., su questo punto, S. ANTONINO DA FIRENZE, *Summa Theologiae*, III Pars, Tit. XXIII, c. 2, par. 7, ap. Iuntam, Venezia, 1571, fol. 416: « *Item dico quod in concernentibus universalem statum Ecclesiae non potest Papa disponere contra statutum generalis concilii, si statuendo decoloretur status ipsius ecclesiae* ». Cfr. anche VITORIA, *De Potestate Papae et Concilio*, cit., nn. 8, 10, 11; pp. 456, 461-462.

⁽¹⁰¹⁾ Vedi par. 9.

7. *Numero e sanior pars nelle decisioni dottrinali.*

I criteri usati in teologia per determinare l'apostolicità di una dottrina o di una istituzione e il loro grado di conformità ai canoni fondamentali della fede cristiana rivelano uno spirito tipicamente sanioritario e, presentano, sotto il profilo tecnico, notevoli analogie con le procedure elettive e i sistemi di controllo già descritti.

Le tecniche deliberative ecclesiastiche sono dominate, fin dai primordi della Chiesa, dal principio dell'autorità tradizionale. L'ortodossia di una opinione teologica e di una dottrina definitiva è radicata nelle fonti primarie della Rivelazione divina: Scrittura e Tradizione ⁽¹⁰²⁾. Il principio dell'autorità tradizionale gioca, nell'ambito delle dottrine, lo stesso ruolo del principio di sovranità del diritto e del Bene comune. Le persone investite d'autorità superiore sono obbligate ad esercitare la loro funzione in modo tale da garantire la tutela di questo principio fondamentale. Nella Chiesa e nella società civile le autorità superiori sono interamente sottoposte alla legge e — secondo i principi in precedenza esposti — la legittimità delle loro decisioni dipende dal rispetto della legge divina, del diritto naturale e dalle leggi positive fondamentali.

In nessun caso il semplice atto di volontà può giustificare la violazione del diritto essenziale su cui riposa l'intero ordinamento ecclesiastico. Innocenzo III, forse il Pontefice più potente e obbedito di tutto il Medioevo, nel discorso della sua intronizzazione afferma che in tanto ha diritto all'obbedienza dei fedeli, in quanto egli sarà fedele garante e custode della fede tramandata dai Padri e della dottrina salvifica di Gesù Cristo ⁽¹⁰³⁾.

Appare evidente che tale principio sarebbe lettera morta se non esistessero tecniche legali finalizzate alla sua attuazione concreta. Nell'ambito dottrinale le tecniche, derivate dall'uso e dalle consuetudini della Chiesa, sono, in certo modo, canonizzate in quanto costituiscono l'unico mezzo esterno che consente l'accer-

⁽¹⁰²⁾ Cfr. FRANZELIN, *De divina Traditione et Scriptura*, Roma, 1882; L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Beauchesne, Paris, 1907; S. CARTECHINI, *Dall'opinione al Dogma - Valore delle note teologiche*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1953; J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, in AA.VV., *Sacrae Theologiae Summa*, BAC, Madrid, 1962, vol. I, pp. 749 ss.

⁽¹⁰³⁾ Cfr. in TORQUEMADA, SDE, II, 93, fol. 228.

tamento oggettivo delle proposizioni conformi al *depositum fidei*. L'essenziale rilevanza del loro ruolo è dimostrata dal fatto che esse sono state costantemente applicate per dirimere le controversie dottrinali, dalla Chiesa antica fino ai nostri giorni.

Il testo che — più di ogni altro — può introdurci alla comprensione delle tecniche deliberative dottrinali della Chiesa è un passo del *De doctrina christiana* di S. Agostino ⁽¹⁰⁴⁾.

Come si accerta la *canonicità* di una scrittura in uso nella Chiesa? Agostino distingue tre gradi di autorità decrescente:

a) Il grado maggiore di autorità viene attribuito a quelle scritture che sono state accettate da *tutte* le chiese locali di antichissima istituzione fondate dagli Apostoli ⁽¹⁰⁵⁾.

Il primo (e superiore) grado di autorità dottrinale si basa, dunque, sul duplice principio dell'*unanimitas* ⁽¹⁰⁶⁾ e dell'antichità.

Sul punto dell'antichità avrò occasione di ritornare; per ora mi basta sottolineare la grande importanza che il pensiero della Chiesa antica attribuiva ad un identico comportamento (in questo caso la professione di una dottrina comune) tenuto dalla totalità dei fedeli. Questa assenza di dissenso era, per la Chiesa, un segno certo dell'antichità-apostolicità degli articoli di fede professati.

b) Un grado inferiore di autorità è attribuito a quelle scritture che sono state accettate dal maggior numero di chiese più autorevoli (*plures et graviores*). Le scritture che hanno questo requisito debbono essere preferite alla scritture accettate dal minor numero di chiese meno autorevoli.

Questo criterio richiama il principio della *sanior et maior pars*. È molto probabile che la tecnica elettiva si sia modellata sul criterio di determinazione della dottrina più autorevole. Questo rapporto di dipendenza è attestato dal fatto che Raimondo di Peñafort, nell'interpretare la regola della *sanior pars* per l'elezione di persone, cita come fonte un luogo del *Decretum* di Graziano che contiene il testo agostiniano ⁽¹⁰⁷⁾.

⁽¹⁰⁴⁾ AGOSTINO, *De doctrina christiana* II, 8, in ML, 34, 40-41.

⁽¹⁰⁵⁾ *Ibid.*

⁽¹⁰⁶⁾ Sulle implicazioni teologico-giuridiche dell'*Unanimitas*, cfr. P. GROSSI, *Unanimitas; alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, in *Annali di storia del diritto*, II, 1958, pp. 229-331.

⁽¹⁰⁷⁾ *Decretum*, I Pars, d. 19, c. 6.

Agostino giudica pari l'autorità delle scritture accettate da una maggioranza numerica (non suffragata da autorevolezza e antichità) e delle scritture accettate dalle chiese più antiche e più autorevoli (ma poco numerose rispetto alle prime). In caso di conflitto fra queste scritture Agostino sembra optare per il *non liquet*, similmente a quanto avviene nelle tecniche elettive quando i requisiti degli elettori e degli eletti di due schieramenti contrapposti si bilanciano in perfetto equilibrio (108).

Il testo agostiniano riflette la consuetudine della Chiesa antica che, in tutte le controversie dottrinali, si appellava come criterio definitivo all'antichità, all'autorità e al consenso unanime dei grandi scrittori ecclesiastici *probati*, ai Padri della Chiesa (109).

Le epoche posteriori sviluppano, da questa criteriologia embrionale una teoria sistematica della deliberazione scientificamente fondata e autoritativamente approvata dai Concili ecumenici e dai Pontefici. Le definizioni dogmatiche e le condanne di proposizioni eterodosse fanno costante riferimento al grado di autorità della dottrina definita o al grado di scostamento dalla verità cattolica delle proposizioni discutibili, dubbie, scismatiche, ereticali etc. (110).

Nell'ambito della teologia patristica la dottrina comune, delineata con grande chiarezza nella ponderosa opera del teologo domenicano spagnolo Melchior Cano, fissa alcuni canoni essenziali che debbono essere seguiti quando si voglia determinare il grado di certezza di una proposizione concernente la fede e i costumi del popolo cristiano (cioè il grado di conformità di questa dottrina

(108) Cfr., su questo punto, LUIGI LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1978, Tomo I, p. 40.

(109) I quattro caratteri che concorrono a qualificare uno scrittore ecclesiastico come Padre della Chiesa sono: l'antichità, la santità, la competenza dottrinale, il *munus* episcopale (cfr. SALAVERRI, *op. cit.*, p. 770). Sull'autoritativo riconoscimento di uno scrittore ecclesiastico da parte della gerarchia, cfr. GRAZIANO, *Decretum*, I Pars, d. 15, c. 3; d. 20, c. 1; FRANZELIN (*op. cit.*, p. 180) ritiene tuttavia che, laddove siamo in presenza dei requisiti materiali citati, il riconoscimento formale debba ritenersi implicito, qualora manchi un documento ufficiale.

(110) Sulle definizioni conciliari dell'autoritatività dei Padri, cfr. DS, 301, 501, 548, 554, 556. Sulle note e censure teologiche cfr. CARTECHINI, *op. cit.*

alle verità di fede e morale definite oppure comunemente accettate dai teologi).

Uno degli elementi più interessanti del pensiero di Melchior Cano su questa materia è costituito dalla rigorosa distinzione dell'ambito della fede e della morale dall'ambito scientifico, proprio dell'investigazione della ragione naturale. Le opinioni espresse dai Padri e dai teologi in materia non teologica hanno l'autorità e il peso tipico delle opinioni probabili, che dipende dalla competenza nelle materie specifiche e dalla forza intrinseca degli argomenti presentati.

L'insigne teologo ritiene che, in nessun caso, si possa invocare l'autorità teologica a supporto di opinioni scientifiche ⁽¹¹¹⁾.

Se, invece, la questione riguarda materie di fede e di morale si possono distinguere tre casi fondamentali.

a) *Opinione isolata.*

Il primo caso concerne l'opinione isolata del singolo Padre, che non trova riscontro in testi di altri autori che si sono occupati dello stesso problema. L'opinione isolata di un Padre della Chiesa non costituisce criterio certo di apostolicità e di ortodossia della dottrina esposta.

Essa ha soltanto un valore probabile, non dogmatico. Il peso di tale opinione è proporzionato alla autorevolezza del Padre in quella materia specifica e alla forza intrinseca degli argomenti presentati a suo supporto.

Si noti però il fatto che, l'opinione isolata, per essere veramente tale non deve opporsi ad altre opinioni, avanzate da altri Padri, in merito allo stesso problema. In questo caso, infatti, saremmo in presenza di opinioni concorrenti e di un reale dissenso. L'opinione isolata è definita invece dall'assenza di altre opinioni sul medesimo punto ⁽¹¹²⁾.

Di conseguenza, questa opinione non può essere né accettata come definitiva, né rifiutata come erronea: essa rimane oggetto di libera ricerca e discussione, almeno fino al momento in cui non

⁽¹¹¹⁾ CANO, DLT, VII, 3.

⁽¹¹²⁾ CANO, *ibid.*; FRANZELIN, *op. cit.*, p. 163; SALAVERRI, *op. cit.*, p. 768.

viene provata la sua autoritatività o autorevolezza, oppure non viene condannata come falsa.

I criteri proposti per risolvere questo caso presentano tratti di analogia con il *non liquet*: il giudice ecclesiastico nell'ambito dottrinale non può pronunciare sentenza definitiva fino a quando i termini della questione non sono completamente chiariti.

Sul piano culturale generale, mi sembra che questo tipo di soluzione abbia una certa rilevanza. Essa sembra inclinare alla tolleranza piuttosto che al dommatismo: già Agostino ammoniva i suoi seguaci più entusiasti a non attribuire valore canonico a tutte le sue opere ma a giudicarle invece alla luce della Tradizione e del magistero ecclesiastico ⁽¹¹³⁾.

E Cano, in sintonia con questo prudente monito, afferma che non è lecito erigere un singolo Padre o Dottore della Chiesa ad unica fonte di verità e ad unico criterio di autorità tradizionale. Questo costume non è la regola della Chiesa cattolica, ma è piuttosto l'attitudine delle sette ereticali che ebbero la loro origine nel dissenso dalla dottrina comune e nel tentativo di elevare l'opinione isolata a dogma ⁽¹¹⁴⁾.

b) *Dissenso*.

Si può considerare una seconda ipotesi, più ricca di conseguenze e più significativa in rapporto al nostro tema: la possibilità che, intorno al medesimo punto di dottrina, esistano opinioni dissenzienti.

In questo caso, solitamente, una maggioranza si oppone ad una minoranza: quale gruppo deve prevalere? Sappiamo già che la consuetudine e gli usi tradizionali, nell'ambito delle dispute dottrinali dei concili, sono contrari al principio maggioritario come criterio definitivo-esclusivo ⁽¹¹⁵⁾. Non esiste obbligo di ac-

⁽¹¹³⁾ AGOSTINO, *Proemio* al III Libro del *De Trinitate*, apud FRANZELIN, *op. cit.*, p. 174.

⁽¹¹⁴⁾ CANO, DLT, VIII, 4, p. 172.

⁽¹¹⁵⁾ Significativo è questo passo di CANO: « *Nego enim cum de fide agitur sequi plurimorum iudicium oportere ... Non itaque, quod in humanis consensibus fit, plurimum apud nos sententia praevalet... Non enim numero haec iudicantur sed pondere* » (DLT, V, 5, p. 118).

cettare la dottrina sostenuta dalla maggioranza. Il dissenso dalla tesi della maggioranza è dunque legittimo, la minoranza può sostenere la propria opinione senza incorrere nell'accusa di eresia. Guglielmo d'Occam esprime nitidamente, forse in forme eccessive, tendenti al razionalismo, questo diritto inalienabile alla libertà: « Che mi si dimostri che sbaglio; allora sono disposto a riconoscere il mio errore. Io non arrossirò ma, al contrario, ne trarrò gran profitto se mi si opporrà la verità e non l'opinione della moltitudine ... in tutto ciò che concerne la scienza, una ragione evidente o l'autorità della S. Scrittura, sanamente interpretata hanno per me un peso maggiore dell'opinione di tutti i mortali » (116).

In caso di dissenso ciascuno rimane signore della propria libertà di giudizio. La valutazione del peso di un'opinione dissidente, come sottolinea Occam, viene spostata dalla persona che la professa, per quanto autorevole, al contenuto intrinseco della opinione stessa. Si potrà parlare dunque — sulla base di questo criterio — di maggiore o minore autorevolezza della dottrina, ma, fino a quando un intervento autoritativo non decide la causa, nessuno è vincolato ad accettare la sentenza avversaria.

Nel caso di dissenso fra i Padri (che, secondo i teologi, non si dovrebbe comunque concedere a cuor leggero) non v'è certezza circa l'origine apostolica di una o dell'altra dottrina: il fatto stesso del dissenso segnala che la questione è ancora oscura e bisognosa di ulteriore studio.

Cano ci dice anche che l'opposizione al pensiero della maggioranza non deve essere frutto di soverchio attaccamento al proprio punto di vista non verificato, né di puro spirito di contraddizione. Il diritto a dissentire dal pensiero della maggioranza, esercitato dai veri sapienti, è invece un positivo metodo di ricerca quando esistono ragioni obiettive abbastanza serie per ritenere che la maggioranza è in errore (117).

(116) OCCAM, *De Imperatorum et Pontificum potestate*, citato da G. DE LAGARDE, in *La naissance de l'esprit laïque*, op. cit., vol. V, *Ockham: bases de departe*, Paris, 1946, pp. 23-24.

(117) CANO, *DLT*, V, 5.

b1) *Estensione della criteriologia del dissenso alla teologia morale.*

Il caso di opinioni dissenzienti concerne ancora il campo della teologia morale. Una interessante applicazione delle soluzioni proposte dalla dottrina medievale e dalle sue propaggini controreformistiche è rappresentata infatti dalle teorie probabilistiche nell'ambito della teologia morale. Siamo in presenza, in questo ambito, di una situazione analoga a quella della teologia dogmatica. In questo ultimo ambito si deve rispondere alla domanda: in base a quali criteri si deve determinare il grado di ortodossia di una proposizione? In teologia morale la domanda è: in base a quali criteri posso determinare il grado di moralità di un comportamento pratico? Una risposta esauriente al secondo quesito implica, naturalmente, la considerazione dei principi generali che regolano la vita morale: diritto naturale, coscienza, ruolo della volontà, presenza di circostanze attenuanti o aggravanti etc. Il nostro particolare interesse, al fine di mostrare la stretta analogia strutturale dei criteri della teologia morale con quelli della teologia dogmatica, concerne però un quesito secondario, collegato al quesito principale che ci siamo posti circa il grado di moralità dei comportamenti pratici.

In assenza di precetto esplicito della legge morale e in presenza di due teorie contrapposte sul comportamento da tenersi nel caso non regolato, l'una rigorosa in favore di un presunto precetto, l'altra più mitigata, in favore della libertà di scelta, sono sempre obbligato a conformarmi alla tesi più rigorosa ed onerosa per me.

Alcuni teologi morali (i c.d. *tuzioristi*) ritenevano che non poteva andare esente da colpa chi sceglieva la tesi più mitigata, in quanto *in dubiis via tutior eligenda est*.

I grandi scolastici tuttavia si ispiravano a S. Tommaso, la cui dottrina morale costituisce un modello di moderazione e di equilibrio in rapporto alle antitetiche posizioni del rigorismo e del lassismo ⁽¹¹⁸⁾. Così Melchior Cano, in una celebre disputa del suo tempo circa un presunto obbligo di fare penitenza in tutti i giorni

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. M. ZALBA, *Theologiae moralis compendium*, BAC, Madrid, 1958, vol. I, pp. 379-406.

festivi, afferma con esemplare chiarezza i diritti della libertà di comportamento. Ai suoi avversari egli risponde semplicemente: non c'è legge umana o evangelica che imponga questo comportamento. Se questa legge esiste mi sia mostrata, e allora tacerò e il nostro dissenso avrà fine ⁽¹¹⁹⁾. L'onere della prova viene ribaltato su coloro che pretendono di imporre la propria opinione privata come legge.

L'applicazione di questo principio morale generale, in favore della libertà, ebbe una importanza fondamentale nella genesi delle moderne teorie probabilistiche in teologia morale.

L'ultimo Dottore della Chiesa, S. Alfonso de' Liguori, ha il merito indiscutibile di aver posto in luce, nella sua controversia contro le teorie morali dei giansenisti viziate da eccessivo rigore, la derivazione delle teorie moderate dei probabilisti dalla filosofia e dalla teologia medioevale.

Alfonso dimostra, sulla base delle teorie medievali e richiamandosi a S. Tommaso d'Aquino, che, in assenza di un chiaro precetto della legge morale, non è mai lecito obbligare qualcuno ad un comportamento oneroso o a professare una dottrina particolare. La chiave di volta della dimostrazione di Alfonso è il principio *lex dubia non obligat* (oppure *lex dubie promulgata non obligat*) tratto dalla filosofia delle leggi dell'Aquinate ⁽¹²⁰⁾. Lo schema dell'argomentazione di Alfonso è il seguente: Dio crea l'uomo libero, dotato di volontà propria e di autonoma capacità di compiere, in modo retto, le proprie scelte. I vincoli posti dalla legge naturale debbono, secondo Alfonso, essere considerati come sussidiari e, nell'ordine logico, successivi alla libertà che costituisce l'intima essenza della natura umana. Dio stabilisce i precetti primari e secondari di questa legge in quanto convenienti alla particolare natura e alla dignità dell'uomo. Alfonso esclude, infatti, che il precetto della legge naturale sia un mero atto volontaristico che contraria e contrasta le inclinazioni spontanee di una natura creata integra e incorrotta. La legge è stata stabilita *per* l'uomo, per inclinarlo a conseguire nel modo conveniente al

⁽¹¹⁹⁾ CANO, *De poenitentia*, p. 4, q. 2, concl. 3, cit. da S. ALFONSO DE' LIGUORI, *Theologia moralis*, Marietti, Torino, 1847, vol. I, p. 24.

⁽¹²⁰⁾ S. ALFONSO DE' LIGUORI, *op. cit.*, p. 49.

suo stato e alle situazioni concrete la piena realizzazione e perfezione del suo essere. L'uomo non è stato creato per conformare la propria vita ad un 'imperativo categorico' astratto, posto da una volontà estranea, che reclama incessantemente una minuziosa esecuzione dei minimi precetti contenuti in un codice che non lascia nessun spazio alla libera e responsabile determinazione della coscienza. Stabiliti questi principi fondamentali, se il precetto della legge morale naturale è chiaro, *nulla quaestio*, dal momento che il Legislatore divino ha manifestato una volontà che, per sua essenza, è sapiente ragionevole, conveniente alla realizzazione del bene. In questo caso l'infrazione della norma è sempre peccato.

Nell'assenza del precetto o nell'oscurità del comando non si può invece affermare con certezza l'esistenza della legge: se la legge non esiste o non è chiara, non esiste neppure l'obbligo di conformarsi ad essa. In caso di inesistenza o di incertezza della legge non è possibile preferire ciò che è dubbio (la presunta norma che impone un comportamento eccessivamente oneroso) a ciò che è certo: infatti la libertà umana esiste ed è certa e, in caso di assenza di vincoli, può scegliere tra più soluzioni senza incorrere nella colpa morale. La libertà, infatti, precede l'istituzione della legge. Una legge promulgata in modo inadeguato non obbliga; la legge incerta non può prevalere sulla libertà certa (*In dubio melior est conditio possidentis libertatem*) ⁽¹²¹⁾.

La teoria alfonsiana pone in risalto i due elementi essenziali del primato della dignità e della libertà umana e dei vincoli che è doveroso porre ai tentativi di coartare in modo indebito questa libertà. Essa rappresenta l'estensione, all'ambito della scienza morale, delle teorie della supremazia del diritto sull'arbitrio volontaristico e della limitazione del potere. Mentre da un lato respinge le ipotesi più restrittive per la libertà personale di scelta (avanzate dai tuzioristi), dall'altro pone condizioni restrittive all'estensione indebita delle presunzioni di legge dannose alla libertà morale. Lo spirito della dottrina alfonsiana, nelle sue conclusioni principali è opposto allo spirito che domina la teoria della volontà

⁽¹²¹⁾ *Ibid.*, pp. 42-49.

generale di Rousseau che, nonostante l'utopia della libertà assoluta dell'uomo, giunge a concepire la limitazione assoluta della libertà personale da parte di un Potere che ha fagocitato ogni diritto ⁽¹²²⁾.

c) *Consensus unanime.*

Il consenso unanime dei Padri della Chiesa, attestato dai monumenti della Tradizione, intorno ad un determinato punto di dottrina, viene giudicato dalla Chiesa come criterio irrefragabile dell'origine apostolica della dottrina concordemente insegnata ⁽¹²³⁾.

La *sanior pars* coincide, in questo caso, con l'*unanimitas*. Si può notare come, ancora una volta, si manifesti la cautela tipica dei sistemi deliberativi basati sul principio sanioritario: si adotta, nelle questioni dogmatiche di massima rilevanza della fede del popolo cristiano, il criterio più provato e restrittivo.

Appare con evidenza infatti l'impossibilità che una dottrina insegnata *unanimitèr, constanter, asseveranter* da persone separate dallo iato del tempo e dello spazio, nella carenza totale di una pur rudimentale tecnologia informativa, sia una dottrina che riflette soltanto il punto di vista personale dell'autore ⁽¹²⁴⁾.

