

PAOLO PRODI, *Dall'analogia alla storia : il sacramento del potere*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 14 (1988), pp. 9-38.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Dall'analogia alla storia. Il sacramento del potere

di *Paolo Prodi*

«Tu temerai Jahvé tuo Dio,
tu lo servirai, dipenderai da lui
e giurerai in suo nome». (Deuteronomio 10,20)

«...Il giuramento è ciò che tiene insieme la democrazia. Tre infatti sono gli elementi dei quali è composta la vita politica: il sovrano, il giudice, l'uomo comune. Ciascuno di questi infatti presta la stessa fede». (Licurgo, contro Leocrate n. 79)

«Voi sapete pure cosa fu detto agli antichi: 'non spergirare; ma adempi i tuoi giuramenti al Signore'. Io però vi dico di non giurare mai, né per il cielo, perché è il trono di Dio; né per la terra, perché è sgabello dei suoi piedi; né per Gerusalemme, perché è la città del gran re. Non giurare neppure per la tua testa perché tu non puoi far bianco o nero un solo capello. Ma sia il vostro parlare: Sì, sì; no, no; quello che c'è di più deriva dal male». (Matteo 5, 33-37)

I.

Come premessa a questo mio intervento vorrei partire da alcune affermazioni del cardinale Joseph Ratzinger che mi sento di condividere profondamente ¹:

«Il cristianesimo, in contrasto con le sue deformazioni, non ha fissato il messianismo nel politico. Si è sempre invece impegnato, fin dall'inizio, a lasciare il politico nella sfera della razionalità e dell'etica. Ha insegnato l'accettazione dell'imperfetto e l'ha resa possibile. In altri termini, il Nuovo Testamento conosce un ethos politico, ma nessuna teologia politica».

Lo stesso Ratzinger in un altro discorso, tenuto nel 1981 di fronte

Testo della relazione tenuta a Trento il 18 maggio 1989 ad un convegno promosso dall'Istituto di scienze religiose di Trento sui problemi della «Teologia politica». I riferimenti bibliografici e testuali sono stati condizionati e limitati dall'opportunità della sede e non rispecchiano gli sviluppi di una ricerca pluriennale che è basata su un più ampio e diverso apparato.

¹ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987, p. 201

ai deputati del parlamento della Repubblica federale tedesca, ribadisce questo principio, come costante, nonostante le contraddizioni e le confusioni concrete della vita della Chiesa e della civiltà occidentale nella separazione di fondo dell'autorità sacrale da quella statale. Commentando l'affermazione di Cristo: «Date a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare» (Mt 22,21) egli così dice ²:

«La citata affermazione di Gesù ha reciso questa identificazione delle pretese statali nei confronti degli uomini con l'esigenza sacrale della volontà divina nei confronti del mondo. In questo modo veniva messa in questione tutta l'antica idea di Stato ed è comprensibile che lo Stato antico vide nella negazione della sua totalità un attacco ai fondamenti stessi della sua esistenza, un attacco che esso puniva con la pena di morte. Se doveva valere l'affermazione di Gesù, veramente lo Stato romano non aveva più possibilità di sopravvivenza. Contemporaneamente, però, bisogna anche affermare che proprio questa separazione di autorità statale e sacrale, il nuovo dualismo in essa contenuto, rappresenta l'inizio e il fondamento persistente dell'idea occidentale di libertà. Poiché da allora esistono due comunità reciprocamente ordinate, ma non identiche, di cui nessuna ha il carattere della totalità. Lo Stato non è più esso stesso portatore di una autorità religiosa che giunge fin nell'angolo più riposto della coscienza, bensì per il suo fondamento etico rinvia, al di là di se stesso, ad un'altra comunità. Quest'altra comunità, la Chiesa, comprende se stessa come un'ultima istanza etica che però si basa sull'appartenenza volontaria e può comminare punizioni solo spirituali e non civili proprio perché non estende il suo dominio allo statale che è preesistente e a tutti comune. Così ognuna di queste due comunità è limitata nel suo raggio d'azione e la libertà si basa sulla bilancia di questo ordinamento reciproco. Con ciò non si vuole affatto negare che questo bilanciamento è stato molto spesso disturbato, che nel medioevo e nei primordi dell'età moderna si giunse spesso ad una fusione di fatto tra Stato e Chiesa, fusione che deformò l'esigenza di verità nella fede in costrizione ed in caricatura dell'autentico intento. Ma anche nei periodi più bui l'ordinamento della libertà contenuto nelle testimonianze fondamentali della fede rimase un'istanza contro la fusione di società civile e di comunità della fede cui poteva rifarsi la coscienza e da cui poteva nascere l'impulso verso la dissoluzione di una autorità totalitaria. La moderna idea di libertà è perciò un legittimo prodotto dello spazio vitale cristiano: essa non poteva svilupparsi in nessun altro ambito se non in esso. Bisogna anzi aggiungere: essa non è affatto piantabile in qualsiasi altro sistema, come si può oggi constatare con chiara evidenza nel rinascimento dell'Islam. Il tentativo di innestare i cosiddetti criteri occidentali, staccati dal loro fondamento cristiano, nelle società islamiche, misconosce la logica interna dell'Islam come la logica storica cui appartengono i criteri occidentali. Un tale tentativo era perciò destinato al fallimento in questa forma. La costruzione sociale dell'Islam è teocratica, quindi monistica e non dualistica. Il dualismo che è la condizione previa della libertà presuppone a sua volta la logica cri-