Si aggiunge, a questa prova di ragione, la prova dogmatica basata sull'indefettibilità della Chiesa: è impossibile che uomini santi e dotti, abbiano insegnato, con il consenso universale delle loro chiese, dottrine erronee senza negare l'indefettibilità della Chiesa che su quelle dottrine si fonda.

I Padri consenzienti all'unisono su una dottrina sono infallibili, essi insegnano come *persone pubbliche* della Chiesa, non come semplici dottori privati. L'opinione isolata e il dissenso testimoniano la semplice riflessione personale del singolo autore. Il consenso costituisce il dogma e rivela che i Padri attestano la fede comune della Chiesa.

⁽¹²²⁾ Vedi Parte I, p. 25.

⁽¹²³⁾ FRANZELIN, *op. cit.*, p. 175; SALAVERRI, pp. 768-769.

⁽¹²⁴⁾ Cfr. TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 28 (ML, 2, 47) « *Quod apud multos unum invenitur non est erratum sed traditum* ».

La dottrina basata sul consenso dei Padri risulta quindi vincolante per tutti i fedeli e riveste i crismi dell'autoritatività ⁽¹²⁵⁾.

ci) *Tecniche per l'accertamento del consenso.*

La teologia dogmatica si avvale, per la determinazione del consenso dei Padri, di tecniche dirette e indirette.

Il metodo diretto si basa sull'investigazione del pensiero dei singoli Padri sopra un determinato punto di dottrina: se il consenso è accertato allora esso prova anche pienamente l'origine tradizionale della dottrina e la sua natura vincolante.

Spesso però alcune dottrine non sono insegnate da tutti i Padri di una stessa epoca, oppure mancano documenti per provare che una dottrina sostenuta in epoca successiva sia stata professata e/o definita in epoche più remote e più vicine ai tempi apostolici.

Queste 'lacune' risultano colmate dall'uso di una serie di metodi indiretti che hanno lo scopo di provare comunque l'*unanimitas*.

(i) Il consenso unanime dei Padri di una sola epoca, nel silenzio dei Padri di epoche precedenti o successive, è criterio ugualmente irrefragabile dell'apostolicità della dottrina oggetto dell'insegnamento comune. Da questo consenso ristretto si deduce il consenso universale, almeno implicito, degli altri Padri.

(ii) Analogamente, in riferimento alle condizioni spaziali, attraverso il consenso dei Padri occidentali si prova il consenso dei Padri orientali (e viceversa).

(iii) In alcuni casi è sufficiente provare il consenso dei soli Padri insigni, che, in genere, è fonte del consenso di tutti gli altri Padri. La legittimità di applicazione di questo criterio indiretto è però subordinata alla duplice condizione che gli insigni attestino esplicitamente di riferire la dottrina comune della Chiesa (e non la loro opinione personale) e che i Padri minori non dissentano.

(iv) Infine l'origine tradizionale di una particolare dottrina può essere dimostrata anche sulla base degli scritti di un solo

⁽¹²⁵⁾ L'opposizione fra opinione personale e autoritatività della dottrina dei Padri, considerati nel loro consenso, come dottori autentici è bene espressa da TERTULLIANO (*apud* FRANZELIN, *op. cit.*, p. 69): «*Nobis nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induceret*».

Padre riconosciuto dalla Chiesa come antesignano di tale dottrina nella lotta contro l'eresia opposta (ad. es. Agostino contro i pelagiani, Atanasio contro gli ariani etc.) ⁽¹²⁶⁾.

8. *Maior dignitas e melior ratio; il diritto di resistenza.*

L'analisi dei diversi ambiti di applicazione delle tecniche sanioritarie ha posto in luce le modalità attraverso le quali gli uomini del Medioevo tentarono di dare corpo al duplice e analogo principio dell'elezione del candidato migliore e della migliore decisione dottrinale. La presenza di un eventuale conflitto fra *maior pars* e *sanior pars* costituisce — in ultima analisi — un caso particolare che può essere ricondotto entro la più ampia sfera del conflitto fra ragione e volontà, fra diritto e arbitrio. I termini in cui i medievali concepirono la problematica di questo conflitto sono prossimi, come abbiamo visto, alla posizione anti-maggioritaria assunta dai maggiori pensatori contemporanei. Risultano analoghe anche le istituzioni medievali e contemporanee create per limitare al minimo il rischio di soluzioni arbitrarie: definizione rigorosa delle materie, presenza di una serie di gradi successivi di controllo giudiziario delle decisioni, affidato ad organi diversi dall'organo deliberante, concorrenza di una pluralità di soggetti e di punti di vista diversi nella formulazione della decisione finale. Il pensiero medievale, tuttavia, si occupò ancora di un altro problema fondamentale connesso alla tematica della *sanior pars*: il problema del possibile conflitto fra la decisione arbitraria della autorità superiore (*maior dignitas*) e la *melior ratio* del suddito dissenziente. Il conflitto fra *maior dignitas* e *melior ratio* può verificarsi tanto nell'ambito dell'elezioni di persone (nel caso in cui sia ratificata la nomina di persone indegne e inidonee), quanto nell'ambito più generale delle deliberazioni dottrinali e dell'approvazione di leggi ingiuste, lesive dei diritti individuali fondamentali.

Si tratta di un conflitto molto interessante ai fini della determinazione della *sanioritas* delle rispettive posizioni.

Il pensiero giuridico-politico ed ecclesiologico del Medioevo era infatti incline ad attribuire alla *maior dignitas* una presunzione

⁽¹²⁶⁾ Cfr. SALAVERRI, *op. cit.*, pp. 773-774.

generale di *sanioritas*: si presumeva cioè che tutte le decisioni emanate da un potere legittimo superiore fossero conformi ai canoni generali della giustizia, dell'equità e del diritto naturale.

Tuttavia non si trattava mai di presunzione assoluta (*juris et de jure*); questa presunzione non si identificava mai con il principio del primato assoluto della volontà del superiore. Il legislatore umano non veniva considerato come signore della legge, ma come suo servo ed esecutore: la legge derivava la sua maestà direttamente da Dio e si manifestava come giusta e obbligatoria nel foro interno della coscienza di ogni uomo. Il principio filosofico e teologico generale della sovranità della legge aveva così importanti conseguenze giuridiche: la difesa del diritto è un diritto-dovere che spetta ad ogni uomo. Talvolta l'esercizio di questo diritto poteva comportare la resistenza degli individui e dei gruppi sociali minori contro l'autorità superiore che aveva violato la legge (127). Il vero limite del potere, nelle strutture politiche ed ecclesiologiche del Medioevo, era sancito dal principio che il monarca, la comunità, i suoi rappresentanti non potevano violare il diritto materiale su cui si reggeva l'ordinata vita del popolo, non potevano violare i diritti naturali e acquisiti dei singoli (128). Questo principio aveva una duplice conseguenza giuridica: la responsabilità del governante e il correlativo diritto, pienamente legale, di resistenza [del suddito contro la legge ingiusta (129)]. Questa è la logica che domina la *Magna Charta* (130). La *melior ratio* e la *sanior pars* in questo caso si identificano con il diritto di resistenza del singolo cittadino.

Il diritto di resistenza non si identifica però con un generico diritto alla rivoluzione, manifestazione dell'arbitrio dei singoli contro il potere che governa in modo legittimo. La consuetudine medievale era piuttosto precisa nel delineare i casi in cui era lecito resistere contro l'arbitrio regale e papale e nello stabilire le

(127) Cfr. KERN, *Verfassung und Recht in Mittelalter*, cit. (trad. inglese in: KERN, *Kingship and Law*, Blackwell, London, 1968, p. 194).

(128) *Ibid.*, p. 192.

(129) *Ibid.*, pp. 192-197.

(130) Cfr. F. W. MAITLAND, *The Constitutional History of England*, Cambridge University Press, 1963, pp. 69-75.

modalità di esercizio del diritto di resistenza che dovevano comunque rispettare il criterio generale della proporzione ⁽¹³¹⁾.

Il diritto di resistenza rappresenta una sorta di sanzione costituzionale che il diritto del Medioevo stabiliva a tutela dei diritti soggettivi.

9. Applicazioni nell'ambito ecclesiastico.

Gli elementi generali della dottrina del diritto di resistenza si applicano tanto all'ambito civile come a quello ecclesiastico.

È difficile stabilire se l'origine storica di questa dottrina sia da ricercarsi nell'antico diritto dei popoli germanici piuttosto che nel diritto della Chiesa. È certo, comunque, che diritto canonico e teorie ecclesiologiche scolastiche abbiano contribuito, in misura notevole, a chiarire la sua natura e a definire più rigorosamente le modalità giuridiche delle sue applicazioni.

Una formulazione abbastanza nitida del problema del conflitto fra *maior dignitas* e *melior ratio* e della sua soluzione è presente in Graziano: « *Quo enim quisque magis ratione nititur eo maioris auctoritatis eius verba esse videntur* ⁽¹³²⁾. Si manifesta qui tutta la forza della fede scolastica nella quasi infallibilità della ragione naturale e la convinzione profonda che il diritto deve comunque prevalere.

S. Antonino applica paradossalmente questo principio alla possibilità del conflitto fra opinione arbitraria del Papa e *melior ratio* del semplice fedele. Si deve preferire la *melior ratio* del privato — dice Antonino — dal momento che essa è fondata su migliori argomentazioni e autorità di quella del Papa ⁽¹³³⁾.

⁽¹³¹⁾ KERN, *cit.*, note 123-125, p. 197.

⁽¹³²⁾ GRAZIANO, *Dècretum*, I Pars: Introd. alla dist. 20.

Così anche un commento alla Regola benedettina citato da GIERKE: « *Non qui maior fuerit inter homines, ille est justior, sed qui fuerit iustior, ille maior* » (cfr. in MOULIN, *Sanior et maior pars*, *cit.*, p. 63, nota 70).

Identico è anche il pensiero di S. TOMMASO D'AGUINO su questo punto: « *Tunc enim praelatus minor fieret, si in infidelitatem laberetur et subditus fidelis maior* » (in *IV Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2, Sol. III ad Im).

⁽¹³³⁾ S. ANTONINO DA FIRENZE, *Summa Theologiae*, III P., Tit. XXIII, c. 2, fol. 415: « *Nam in concernentibus fidem dictum etiam unius privati esse prae-*

Bisogna ricordare — naturalmente — che S. Antonino intende alludere qui alla opinione personale del Papa, come dottore privato, come semplice studioso di teologia, non alla sentenza dottrinale autoritativa del Pontefice, emanata *ex cathedra*, oppure all'opinione autorevolissima che manifesta una dottrina comune della Chiesa, sebbene ancora non definita ⁽¹³⁴⁾. Queste ultime, sebbene in misura diversa, sarebbero infatti vincolanti per il fedele.

Una esasperazione razionalistica del principio della *sanior pars - melior ratio* è presente in Occam: « Ogni avversario qualificato del Papa eretico deve dire nel suo cuore e manifestare pubblicamente quando si presenti l'occasione: anatema contro chiunque tenterà di diffondere gli errori del Papa eretico! Anatema su me stesso, se cado in questo errore! Anatema sul Papa, sul concilio generale, sulla totalità dei fedeli, sulla moltitudine degli angeli nel cielo ... L'avversario qualificato del Papa eretico non deve sottomettere alla correzione di nessuno le sue opinioni contrarie agli errori del Papa, poiché se egli abbraccia e venera questa verità è perché non l'ha ricevuta dagli uomini, ma da Dio che non ha bisogno di correttore » ⁽¹³⁵⁾.

Nel pensiero ecclesiologico medioevale si trattò a lungo e in modo dettagliato del problema dell'eresia papale, soprattutto all'epoca della grande crisi del XIV-XV secolo.

I maggiori teologi dell'epoca — al di là delle divisioni fra conciliaristi e sostenitori del Primato e dell'Infallibilità pontificia — erano abbastanza concordi nell'ammettere la possibilità di una caduta del Papa nell'eresia. Questo importante tema ci offre l'occasione per penetrare nell'essenza della soluzione giuridica di questo caso e per mostrare, ancora una volta, l'affermazione del principio della *sanior pars*.

La soluzione più originale, sul piano della giuridicizzazione formale, di questo conflitto è dovuta al cardinale Gaetano.

ferendum sententiae Papae si melioribus rationibus et auctoritatibus novi et veteris Testamenti moveretur quam papae.

⁽¹³⁴⁾ Questa fondamentale distinzione fra persona pubblica e persona privata del Papa costituisce l'unica adeguata chiave interpretativa del dogma dell'infalibilità pontificia definita nel Vaticano I, cfr. in DS, 3070.

⁽¹³⁵⁾ Citato da G. DE LAGARDE, *Ockham et son temps*, op. cit., p. 23.

Essa presenta un estremo interesse sotto il profilo dell'anticipazione delle moderne tecniche costituzionali finalizzate a realizzare il principio della responsabilità penale delle supreme autorità dello Stato. Gaetano considera l'eventualità che il Papa, come persona privata, possa errare gravemente in materia di fede e morale, e possa tentare di imporre il suo errore a tutta la Chiesa. La grave difficoltà, per i teologi e canonisti zelatori dell'ortodossia, consisteva nel fatto che il Sommo Pontefice non ha superiori in terra, essendo sottoposto soltanto al giudizio divino. I conciliaristi, proclamata la superiorità del Concilio ecumenico sul Papa, non avevano invece difficoltà ad ammettere che il Pontefice eretico fosse giudicato dalla assemblea conciliare che assommava in sé tutti i poteri e l'autorità giurisdizionale della Chiesa universale. A molti autori ortodossi questa soluzione — implicando l'appello ad una autorità superiore — appariva impossibile. La Chiesa sarebbe però rimasta, in questo caso, priva di difesa contro il Papa caduto in eresia: Torquemada sembrava essere convinto del fatto che nelle situazioni di minore gravità fosse possibile soltanto l'appello a Dio, attraverso la preghiera, per invocare la morte del pastore che, trasformato in lupo, divorava il gregge. Gaetano si dimostrò, nel caso dell'eresia papale, insoddisfatto di questa soluzione e tentò di risolvere il problema attraverso una serie di sottili argomentazioni di logica giuridica. Basandosi sulla ben nota distinzione fra persona pubblica e persona privata del Papa, fra funzione e persona concreta, Gaetano afferma che è impossibile processare il Papa in quanto persona pubblica; ciò comporterebbe lo sconvolgimento dell'ordine gerarchico della Chiesa.

Il Papa caduto palesemente nell'eresia, secondo la dottrina cattolica è, *eo ipso*, fuori dalla Chiesa, essendo diventato infedele ed eretico. *Ergo*, non può più occupare la sede papale.

È necessario però istituire un procedimento legale per accertare se il Papa — persona privata — sia veramente caduto nell'eresia e abbia tentato di imporla a tutto il popolo cristiano. In caso contrario la deposizione del Pontefici non sarebbe che un atto illegale e arbitrario privo di ogni garanzia. Gaetano investe il Concilio ecumenico del potere di accertare l'eresia del Papa, attraverso la ricerca delle prove e delle testimonianze necessarie e dopo aver ascoltato la sua difesa. Se l'eresia è accertata, allora

il Concilio pronuncia la decadenza del Pontefice e indice una nuova elezione. La sentenza con cui viene decisa la deposizione del Papa è una sentenza dichiarativa, non costitutiva: essa accerta semplicemente l'esistenza dell'eresia e l'impossibilità, per un eretico, di occupare la sede papale. Attraverso questa distinzione si evita lo scoglio decisivo: il Concilio non appare come una autorità superiore al Papa, ma come supremo organo giudiziario della Chiesa investito di tutte le questioni fondamentali in periodo di sede vacante (136).

CONCLUSIONE.

L'analisi delle tecniche deliberative medievali che è stata svolta nelle pagine precedenti rivela l'esistenza di una innegabile e significativa analogia di struttura, nello spirito e nei dettagli, fra i principi e le istituzioni ecclesiastiche del Medioevo e i principi e le istituzioni del costituzionalismo moderno.

Il principio sanioritario si presenta come una modalità particolare di manifestazione, nell'ambito istituzionale, del più generale principio di sovranità del diritto. Sotto questo rapporto le tecniche sanioritarie, nelle loro complesse e multiforme applicazioni agli ambiti delle elezioni, della formazione dell'opinione scelta in teologia dogmatica e morale, delle decisioni dottrinali e giudiziarie, prefigurano gli istituti tipici del costituzionalismo moderno (separazione dei poteri; indipendenza della magistratura e doppio grado di giurisdizione; federalismo e polverizzazione dei poteri decisionali; revisione giudiziaria della legittimità costituzionale delle leggi; diritto di resistenza contro le leggi ingiuste) che mirano a tutelare i diritti fondamentali della persona e le leggi strutturali dell'ordine socio-politico della comunità. La complessità di questi legami delle tecniche sanioritarie con altre branche del diritto pubblico della Chiesa e dello Stato mostra la fecondità del principio filosofico-teologico che si trova alla base di queste

(136) GAETANO, *De comparatione auctoritatis papae et concilii*, cit., capp. XVIII-XXIII, pp. 112-154.

tecniche, il suo dinamismo e la sua idoneità a incarnare i fini di una autentica società pluralistica.

Il principio sanioritario si oppone al maggioritarismo puro così come il pluralismo delle istituzioni sociali e costituzionali si oppone al monismo di una società di massa in cui ordinamento giuridico, sistema economico, strutture politiche e sociali, tendono a coincidere in un'unica macro-istituzione animata da una sola volontà collettiva.

Mentre il principio maggioritario è statico, semplice, e tende a presentare un'immagine nitida e psicologicamente suggestiva dell'unità del popolo e della nazione, il principio sanioritario è dinamico multiforme, articolato, flessibile e tende ad evidenziare le differenze e a porre in luce il fatto che la realtà sociale è sempre una realtà dinamica, una realtà organica e vivente che si sottrae ad ogni tentativo di schematizzazione riduttiva.

L'applicazione rigida del maggioritarismo, inteso come norma esclusiva di legittimità, ha in vista, prevalentemente, l'unità del corpo politico-sociale e la certezza di un diritto 'oggettivo' (come creazione esclusiva dello Stato), rigorosamente codificato in un ordinamento 'complesso' e 'chiuso'. Il pluralismo deliberativo sanioritario ha in vista soprattutto la tutela dei diritti fondamentali dei singoli e delle comunità che formano lo Stato (o la Chiesa) e di quella libertà che, secondo la incisiva definizione di Constant, nessuna legge positiva umana può impedire o ostacolare. Il maggioritarismo presenta un lato oscuro; una valenza nichilistica che tende a scarificare la persona alla pseudo-mistica volontà collettiva di un sovrano che ha fagocitato tutti i diritti fondamentali.

Il principio sanioritario nella versione del diritto di resistenza si presenta invece come un concetto-valvola nelle situazioni di grave crisi morale e politica, finalizzato a salvaguardare i diritti naturali della persona contro il dispotismo palese o occulto delle istituzioni.

Gli istituti tipici del costituzionalismo che ho più volte richiamato nel corso di questa ricerca rappresentano una secolarizzazione, in senso positivo, del principio sanioritario. Penso che sia legittima questa conclusione dal momento che, sul piano delle idee, è difficile concepire una dottrina del potere limitato dello Stato, senza presupporre la teologia cristiana dell'autorità politica,

Il cristianesimo è l'unica religione positiva che ha pienamente e rigorosamente delimitato le sfere della politica e della religione, il dominio temporale e il dominio spirituale, affermando, contemporaneamente la legittimità dell'autorità politica e negando che l'intero ambito del diritto, della politica e dell'economia possa essere totalmente soggetto alle decisioni arbitrarie di una classe dominante, di un uomo, di un popolo, di una fazione. L'idea della sovranità limitata dello Stato (e della negazione dell'estensione della legge positiva a tutte le attività umane), del frazionamento del potere in centri decisionali autonomi, sovrani nei loro ambiti, è implicita nella dottrina scolastica medievale della tripartizione del diritto (*Lex aeterna, naturalis, humana*).

Questi principi fondamentali della filosofia medievale delle leggi sono come lo spirito che anima e sorregge il corpo delle tecniche deliberative sanioritarie. Sotto tale rapporto il contributo della civiltà cristiana medievale alla formazione degli elementi più positivi delle dottrine giuridiche e delle istituzioni politico-costituzionali moderne deve essere ritenuto fondamentale.

Queste dottrine e queste istituzioni conservarono (e, in certa misura, ancora conservano) il proprio vigore nei Paesi anglosassoni in cui si affermò una concezione empirica e concreta della libertà politica e del diritto che può essere senz'altro ricollegata all'originaria matrice cristiana e che si oppone al radicalismo tipico delle teorie giacobine e rivoluzionarie della sovranità popolare e al razionalismo geometrico delle riforme napoleoniche. La dipendenza del *Common Law* dalla concezione cristiana dell'uomo e del mondo, dalla Scrittura e dal pensiero patristico-scolastico è stata esplicitamente riconosciuta da illustri esponenti della tradizione giuridica anglosassone⁽¹³⁷⁾. Le valenze nichilistiche e livellatrici delle istituzioni risultano invece legate alla concezione fiscalistica dell'uomo e dell'universo e, in ultima analisi, possono essere ricondotte alle istanze del soggettivismo assoluto e delle ideologie

⁽¹³⁷⁾ Cfr. l'opinione di Sir Henry Slessel in G. RADBRUCH, *Lo spirito del diritto inglese*, Giuffrè, Milano, 1962, p. 30: « Il futuro del *Common Law* è certamente qualcosa di più di una faccenda dei professori di diritto ... Il diritto dell'Inghilterra è un contributo peculiare alla cultura cristiana; la sua decadenza può significare una delle grandi tragedie del nostro tempo ».

radical-libertarie. L'assenza di un criterio superiore, comune, nel senso della legge naturale, è la radice autentica della degenerazione di istituti e di procedure che, in origine, erano ordinate a promuovere lo sviluppo e la difesa integrale della persona. Il panmaggioritarismo è una delle espressioni fondamentali di questa degenerazione così come, dopo la Riforma, lo Stato assoluto rappresentò la più macroscopica prova della corruzione dello Stato pluralistico del Medioevo.

È un autore non sospetto per gli intellettuali progressisti, Theodor Adorno, ad affermare il rapporto di dipendenza della tirannia del singolo e del numero dal soggettivismo assoluto. Nel momento in cui il soggetto si erge a norma suprema, negando ogni norma oggettiva e trascendente, non dipendente dalla sua volontà, si elimina ogni limite posto all'azione del Potere collettivo e si nega il diritto dell'altro come persona e soggetto autonomo ⁽¹³⁸⁾.

Se queste analisi e queste conclusioni sono vere, allora i principi dell'etica sociale cristiana e gli istituti costituzionali che da essa derivano come i rami dal tronco, possono realmente costituire la base fondamentale sulla quale deve essere riedificato un ordine sociale e politico, nazionale e internazionale, più conforme alla giustizia e alla autentica dignità umana ⁽¹³⁹⁾.

⁽¹³⁸⁾ Cfr. T. W. ADORNO, *Minima moralia*, trad. it., Einaudi, Torino, 1979, p. 65.

⁽¹³⁹⁾ Questo è, in sintesi, l'insegnamento che può essere ricavato dal magistero pontificio espresso nei documenti della dottrina sociale della Chiesa, rilanciata con singolare fermezza da Giovanni Paolo II. Su questi temi cfr. alcuni miei recenti studi: S. LUPPI, *Sull'attualità e validità del diritto naturale*, in AA.VV., *Valori, diritti, norme*, Milano, 1979 (a cura dei partecipanti alle *Salzburger Hochschulwochen*, 1978); ID., *L'Aeterni Patris e la battaglia delle idee*, in *Cristianità*, Anno VII, N. 55, Piacenza, 1979; ID., *La teoria del potere limitato nella filosofia politica di S. Tommaso d'Aquino*, in *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale* (Roma, 1980), di prossima pubblicazione.

ILSE STAFF
Università di Frankfurt a. M.

ZUM BEGRIFF DER POLITISCHEN THEOLOGIE BEI CARL SCHMITT

I. Der Begriff der Politischen Theologie wird von C.S. eingesetzt als Kennzeichnung eines Säkularisierungsprozesses, der die moderne Staatslehre geprägt hat und noch prägt. Das rechtswissenschaftliche, insbesondere das staatsrechtliche System ist für ihn kein eigenständiges, sondern ein durch theologische Begrifflichkeit vermitteltes. In seiner Politischen Theologie I ⁽¹⁾ sagt C.S.: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe» ⁽²⁾. Es sind drei unterschiedliche Komponenten, die für C.S. diesen Prozeß der Säkularisierung bestimmen: die historische, die strukturelle und die metaphysische.

Die historische Komponente von Säkularisierung sieht C.S. in der Übertragung theologischer Begriffe auf Begriffe der Staatslehre im Verlauf geschichtlicher Entwicklung. Als Beispiel führt er an, daß «der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber» wurde ⁽³⁾. In der Politischen Theologie II wird dieser historische Prozeß — in Erwiderung der Thesen von Hans Blumenberg in «Die Legitimität der Neuzeit» ⁽⁴⁾ und in deutlicher Angleichung

⁽¹⁾ *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig 1922; zweite — abgeänderte — Auflage 1934; unveränderter Nachdruck der 2. Auflage Berlin 1979. Wenn nicht anders vermerkt, wird nach der 2. Auflage zitiert (zit. als *Politische Theologie I*).

⁽²⁾ *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 49.

⁽³⁾ *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 49.

⁽⁴⁾ BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966; erweiterte und überarbeitete Neuausgabe erster und zweiter Teil: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main 1974 (stw 79); dritter Teil:

an dessen Terminologie — als begriffliche Umbesetzung gekennzeichnet, nämlich als der klassische Fall einer Umbesetzung mit Hilfe spezifischer Begriffe, die sich innerhalb des systematischen Denkens eines «occidentalen Rationalismus» der katholischen Kirche und dem «Staat des Jus publicum Europaeum» herausgebildet haben (5).

Strukturell wird Säkularisierung von C.S. begriffen als Parallelität theologischer und juristischer Begriffe in ihrer «radikal systematischen Struktur» (6), als «die Struktur — Identität der Begriffe theologischer und juristischer Argumentationen und Erkenntnisse» (7). Die Struktur — Identität theologischer und staatsrechtlicher Begriffe wird allerdings von C.S. selbst abgeschwächt, wenn er im Kontext der Behauptung ihres Vorhandenseins von den zwischen ihnen bestehenden Analogien spricht, auf die «fundamentale systematische und methodische Bedeutung solcher Analogien verweist und — als Beispiel — dem Ausnahmestand für die Jurisprudenz «eine analoge Bedeutung» gibt wie dem Wunder für die Theologie (8). Analogien setzen nicht zwingend eine Struktur — Identität von Sachverhalten voraus; sie lassen sich auch bei einer weniger verdichteten Vergleichbarkeit ziehen. Durch die von C.S. vorgenommene Gleichsetzung einer Struktur-Identität von Begriffen und einer Analogie ihrer Bedeutung ist jedoch zumindest eine Struktur — Verwandtschaft (9) theologischer und juristischer Begriffe angesprochen, durch die er den Prozeß der Säkularisierung kennzeichnet.

Die metaphysische Komponente von Säkularisierung wird von C.S. bereits in der 1919 erschienenen «Politischen Roman-

Der Prozeß der theoretischen Neugierde, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1980 (stw 24); vierter Teil: *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt am Main 1976 (stw 174).

(5) *Politische Theologie II*, *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970 (zit. als *Politische Theologie II*), S. 110.

(6) *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 59, vgl. auch S. 49.

(7) *Politische Theologie II* (Anm. 5), S. 22.

(8) *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 49.

(9) In der *Politischen Theologie II* (Anm. 5), S. 101, Anm. 1, hat C.S. den sonst von ihm verwendeten Terminus der Struktur — Identität durch den der Struktur — Verwandtschaft ersetzt.

« hervorgehoben, wenn er sagt, das Denken und Empfinden jedes Menschen behalte immer einen bestimmten metaphysischen Charakter; wohl aber könne das, « was die Menschen als letzte, absolute Instanz betrachten, wechseln und Gott kann durch irdische und diesseitige Faktoren ersetzt werden. Das nenne ich Säkularisierung ... »⁽¹⁰⁾. In der Politischen Theologie I wird Metaphysik als soziologische Kategorie eingesetzt. Für die « Soziologie von Begriffen », für die Vergleichbarkeit der Struktur von Begriffen in unterschiedlichen Epochen kommt es für C.S. auf « substantielle Identitäten » an: « Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form politischer Organisation ohne weiteres einleuchtet. Die Feststellung einer solchen Identität ist die Soziologie des Souveränitätsbegriffes. Sie beweist, daß in der Tat ... die Metaphysik der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche ist »⁽¹¹⁾.

II. Wenn für C.S. alle modernen staatsrechtlichen Begriffe säkularisierte theologische Begriffe i.S. einer im Verlauf geschichtlicher Entwicklung vollzogenen Umbesetzung unter Beibehaltung einer metaphysisch begründeten Struktur — Identität bzw. Struktur — Verwandtschaft sind, so ist zu fragen, wie C.S. die wesentlichen Begriffe modernen Staatsrechts interpretiert und einordnet; nur so ist der konkrete Gehalt seiner Säkularisierungstheese feststellbar.

1) Die von C.S. mehrfach wiederholte These, die Nation, bzw. der souveräne Staat seien säkularisierte absolute Instanzen⁽¹²⁾, legt es nah, eine Untersuchung von C.S.'s Staatsbegriff an den Anfang zu stellen. Staat ist für C.S. die intensivste Form von politischer Einheit, sie ist « maßgebende Einheit, total und souverän »⁽¹³⁾. Die Notwendigkeit einer Totalität des Politischen be-

⁽¹⁰⁾ *Politische Romantik*, 3. unveränderte Auflage, Berlin 1968, S. 23.

⁽¹¹⁾ *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 59-60.

⁽¹²⁾ *Politische Romantik* (Anm. 10), S. 23; *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 59; *Politische Theologie II* (Anm. 5), S. 101.

⁽¹³⁾ *Der Begriff des Politischen*, Hamburg 1933, S. 21; 2. Auflage mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963 (wen nnicht anders vermerkt, Zitate nach der 1. Aufl.).

gründet C.S. damit, daß staatliche Entscheidung einheitliche Entscheidung in dem Sinn sein müsse, daß sie den homogenen Willen aller dem Staat Zugehörigen repräsentiere. Eine derartige Einheitlichkeit war für C.S. im parlamentarischen Staat des 19. Jahrhunderts noch gegeben. Dies deshalb, weil das im Parlament des 19. Jahrhunderts allein vertretene Bürgertum infolge Bildung und Besitz « substantiell gleichartig » und deshalb zu einer nationalen Repräsentation fähig war. Der Begriff der Nation ist für C.S. ein « Bildungsbegriff »; das bürgerliche Parlament war « der Idee nach eine Versammlung gebildeter Menschen, welche Bildung und Vernunft repräsentieren und zwar die Bildung und Vernunft der ganzen *Nation* ... » (14). Zudem war der Staat des 19. Jahrhunderts ein starker Staat, stark genug, um Einheit zu gewährleisten, in dem er sich gegenüber der Gesellschaft in ihren unterschiedlichen sozialen Gruppierungen abgrenzte und als Ganzes behauptete (15). Der Zerfall staatlicher Einheit ereignete sich für C.S. im beginnenden 20. Jahrhundert, insbesondere in der Zeit der Weimarer Republik: die Homogenität der parlamentarischen Körperschaft zerbrach. Nicht mehr ein in sich homogenes Bürgertum repräsentierte das Volk, sondern — vermittelt durch die politischen Parteien — Vertreter unterschiedlicher, unter sich konkurrierender wirtschaftlicher und sozialer Interessengruppen. Singuläre gesellschaftliche Interessen werden politisiert; totale Politisierung des Gesellschaftlichen bedeutet Aufhebung der Trennung von Staat und Gesellschaft. Die Überflutung des Parlaments mit Repräsentanten unterschiedlicher Interessengruppen macht staatliche Entscheidungen zum Ergebnis innenpolitischer gesellschaftlicher Auseinandersetzungen; die Einheit der Nation, die Einheit des Staates wird durch den bestehenden Pluralismus zerstört.

C.S. verdeutlicht den seiner Meinung nach bestehenden Bruch staatlicher Einheit in der Weimarer Republik durch seine Kritik der parlamentarischen Demokratie, wie sie ihre Ausprägung

(14) *Verfassungslehre*, München, Leipzig 1928, unveränderter Nachdruck 1970, S. 310-311.

(15) *Die Wendung zum totalen Staat*, in: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles, 1923-1939*, Hamburg 1940, S. 146.

in der Weimarer Reichsverfassung gefunden hat. Parlamentarisch ist der pluralistische Staat der Weimarer Republik für C.S. nicht, weil in ihm die Homogenität der parlamentarischen Vertretung entfallen ist; demokratisch ist der pluralistische Staat nicht, weil ihm das wesentliche Charakteristikum einer Demokratie, die Durchsetzung des Gleichheitsprinzips fehlt. Jede parlamentarische Beschlußfassung, ob mit einfacher oder qualifizierter Mehrheit, ist für C.S. ein Akt reiner Willkür, wenn die Abstimmenden — wie im pluralistischen Staat — unterschiedlichen Interessen- und Machtgruppen angehören. Die Mehrheit kann ihre « innerpolitischen Konkurrenten » bei politischen Entscheidungen ausschalten; « wer 51 von Hundert beherrscht, würde die restlichen 49 von Hundert auf legale Weise illegal machen können » (16). Dieser « gegenstandslose, inhaltslose Funktionalismus rein arithmetischer Mehrheitsfeststellung », die « Vergewaltigung der überstimmten und damit unterdrückten Minderheit », ist für C.S. nur vermeidbar, wenn eine « substantielle Gleichartigkeit des ganzen Volkes » besteht, bzw. hergestellt wird (17). Homogenität, « nationale Gleichartigkeit » läßt demokratische Entscheidungen zum Spiegel der « latent vorhandene(n) und vorausgesetzte(n) *Übereinstimmung* und Einmütigkeit werden; « man setzt voraus, daß kraft der gleichen Zugehörigkeit zum gleichen Volk alle *in gleicher Weise im Wesentlichen* das Gleiche wollen » (18). Nur « substantielle Gleichheit » vermag daher das wesentliche Prinzip der Demokratie, die Chancengleichheit zu gewährleisten; sie muß hergestellt werden und zwar durch « — nötigenfalls — die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen » (19).

Substantielle Gleichheit aller innerhalb einer Nation läßt die intensivste Form von Einheit zu, den « totalen Staat, in dem « erstens jede Angelegenheit potentiell politisch sein und deshalb von der politischen Entscheidung betroffen werden kann; und zweitens der Mensch in der politischen Teilnahme ganz und exi-

(16) *Legalität und Legitimität*, München, Leipzig 1932, S. 33.

(17) *Legalität und Legitimität* (Anm. 16), S. 31.

(18) *Legalität und Legitimität* (Anm. 16), S. 31.

(19) *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie, in Positionen und Begriffe* (Anm. 15), S. 59.

stentiell erfaßt wird. Die Politik ist das Schicksal »⁽²⁰⁾. Höchste Einheit ist der Staat für C.S., weil er eine Ordnung darstellt, die eine Dissoziation, ein Auseinanderfallen in gegensätzliche Gruppierungen zu verhindern vermag, die eigene Einheit abgrenzen kann gegen alles der substantiellen Gleichartigkeit Widersprechende. Damit ist die Polarität angesprochen, die für C.S. staatliche Einheit und staatliche Potenz manifestiert: das Freund-Feind-Verhältnis. Die « Unterscheidung von Freund und Feind » ist « die eigentlich *politische* Unterscheidung ». « Feind » ist für C.S. nicht der Konkurrent oder der « Gegner im Allgemeinen », sondern der existentiell Andere, der der substantiellen Einheit des Staates gegenüber- und entgegensteht⁽²¹⁾. Staatlichkeit kennzeichnet sich im Recht der Eliminierung innerstaatlicher und außerstaatlicher Feinde. Nach außen, im Verhältnis zu anderen Staaten, stellt sich dieses Recht als jus belli dar, als « doppelte Möglichkeit: von Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft zu verlangen, und auf der Feindeseite stehende Menschen zu töten »⁽²²⁾. Innerhalb des Staates zeigt sich seine totale Einheit im Recht, « Ruhe, Sicherheit und Ordnung », eine « vollständige Befriedung » herzustellen; « diese Notwendigkeit innerstaatlicher Befriedung führt in kritischen Situationen dazu, daß der Staat als politische Einheit von sich aus, solange er besteht, auch den « innern Feind » bestimmt »⁽²³⁾. Diese « innere Feindbestimmung » konkretisiert C.S. 1934, wenn er formuliert: « *Artgleichheit* des in sich einigen deutschen Volkdes ist also für den Begriff der politischen Führung des deutschen Volkes die unumgängliche Voraussetzung und Grundlage. Wenn der Gedanke der Rasse auf dem Nationalsozialistischen Deutschen Juristentag in Leipzig 1933 in der gewaltigen Schlußrede des Führers, in den hinreißenden Ansprachen des Führers der deutschen Reichsfront, Dr. Hans Frank und in ausgezeichneten Fachreferaten ... immer wieder in den Mittelpunkt gestellt wurde, so war das kein theoretisch ausgedachtes Postulat. Ohne den Grundsatz der Artgleichheit

⁽²⁰⁾ *Der Begriff des Politischen* (Anm. 13), S. 21.

⁽²¹⁾ *Der Begriff des Politischen* (Anm. 13), S. 27.

⁽²²⁾ *Der Begriff des Politischen* (Anm. 13), S. 28.

⁽²³⁾ *Der Begriff des Politischen* (Anm. 13), S. 29.

könnte der nationalsozialistische Staat nicht bestehen und wäre sein Rechtsleben nicht denkbar; er wäre mit allen seinen Einrichtungen sofort wieder seinen — bald überlegen — kritisierenden, bald unterwürfig sich assimilierenden — liberalen oder marxistischen Feinden ausgeliefert » (24). Historisch ist für C.S. der pluralistische Staat der Weimarer Republik, mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 überwunden worden; Hitler hat den Weg zur Befreiung des deutschen Volkes « von der hundertjährigen Verwirrung des bürgerlichen Konstitutionalismus » gewiesen (25). Der souveräne Staat ist damit für C.S. gekennzeichnet als höchste politische Einheit, die begründet ist in der substantiellen Gleichartigkeit aller ihr Zugehörigen und die ihre politische Totalität und Potenz in der Möglichkeit und in der Bereitschaft zeigt, äußere und innere Feinde als solche zu bestimmen, sie abzuwehren und das heißt, nötigenfalls sie zu vernichten.

2) Wenn im souveränen Staat eine substantielle Gleichartigkeit des Volkes vorausgesetzt wird, so ergibt sich daraus für C.S. zwingend die Staatsform: sie kann — nach Abschaffung der Monarchie — nur plebiszitäre Demokratie sein. Jede Form der Demokratie, die nicht eine identitäre ist, die Chancengleichheit aller bereits darin verwirklicht sieht, daß kontroverse Interessen in einem öffentliche Willensbildungsprozeß diskutiert und zur Abstimmung gebracht werden, ist für C.S. nichts weiter als ein « statistischer Apparat », eine « künstliche Maschinerie », mit der Minderheiten durch die Mehrheit überstimmt und unterdrückt werden. In einem Staat, in dem substantielle Gleichheit aller verwirklicht ist, bedarf es keines Abstimmungsmodus, weil in ihm Gleichheit bereits verwirklicht ist, eine selbstverständliche Identität von Regierten und Regierenden gegeben ist. In einem solchen Staat kann der Wille des Volkes « durch Zuruf, durch acclamatio, durch selbstverständliches, unwidersprochenes Dasein ebensogut und noch besser demokratisch geäußert werden als durch den statistischen Apparat, den man seit einem halben

(24) *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1934, S. 42.

(25) Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches, *Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Hamburg 1934, S. 49; vgl. auch: *Staat, Bewegung, Volk* (Anm. 24), S. 32-33.

Jahrhundert mit einer so minutiösen Sorgfalt ausgebildet hat ... »; « diktatorische und cäsaristische Methoden » können insofern « unmittelbare Äußerungen demokratischer Substanz und Kraft » sein ⁽²⁶⁾.

3) Aus dem Begriff des Staates als einer « substantiellen Einheit » und dem Modell einer identitären Demokratie, leitet sich sowohl C.S.'s Verständnis von Recht und Gesetz als auch seine Einordnung der Staatsfunktionen ab.

a) Recht ist für C.S. « existentielle Ordnung », die jenseits der gesetzten positiven Normen steht. C.S. bezieht sich auf die Rechtstheorie Maurice Hauriou, für den die Verfassung die Funktion einer « Leitidee » hat und der die nur « sekundäre Rolle der Rechtsnorm im gesamten Rechtssystem » hervorhebt ⁽²⁷⁾. Diese sog. Gründungstheorie nimmt C.S. auf, wenn er die Verfassung als « existentielle Entscheidung » begreift, die vor jeder Normierung liegt ⁽²⁸⁾. Verfassung ist für ihn Nomos i.S. einer « totalen » Ordnung », einer Ordnung, die durch das *Vorhandensein* einer Nation in ihrer « substantiellen Einheit » *an sich* existent ist ⁽²⁹⁾. Dagegen ist das Verfassungsgesetz Dezision, die ihre Legitimität in der *Tatsache* der Entscheidung hat, weil sie Willensvorgang ist, der « absoluter Anfang » ist, der erst Recht schafft und dessen Rechtskraft sich nicht aus Entscheidungs-Regeln ableiten läßt ⁽³⁰⁾. Es muß erst eine Ordnung hergestellt sein, um einer Rechtsordnung einen Sinn zu geben, es muß eine « normale Situation » bestehen, um Gesetze anwenden zu können, es « gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre ». Souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob ein normaler Ordnungszustand herrscht,

⁽²⁶⁾ *Der Gegensatz von Parlamentarismus und Massendemokratie*, in: *Positionen und Begriffe* (Anm. 15), S. 65; vgl. auch: *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, in *Positionen und Begriffe* (Anm. 15), S. III.

⁽²⁷⁾ HAURIOU, Maurice, *Die Theorie der Institution und der Gründung* (1925), in: ders. *Die Theorie der Institutionen*, hrgs. von R. Schnur, Berlin 1965, S. 27 (55 und 65).

⁽²⁸⁾ *Verfassungslehre* (Anm. 14), S. 23.

⁽²⁹⁾ *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934, S. 16.

⁽³⁰⁾ *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* (Anm. 29), S. 25.

bzw. durch Dezision den normalen Zustand herstellt. Das meint C.S. wenn er seine Schrift über die « Definition der Souveränität » mit dem Satz einleitet, « Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet »⁽³¹⁾. Daß die Legitimität der souveränen Entscheidung « in ihr selbst » liegt, folgt für C.S. aus der Identität von Regierenden und Regierten; der Souverän repräsentiert unmittelbar die « existentielle Einheit » der Nation; es gibt in einem (plebisitär) demokratischen Staat keine qualitative Unterschiedlichkeit zwischen dem Wollen und Handeln Regierender und Regierter. Alles staatliche Handeln bleibt im Bereich der substantiellen Gleichartigkeit aller, « alles demokratische Denken bewegt sich mit klarer Notwendigkeit in *Immanenz* vorstellungen ... »⁽³²⁾. Der Begriff der Dezision, des Verfassungsgesetzes, wird insofern zurückgeführt auf den Begriff der « existentiellen Einheit » der Nation und der in ihrem Vorhandensein sich darstellenden Verfassung. « Existentielle Einheit » spricht aber ausschließlich die « Seins-Ebene », die jeweils faktisch gegebene politische Situation einer Nation an; die Faktizität des Gesellschaftlichen, und das heißt für C.S. stets: des Politischen, wird damit zum Legitimationsgrund von Verfassung und Verfassungsgesetz. C.S. sieht in dieser Legitimation durch Faktizität einen Prozeß von Säkularisierung und formuliert: « Das bedeutet der Satz « Volkesstimme ist Gottesstimme ». Diese Wendung ... ist mehr als eine Redensart. Sie hat mit ihrer unmittelbaren Berufung auf Gott ebenso wie das Königtum von Gottes Gnaden einen polemischen Sinn: Ablehnung jeder anderen und fremden Instanz, die im Namen Gottes dem Volke ihren Willen auferlegen will, also Ablehnung aller politischen Einflüsse und Einwirkungen, die nicht der substantiellen Homogenität des eigenen Volkes entspringen »⁽³³⁾.

Positive Gesetze sind für C.S. nicht eine Summe von Regeln, die eine entscheidende Ordnungsfunktion für den Staat haben, sie wirken ausschließlich regulierend innerhalb einer bereits bestehenden Ordnung « mit einem relativ kleinen Maß in sich selbst

⁽³¹⁾ *Definition der Souveränität*, in *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 11 und 20.

⁽³²⁾ *Verfassungslehre* (Anm. 14), S. 235 und 237.

⁽³³⁾ *Verfassungslehre* (Anm. 14), S. 238.

ständigen, von der Lage der Sache unabhängigen Geltens » (34). C.S. vertritt damit ein « konkretes Ordnungsdenken »: positive Regelungen sind nur sinnvoll, soweit die Situationen, für die sie geschaffen sind, « normal » und das heißt konstant bleiben. Der « Gesetzgebungsstaat » des 19. Jahrhunderts hatte für C.S. seine Berechtigung darin, daß die Gesetze durch Parlamentsbeschlüsse zustandekamen, die von einem homogenen Bürgertum getragen wurden und die deshalb die « Einheit der Nation » repräsentierten. Nach dem Zerfall des Parlaments in pluralistisch aufgespaltene Interessengruppen ist ein Gesetz nicht mehr Ausdruck ganzheitlicher Ordnung. Es ist für C.S. fiktiv, normative Regelungen, die durch zufällige Abstimmungsverhältnisse zustandekommen, als geeignet anzusehen, Sicherheit und Berechenbarkeit des Rechts zu garantieren. Positiv gesetztes Recht ist einer sich wandelnden politischen Situation nicht gewachsen und vermag deshalb nicht Maßstab von « Recht » zu sein. Nur aus der « politischen Einheit » der Nation kann sich für C.S. das Recht legitimieren, weil mit ihr eine « existentielle Grundordnung » gegeben ist. Parlamentsgesetze sollen zwar von der konkreten Einzellage unabhängig sein, sie erheben den Anspruch, generelle Regelungen zu sein; aber so unverbrüchlich sie sich auch geben mögen, sie sind als Regelungsmodus ungeeignet, wenn die « normale » Situation, für die sie geschaffen sind, entfällt, eine « reine situationslose und typenlose Norm wäre ein juristisches Unding » (35). Funktionsfähiges Recht kann deshalb für C.S. nie das positive Gesetz sein, sondern nur die Dezision, die der politischen Existenz der Nation angemessen ist und die eingebettet ist in die substantielle Einheit des Volkes, die der Entscheidende repräsentiert, wodurch die Dezision ihre absolute Geltungskraft als Recht erhält: « Die Existenz des Staates bewährt hier eine zweifellose Überlegenheit über die Geltung der Rechtsnorm. Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut » (36).

(34) *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* (Anm 29), S. 13.

(35) *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* (Anm. 29) S. 23.

(36) *Definition der Souveränität*, in: *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 19.

b) Durch diese Kennzeichnung der Dezision wird bereits C.S.'s Einordnung der Exekutive deutlich. Hatte er in seiner 1914 erschienenen Schrift «Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen» noch den Primat des Rechts vor staatlicher Macht betont, gleichzeitig aber bereits zum Ausdruck gebracht, daß der Staat als «Mittler des Rechts» der empirischen politischen Situation gerecht zu werden habe⁽³⁷⁾, so wird in der Politischen Theologie I die Gesetzesgebundenheit der Exekutive endgültig verneint: Die auf die «existentielle Grundordnung» der Nation rekurrierende Dezision ist rechtsserzeugend; Rechtsstaat ist für C.S. der Exekutivstaat⁽³⁸⁾. Die Bindung an ein rechtsstaatliches Gesetz, an eine normative Ordnung wird von C.S. ersetzt durch eine Bindung an eine Seins-Ordnung, eine existentielle Ordnung aller Gleichartigen, die «zuverlässiger, lebendiger und tiefer ist als die trügerische Bindung an die verdrehbaren Buchstaben von tausend Gesetzesparagrafen. Wo anders könnte sie liegen als in uns selbst und unserer eigenen Art? Auch hier, angesichts des untrennbaren Zusammenhanges von Gesetzesbindung, Beamtentum und richterlicher Unabhängigkeit, münden alle Fragen und Antworten in dem Erfordernis einer Artgleichheit, ohne die ein totaler Führerstaat nicht einen Tag bestehen kann⁽³⁹⁾.

c) Die Funktion der Judikative war von C.S. bereits in seiner 1912 erschienenen Schrift «Gesetz und Urteil — Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis» derart bestimmt worden, daß sie ihre Legitimation nicht aus dem positiven Gesetz, sondern aus sich selbst erhalte. Da positives Recht nur auf die «Normal-lage» abstelle, werde durch die richterliche Entscheidung für den jeweiligen konkreten Fall erst Recht geschaffen; bereits aus der Tatsache, daß eine richterliche Entscheidung notwendig sei, ergebe sich ihr «selbständiges determinierendes Moment»⁽⁴⁰⁾. C.S. bezieht sich auf die Vielzahl der Generalklauseln, die bereits

⁽³⁷⁾ *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Hellerau 1917, S. 48 u.S. 68, S. 74-75.

⁽³⁸⁾ *Definition der Souveränität*, in *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 18-19.

⁽³⁹⁾ *Staat, Bewegung, Volk* (Anm. 24), S. 45-46.

⁽⁴⁰⁾ *Das Problem der Souveränität als Problem der Rechtsform und der Entscheidung*, in: *Politische Theologie I* (Anm. 1), S. 41-42.

das Einfließen von « außergesetzlichen Faktoren » in die Rechtsanwendung deutlich machen und zeigen, daß richterliche Entscheidung rechtsetzende Funktion ist ⁽⁴¹⁾. Gesichert war die Legitimität richterlicher Entscheidung solange, als die Situation eines « unabhängigen, starken monarchischen Beamtenstaats » ⁽⁴²⁾ und eine Übereinstimmung der staatstragenden Schichten in « bestimmten moralischen Prämissen » ⁽⁴³⁾ gegeben war. Nach dem Zerfall eines homogenen Bürgertums muß der Pluralismus divergierender Interessengruppen überwunden werden durch eine neue Einheitlichkeit, die richterlicher Dezsision Legitimation zu verschaffen vermag. Sie liegt für C.S. in einem Richtertyp, der in die « totale politische Existenz » des Volksganzen eingebettet ist; die « Substanz » der richterlichen Persönlichkeit muß gesichert sein, und « sie liegt in der Volksgebundenheit und Artgleichheit jedes mit der Darlegung, Auslegung und Anwendung deutschen Rechts betrauten Menschen. Aus den sachlichen Notwendigkeiten rechtswissenschaftlicher Arbeit heraus wird der Gedanke der Artgleichheit unser ganzes öffentliches Recht durchsetzen und beherrschen » ⁽⁴⁴⁾.

Letztlich fallen legislative, exekutive und judikative Funktion für C.S. in der Person des « Führers », in dem Führertum und Richtertum vereinigt sind, zusammen. Alles Recht stammt in einem Staat der « substantiellen Einheit » « aus dem Lebensrecht des Volkes », jedes staatliche Gesetz, jedes richterliche Urteil enthält nur so viel Recht, als ihm aus dieser Quelle zufließt. Das übrige ist kein Recht, sondern ein « positives Zwangsnormengeflecht », dessen ein geschickter Verbrecher spottet » ⁽⁴⁵⁾. Das Faktum einer existentiellen politischen Einheit ist legitimationsbeschaffend für alles staatliche Handeln. Mit der existentiellen

⁽⁴¹⁾ *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* (Anm. 29), S. 59; *Staat, Bewegung, Volk* (Anm. 24), S. 43; *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Anm. 37), S. 73 u. S. 78.

⁽⁴²⁾ *Die Wendung zum totalen Staat*, in *Positionen und Begriffe* (Anm. 15), S. 150.

⁽⁴³⁾ *Verfassungslehre* (Anm. 14), S. 133-134.

⁽⁴⁴⁾ *Staat, Bewegung, Volk* (Anm. 24), S. 44.

⁽⁴⁵⁾ *Der Führer schützt das Recht*, in: *Positionen und Begriffe* (Anm. 15), S. 200-201.

Einheit einer Nation ist die Verfassung als politische Grundentscheidung bereits gegeben. Exekutive und judikative Dezision sind auf diese politische Grundentscheidung bezogen. Die Faktizität jeweiliger politischer Machtverhältnisse ersetzt Normativität.

III. Zu fragen ist, inwieweit die unter II dargestellte Definition und Einordnung staatsrechtlicher Begriffe durch C.S. dessen Behauptung rechtfertigt, es seien «säkularisierte theologische Begriffe» i.S. seines unter I skizzierten Verständnisses von Säkularisierung.

1) Auffallend ist, daß C.S. die gesamte Problematik des Souveränitätsbegriffes unter dem Stichwort der «Politischen Theologie» abhandelt⁽⁴⁶⁾ und sich mit größtem Nachdruck noch 1970 gegen die «Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie» wendet⁽⁴⁷⁾. Der Begriff einer «Politischen Theologie», der «Säkularisierung» schon von der vordergründigen Wortbedeutung her signalisiert, rechtfertigt sich nach C.S. durch eine ideengeschichtliche Entwicklung, die er stichwortartig umreißt und die sich zusammenfassend folgendermaßen verdeutlichen läßt:

Solange die Einheit der *res publica christiana* bestand, war das Politische, die weltliche Herrschaft, eingebunden in die christliche Ordnung. Kaiser und Papst standen innerhalb des göttlichen Heilsgeschehens; die ihnen obliegenden Ämter waren beide bezogen auf die Vollendung des Gottesreiches. Der Bruch dieser Einheit begann mit dem Investiturstreit, bei dem zum ersten Mal geistliche und weltliche Sphäre antithetisch begriffen wurden und der 1122 einmündete in das Wormser Konkordat. Mit der Reformation entfiel die bis dahin immer noch bestehende Glaubenseinheit als Grundlage des Staatlichen. Historisch war die Zerstörung der theokratischen Heilsidee und der damit verbundenen geistigen Einheit mit dem Augsburger Religionsfrieden und dem Westfälischen Frieden abgeschlossen. Ideengeschichtlich bewirkten die aufkommenden naturwissenschaftlichen Forschungen eine

⁽⁴⁶⁾ Vgl. z.B. *Politische Theologie* I (Anm. 1), Kap. 1 u. 2.

⁽⁴⁷⁾ Vgl. *Politische Theologie* II (Anm. 5).

Abkehr vom metaphysischen Denken und eine Hinwendung zur Erfahrung und Logik, die eine rationale Ableitung der Legitimation des Staates möglich machte. Der im 16. Jahrhundert entstehende Begriff der «ragione di stato» meint die Eigengesetzlichkeit und Eigenständigkeit von Staatlichkeit, bezeichnet die Trennung von Religion und Politik. Hobbes hat diese neue Einordnung des Staatlichen durch seine Kennzeichnung des Staates und seine Staatsvertragslehre als erster deutlich zum Ausdruck gebracht.

Einheit der Kirche und Einheit des Staates standen sich gegenüber; Einheit des Staates und damit eindeutige Bestimmbarkeit des Politischen blieb aber für C.S. nur solange gewährleistet, als diese Einheit durch die Stärke der Monarchie, bzw. mit Aufkommen des Konstitutionalismus durch das Vorhandensein eines homogenen, zur Repräsentation der ganzen Nation fähigen Bürgertums gewährleistet war ⁽⁴⁸⁾.

Die Überflutung des Staatlichen durch das Gesellschaftliche, der Zerfall der Einheit der Nation in divergierende gesellschaftliche Gruppen, die Tatsache, daß «eine revolutionäre Klasse, das Industrie-Proletariat, zu einem effektiven neuen Subjekt des Politischen geworden war», dieser gesamte Prozeß hat «die überkommene Begriffs-Fassade» einstürzen lassen, der Staat hat «das Monopol des Politischen» verloren ⁽⁴⁹⁾. Für C.S. bedeutet das, daß das Politische nicht mehr vom Staat her definiert werden kann, vielmehr muß das, «was man heute noch Staat nennen kann, ... umgekehrt vom Politischen her bestimmt und begriffen werden. Das Kriterium des Politischen aber kann heute noch nicht eine neue Substanz, eine neue «Materie» oder ein neues autonomes Sachgebiet sein. Das einzige wissenschaftliche noch vertretbare Kriterium ist heute der Intensitätsgrad einer Assoziation oder einer Dissoziation, das heißt: die Unterscheidung von Freund und Feind» ⁽⁵⁰⁾.

Die «Politische Theologie» besteht in der Neuzeit für C.S. darin, daß es gilt, die «Wirklichkeit eines Feindse, dessen reale

⁽⁴⁸⁾ Vgl. dazu oben II, 1.

⁽⁴⁹⁾ *Politische Theologie* II (Anm. 5), S. 24.

⁽⁵⁰⁾ *Politische Theologie* II (Anm. 5), S. 25.

Möglichkeit » er « auch in einem restlos enttheologisierten Gegenbild » noch zu erkennen glaubt, zu realisieren: « Seine Umbesetzung aus der alten politischen Theologie in eine der Präention nach total neue, reine Weltlichkeit und humane Menschlichkeit kritisch genau zu beobachten, bleibt in der Tat ein dauerndes Officium jedes wissenschaftlichen Erkenntnistrebens »⁽⁵¹⁾. Diesem officium versucht C.S. nachzukommen, indem er « Staat » mit Hilfe theologischer Begriffe von der Ganzheitlichkeit des « Politischen » zu bestimmen und damit einen neuen Begriff von staatlicher Einheit zu konstituieren versucht. Eine solche « Politische Theologie », der Versuch einer Strukturierung des Politischen nach theologischen Strukturprinzipien, hat für C.S. seine vordergründige — Berechtigung im « Verhältnis von Theologie und Rechtswissenschaft als zweier Wissenschaften, die in weitem Maße mit strukturell-kompatiblen Begriffen arbeiten »⁽⁵²⁾, in der Vergleichbarkeit und Transponierbarkeit von theologischen und rechtswissenschaftlichen Begriffen, « zwischen denen sogar enharmonische Verwechslungen zulässig und sinnvoll werden »⁽⁵³⁾.

2) Anzunehmen, C.S. wolle theologische Begriffsfelder lediglich als Hilfsmittel zur Strukturierung des « Politischen » verwenden, hieße den Kontext verkennen, in den C.S. seine Ausführungen zur Struktur-Verwandtschaft theologischer und rechtswissenschaftlicher Begriffe stellt. Es geht ihm darum, die — in seiner Sicht — infolge des Pluralismus zerbrochene Einheit des Staates wiederzufinden, gleichsam ein Kondensat säkularisierter staatlicher Abolutheit zu gewinnen, parallel zum Leviathan von Thomas Hobbes, mit dessen Modell einer rein säkularen Staatlichkeit er sich in ideeller Konvergenz zu befinden glaubt. C.S. sieht diese Konvergenz darin, daß Hobbes durch seine Staatsvertragslehre zur Konstruktion eines Staates kommt, der als neutrale Instanz jenseits der Glaubenskämpfe steht und so zum Garanten des Friedens wird: « Für die technisch vorgestellte Neutralität ist es entscheidend, daß die Gesetze des Staates von jeder inhalt-

⁽⁵¹⁾ *Politische Theologie* II (Anm. 5), S. 124.

⁽⁵²⁾ *Politische Theologie* II (Anm. 5), S. 98.

⁽⁵³⁾ *Politische Theologie* II (Anm. 5), S. 101.

lich substanzhaften, religiösen oder rechtlichen Wahrheit und Richtigkeit unabhängig werden und nur noch infolge der positiven Bestimmtheit staaatlicher Entscheidung als Befehlsnormen gelten. *Auctoritas* (im Sinne von *summa potestas*), non *Veritas*»⁽⁵⁴⁾. Wie Hobbes die Pluralität der Glaubensrichtungen durch einen Staat zu befrieden versucht, der als «technisches Instrument» «Wert- und Wahrheitsneutralität» verbürgt⁽⁵⁵⁾, so will C.S. den Klassenantagonismus im Staat des 20. Jahrhunderts und seine Orientierung am sich stets selbst überholenden wissenschaftlich-technisch-industriell Neuem⁽⁵⁶⁾ durch eine neue Einheit, die Totalität des Politischen, überwinden. Er stellt sein Modell totaler Staatlichkeit neben das Staatsmodell von Hobbes, das er in seinem «Hobbes-Kristall», das der 1963 erschienenen Neuausgabe des «Begriffs des Politischen» beigelegt ist, noch einmal beschreibt: Die absolute Wahrheit des «Jesus is the Christ» bedarf auf Erden der rechtsverbindlichen (friedensstiftenden) Festlegung. Die Frage «quis iudicabit?» mündet ein in die Notwendigkeit einer Autorität, die die Wahrheitsfrage verbindlich entscheidet («*Autoritas, non veritas facit legem*»), diese Entscheidung zur Durchsetzung bringt («*Potestas directa, non indirecta*») und den ihr Unterworfenen Schutz verbürgt («*Oboedientia et Protectio*»)⁽⁵⁷⁾. Auf die Frieden garantierende Stärke eines wahrheitsneutralen Staates stellt C.S. ab, wenn er die Parallelität des säkularen Staatsmodells von Hobbes und des von ihm selbst postulierten totalen Staates betont. Völlig in den Hintergrund gedrängt zu werden scheint mir dabei, daß sich die Parallelität auf das Kriterium eines starken Staates beschränkt, daß aber das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit, von Individuum und Staat bei Hobbes ein gänzlich anderes ist als bei C.S.

Das Verhältnis von Theologie und Politik, von Glaubensfreiheit und Staatsreligion, von absolutem und relativem staatlichem Wahrheitsanspruch ist in der Hobbes-Forschung vielfältig beleuch-

⁽⁵⁴⁾ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938, S. 67-68.

⁽⁵⁵⁾ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Anm. 54), S. 63-64.

⁽⁵⁶⁾ *Politische Theologie II* (Anm. 5), S. 109 f.

⁽⁵⁷⁾ *Der Begriff des Politischen*, 2. Auflage (Anm. 13), S. 122.

tet und untersucht worden ⁽⁵⁸⁾. Für den hier interessierenden Zusammenhang einer evtl. ideellen Konvergenz, bzw. Divergenz zwischen Hobbes' und C.S.'s Staatsauffassung ist m.E. folgendes entscheidend: Für Hobbes ist der Staat « eine Person, deren Handlungen eine große Menge Menschen, kraft der gegenseitigen Verträge eines jeden mit einem jeden, als ihre eigenen ansehen, damit dieselbe nach ihrem Gutdünken die Macht aller zum Frieden und zur gemeinschaftlichen Verteidigung anwende » ⁽⁵⁹⁾. Die staatliche Souveränität wird als absolute Instanz eingesetzt zur Befriedung und Überwindung voneinander divergierender subjektiver Gewissensinstanzen, die sich in Bürgerkriegen befehden und jeden Frieden zerstören ⁽⁶⁰⁾. Der Staat steht jenseits der Auseinandersetzungen um den rechten Glauben; seine Legitimität beruht auf Autorität, nicht auf Wahrheit und diese Wahrheitsneutralität ist es, die ihn zum Garanten des (äußeren) Friedens werden läßt. Die Vermittlung zwischen öffentlicher und privater Instanz, zwischen Staat und Bürger besteht nicht nur in den beiden den Staat erst konstituierenden Verträgen, dem Gesellschaftsvertrag und dem Unterwerfungsvertrag, sie besteht auch in der Pflicht des Herrschers, staatliches Handeln am Wohl der Bürger zu orientieren: « Der Staat ist nicht seinetwegen, sondern der Bürger wegen eingerichtet worden ... » ⁽⁶¹⁾. Unvermittelt bleibt gegenüber der Sphäre des Öffentlichen ein anderes: die Privatheit subjektivi-

⁽⁵⁸⁾ Vgl. aus der umfangreichen Literatur insbes. FÖRSTER, W., *Thomas Hobbes und der Puritanismus*, in *Hobbes - Forschungen*, hrsg. von Koselleck, R. und Schnur, R., Berlin 1969, S. 71 ff.; Pocock, J. G. A., *Time, History and Eschatology in the thought of Thomas Hobbes*, in *The Diversity of History*, ed. Elliott, J. H. und Koenigsberger, H. G., London 1970, S. 149 ff.; KODALLE, K.-M., *Thomas Hobbes - Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972; WILLMS, B., *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*, Berlin 1979 (darin insbes. 2. Teil, VII, S. 114 f.: *Politik und Theologie: Das Carl Schmitt - Problem*).

⁽⁵⁹⁾ *Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. u. eingel. von I. Fetscher, Neuwied, Berlin 1966, II, Kap. 17.

⁽⁶⁰⁾ *Hobbes, Leviathan* (Anm. 59), II, Kap. 29; *Hobbes, Grundzüge der Philosophie*, 2. u. 3. Teil: *Lehre vom Menschen, Lehre vom Bürger*, Leipzig 1949, *Lehre vom Bürger*, Kap. 12, 1.

⁽⁶¹⁾ *Hobbes, Lehre vom Bürger* (Anm. 60), Kap. 13, 3; *Leviathan* (Anm. 59), II, Kap. 30.

ver Glaubensüberzeugung. Soweit er sich nicht in öffentlichen Handlungen ausdrückt, ist individueller Glaube frei. In der englischen Ausgabe des *Leviathan* ist diese Ausgrenzung von Privatheit auf die Formel gebracht: « Private, is in secret free »⁽⁶²⁾. Genau hier, in der Anerkennung eines Bereichs « potentiell unverfügbarer Subjektivität »⁽⁶³⁾ durch Hobbes wird die Divergenz zwischen ihm und C.S. offenbar, die Divergenz nämlich zwischen einem Staat, der absolut ist im Bereich des Öffentlichen, aber auch nur im Bereich des Öffentlichen, nicht des Privaten und dem totalen Staat, für den es ein individuelles « Anders-Sein » (ob in der Gesinnung oder des Rasse) nicht gibt. Es erscheint mir bezeichnend, daß Hobbes von der *Gleichheit*⁽⁶⁴⁾ aller Menschen ausgeht (diese Gleichheit ist Grundlage seiner Staatsvertragslehre) und den Begriff des Feindes auf den Nicht-Bürger bezieht⁽⁶⁵⁾; C.S. kennt nicht nur den äußeren, sondern auch den « inneren Feind », für dessen Bestimmung die *Gleichartigkeit*, also ein « existentielles » Moment das maßgebende Kriterium ist⁽⁶⁶⁾. In seinem 1965 erschienenen Beitrag « Die vollendete Reformation » weist C.S. zurecht daraufhin, daß die für einen den Frieden garantierenden Staat entscheidende Frage « *Quis iudicabit?* » bei Hobbes eine formale, keine materiale sei⁽⁶⁷⁾; der Souverän ist streitentscheidende äußere Instanz, das *forum internum* liegt jenseits seiner Entscheidungsgewalt. Für C.S. ist « die Politik das Schicksal », der Staat absorbiert alles Individuelle oder eliminiert es, soweit eine existentielle Gleichartigkeit nicht gegeben ist⁽⁶⁸⁾.

⁽⁶²⁾ Hobbes, *Leviathan*, ed. Lindsay, London 1949, II, Kap. 31; vgl. auch II, Kap. 26.

⁽⁶³⁾ KODALLE, K.M., *Thomas Hobbes-Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens* (Anm. 58) S. 137; vgl. auch KOSELLECK, R., *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main 1973 (stw 36), S. 29.

⁽⁶⁴⁾ Vgl. zur Gleichheit als dem eigentlich politischen Prinzip im Gegensatz zur Gleichartigkeit: HANNAH Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1968, S. 209 ff.

⁽⁶⁵⁾ Hobbes, *Leviathan* (Anm. 59), II, Kap. 28.

⁽⁶⁶⁾ *Der Begriff des Politischen* (Anm. 13), S. 29.

⁽⁶⁷⁾ *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in *Der Staat*, 4. Band, Berlin 1965, S. 51 (65).

⁽⁶⁸⁾ *Der Begriff des Politischen* (Anm. 13), S. 21 u.S. 28 f.

C.S. hat die Divergenz zwischen seiner eigenen und Hobbes' Staatstheorie durchaus vermerkt. Die von Hobbes getroffenen « Unterscheidungen von privat und öffentlich, Glaube und Bekenntnis, fides und confessio, faith and confession » bezeichnet er als « die Bruchstelle in der sonst so geschlossenen Einheit »⁽⁶⁹⁾. Hier liegt für ihn der Ausgangspunkt, der zur Zerstörung des einheitsverkörpernden Staates durch den Liberalismus führte. « Bei Hobbes standen der öffentliche Friede und das Recht der souveränen Gewalt im Vordergrund; die individuelle Gedankenfreiheit blieb nur als letzter, hintergründiger Vorbehalt offen. Jetzt wird umgekehrt die individuelle Gedankenfreiheit der formgebende Grundsatz und die Notwendigkeiten des öffentlichen Friedens sowie das Recht der souveränen Staatsgewalt verwandeln sich in bloße Vorbehalte. Eine kleine, umschaltende Gedankenbewegung aus der jüdischen Existenz heraus (gemeint ist Spinoza und seine Ausführungen im *Tractatus theologico-politicus*, I. St.), und in einfachster Folgerichtigkeit hat sich im Lauf von wenigen Jahren die entscheidende Wendung im Schicksal des Leviathan vollzogen »⁽⁷⁰⁾. Diesem Zerfall des starken Leviathan, seinem Einmünden in den Liberalismus tritt C.S. mit seiner « Politischen Theologie », seiner Lehre vom totalen Staat entgegen. Vom totalen Staat wird « der Mensch in der politischen Teilnahme ganz und existentiell erfaßt »⁽⁷²⁾, Privatheit hat in einer Nation, die « intensivste Form von Einheit » ist, keinen Raum. Hobbes' Modell eines starken Staates, der Garant des Friedens ist und « nicht seinetwegen, sondern der Bürger wegen eingerichtet worden » ist⁽⁷²⁾ steht C.S.'s totaler Staat gegenüber, der von Herbert Marcuse 1934 mit Prägnanz gekennzeichnet wurde: « ... der Staat übernimmt die politische Integration der Gesellschaft. Und der wird — auf dem Wege über die Existentialisierung und Totalisierung des Politischen — auch der Träger der eigentlichen Möglichkeiten des Daseins selbst. Der Staat hat sich nicht dem Menschen, sondern der Mensch hat sich dem Staat zu verantworten:

⁽⁶⁹⁾ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Anm. 54), S. 84.

⁽⁷⁰⁾ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Anm. 54), S. 88-89.

⁽⁷¹⁾ *Der Begriff des Politischen* (Anm. 13), S. 21 vgl. auch ebendort S. 9.

⁽⁷²⁾ Vgl. Anm. 61.

er ist ihm in Gänze ausgeliefert » (73). C.S. hat insofern die von ihm behauptete Parallelität seines Staatsbildes und dem des Leviathan von Hobbes selbst aufgehoben, indem er private und öffentliche Sphäre zur totalen (staatlichen) Einheit verschmelzen ließ. Die Vergleichbarkeit reduziert sich auf das eine: den von Hobbes und C.S. gleichermaßen postulierten starken Staat. Welche Funktionen diesem Staat bei Hobbes und C.S. jeweils im einzelnen, insbesondere auf ökonomischen Gebiet im Hinblick auf die Konstituierung der bürgerlichen Gesellschaft (Hobbes) und die Überwindung des Klassenantagonismus (C.S.) zukommen, ist eine Frage, die in den Bereich von Politik und Ökonomie gehört und die hier nicht zur Diskussion steht. Für den Begriff der « Politischen Theologie » ist entscheidend, daß das Staatsmodell von Hobbes den Bereich des Öffentlichen absolut erfaßt, daß es in seiner Wahrheitsneutralität als säkulares Gebilde den christlichen Staat ablöst; C.S. kennt in seiner Definition des Staatlichen (und das heißt bei ihm stets: des Politischen) keine Beschränkung auf den Bereich des Öffentlichen, die substantielle Einheit des Staates ist eine existentielle, totale.

3) Als substantielle, totale Einheit ist der Staat bei C.S. keineswegs säkular i.S. einer Wertneutralität, wie er selbst sie dem Staatsmodell von Hobbes bescheinigt (74); C.S. wendet sich ausdrücklich gegen die Wert-Freiheit im Bereich des Staatlichen (75); er betont die Notwendigkeit einheitlicher metaphysischer Werte. Werte sind für ihn « Seins-Werte », die jenseits bloßer Sollens-Regelungen stehen. In seinem Beitrag « Die Tyrannei der Werte » in der Festschrift zum 65. Geburtstag von Ernst Forsthoff (76) ironisiert C.S. die Wert-Philosophie als subjektivistisch und wertzerstörend. Beruht die Geltung der Werte nicht auf ihrem Sein, sondern auf Setzungen, so muß die subjektive Freiheit

(73) MARCUSE, H., *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, hrsg. im Auftrage des Instituts für Sozialforschung von Max Horkheimer, Jahrgang III-1934, Paris 1935, photomechanischer Nachdruck, München 1980, S. 161 (189-190).

(74) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Anm. 54), S. 63-74.

(75) *Politische Theologie II* (Anm. 5), S. 113 ff.

(76) *Säkularisation und Utopie*, Erbracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, S. 37 f.

der Wertsetzung zwangsläufig zu einem ewigen Kampf der Werte und Weltanschauungen führen: « Denn das Spezifische des Wertes liegt eben darin, daß er statt eines Seins nur eine Geltung hat. Die Setzung ist infolgedessen nichts, wenn sie sich nicht durchsetzt; die Geltung muß fortwährend aktualisiert, das heißt geltend gemacht werden, wenn sie sich nicht in leeren Schein auflösen soll. Wer Wert sagt, will geltend machen und durchsetzen. Tugenden übt man aus; Normen wendet man an; Befehle werden vollzogen; aber die Werte werden gesetzt und durchgesetzt. Wer ihre Geltung behauptet, muß sie geltend machen. Wer sagt, daß sie gelten, ohne daß ein Mensch sie geltend macht, will betrügen » (77). Die « Tyrannei der Werte » liegt für C.S. darin, daß jeder Wert als der höchste behauptet wird, daß der höchste Wert durchzusetzen versucht wird, der Gegner selbst zum Unwert wird und « der Kampf gegen diesen Gegner der Kampf für die höchsten Werte ist » (78). Wenn Kodalle in diesen Ausführungen C.S.'s ein erstaunliches skeptisch-distanziertes Abrücken vom bisher ungebrochenem Umgang mit dem Begriff Wert, einen Verzicht C.S.'s auf die Notwendigkeit von « Wert und Wahrheit » einer « substanzhaften Ordnung » für den Bereich des Staatlichen konstatieren will (79), so übersieht er, worin für C.S. die Überwindung der « Tyrannei der Werte » liegt. Zu entgehen ist ihr für C.S. nur, wenn sich für einen « Wert » die « entsprechende Wahrheit von selbst » verstünde. Das ist im Staat der Neuzeit für ihn nur möglich, wenn gültige Werte als solche vermittelt werden und zwar « ist es Sache des Gesetzgebers und der von ihm gegebenen Gesetze, die Vermittlung durch berechenbare und vollziehbare Regeln zu bestimmen und den Terror des unmittelbaren und automatischen Wertvollzugs zu verhindern » (80). Gemeint ist nicht der Gesetzgeber in Form eines pluralistisch zusammengesetzten Parlaments — in ihm erreicht die « Tyrannei der Werte » ja ihre höchste Potenz; C.S. ist niemals von der These abgerückt, daß Pluralismus not-

(77) *Die Tyrannei der Werte*, in: *Säkularisation und Utopie* (Anm. 76), S. 37-55.

(78) *Die Tyrannei der Werte*, in: *Säkularisation und Utopie* (Anm. 76), S. 37 (61).

(79) KODALLE, K.-M., *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts « Politische Theologie »*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973, S. 101-102.

(80) *Die Tyrannei der Werte*, in: *Säkularisation und Utopie* (Anm. 76), S. 37 (62).

wendig staatszerstörender Kampf um die Durchsetzung nur subjektiver Werte bedeutet —, gemeint ist der Gesetzgeber, dessen Dezision sich durch die substantielle Einheit der Nation, ihre existentielle Grundentscheidung legitimiert. Nur wenn man C.S.'s Arbeit über die « Tyrannei der Werte » im Zusammenhang mit der Gesamtheit seiner Schriften, mit seiner Auffassung von Recht als dialektischem Zusammenspiel von Dezision und existentieller Entscheidung eines Volkes sieht, nur dann enthüllt sich ihr Sinn: der « Tyrannei » subjektiver Werte wird das Sein absoluter Werte entgegengesetzt, die ihren — metaphysischen — Grund in der substantiellen Einheit einer Nation haben, die für C.S. stets sich von allen « Unwerten » abgrenzende Wertgemeinschaft ist. In einer solchen Begrifflichkeit, in einer « bis zum Metaphysischen und zum Theologischen weitergetriebenen Konsequenz » ⁽⁸¹⁾ liegt das, was C.S. als « Politische Theologie » kennzeichnet.

Der Wert-Begriff ist der zentrale Begriff in C.S.'s Politischer Theologie. Er wird als » Verfassung » vorausgesetzt, die vor jeder Normierung liegt, er ist Maßstab für die « konkrete Ordnung » eines Staates, er legitimiert die Dezision des « Souveräns », auf ihn ist alles staatliche Handeln, ^fdas gesetzgebende, das vollziehende, das richterliche rückführbar ⁽⁸²⁾. Für die technisch-industrielle Welt sieht C.S. nur zwei mögliche Alternativen: die Rückbesinnung auf substantielle Werte, die eine Abgrenzung des Werthafte von allem den Werten Konträrem (dem « Feind ») ermöglicht oder aber in der Wertfreiheit einer fortschrittlichen, wissenschaftlich-technisch-industriellen Gesellschaft. Letzteres müßte nach C.S. das Bild eines Menschen bedeuten, der aggressiv ist « im Sinne des unaufhörlichen Fortschritts und unaufhörlicher Neu-Setzungen; er lehnt den Feindbegriff und jede Säkularisierung oder Umbesetzung alter Feindvorstellungen ab; er überholt das Veraltete durch das wissenschaftlich-technisch-industriell Neue; das Alte ist nicht der Feind des Neuen; das Alte erledigt sich selbst und von selbst in dem wissenschaftlich-technisch-industriellen Prozeß — Progreß, der das Alte entweder — nach dem Maß neuer Verwertbarkeit — verwertet, oder als unverwertbar ignoriert, oder

⁽⁸¹⁾ *Politische Theologie* I (Anm. 1), S. 59.

⁽⁸²⁾ Vgl. oben II 3.

als störender Unwert vernichtet »⁽⁸³⁾. Geändert hat sich für C.S. im technisch-industriellen Staat nicht die grundlegende Problematik der Erhaltung staatlicher Einheit mit Hilfe substantieller Werte oder der Zerstörung des Staatlichen durch einen auswuchernden Pluralismus, geändert hat sich allein die Akzentuierung der Fragestellung: in den modernen Staaten, in denen Wissenschaft und Technologie das Monopol haben, gegenüber einem perfektionierten kybernetischen Apparat, « der Lösungen und Antworten von sich gibt, präzisiert sich die entscheidende Frage des *Quis iudicabit?* oder *Quis interpretabitur?* zu der Frage *Quis interrogabit?* Das ist die Frage, wer die Frage stellt und den in sich entscheidungsfremden Apparat programmiert »⁽⁸⁴⁾. Damit hat C.S. präzise auf den Begriff gebracht, was heute Wissenschaft und Politik bewegt und was in der sog. « Grundwerte-Diskussion » manifest wird: der Kampf um die Durchsetzung unterschiedlicher « Werte »; beispielhaft: Rechtsstaat versus Sozialstaat, Grundrechte versus Gemeinwohl. Nur gibt es für C.S. keinen anderen Lösungsansatz als den einen, von ihm in immer neuen Varianten wiederholten: die Besinnung auf substanzhafte Werte i.S. einer Umbesetzung von Begriffen « aus der alten politischen Theologie ». Alles andere, insbesondere ein Individualismus, wie er der parlamentarischen Demokratie als Prinzip immanent ist, ist für ihn eine (unzulässige) Selbstermächtigung des Menschen. Eine « in ihrer eigenen Evidenz » liegende Erkenntnisfähigkeit des Menschen⁽⁸⁵⁾ wird von C.S. als « polemisch gegen eine theologische Transzendenz » gerichteter « Autismus » gewertet⁽⁸⁶⁾. Nicht ratio, sondern absolute Werte haben für C.S. staatliches Handeln zu steuern, wobei zu fragen bleibt, wie anders Werthaftigkeit bestimmt wird als durch eben die Subjektivität der Entscheidung, die C.S. als Selbstermächtigung brandmarkt.

Wenn Blumenberg sagt, für C.S. müsse es Säkularisierung geben, weil es eine quasi-göttliche Person geben müsse, die entscheide, wenn also der Dezision die maßgebliche Rolle in C.S. 's

⁽⁸³⁾ *Politische Theologie* II (Anm. 5), S. 126.

⁽⁸⁴⁾ *Die vollendete Reformation* (Anm. 67), S. 67-68.

⁽⁸⁵⁾ BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit* (Anm. 4), S. 395.

⁽⁸⁶⁾ *Politische Theologie* II (Anm. 5), S. 114.

Säkularisierungsverständnis zuerkannt wird ⁽⁸⁷⁾, so ist das zutreffend nur in dem Sinn, daß es eine Person geben muß, die die « absoluten Werte », das « Sein » aus rational nicht faßbaren, unergründlichen Tiefen der Metaphysik, in die Realität des Politischen umsetzen, ihnen Geltung verschaffen muß. C.S. bedarf des Hilfsmittels der Säkularisierung nicht, weil er für den politischen Entscheidungsprozeß eine absolute Instanz benötigt, sondern weil er die Legitimität des Entscheidens nicht begründen kann, ohne ein Absolutes, Werthaftes vorauszusetzen. Weil in der Neuzeit ein allgemeiner Konsens über absolute Werte nicht existent ist, weil sich Vernunft gleichsam individualisiert hat, muß ein Absolutes ausgeliehen werden, ausgeliehen aus der Theologie, zu deren Begrifflichkeit in der Tat die Absolutheit göttlicher, alles legitimierender Wahrheit gehört. Wenn C.S. den christlichen Wahrheitsbegriff in die Ebene des Politischen transponiert, wenn er in diesem Übertragungsprozeß Säkularisierung sieht, so ist Säkularisierung nichts anderes als ein — zunächst — begrifflicher Gewaltakt, um die Wirklichkeit eines Pluralismus durch die Ideologie einer Einheit zu ersetzen. C.S. hat selbst vorgeführt, wohin eine solche Ideologie tendiert; er ist nicht bei einem nur begrifflichen Gewaltakt stehengeblieben, er hat die Gewalt zu einer realen werden lassen, als er die Eliminierung (in der letzten Konsequenz: die Vernichtung) aller äußeren und inneren Feinde postuliert hat, die für ihn dem Wert einer substanzhaften Einheit und Artgleichheit des Volkes entgegenstanden ⁽⁸⁸⁾.

— C.S. betreibt damit präzise das, was Peterson — in der von C.S. in der Politischen Theologie II heftig angegriffenen Schrift « Der Monotheismus als politisches Problem » ⁽⁸⁹⁾ — verworfen hatte: er vertritt eine politische Theologie, « die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht ». Mißbraucht wird gleichzeitig die Idee der unverwechselbaren, gleichwertigen Persönlichkeit eines jeden Menschen,

⁽⁸⁷⁾ BLUMENBERG, H., *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Anm. 4), S. 117.

⁽⁸⁸⁾ Vgl. oben II 1.

⁽⁸⁹⁾ PETERSON, Erik, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, S. 98.

die christlicher Glaubensvorstellung immanent, aber nicht auf sie beschränkt ist. Die Tyrannei eines von Staat (und das heißt: von den Gewalthabern im Staat) deklarierten einheitlichen, absoluten Wertes erscheint ihm zulässiger als jeder Pluralismus. Daß es im Bereich des Staatlichen, auch im technisch-industriellen Staat, auch im Hinblick auf die Frage « Quis interrogabit » um den Versuch gehen könnte, die Radikalität der Vernunft ins Spiel zu bringen, wird von C.S. als denkbare oder gar reale Möglichkeit nicht erwogen. Nicht in sein Bewußtsein gerät, daß ein solcher Versuch, zu einem rationalen Konsens zu kommen, humaner ist, als ihn unter Berufung auf eine Wertideologie mit Gewalt zu unterbinden.

IV. Es bleibt zu fragen, welcher ideenpolitischen Kategorie das einzuordnen ist, was C.S. als « Säkularisierung » bezeichnet. Daß alle heute verwendeten staatsrechtlichen Begriffe sich auf einen säkularen Staat beziehen, sagt angesichts des vielfältigen Bedeutungswandels der Begriffs « Säkularisierung » hinsichtlich des speziellen Säkularisierungsverständnisses C.S.'s nichts aus. Die Begriffsbildungen, die sich aus dem Wort saeculum ergeben haben, sind nur zum Teil in ihrem Sinngehalt synonym. Eindeutig ist allein der Begriff « Säkularisation » als Entzug oder Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft ⁽⁹⁰⁾. Säkularisierung meinte zunächst die geistige Emanzipation aus den autoritativen Bindungen an die eine Kirche, wie sie sich im Protestantismus, aber auch in neu-religiösen Strömungen zeigte; sie wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts, insbesondere von Max Weber und Ernst Troeltsch, als positive individualistische Entwicklung verstanden. Troeltsch formuliert im Hinblick auf den Säkularisierungsprozeß: « Aller Relativismus und aller Subjektivismus kann, wenn sie nicht eine alles auflösende Skepsis bedeuten wollen, doch nur meinen, daß in keiner Konfession und Religion das

⁽⁹⁰⁾ LÜBBE, Hermann, *Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 2. unveränderte Auflage, Freiburg, München 1975, S. 23; REICHE, S., *Säkularisation*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. V, Tübingen 1961, Spalte 1280; STALLMANN, Martin, *Was ist Säkularisierung?*, Tübingen 1960, S. 5 ff.

letzte Wort gefunden ist, daß überall die Bewegung auf die absolute Wahrheit erst hinführt... »⁽⁹¹⁾. In der Folgezeit wurde der Begriff der Säkularisierung in sehr weitem Sinn für die unterschiedlichsten Formen von « Verweltlichung » verwendet; Blumenberg hat zu recht auf den Allgemeinheitsgrad und die minimale Aussagekraft eines derartigen Säkularisierungsbegriffes hingewiesen⁽⁹²⁾. Inzwischen ist in der Theologie, der Philosophie und der Soziologie eine neue Inhaltsbestimmung von Säkularisierung versucht worden. Gogarten versteht Säkularisierung als Prozeß der Verwirklichung christlichen Glaubens; Säkularisierung hat « ihren Ansatz im Glauben selbst. Denn indem der Glaube in dieser Unterscheidung die Werke in ihrer irdisch-weltlichen Bedeutung hütet, läßt er sie eine der Vernunft des Menschen überantwortete Angelegenheit der Welt, des Säkulum sein. Und diese Säkularisierung betrifft ... alles, was dem Menschen zu tun aufgegeben ist ... »⁽⁹³⁾. In der Philosophie geht es im Hinblick auf Säkularisierung um den großen historischen und ideengeschichtlichen Prozeß der « Umbesetzung vakant gewordener Positionen »⁽⁹⁴⁾ und damit gleichzeitig um « das geschichtliche Verhältnis, in dem die moderne Zivilisation sich zu ihrer christlich geprägten Vergangenheit befindet »⁽⁹⁵⁾. Die Soziologie sieht Säkularisierung als Strukturproblem moderner Gesellschaften, als Frage der Differenzierung des Gesellschaftssystems angesichts der Privatisierung des Religiösen⁽⁹⁶⁾.

Im Gegensatz zur Säkularisierung steht der Begriff des Säkularismus. Er meint — jedenfalls im ursprünglichen Sinn —

⁽⁹¹⁾ TROELTSCH, Ernst, *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften*, 2. Bd.: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Neudruck der 2. Aufl. 1922, Aalen 1962, S. 837 (858).

⁽⁹²⁾ BLUMENBERG, Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Anm. 4), S. 9 ff.

⁽⁹³⁾ GOGARTEN, Friedrich, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, S. 98-99.

⁽⁹⁴⁾ BLUMENBERG, Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Anm. 4), S. 77.

⁽⁹⁵⁾ LÜBBE, Friedrich, *Säkularisierung* (Anm. 90), S. 86.

⁽⁹⁶⁾ LUHMANN, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, S. 225 ff.

eine Bewegung in England, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts entstand, die ein religiös indifferentes öffentliches Leben wollte, den Bereich der Religion von dem der Kultur und Wissenschaft getrennt sah und die Eigenständigkeit geistiger Existenz gegenüber Kirche und Glauben betonte ⁽⁹⁷⁾. Scholz kennzeichnet den englischen «Secularism» als «euphemistische Selbstbezeichnung für den englischen Atheismus oder Non-Theismus», um ihn schärfer gegen den Begriff der Säkularisierung absetzen zu können, den er inhaltlich als «Durchdringung der Öffentlichkeit mit christlichem Geist» begreift ⁽⁹⁸⁾. Gogarten hat den Begriff des Säkularismus von der englischen Bewegung des Secularism abgelöst und ihn — ähnlich wie Scholz — dem Begriff der Säkularisierung antithetisch gegenübergestellt: während für ihn Säkularisierung Auftrag an den Christen bedeutet, «notwendige und legitime Folge des christlichen Glaubens ist», so ist Säkularismus das Nicht-Durchhalten eines fragenden Nichtwissens gegenüber dem Gedanken der Ganzheit, es ist Verfälschung und Leugnung christlichen Glaubens und damit Ideologie oder Nihilismus ⁽⁹⁹⁾. Diese Umbesetzung des Begriffs des Säkularismus, seine Verwendung für ideenpolitische Bewegungen, die der Durchsetzung christlichen Glaubens in der säkularen Welt konträr gegenüberstehen, ist m.E. fragwürdig. Dies aus zwei Gründen: einmal deshalb, weil eine solche Umbesetzung des Begriffs des Säkularismus gleichzeitig eine Verkehrung seines ursprünglichen Sinngehalts bedeutet. Die Besinnung des Menschen auf seine vernünftige, eigenständige Position in der Welt, die nicht Leugnung des Religiösen, sondern nur sachliche Trennung von Religion, Kirche und Staat bedeutet, wie sie vom englischen Secularism postuliert wurde, ist etwas grundsätzlich anderes als der ideologische Mißbrauch des Religiösen oder ein Nihilismus. Zum anderen wurde der Begriff des Säkularismus ausgerechnet von der Bewe-

⁽⁹⁷⁾ REICKE, S., *Säkularismus*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Anm. 90), Spalte 1288.

⁽⁹⁸⁾ SCHOLZ, WILHELM, *Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung*, *Historische Vierteljahresschrift*, hrsg. von G. Seeliger, XI. Jahrgang 1908, S. 290 (292).

⁽⁹⁹⁾ GOGARTEN, Friedrich, *Verhängnis und Hoffnung* (Anm. 93), S. 138-139.

gung als Gegenbegriff benutzt, die nach der Gogarten'schen Definition von Säkularismus ihm unterfallen würde: 1935 kennzeichnete Schomerus den Säkularismus als «ein Schicksal, eine Art Bindung, aber freilich eine Bindung an das Negative» nämlich als eine dem Liberalismus parallel laufende Bewegung, gegen die der Nationalismus mit «vorgegebenen Bindungen» einen — positiven — Gegenpol bilden sollte ⁽¹⁰⁰⁾. Begriffe sind «nicht zeitlos — ewige Größen» ⁽¹⁰¹⁾, sie können aber nur Orientierungs-Schemata bleiben, wenn ihr Sinnegehalt nicht willkürlich ausgewechselt wird. Willkürlich ist es, eine begriffliche Umbesetzung vorzunehmen, die aus dem historischen oder ideengeschichtlichen Kontext schwerlich ableitbar ist. Secularism als Bewegung, die Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Wissenschaft wollte, hat sich — so könnte man es sehen — fortgesetzt in der Religionsfreiheit, wie sie die Verfassungen der Neuzeit gewährleisten; mit weltanschaulichen Ideologien und Nihilismus ist eine kategoriale Verwandtschaft nicht ausmachbar.

Bleibt der Begriff des Säkularismus i.S. der Bewegung des Secularism besetzt, so ließe sich das, was C.S. als «säkularisierte theologische Begriffe» bezeichnet, nur dem Begriff der Säkularisierung, verstanden als «Umbesetzung» vakant gewordener theologisch-christlicher Begriffe zuordnen. Umbesetzung eines Begriffes heißt Veränderung seines geistigen Sinnegehalts. Eine derartige Umbesetzung, wie sie von C.S. hinsichtlich der von ihm verwendeten staatsrechtlichen Kategorien selbst behauptet wird ⁽¹⁰²⁾, könnte darin gesehen werden, daß er die «absolute Instanz» Gott durch eine andere absolute Instanz zu ersetzen versucht und insofern zur Feststellung «substantieller Identitäten» kommt ⁽¹⁰³⁾. Dem steht jedoch entgegen, daß bei C.S. alle staatsrechtlichen Begriffe auf die Macht des Faktischen bezogen sind; die für staatliche Entscheidungen maßgebenden «absoluten Werte» werden bestimmt durch diejenigen, die die Gewalt im Staat

⁽¹⁰⁰⁾ SCHOMERUS, Hans, *Das Ende des Säkularismus*, Hamburg 1935, S. 23-25-27.

⁽¹⁰¹⁾ LÜBBE, Hermann, *Säkularisierung* (Anm. 90), S. 15.

⁽¹⁰²⁾ Vgl. Anm. 5.

⁽¹⁰³⁾ Vgl. Anm. 10 und 11.

haben; ihre Legitimität beruht auf der « substantiellen » und das heißt: der « existentiellen » Einheit der Nation, die nicht durch eine geistige, sondern durch die rein biologische Kategorie der Gleichartigkeit bestimmt wird ⁽¹⁰⁴⁾. C.S. verändert insofern nicht den geistigen Sinngehalt theologischer Begriffe, sondern läßt an die Stelle geistiger Substanz eine « existentielle Substanz » treten, in der sich — letztlich — nackte Gewalt manifestiert. Das als Umbesetzung des geistigen Gehalts theologischer Begriffe zu bezeichnen, hieße die unterschiedlichen Ebenen von Sein und Sollen zu nivellieren, was theoretisch unhaltbar, praktisch unverantwortbar wäre. Säkularisierte theologische Begriffe sind die von C.S. geprägten staatsrechtlichen Begriffe daher nicht. Sie sind aber auch nicht « entchristlichte », weil ihr Sinngehalt aus dem bloß Existentiellen entnommen, gleichsam aus dem Nichts geschaffen ist; C.S. spricht selbst — sehr locker — von begrifflichen « Analogien » ⁽¹⁰⁵⁾ und bescheinigt sich damit, daß er nicht Christliches entleert, sondern Leeres dem geistigen Gehalt theologischer Begriffe parallel gesetzt hat.

Generell scheint es verfehlt, *jeden* Begriff der Neuzeit in ein Zuordnungsverhältnis zum Christlich-Theologischen bringen zu wollen. Das bedeutet ein Spiel mit Begriffen, bei dem das Christliche als Bezugspunkt nur noch schemenhaft erahnbar bleibt oder gewaltsam in ein Ableitungs- oder Umsetzungsschema gezwängt wird. Nur weil C.S. seine Säkularisierungsthese, seine Einordnung des Staatsrechts als « Politische Theologie » beharrlich aufrechterhält und damit den begrifflichen Gehalt von Säkularisierung, wie er sich ideengeschichtlich herausgebildet hat, für sich beansprucht, rechtfertigt sich der Versuch einer Einordnung der von ihm geprägten staatsrechtlichen Begriffe in das Begriffsfeld von « Säkularisierung ». Sie ließe sich am ehesten noch als « Pseudo-Säkularisierung » kennzeichnen, was gleichzeitig für alle Versuche zuträfe, mit Hilfe sog. absoluter Werte der christlichen (aber nicht nur christlichen) Idee der unverwechselbaren, autonomen Persönlichkeit eines jeden Menschen Gewalt anzutun.

⁽¹⁰⁴⁾ Vgl. dazu oben II und III, 3.

⁽¹⁰⁵⁾ Vgl. Anm. 8.

EMANUELE CASTRUCCI

Università di Firenze

TEOLOGIA POLITICA E DOTTRINA DELLO STATO

NOTE SULL'ATTUALITÀ DEL DECISIONISMO GIURIDICO

1. Prime definizioni. — 2. Teologia politica come concezione generale della fondazione ultima della legittimità in politica. — 3. Il problema del nichilismo riflesso nella dottrina costituzionale e dello Stato. *Jus reformandi* o *Jus revolutionis*. — 4. Legittimità *versus* legalità. Il c.d. « bisogno di legittimazione ». — 5. 'Oggettivismo' teologico-politico? T.p. come portatrice di un *Kat-echon*, contro l' 'aggressività' dei valori soggettivi e del pluralismo. — 6. T.p. e 'cristianesimo politico'. Alcune tesi finali.

1. Possiamo dire — in una prima più ampia approssimazione — che la teologia politica pone il problema dei rapporti tra la dimensione del 'politico' e la *Veritas* trascendente. In Hobbes — come sostiene l'interpretazione schmittiana ⁽¹⁾ — è ammessa (o addirittura postulata) un'apertura 'eccezionale' del sistema del politico verso la *Veritas* rivelata dalle Scritture.

« La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte. Nella bocca di Hobbes ciò non suona affatto come semplice affermazione tattica, come menzogna strumentalizzata e dettata dalla necessità di preservarsi dall'incriminazione e dalla censura. Si tratta anche di qualcosa di diverso dalla *morale par provision* con la quale Descartes aderì alla fede tradizionale. Nella trasparente costruzione del sistema politico del *Matter, Form and*

(1) Esposta principalmente in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938. Vero è che il problema hobbesiano della *Veritas* risulta trattato più da vicino in altri testi di Schmitt (cfr. le note successive).

Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil, questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico. La spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane solleva però subito il problema: chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero Cristianesimo? Si tratta dell'inevitabile *Quis interpretabitur?* dell'insopprimibile *Quis judicabit?* Chi conia la verità in monete aventi valore legale? A questo problema risponde la massima: « *Auctoritas, non veritas facit legem* ». La verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili. A realizzare ciò è chiamata una *potestas directa* che — a differenza di una *potestas indirecta* — consiste nell'attuazione del comando, ottiene obbedienza e può difendere chi le obbedisce. In tal modo si crea una catena dall'alto verso il basso, dalla verità del culto pubblico fino all'obbedienza e alla protezione del singolo. Se invece si parte dal basso e non dall'alto, cioè dal sistema dei bisogni materiali del singolo, allora la catena inizia dall'esigenza di protezione e di sicurezza dell'uomo singolo, « per natura » bisognoso di consiglio e di aiuto, e dalla obbedienza che ne consegue, e conduce, lungo il medesimo cammino ma in una successione rovesciata, alla porta aperta sulla trascendenza » (2).

Il sistema dei bisogni materiali — che trova la sua più chiara espressione 'politica' nella necessità di obbedire per ottenere protezione — pur essendo ispirato da una logica autonoma rigorosa, non si esaurisce sul suo piano, ovvero non rimane un'entità chiusa e irrelata, ma viene forzatamente in contatto con un diverso piano di significati.

La *Veritas* costituisce il nucleo del 'teologico': il punto dove si sviluppa pienamente la *Sinnfrage* dei molteplici ordinamenti della vita. Tra 'teologico' e 'politico' c'è analogia, *imitatio* (3),

(2) *Der Begriff des Politischen* (testo del 1963), trad. it. in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Bologna 1972, pp. 150-151. Abbiamo recentemente trattato questo punto nel volume *Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello Stato moderno nel Seicento francese*, Milano 1981.

(3) Cfr. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, cap. III del saggio omonimo, trad. it. cit., in *Le categorie del 'politico'*, pp. 61 ss. Cfr. anche *Der Begriff des Politischen*, tr. it. cit., p. 149: « La connessione delle teorie politiche con i dogmi teologici del peccato che si presenta particolarmente chiara in Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés e F. J. Stahl, ma che è presente altrettanto intensamente

ma non solo nel senso di una teologizzazione del politico, ovvero di un movimento dall'alto verso il basso dalla *Veritas* all'*Auctoritas*, ma anche (e soprattutto) nel senso di una politicizzazione del teologico, dove l'*Auctoritas*, mediante una onnipotente interpretazione, può riuscire persino a stravolgere il senso iniziale della *Veritas* (e del diritto naturale), la sua lettera.

La logica del politico diviene ermeneutica della *Veritas*, ma nel senso molto particolare per cui quest'ultima — una volta vista *sub specie politica* — cessa di esistere in quanto tale per apparire filtrata nel linguaggio dell'*Auctoritas*. La *Veritas* dà i contenuti, l'*Auctoritas* la forma della decisione, ma i contenuti dopo la decisione non sono più gli stessi (4). Solo una seconda fonte di sovra-

in innumerevoli altri autori, si spiega in base all'affinità di alcuni necessari presupposti del pensiero. Il dogma teologico fondamentale della peccaminosità del mondo e degli uomini conduce — nella misura in cui la teologia non si sia ancora dissolta nella morale meramente normativa o nella pedagogia e il dogma in mera disciplina —, esattamente come la distinzione di amico e nemico, ad una divisione degli uomini, ad un 'distacco', e rende impossibile l'ottimismo indifferenziato proprio di un concetto universale di uomo. Appare quindi chiaramente la connessione metodologica dei presupposti di pensiero teologici e politici».

Sulle radici teologiche di altri concetti giuridici, tra cui quello importantissimo di rappresentanza, la letteratura filosofico-politica è molto vasta: basti da ultimo ricordare E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, Chicago 1952 (Il titolo, assai significativo, del capitolo II è *Rappresentanza e verità*). Interessanti annotazioni sul rapporto tra giurisprudenza e teologia in generale si trovano poi nel saggio di K. Th. BUDEBERG, *Gott und Souverän. Über die Führung des Staates im Zusammenhang rechtlichen und religiösen Denkens*, in « Archiv des öffentlichen Rechts », N. F., 1937, spec. parte I: *Rechtswissenschaft und Theologie*. Da ricordare infine la dissertazione, passata per lo più inosservata, di A. MARXEN, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinsstrukturen der grossen Gemeinschaften - Dargestellt im engeren Anschluß an die Schriften von Carl Schmitt und Eric Peterson*, Würzburg 1937.

(4) L'*Auctoritas* risponde alla domanda sul 'chi?', la *Veritas* sul 'cosa?': quest'ultima è *Scriptura sacra* che presta il contenuto normativo, ma che consegna alla storia profana gli esiti dell'attività di decisione. « [Locke] — sostiene Schmitt — non vede che la legge non dice a chi dà l'autorità. Eppure non è che chiunque possa eseguire e realizzare ogni possibile norma giuridica. Ma questa ultima in quanto norma di decisione dice solo *come* si deve decidere, non anche *chi* deve decidere. Chiunque potrebbe appellarsi alla giustizia del contenuto, se non vi fosse un'ultima istanza. Ma l'ultima istanza non deriva dalla norma » (*Politische Theologie I*, tr. it. cit., p. 57).

nità, una *potestas indirecta*, potrebbe riproporli mediante una nuova, diversa interpretazione, ma proprio per questo una *potestas indirecta* è nel sistema hobbesiano duramente combattuta.

Volendo fare il punto di quel che si è detto finora, possiamo — ci sembra — distinguere tra loro tre diversi livelli semantici del concetto di teologia politica, che designeremo con l'esponente 1, 2 e 3:

teologia politica ¹: (politicizzazione del teologico) è la teologia del (= genitivo soggettivo) potere politico, ovvero quella concezione della verità che ha il sovrano del momento.

teologia politica ²: (teologizzazione del politico) è la teologia del (= genitivo oggettivo) potere politico, ovvero quel che la teologia dice sulla natura del potere politico.

teologia politica ³: è la teoria della trasformazione (*Umbesetzung*), sulla base del principio di analogia, di concetti teologici in concetti giuridici (specialmente di diritto costituzionale e di dottrina dello Stato) e politici.

È evidente che il senso schmittiano del concetto si avvicina molto di più al senso del primo che non a quello del secondo livello. Meglio: il concetto di t.p. è in più contesti adoperato nel primo senso, mentre non risulta mai interpretabile soltanto nel secondo. Quanto al terzo livello, esso è senza dubbio sempre presente nell'analisi schmittiana, ma non sembra tuttavia che possa esaurire il concetto di t.p.: esso è esatto ma parziale ⁽⁵⁾.

(⁵) Come si comprende già fin d'ora, la nostra analisi del concetto di teologia politica si astiene deliberatamente dal considerare il recente dibattito tedesco sulla c.d. « nuova teologia politica » (J. B. Metz, J. Moltmann, ecc.), che ai nostri occhi appare per lo più viziato da una chiara incomprendenza del concetto classico (considerato « vecchio »?) di t.p., che è quello posto in luce dalla linea interpretativa hobbesiano-schmittiana. Tale dibattito è meramente *innertheologischer*.

Cfr. comunque su tutto ciò, da noi, la recente informata rassegna di C. RUINI, *La nuova « teologia politica » tedesca*, in « Il Mulino », 6, 1980, pp. 894-926. Ruini osserva giustamente che Moltmann intende la t.p. come « critica della ' religione civile ' o ' religione politica ' che era stata teorizzata nelle vecchie (*sic*) forme di teologia politica e si ritrova sotto sembianze diverse, aperte o mascherate, in tutti i regimi politici (compresi gli odierni socialismi atei). Essa rappresenta una politicizzazione della religione nel senso della ragione di Stato e serve all'integra-

2. La teologia politica — nei suoi tre livelli finora individuati — risulta apparentemente compatibile solo con un modello monistico di rappresentazione del potere. Monarchia e monoteismo, in quanto forme 'pure' di manifestazione della volontà, costituiscono lo sfondo indispensabile dell'analisi, sorrette dal presupposto che « quanto più puro è il volere, tanto più certo è il comando e tanto maggiore l'ordine » (6). Si tratta di una metafisica della politica che ritiene di poter ricondurre ogni forma di pluralismo sociale e politico ad una concettualizzazione più netta, fino a sublimarne decisamente i caratteri nella figura dell'organismo. Quest'ultima elimina il *pluriversum* e mostra la radice inscindibile della sovranità. In questo senso,

« il termine di 'sovranità' viene qui usato in senso buono, come il termine 'unità'. Nessuno dei due vuol dire che ogni singolo momento dell'esistenza di ogni uomo che fa parte di un'unità politica debba essere determinato e comandato dal 'politico', o che un sistema centralistico debba annullare ogni altra organizzazione o corporazione. Può darsi che considerazioni economiche siano più forti di ogni volontà del governo di uno Stato sedicente neutrale in campo economico; allo stesso modo il potere di uno Stato sedicente neutrale in campo confessionale trova in ogni caso facilmente un limite nelle convinzioni religiose. Ciò che importa è sempre solo il caso di conflitto. Se le controforze economiche, culturali o religiose sono così forti da determinare da sé sole la decisione sul caso critico, ciò significa che esse sono divenute la nuova sostanza dell'unità politica (7).

zione simbolica ed al consolidamento mitico-sacrale di una società » (ivi, p. 914). Le considerazioni di Metz, Moltmann, ecc. ci sembra possano essere semplicemente ricondotte alla nostra definizione di t.p. 2. Ma qui, Alberico Gentile insegna.

Per una posizione problematica analoga alla nostra, cfr. invece da ultimo, in Italia, gli scritti compresi nel fascicolo n. 2 (maggio-agosto 1981) della rivista « Il Centauro », fascicolo dedicato appunto al tema « Teologia e politica ».

(6) Tale il punto di vista del decisionismo politico europeo già durante il « manieristischer Ordnungsversuch » seicentesco, secondo la pregnante espressione di R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963; trad. it. Milano 1979, p. 77.

(7) *Der Begriff des Politischen*, tr. it. cit., p. 122. Sul rapporto tra Stato e pluralismo politico, dal punto di vista cristiano, cfr. il classico J. MESSNER, *Das Naturrecht*, Innsbruck-Wien-München 1960/4a, spec. pp. 650-655; nonché, del già citato VOEGELIN, *Die Verfassungslehre von C. Schmitt. - Versuch einer konstruktiv-*

Il problema classico di una teoria della legittimità degli ordinamenti giuridico-politici viene affrontato, da questo punto di vista, in modo affatto particolare: la teologia politica non intende tanto affermare il carattere sacro dell'autorità ⁽⁸⁾, quanto piuttosto ricollegarsi, sul piano della storia delle teorie politiche, ad alcuni presupposti impliciti già nella dottrina del diritto divino, tra i quali appunto quello della preminenza metafisica della forma monarchica ⁽⁹⁾ o, comunque, della rivendicazione del *m o m e n t o p e r s o n a l i s t i c o* nei procedimenti di governo: « In ogni trasformazione è presente una *auctoritatis interpositio* » ⁽¹⁰⁾.

Il che si traduce, nell'epoca in cui « non ci sono più re » (Donoso Cortés), in una necessaria propensione verso il principio della dittatura, come elemento risolutivo delle decisioni politiche fondamentali, nel quadro delle moderne democrazie di massa. Va ricordato infatti che « la forma naturale dell'immediata espressione del volere di un popolo è la voce che consente o che rifiuta della folla riunita, l'*acclamatio*.

Nei grandi Stati moderni l'acclamazione, che è una naturale e necessaria manifestazione di vita di ogni popolo, ha cambiato la sua forma. Qui essa si manifesta come 'pubblica opinione' (...). Sempre però un popolo può in generale dire soltanto sí o no, consentire o rifiutare, e il suo sí o no diventa tanto più semplice ed elementare quanto più si tratta di una fondamentale decisione sulla propria esistenza di popolo » ⁽¹¹⁾.

ven Analyse ihrer staats-theoretischen Prinzipien, in « Zeitschrift für öffentliches Recht », 11, 1931, pp. 89 ss.

⁽⁸⁾ Secondo il rinvio al noto passo dell'*Epistola ai Romani* di S. Paolo (cap. XIII): « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit ».

⁽⁹⁾ Per la differenza tra la dottrina del carattere sacro dell'autorità e la dottrina del diritto divino, il rinvio è a A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Torino 1962, pp. 258 ss.

⁽¹⁰⁾ *Politische Theologie I*, tr. it. cit., p. 55. In questo senso rigorosamente personalistico procede la polemica di Schmitt contro i vari Kelsen, Krabbe, Preuß, Wolzendorff, che occupa quasi per intero il secondo capitolo della *Teologia politica*, intitolato « Il problema della sovranità come problema della forma giuridica e della decisione ».

⁽¹¹⁾ C. SCHMITT, *Verfassungslehre* (1928), Berlin 1954, pp. 83-84. Ma si con-

Sembra utile a questo punto, anche alla luce di questo passo, proporre un quarto livello semantico del concetto di teologia politica, ai nostri occhi il più interessante e comprensivo:

teologia politica⁴: è la concezione generale della fondazione ultima della legittimità in politica. La teoria della legittimazione è vista qui come forma di sapere scientifico avente ad oggetto il rapporto ultimo esistente tra 'politico' e *Veritas*. È 'metafisica della politica' in senso forte.

Qui di seguito cercheremo di verificare la centralità, nell'uso schmittiano, di questo livello semantico.

3. Il problema centrale 'attuale' di una teologia politica (e, di riflesso, la significatività della t.p. — specialmente la t.p.⁴ — per i problemi posti dalla dottrina costituzionale e dello Stato) risiede principalmente nell'interrogativo sulla possibilità o meno di una trasformazione infinita, mediante il 'politico', della natura umana. È senz'altro possibile oggi, tecnicamente, la modificazione su scala planetaria dei livelli di coscienza e di vita di masse enormi. La realtà dell'«uomo collettivo» come macchina lavorante consente ormai ben poco all'ottimismo marxiano dei

siderino anche le osservazioni di G. BURDEAU: « Nous avons des expériences quotidiennes qui nous sont présentées à un rythme accéléré où le peuple adhère à des actes imputés à sa volonté sans qu'il ait participé à leur rédaction. J'étais en Égypte lorsque la Constitution a été adoptée; j'ai vu que l'on mettait des haut-parleurs sur les lampadaires et le lendemain matin le peuple a été convié à entendre la Constitution dont on lui affirma qu'il était l'auteur. Il en fut si bien convaincu qu'il s'est acclamé lui-même.

Avec une société de masse c'est ce que l'on peut attendre aujourd'hui d'un procédé démocratique; ce n'est peut-être pas rationnellement ce que l'on pourrait en souhaiter, mais c'est en fait ce qui est possible. Dans un match de football, il n'y a jamais que deux fois onze garçons qui envoient des coups de pieds dans un ballon, mais il y a cependant 50.000 spectateurs qui jouent et qui gagnent. Ils ont participé.

Je ne me fais pas d'illusion, entre nous, sur la qualité de cette participation, mais j'ai très sincèrement, quoiqu'avec quelque regret, la conviction que c'est le seul type de participation auquel nous puissions prétendre aujourd'hui » (*Le dan comme mythe*, in *La planification comme processus de décision*, « Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques », Paris 1965, pp. 43-44).

Grundrisse (12). E ciò ovunque: il restringimento tendenziale degli spazi della coscienza non è un fenomeno proprio delle sole democrazie totalitarie.

Il nichilismo non è ideologia, scelta soggettiva da parte di individui o collettività sociali: esso è tendenza oggettiva, presenza incombente (anche se talora rimossa) sulle forme del pensiero occidentale. Staccare decisamente la dimensione del 'teologico' da quella del 'politico', negare — come fa Bloch (13) e assieme a lui, Benjamin (14) — che l'ordinamento del profano possa costituirsi in rapporto o in analogia al regno di Dio, ha l'effetto di disarmare la soggettività nei confronti del destino nichilista.

Non concordiamo così con Pasqualucci quando sembra accomunare nella « religione degli atei, la politica » Schmitt a Walter Benjamin (15): la metafisica politica schmittiana vale anzi — contro la religione del tecnicismo — a combattere la neutralizzazione dei valori e ad ipotizzare talora la crescita provvidenziale — come una forza dissolutrice nell'organismo tecnicistico-totalitario — di « nuove élites provenienti dall'asceti e da una più o meno volontaria povertà, nel che la povertà significa soprattutto il rifiuto della sicurezza garantita dallo *status quo* » (16).

(12) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, tr. it., Firenze 1970, II, pp. 84-94, 399 ss. (circa il libero sviluppo dell'individuo collettivo).

(13) *Geist der Utopie*, tr. it., Firenze 1980.

(14) *Theologisch-politisches Fragment*, in *Schriften*, I, pp. 511-512.

(15) *Felicità messianica. Interpretazione del frammento teologico-politico di Benjamin*, in « Riv. internaz. di filosofia del diritto », 3, 1978, p. 588. Cfr. comunque quanto abbiamo già osservato, a proposito dei rapporti tra queste due personalità, in *Violenza, diritto e linguaggio in Benjamin*, in « Prassi e teoria », 1, 1979, nonché in *Storia delle idee e dottrina 'decisionistica' dello Stato*, introduz. a R. SCHNUR, *op. cit.* - Interessante, in questo contesto, il saggio di M. RUMPF, *Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in AA. VV., *Walter Benjamin Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg/Ts., 1976, nonché — da noi — il recentissimo volume di F. DESIDERI, *Walter Benjamin: il tempo e le forme*, Roma 1980 (spec. pp. 107 ss., 163 ss.), e quello di G. SCHIAVONI, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo 1980.

(16) *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, tr. it. in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 181.

Così prosegue Schmitt: « Il cristianesimo primitivo e tutte le riforme più profonde all'interno del cristianesimo, il rinnovamento benedettino, cluniacense

In Benjamin invece, la dissoluzione nichilistica del *Kat-echon* (secondo l'espressione di S. Paolo, 2 *Tess.*, II cap.), del tramite tra l'ordinamento del profano ed il Regno di Dio, è condotta con estremo rigore. La sintesi non esiste, perché « ciò che è storico » non può innalzarsi mai alla dimensione messianica, né il Dio-justizia è in alcun modo riferibile al Dio-amore (17).

La conciliazione tra questi due poli, implicita nel 'simbolo' cattolico, entra in contrasto con l'idea ebraica della lontananza del Messia, del 'non-ancora-venuto'. Giustamente osserva Pasqua-

e francescano, il movimento degli anabattisti e dei puritani, ma anche ogni rinascita autentica con il suo ritorno al principio elementare della propria natura, ogni autentico *ritornare al principio*, ogni ritorno alla natura intatta, non corrotta appare, di fronte al comfort e all'agio dello *status quo* esistente, come nulla culturale o sociale. Son tutti fenomeni che crescono silenziosamente e nell'ombra e, nei loro primi inizi, uno storico e un sociologo non saprebbero scorgere altro che nulla (...). L'ordine delle cose umane scaturisce dalla forza di una coscienza integra. *Ab integro nascitur ordo* » (pp. 181-183, corsivi dell'a.).

(17) Il problema è presente, in tutto il suo significato anche 'politico', nell'ultimo SCHMITT, che nella *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* (Berlin 1970) osserva: « Der gnostische Dualismus setzt einen Gott der Liebe, einen welt-fremden Gott, als den Erlöser-Gott gegen den gerechten Gott, den Herrn und Schöpfer dieser bösen Welt. Beide verhalten sich, wenn nicht in beiderseitig aktiv kämpfender Feindschaft, so doch in unüberbrückbarer Fremdheit, einer Art gefährlichen Kalten Kriegs, dessen Feindschaft intensiver sein kann als eine Feindschaft, die sich in der Naivität einer offenen Feldschlacht bekundet und betätigt. Die Zähigkeit und Schwer-Widerlegbarkeit des gnostischen Dualismus beruht weniger auf der Evidenz alter mythischer und metaphorischer Bilder von Licht und Finsternis; sie besteht vielmehr darin, daß ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Schöpfergott für die von ihm geschaffene Welt nicht mit einem Erlösergott identisch sein kann. (...) Das strukturelle Kernproblem des gnostischen Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott beherrscht aber nicht nur jede Heils- und Erlösungsreligion. Es ist in jeder änderungs- und erneuerungsbedürftigen Welt unentrinnbar und unausrottbar immanent gegeben. Man kann die Feindschaft zwischen Menschen nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man die Staatenkriege alten Stils verbietet, eine Weltrevolution propagiert und die Welt-Politik in Welt-Polizei zu verwandeln sucht. Revolution, im Unterschied zu Reformation, Reform, Revision und Evolution, ist eine feindliche Auseinandersetzung. Der Herr einer zu ändernden, d.h. verfehlten Welt (dem die Änderungsbedürftigkeit zugerechnet wird, weil er sich der Änderung nicht fügen will sondern sich ihr widersetzt) und der Befreier, der Bewirker einer veränderten, neuen Welt können nicht gut Freunde sein ». (pp. 119-121).

lucchi che « Benjamin, che esaspera la prospettiva del messianesimo ebraico, intende l'avvento del Regno in termini di teocrazia, una dimensione di governo e di potere, di liberazione del Popolo, non escatologica. Per il cristiano invece la liberazione è concettualmente già avvenuta nel momento in cui crede e vive in Cristo, che realizza il miracolo del Regno già dentro di noi, in modo puramente spirituale. L'ebraismo di Benjamin favorisce quindi la confusione tra teologia e teocrazia » (18), con la conseguenza di rendere realmente praticabile solo una prospettiva ateistica.

Tale prospettiva ateistica comporta la legittimità dello *jus revolutionis* quale principio fondamentale di trasformazione politica. Lo *jus revolutionis* esprime una profonda tensione verso il *Novum* assoluto, nel senso di Hans Blumenberg (19), e si pone pertanto quale esatto contraltare dello *jus reformandi*, che è invece strettamente legato al concetto — formulato da Schmitt nella *Politische Theologie II* — di ' *Umbesetzung* ', di lento processo di secolarizzazione-deteologizzazione (Lombardi Vallauri) di schemi religiosi in corrispondenza ad una ' *Struktur-Verwandtschaft* ' che risulta in ultima analisi inquadrabile nel contesto teorico della sociologia del sapere scheleriana (v. oltre, § 6, punto IV). Secondo Schmitt infatti « die konfessionellen Bürger-

(18) *Felicità messianica*, cit., p. 596, nota 9.

(19) Cfr. in particolare *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1964.

Osserva Schmitt che « für Blumenberg ist Säkularisation eine Kategorie des geschichtlichen Unrechts. Er sucht sie als solche zu entlarven und hofft, ihre Uebersetzungen und Umbesetzungen in einer Legitimität der Neuzeit zu überwinden. Mit seinem Buchtitel « Legitimität der Neuzeit » hat er eine juristische Flagge gehißt. Seine Herausforderung scheint um so größer, weil sein Wort « Legitimität » über hundert Jahre hindurch ein Monopol dynastischer Legitimität war, d. h. für eine Rechtfertigung aus Dauer, Alter, Herkommen und Tradition, für eine « historische » Rechtfertigung aus der Vergangenheit und für eine « historische Schule des Rechts », der ihre fortschrittlichen und revolutionären Gegner den Vorwurf machten, sie rechtfertigte das Unrecht von Heute mit dem Unrecht von Gestern. Das scheint jetzt einfach auf den Kopf gestellt zu werden, durch eine Rechtfertigung vom Neuen her » (*Politische Theologie II*, p. 111).

Va ricordato che Hans BLUMENBERG ha recentemente inserito nella nuova edizione, ampliata e rielaborata, delle prime due parti del suo libro sulla legittimità del moderno, un capitolo in cui sottopone a discussione le tesi schmittiane della *Politische Theologie I e II*: il titolo è *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. (spec. pp. 103-118).

kriege der Reformationszeit des 16. und 17. christlichen Jahrhunderts gingen um das *jus reformandi* der christlichen Kirche; sie betreffen inner-theologische, sogar innerchristologische Streitfragen. Der Leviathan des Thomas Hobbes ist die Frucht eines in spezifischer Weise theologisch-politischen Zeitalters. Eine Epoche des *jus revolutionis* und der totalen Säkularisierung schloß sich daran an »⁽²⁰⁾.

La teologia politica (specialmente la t.p.³ e la t.p.⁴) sarà dunque quella forma scientifica di sapere adeguata a porre come proprio oggetto i problemi della *Umbesetzung* e della *Struktur-Verwandtschaft*? Alcuni punti della *Politische Theologie II* ci aiutano a rispondere affermativamente a questo interrogativo.

4. « La mia opera sulla teologia politica — sostiene Schmitt — non si muove nell'ambito di una qualche diffusa metafisica, ma riguarda il classico caso di una trasformazione (*Umbesetzung*) che avviene con l'aiuto di concetti specifici, emersi nel quadro del pensiero sistematico di entrambe le strutture storicamente più evolute del razionalismo occidentale, vale a dire la Chiesa cattolica, con la sua razionalità giuridica, e lo Stato dello *Jus publicum Europaeum*, che nel sistema di Hobbes è ancora pensato come cristiano »⁽²¹⁾. La realtà di una simile *Umbesetzung* è appunto un 'classico caso', e forma un campo centrale della conoscenza storico-giuridica che non deve essere trascurato o posto in ombra da metodologie scientifiche fondate sul culto di un *Novum* auto-

⁽²⁰⁾ *Politische Theologie II*, p. 92. Thomas Hobbes, nel quadro di questa interpretazione, era stato colui che aveva « portato a compimento » la Riforma, esaurendo le possibilità dello *jus reformandi* ed aprendo la strada a quelle — 'moderne' e incontrollabili — dello *jus revolutionis*: cfr. C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in « Der Staat », 1, 1965; *Politische Theologie II*, p. 121.

⁽²¹⁾ « Meine Bemühung um die Politische Theologie sich nicht in irgendeiner diffusen Metaphysik bewegt, sondern den klassischen Fall einer Umbesetzung mit Hilfe spezifischer Begriffe betrifft, die sich innerhalb des systematischen Denkens der beiden geschichtlich höchstentwickelten und höchstformierten Stellengefüge des 'occidentalen Rationalismus' ergeben haben, nämlich zwischen der katholischen Kirche mit ihrer ganzen juridischen Rationalität und dem — auch noch in dem System des Thomas Hobbes als christlich vorausgesetzten — Staat des *Jus publicum Europaeum* » (*Politische Theologie II*, p. 110).

giustificantesi (Blumenberg) e sul principio di legalità gettato come un'arma contro quello di legittimità.

Teologia e scienza giuridica non solo operano, per Schmitt, « mit strukturell-kompatiblen Begriffen » ⁽²²⁾, ma hanno creato ormai, nel loro interagire, dei contesti complessi « zwischen denen sogar enharmonische Verwechslungen zulässig und sinnvoll werden » ⁽²³⁾. Tali contesti non sono analizzabili se non a patto di ampliare l'area della metodologia scientifica fino a ricomprendere il problema del rapporto con la *Veritas* trascendente. Un simile rapporto positivo con la *Veritas* — sostiene Schmitt contro le restrittive metodologie neopositivistiche — è sempre possibile: « Das ist nur eine Frage der richtigen Temperierung der Instrumente » ⁽²⁴⁾.

Si è detto poco sopra: le moderne metodologie scientifiche (e ciò vale non soltanto nell'ambito immediato delle scienze giuridiche e politiche) gettano il principio di legalità come un'arma contro quello di legittimità. Occorre riprendere e spiegare questo concetto, richiamando un breve ma denso passo di *Das Problem der Legalität* (1950):

« La trasformazione del diritto in legalità è una conseguenza del positivismo: conseguenza inevitabile non appena un sistema politico si differenzia dalla Chiesa. Dal punto di vista sociologico essa costituisce una parte dello sviluppo dell'epoca tecnico-industriale. Dal punto di vista storico-filosofico essa *rientra nella trasformazione del pensiero rivolto alla sostanza in pensiero rivolto alla funzione*: una trasformazione che, fino a poco tempo fa, ci è stata *decantata come un grande progresso scientifico e culturale*. Il quadro tremendo che deriva da un'incessante funzionalizzazione dell'umanità è stato illustrato in modo mirabile, ancora di recente, da Serge Maiwald nel suo periodico di Tübingen « Universitas ». Ma già più di trenta anni fa, un grande sociologo tedesco, Max Weber, aveva pronunciato correttamente la diagnosi e la relativa prognosi » ⁽²⁵⁾.

⁽²²⁾ *Op. cit.*, p. 98.

⁽²³⁾ *Op. cit.*, p. 101.

⁽²⁴⁾ *Ibid.*

⁽²⁵⁾ *Das Problem der Legalität*, tr. it. in *Le categorie del 'politico'*, cit. p. 287 (corsivi nostri). Così poi prosegue Schmitt: « Alla trasformazione del diritto in legalità fece immediatamente seguito la trasformazione della legalità in

Il principio di legalità — usato spregiudicatamente dai cultori del *Novum* autogiustificantesi — produce così l'effetto di neutralizzare ogni riferimento alla problematica del valore. Anche nella giurisprudenza accade che dalla sostanza (valore fondante) si passi alla funzione (amministrazione), e che ciò sia sentito come un grande progresso, in nome di un formalismo iper-relativistico.

Legalità versus legittimità, amministrazione versus valore, *Novum* versus *Umbesetzung*, *subjektive Werte* versus ' *Seins-Werte* ': questi i termini dell'attacco mosso con grande aggressività, sul piano della metodologia scientifica, dal positivismo *lato sensu* contro la metafisica politica (la meta-politica). Ma, come osserva Schmitt, « Auguste Comte würde darin nicht mehr erkennen als einen Beleg für seine These, daß der Legist den Kanonisten abgelöst hat, wie der Metaphysiker den Theologen. Seit Comte haben wir aber viele neue Erfahrungen gemacht, die das unausrottbare Legitimierungsbedürfnis jedes Menschen betreffen » (26).

Questo inesauribile « bisogno di legittimazione » produce così l'effetto di ricondurre alle serie tematiche scheleriane del valore oggettivo le smalziate metodologie scientifiche uscite dalla scepsi del criticismo kantiano. Anche in un mondo demitizzato e « senza profezia » (nel senso di M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*) permane quanto mai forte la tensione al superamento di un'etica soltanto formalista-convenzionalista (27). Ed alla ' tirannia ' esercitata dai valori soggettivi, al loro esplicito arbitrarismo, è possibile sfug-

un'arma della guerra civile. Anche questa non fu una scoperta tedesca, Lenin l'aveva già proclamata con piena consapevolezza e a tutta forza. La sua opera del 1920, *L'estremismo, malattia infantile del comunismo*, è a tal proposito un documento così decisivo che qualsiasi discorso sul problema della legalità, senza conoscere quell'opera, appare anacronistico. Lenin afferma: « I rivoluzionari che non capiscono la necessità di collegare le forme della lotta illegali con *tutte* (la sottolineatura è dello stesso Lenin) quelle legali, sono chiaramente dei cattivi rivoluzionari » (ivi, pp. 287-288). Ed ancora: « In un romanzo di Bertolt Brecht alla fine il capo dei gangsters comanda ai suoi seguaci: il lavoro deve essere legale. La legalità finisce qui come parola d'ordine di un gangster. Essa aveva cominciato come ambasciatrice della divinità della ragione » (*Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin 1958, p. 347; tr. it. in *Le categorie del ' politico '*, cit., p. 290).

(26) *Politische Theologie II*, cit., p. 101, nota 1.

(27) Circa la genesi seicentesca europea di questa etica, ci permettiamo di rinviare ancora al nostro *Ordine convenzionale e pensiero decisionista*, cit.

gire: *a) in interiore homine*, riconsiderando con attenzione le tematiche ontologiche, che tornano a mostrarsi realmente ineludibili (si pensi alla prognosi heideggeriana circa l'*Unverborgenheit* dell'Essere) ⁽²⁸⁾; *b) sul piano istituzionale*, considerando ancora seriamente la possibilità di un mito politico effettivo, che agisca sul piano della psicologia sociale in senso solidaristico, orientando la società verso modelli di comunità, di « *substantielle Einheit* ».

5. Non si tratta tuttavia, certamente, di evocare teorie politiche non-conflittualistiche. Il 'politico' è dominato dal conflitto ed una rimozione di questo mediante l'uso di pur potenti meccanismi ideologici appare impensabile. La pace consentita non sarà mai *pax vera*, ma solo *pax apparens*, tuttavia il mito politico, per essere efficace, deve sostenere come *vera* questa *pax apparens*. Il simbolo della *existentielle Ordnung* sta a testimoniare questa profonda esigenza di ancorare il 'politico' ad una metafisica della politica (una meta-politica).

Ilse Staff ha forse ragione quando segnala il carattere di « espediente » che informa il ricorso schmittiano ai concetti della teologia ai fini di una giustificazione della propria metafisica politica ⁽²⁹⁾, ma trascura di considerare l'intima necessità logica di

⁽²⁸⁾ Cfr. specialmente gli *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950 (tr. it., Firenze 1968). Sul delicato rapporto teoretico tra le metafisiche di Schmitt e di Heidegger, cfr. il lavoro di Ch. GRAF VON KROCKOW, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Carl Schmitt, Ernst Jünger, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958, nonché — da un punto di vista apertamente critico — K. LÖWIRTH, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960 (versione ampliata, rispetto al problema del rapporto Schmitt-Heidegger, di un saggio del 1935); tr. it., Napoli 1967, spec. pp. 149-161. Per un'adeguata interpretazione del senso di quest'ultimo saggio, importanti osservazioni sono svolte da C. GALLI, *C. Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in « *Materiali per una storia della cultura giuridica* », I, 1979, pp. 81-160.

Nell'ottica di quanto esposto nel testo, sto attualmente lavorando ad una breve ricerca in margine al *Kant und das Problem der Metaphysik* heideggeriano: *Note di una dottrina dell'immaginazione. Minimo saggio di ontologia*, di prossima pubblicazione.

⁽²⁹⁾ « Weil in der Neuzeit ein allgemeiner Konsens über absolute Werte nicht existent ist, weil sich Vernunft gleichsam individualisiert hat, muß ein Absolutes

questo *ausleihen*. Contro l'aggressività dissolutrice di cui sono portatori valori soggettivi ed arbitrari, dettati soltanto dal caotico pluralismo dei gruppi di pressione, altra scelta non è data: contro la auto-autorizzazione (*Selbstermächtigung*) dell'uomo ad ogni comportamento, la scelta per il freno, l'*Aufhalter*, il *Kat-echon* ⁽³⁰⁾ è 'politica' nel senso più pregnante del termine. Essa costituisce la condizione di possibilità (il « sostegno esterno », *Außenhalt*, secondo la felice espressione di Roman Schnur) di ogni convinzione interna da ripristinare.

Ma questa posizione non cela — come sembra sostenere la Staff — una mera esaltazione del dato di fatto, della forza ovunque essa si manifesti: decisionismo e diritto naturale convivono anzi paradossalmente proprio nella comune negazione della c.d. « forza normativa del dato di fatto ». Occorre a questo proposito valutare alcuni passi schmittiani fortemente polemici nei confronti di questa aberrazione 'fattualistica' del positivismo giuridico:

« Il cosiddetto normativismo e positivismo della dottrina tedesca del diritto e dello Stato dell'epoca guglielmina e della

*ausgeliehen werden, ausgeliehen aus der Theologie, zu deren Begrifflichkeit in der Tat die Absolutheit göttlicher, alles legitimierender Wahrheit gehört. Wenn C. S. den theologisch-christlichen Warheitsbegriff in die Ebene des Politischen transponiert, wenn er in diesem Uebertragungsprozess Säkularisierung sieht, so ist Säkularisierung nichts anderes als ein — zunächst — begrifflicher Gewaltakt, um die Wirklichkeit eines Pluralismus durch die Ideologie einer Einheit zu ersetzen » (I. STAFF, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*, in questo volume, p. 724, corsivo nostro).*

⁽³⁰⁾ « Eine Kraft qui tenet », come è detto nel paragrafo del *Nomos der Erde* intitolato *Das christliche Reich als Aufhalter (Kat-echon)*. Così Schmitt: « Das Reich des christlichen Mittelalters dauert solange, wie die Gedanke des Kat-echon lebendig ist. Ich glaube nicht, daß für eine ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Kat-echon überhaupt möglich ist. Der Glaube, daß ein Aufhalter des Ende der Welt zurückhält, schlägt die einzige Brücke, die von der eschatologischen Lähmung alles menschlichen Geschehens zu einer so großartigen^f Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt. Die Autorität von Kirchenvätern und Schriftstellern wie Tertullian, Hyeronimus und Lactantius Firmianus, und die christliche Fortführung sybillinischer Weissagungen vereinigen sich in der Ueberzeugung, daß nur das Imperium Romanum und seine christliche Fortsetzung den Bestand des Äon erklären und ihn gegen die überwältigende Macht des Bösen erhalten » (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Köln 1950, pp. 29-30).

repubblica di Weimar è un positivismo degenerato — poiché, invece di essere fondato su un diritto naturale o razionale, dipende da norme semplicemente 'vigenti' di fatto — e perciò in sé contraddittorio, mescolato con *un positivismo che era soltanto un decisionismo degenerato, giuridicamente cieco, riferito alla 'forza normativa del fattuale' invece che ad una vera decisione*. Questa commistione priva ed incapace di forma non era collegata a nessun problema di diritto statale o costituzionale » (31).

« Dovunque domina il positivismo giuridico, (...) vale il diritto di chi riesce di fatto ad affermarsi. Il positivismo giuridico non significa altro che la trasformazione del diritto in un insieme di ordini. Ciò comporta contemporaneamente l'accettazione della 'forza normativa del dato di fatto', un tipo interessante di forza che non è stato scoperto solo in Germania, e non solo a partire dal 1933. Ancora ai nostri giorni, all'inizio di dicembre del 1949, il delegato inglese presso l'ONU ha dichiarato, con riferimento al riconoscimento del nuovo governo comunista cinese, che un riconoscimento di diritto internazionale dovrebbe fondarsi solo sulla realtà di fatto. La giuridicità dell'origine non è un carattere del potere statale » (32).

Il positivismo giuridico di tradizione liberaldemocratica (tradizione del *Rechtsstaat*) appare da questi passi molto più 'fattualista' che non il decisionismo schmittiano. Potremmo dire anzi, riprendendo il tema dei rapporti sotterranei intercorrenti tra il decisionismo schmittiano e il diritto naturale cristiano, che il primo fornisce qualcosa come un supporto storico-politico ai contenuti del secondo.

Una siffatta versione del decisionismo — che tenta di sottrarsi ai paradossi dell'arbitrarismo ed alla propria valenza nichilistica di forma di pensiero « auf Nichts gestellt » — è particolarmente confermata dalla produzione scientifica schmittiana più recente, successiva alla guerra: da *Ex Captivitate Salus* (1950) alla *Politische Theologie II* (1970). Con ciò Schmitt cerca la sua collocazione tra le varianti 'inattuali' (alla luce del II Concilio Vaticano) (33)

(31) Premessa alla seconda edizione della *Teologia politica I* (in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 30, corsivo nostro).

(32) *Das Problem der Legalität*, tr. it., in *Le categorie del 'politico'*, p. 286.

(33) Cfr. su questo punto il saggio di Hans BARION, *Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils*, in *Epir-*

del cristianesimo politico, e 'edulcora' a questo fine l'innegabile valenza nichilistica implicita nel proprio decisionismo originario. Chi era stato ritenuto un tempo Lucifero afferma a buon titolo il suo secondo volto 'ortodosso' e dimostra con questo ancora una volta la sottile ambiguità della propria figura.

6. È possibile a questo punto cercare di formulare sinteticamente, a partire da quanto si è detto finora, alcune tesi relative alla natura della teologia politica. Esse non pretendono di giungere a risultati concettuali definitivi né mirano ad esaurire in alcun modo un tema di per sé così aperto come quello — assunto fin dall'inizio — dei rapporti tra le dimensioni del 'politico' e la *Veritas* trascendente.

Quel che si vuole ottenere è invece qualche argomento supplementare ⁽³⁴⁾ a favore della legittimità teorico-scientifica della teologia politica (specialmente la t.p.⁴ e la t.p.³) come forma di sapere adeguata all'analisi di una siffatta area di rapporti.

I) Il 'politico' esige un rapporto positivo con il 'teologico' (ovvero: la religione è elemento insostituibile ai fini della legittimazione sociale degli ordinamenti).

rhisos. Festschrift für C. Schmitt zum 70. Geburtstag, Berlin 1968. Fondamentali, inoltre, le considerazioni di F. MERCADANTE, *La democrazia plebiscitaria*, Milano 1974, a proposito di Schmitt.

⁽³⁴⁾ Per gli argomenti 'fondamentali', cfr., nella nostra letteratura, la *Presentazione* di Gianfranco MIGLIO all'edizione italiana delle *Categorie del 'politico'*, con cui concordiamo pienamente. Ma cfr. anche gli interessanti §§ XIV e XV di C. GALLI, *cit.*, dedicati rispettivamente al bilancio ed alle prospettive derivanti dalla presenza di Schmitt nella teoria politica contemporanea.

Posizioni teoriche curiosamente quasi 'neo-labandiane' sono da ultimo assunte — nella dottrina costituzionale italiana — da C. ROEHRSSSEN, nel breve scritto *Critiche della destra weimariana a Kelsen. Risvolti culturali del contrastato ingresso del mondo borghese nell'ambito culturale tedesco*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 1980. Le tesi sostenute in questa sede da Roehrsen appaiono discutibilissime. In particolare, suona male la formulazione di alcuni giudizi circa la critica al 'moderno' di cui fu portatrice la c.d. 'destra weimariana', — critica che l'evoluzione storica, secondo R., avrebbe «battuto in breccia» (*sic*, p. 481).

Nello stesso senso 'neo-kelseniano', la posizione di D. ZOLO, nella sua recensione all'ediz. italiana di H. KELSEN, *Socialismo e Stato*, Bari 1979, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 8, 1979, pp. 383-388.

Questo non solo perché di fatto il 'politico' è inscindibile dal 'religioso' (così come lo è dal 'sociale', dall' 'economico', dal 'culturale', ecc.) ⁽³⁵⁾ e quindi i problemi di governo concernono oggi necessariamente *res mixtae*, quanto perché è ormai chiaro che la questione della *Veritas*, dell'unitarietà del valore legittimante, torna a farsi tanto più urgente nelle attuali civiltà post-industriali dominate dall'arbitrio dei sub-sistemi politico-sociali e dei gruppi di interesse.

Così naturalmente non va esclusa l'applicabilità degli schemi della teologia politica negli ordinamenti democratico-pluralistici, dove manca l'unitarietà del valore legittimante. Si può dire anzi che:

II) Porre la democrazia come valore supremo è anch'esso un postulato di teologia politica (t.p.⁴). Come osserva Schmitt:

« Theoretisch, und in kritischen Zeiten auch praktisch, ist die Demokratie ohnmächtig vor dem jakobinischen Argument, d.h. vor einer entscheidenden Identifikation einer Minderheit mit dem Volk und vor der entscheidenden Uebertragung des Begriffes aus dem Quantitativen ins Qualitative. Das Interesse richtet sich demnach auf die Bildung und Formierung des Volkswillens, und der Glaube, daß alle Gewalt vom Volke kommt, erhält eine ähnliche Bedeutung wie der Glaube, daß alle obrigkeitliche Gewalt von Gott kommt. Jeder dieser Sätze läßt für die politische Wirklichkeit verschiedene Regierungsformen und juristische Konsequenzen zu. Eine wissenschaftliche Betrachtung der Demokratie wird sich auf ein besonderes Gebiet begeben müssen, das ich als politische Theologie bezeichnet habe. Weil im 19. Jahrhundert Parlamentarismus und Demokratie derartig miteinander verbunden waren, daß sie als gleichbedeutend hingenommen wurden, mußten diese Bemerkungen über die Demokratie vorausgeschickt werden. Es kann eine Demokratie geben ohne das, was man modernen Parlamentarismus nennt und einen Parlamentarismus ohne Demokratie; und Diktatur ist ebenso wenig der entscheidende Gegensatz zu Demokratie wie Demokratie der zu Diktatur » ⁽³⁶⁾.

⁽³⁵⁾ Cfr. *Der Begriff des Politischen*, cit., spec. §§ 1 e 2; cfr. anche *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen*, in *Estudios juridicos-sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, a cura dell'Università di Santiago de Compostela, vol. I, 1960, pp. 165-176.

⁽³⁶⁾ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1926), Berlin 1961, 3a, pp. 41-42, corsivi nostri. Ha recentemente richiamato l'attenzione

All'inizio del nostro § 2 abbiamo detto che « apparentemente » la teologia politica è compatibile solo con un modello monistico di rappresentazione del potere. Possiamo ora precisare che essa (e in particolare la t.p.⁴) non cessa di rivestire un senso là dove le forme storico-spirituali della monarchia e del monoteismo sono state oscurate. La validità di un sapere teologico-politico continua a sussistere immutata nel *pluriversum* sociale e culturale del presente, perché essa trae origine dal problema intramontabile dell'unità politica. Nelle democrazie si sviluppa anzi con più forza la problematicità di questo concetto di « unità politica », poiché il vincolo d'unione tra i consociati conosce un'intensità minore di quella delle comunità organiche (37).

Il concetto fondamentale di « unità politica » non deve essere tuttavia ipostatizzato: esso sorge anzi dal conflitto e 'ridiviene' nel conflitto. La teoria della storia che sottende un simile concetto di « unità politica » non potrà mai essere dunque semplicemente assimilabile ad una « dottrina dell'armonia del mondo » (38), ma semmai ad una dottrina cristologica (39) che costituisca un serio ripensamento delle possibilità di salvezza 'mondana' dal

su questo passo schmittiano — pur senza approfondirne ulteriormente il significato — P. TOMMISSEN, *Carl Schmitt e il « renouveau » cattolico nella Germania degli anni venti*, in « Storia e politica », 1975, p. 496. A proposito del discusso « cattolicesimo politico » di S., va pure ricordato K. M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos - Carl Schmitts « Politische Theologie »*, Stuttgart-Berlin 1973, spec. p. 109.

(37) « L'unità politica è, per sua essenza, l'unità decisiva senza che importi da quali forze essa trae i suoi ultimi motivi psichici. Essa esiste oppure no. Se esiste, è l'unità suprema, cioè quella che decide nel caso decisivo » (*Der Begriff des Politischen*, tr. it. cit., p. 126). Secondo Schmitt è confermato da tutto ciò l'inadeguatezza delle teorie associazionistiche dello Stato, « la cui acutezza si esaurisce nella polemica contro le precedenti sopravvalutazioni dello Stato, contro la sua 'superiorità' e 'personalità', contro il suo 'monopolio' dell'unità suprema, mentre permane oscuro che cosa debba essere, in generale, l'unità politica stessa » (*ivi*, p. 127).

(38) Nel senso di Leo SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore 1963 (tr. it., Bologna 1967).

(39) Per Schmitt, il tema centrale gnostico del Cristo che si distacca dall'unità divina originaria può far pensare ad una teologia politica come cristologia, ed anzi, secondo l'idea contenuta nel passo di Gregorio Nazianzeno: « L'uno - tò Hen - è sempre in lotta - stasiatson - con se stesso - pròs heautòn » (*Oratio theol.*, III, 2), ad una *stasiologia* (cfr. *Politische Theologie II*, pp. 116 ss., 122 ss.).

disordine (anche politico) successivo alla caduta. Risulta comunque per sempre perduta — nel quadro di una teologia politica — la *Stimmung* serena, lontana dall'idea di un 'male radicale', che pervade il brano seicentesco di John Donne, che Spitzer cita:

« God made this whole world in such an uniformity, such a *correspondency*, such a *concinnity* of parts that it was an *Instrument*, *perfectly in tune*: we may say, the trebles, the highest strings were desordered first; the best understandings, angels and men, put this instrument *out of tune*. God rectified all again, by putting in a *new string*, *semen mulieris*, the seed of the woman, the Messias: And onely by sounding that string in your ears, become we *musicum carmen*, true *musick*, true *harmony*, true peace to you » ⁽⁹⁰⁾.

III) Una teologia politica (t.p.⁴, ma anche t.p.³ e t.p.¹) appare collegata piuttosto ad una dottrina (metafisica della storia) dell'« armonia dell'irregolare »: nel senso attribuito con precisione da Mersenne a questa espressione ⁽⁴¹⁾. Come osserva Schnur a questo proposito, « il pensiero di Mersenne (...) esprimeva l'impossibilità ultima, nel mondo, di una regolarità realmente 'armonica', la quale risultava letteralmente sommersa da contraddizioni del tutto inconciliabili. Mersenne si rifaceva in questo contesto all'idea di un'« armonia dell'irregolare », alla concezione che scorreva un'armonia segreta dietro all'irregolarità empiricamente osservabile (...). [Tutto ciò] si sottraeva alla discussione pubblica ed al riconoscimento da parte della gran massa, con il risultato che soltanto al 'sapiente' era riservato il compito di svelare il vero significato dell'« armonia dell'irregolare » e di indicarlo quindi al sovrano » ⁽⁴²⁾.

Quest'ultima allusione al sovrano torna a confermare la funzione anche pratica svolta dalla teologia politica (specialmente t.p.⁴ e t.p.¹) tra le « scienze dei consiglieri dello Stato »: a partire dalla presenza del conflitto, il compito è quello di ripristinare

⁽⁴⁰⁾ J. DONNE, *Sermons* (ed. Potter & Simpson, Berkeley 1955, vol. II, n. 7, p. 170), cit. in *Classical and Christian Ideas*, tr. it., p. 175.

⁽⁴¹⁾ MERSENNE, *Harmonie universelle*, 2 voll., Paris 1636-1637; in particolare: *La verité des sciences*, Paris 1626, p. 419 ss.

⁽⁴²⁾ R. SCHNUR, *op. cit.*, pp. 84-86 della trad. it.

l'ordine accettando realisticamente la fine del « campo unitario » dei significati (Spitzer).

« La storia di come cessò di esistere tale campo unitario (armonia del mondo-temperato equilibrio) non è che la storia della civiltà moderna, della weberiana « Entzauberung der Welt » o decristianizzazione; e la nostra indagine ci mostra come sia necessario dare un nuovo assetto alla storia occidentale. La distruzione del « campo » omogeneo iniziò nel corso del Seicento e si compì nel Settecento; proprio questo periodo, e non il Rinascimento, rappresenta la grande cesura della storia occidentale; in effetti dovremmo contrapporre ai due periodi, antichità pagana e Cristianesimo (...), l'epoca della decristianizzazione (dal diciassettesimo secolo in poi) nella quale il nostro campo viene radicalmente distrutto. Alla fine del diciottesimo secolo, la parola *Stimmung* appare cristallizzata, ormai priva della sua vita in rigoglio. Non si può errare attribuendo questo effetto allo spirito illuministico, l'azione mortificante del quale è stata così bene illustrata da Novalis nel suo trattato *Christenheit oder Europa* (1798); ed è significativo che quello storico dell'europeismo (ch'egli identificava con il Cristianesimo) il quale auspicava il ritorno all'*heiliger Sinn* (il senso del divino), nel raccontare come la Riforma e l'Illuminismo avessero distrutto la pietà medievale, accennasse precisamente alla *musica mundana* che il meccanicistico spirito moderno aveva distrutto:

« L'odio che all'inizio si appuntava specialmente contro la fede cattolica divenne a poco a poco odio contro la Bibbia, contro la fede cristiana, e infine contro la religione. Inoltre l'odio di religione si estese, come era logico e naturale, a tutti gli oggetti di entusiasmo, mise al bando la fantasia e il sentimento, la moralità e l'amore dell'arte, il futuro e il passato; sottopose l'uomo, come tutti gli altri esseri naturali, alla necessità e mutò *l'infinita musica creativa dell'universo mondo* negli uniformi stridori di un mulino mostruoso, sospinto dalla corrente del caso e su di essa galleggiante, *un mulino a sé, senza architetto né mugnaio*, e propriamente un vero perpetuo mobile, un mulino che macini se stesso » (*Novalis Schriften*, ed. Kluckhohn und Samuel, Leipzig 1929, p. 75) » (43).

Il recupero di un « campo unitario » di significati resta comunque un fine — un'« idea regolativa », in senso kantiano, — che non può non ispirare il comportamento di chi è in grado di riconoscere

(43) L. SPITZER, *op. cit.*, pp. 99-100.

che il problema della verità è qualcosa di incommensurabile e di irriducibile alla logica « assemblearistica » dei valori soggettivi. Il relativismo mostra qui i suoi più evidenti limiti.

IV) Una teologia politica in generale implica la seria riconsiderazione delle tematiche scheleriane relative ad un'«etica materiale» e al superamento dell'arbitrarismo derivante dal confronto-scontro tra meri valori soggettivi.

Nella *Tyrannen der Werte* (44) Schmitt esamina questo complesso problema e la sua consueta critica antiliberale sembra coniugarsi a quella scheleriana, rivolta contro l'«invadenza» del soggettivismo. L'interrogativo che Schmitt pone a chiusura della sua *Politische Theologie II* potrebbe apparire quale il frutto di un'argomentazione comune: « Welcher von jenen drei Freiheiten ist die intensivste Aggressivität immanent: der wissenschaftlicher Freiheit, der technisch-industriellen Produktionsfreiheit oder der Bewertungsfreiheit des freien menschlichen Konsums? » (45).

(44) In *Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967; tr. it. (non ottima) in « Rassegna di diritto pubblico » n.s., 1, 1970.

(45) *Op. cit.*, p. 126. Un terzo autore — oltre a Scheler e a Schmitt — impone la sua presenza nella tematica in questione, relativa alle radici metafisiche dell'arbitrarismo soggettivistico proprio della c.d. « libertà moderna ». Si tratta di Martin HEIDEGGER, che osserva tra l'altro in proposito: « Nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano dell'uniformità organizzata e per installarsi in essa. Questa uniformità è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè tecnico, della terra. (...) Ma l'uomo può comprendere che l'esser-soggetto da parte dell'umanità non è stata, e non sarà l'unica possibilità dell'essenza futurativa dell'uomo storico. Un'ombra passeggera di nubi su una piana velata, questo è l'oscuramento che la verità come certezza della soggettività, preparata dalla certezza di salvezza del cristianesimo, distende su un evento che essa stessa non è in grado di comprendere » (*L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. CHIODI, Firenze 1968, p. 97, in nota). Riportiamo qui di seguito la citazione heideggeriana nel testo originale: « Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde. (...) Aber der Mensch kann vordenkend bedenken, daß das Subjektsein des Menschentums weder die ein-

Ognuna di queste libertà contiene indubbiamente l'embrione di uno sviluppo incontrollato. Ad una ripresa dell'attenzione teorica per il problema ontologico appare pertanto strettamente legato il progetto di un cristianesimo 'politico' che sappia rispondere alla sfida rappresentata da questo sviluppo incontrollato: a tal fine una metafisica politica ispirata ai principi del cristianesimo (aldilà del problema personale dell'esistenza della fede, che resta sempre un dono della grazia) costituisce ancora un forte freno alla auto-autorizzazione dell'uomo ad ogni comportamento.

Postilla (maggio 1981). — La stesura definitiva del presente lavoro è stata terminata nel dicembre 1980. Dopo questa data sono apparsi nella letteratura politologica e giuspubblicistica italiana alcuni contributi di valore relativi agli argomenti trattati, che posso in questa sede purtroppo soltanto segnalare.

1. R. RIGHI, *Carl Schmitt interprete di Hobbes (1921-1938)*, in « Studi di filosofia, politica e diritto », 3, 1980, che centra criticamente il problema del rapporto tra teologia politica e dottrina dello Stato nella lettura schmittiana di Hobbes; 2. A. CARACCILO, che nella sua *Presentazione* alla trad. italiana di C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (1931) (*Il custode della costituzione*, Milano 1981) contribuisce a porre di nuovo l'accento sul problema 'politico' della giurisdizione; 3. M. CACCIARI, *Progetto*, in « Laboratorio politico », 2, 1981, su cui ci proponiamo di intervenire successivamente, riguardo soprattutto alle tesi esposte circa la natura dell'*Entwurf* heideggeriano e circa il difficile problema del rapporto tra 'decisione politica' e 'tradizione' (o 'potere tradizionale'); 4. AA. VV., *La politica oltre lo Stato: il problema Carl Schmitt*, a cura di G. Duso, Venezia 1981, con saggi di G. Miglio, A. Biral, C. Galli, P. Schiera, ecc. — Di quest'ultimo volume, particolarmente interessante il breve intervento di G. MIGLIO (*Oltre Schmitt*, pp. 41-47), tendente a dissociare il problema della teoria dell'obbligo politico da quella dell'obbligo giuridico, capovolgendo intelligentemente (e 'iper-politicamente') i presupposti della vecchia dottrina 'giuridica' dello Stato; nonché lo scritto di A. BIRAL (*Schmitt interprete di Hobbes*, pp. 103-123) che — trattando anch'esso di questo nodo tematico, ultimamente riscoperto da molti, dopo decenni di silenzio (cfr. il lavoro di RIGHI, segnalato al punto 1; H. RUMPF, *C. Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Berlin 1972,

zige Möglichkeit des anfangenden Wesens des geschichtlichen Menschen je gewesen, noch je sein wird. Ein flüchtiger Wolkenschatten über einem verborgenen Land, das ist die Verdüsterung, die jene von der Heilsgewissheit des Christentums vorbereitete Wahrheit als die Gewissheit der Subjektivität über ein Ereignis legt, das zu erfahren ihr verweigert bleibt » (*Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, pp. 102-103).

e il mio *Ordine convenzionale e pensiero decisionista*, cit., capitolo IV) — giunge ad alcune interessanti, personali conclusioni.

In particolare, ci sembra che Biral prenda alla lettera — *troppo* alla lettera — l'indicazione del 'compimento' della Riforma, stravolgendola in senso ultraschmittiano (cfr. *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, cit.). Ne deriva l'immagine calcata di un Hobbes ultimo teologo di una *libertas christiana* radicalmente riformata che, tra l'altro, non si comprende come possa essere posta in connessione con le altre problematiche emergenti dalle migliori interpretazioni del pensiero hobbesiano, come quelle di Polin e di Strauss, che B. stranamente non considera. (Cfr., più in particolare, su tutto ciò, il mio *Ordine convenzionale*, cit., pp. 152-173).

L. 70.000 I.V.A. inclusa

2790-14