² *Ibidem*, pp. 155-157. Per un'interpretazione di queste pagine cfr. P. PRODI, *Chiesa e potere nella storia dell'Occidente*, in *Democrazia e potere nella società complessa*, a cura di G. TONINI, Roma 1988, pp. 18-31.

stiana. Dal punto di vista pratico, ciò sta a significare: solo lì dove è preservato in qualche forma il dualismo di Chiesa e Stato, di distanza sacrale e politica, vi è la condizione fondamentale per la libertà. Dove la Chiesa diviene essa stessa Stato la libertà va perduta. Ma anche lì dove la Chiesa viene soppressa come istanza pubblica e pubblicamente rilevante, viene a cadere la libertà perché lì lo Stato reclama di nuovo per sé la fondazione dell'etica. Nel mondo profano, postcristiano lo Stato avanza questa istanza non nella forma di autorità sacrale ma come autorità ideologica, cioè lo Stato si fa partito e dato che non gli si può contrapporre nessuna altra istanza come un suo proprio ruolo, esso stesso diviene nuovamente totalitario. Lo Stato ideologico è totalitario; esso deve diventare ideologico quando non si dà nei suoi confronti una autorità libera e pubblicamente riconosciuta. Dove non esiste una tale dualità è inevitabile la totalità, il sistema totalitario.

«Abbiamo in questo modo definito il compito fondamentale della politica ecclesiastica, come io la intendo: essa deve mirare a conservare il bilanciamento di un sistema dualistico come fondamento della libertà. Perciò la Chiesa deve avanzare delle pretese nei confronti del diritto pubblico e non può semplicemente ritirarsi nell'ambito del diritto privato. Perciò essa deve anche stare attenta a che Stato e Chiesa restino separati e che l'appartenenza della Chiesa conservi chiaramente il suo carattere di volontarietà».

Forse non tutte le deduzioni che Ratzinger trae da questi principi sul piano delle valutazioni concrete sulla storia della civiltà europea e sulla crisi odierna della politica possono essere condivisibili, ma penso che esse siano quanto mai fertili per una revisione storica che ci spinga a cercare al di là dell'illuminismo alcuni elementi fondamentali del nostro sistema liberal-democratico (e quindi a cogliere le radici più profonde e non soltanto le manifestazioni più esterne della sua crisi) e ad uscire anche dagli schemi nei quali mi sembra troppo impantanata la riflessione teologica ed ecclesiologica attuale, a destra e a sinistra.

II.

Oggetto della mia ricerca da alcuni anni è il giuramento come base del patto politico nella storia dell'Occidente: come è stato vissuto concretamente il punto terminale e ultimo del rapporto sacralità/potere. Non posso naturalmente in questa sede che riassumere e individuare alcuni punti nodali che mi sembrano più utili per la nostra riflessione: presento in certo qual modo un primo rapporto su un lavoro in *progress*. La constatazione dalla quale la ricerca è partita è che oggi non ci troviamo di fronte semplicemente ad una crisi della politica nei suoi meccanismi istituzionali, ma ad una crisi che investe l'essere stesso dell'uomo come animale politico, una crisi che mette in gioco non soltanto le regole dello Stato di

diritto, dello Stato liberale e democratico degli ultimi tempi ma l'intero sviluppo del sistema politico occidentale. Oggi siamo la prima generazione che, nonostante la presenza di forme e liturgie del passato, vive la propria vita collettiva senza il giuramento come vincolo solenne e totale, sacralmente ancorato, di appartenenza ad un corpo politico. Il passaggio che ora attraversiamo è quello dal *pro patria mori* (ultima metamorfosi del vincolo giurato) a modalità di associazione che hanno più la forma di contratti di condominio piuttosto che di un legame che unisca la vita e la morte delle persone. Il fatto che esso permanga, particolarmente in alcuni paesi dell'Occidente, legato alla coscienza di una funzione particolare pubblica non mi sembra contraddica una linea di tendenza chiaramente avvertibile. Ciò che importa chiarire è che questo non dipende – o non dipende soltanto – dalla crisi degli Stati tradizionali come unici detentori della sovranità, dall'avvento dell'economia-mondo e dal dominio delle superpotenze: occorre almeno aggiungere che questi mutamenti non hanno messo in gioco soltanto il sistema degli Stati degli ultimi secoli, ma la stessa vita politica come si era sviluppata nel suo insieme in Occidente. Non per nulla la discussione sul giuramento politico si è aperta con il crollo del sistema tradizionale della fedeltà conseguente alla caduta dell'impero tedesco nella Prima guerra mondiale: è un discepolo di Carl Schmitt, ad aver impostato in termini nuovi il problema del giuramento politico alla fine degli anni '20³. La discussione è stata poi ripresa particolarmente negli anni '60 accentrando sul passaggio dalla repubblica di Weimar e sul giuramento di fedeltà al *Führer*. Si è così coinvolto il problema della coscienza tedesca ponendo la questione del significato del giuramento sul piano etico e religioso anche in relazione al processo di laicizzazione in corso sia per quanto riguarda il giuramento politico in senso ristretto, di fedeltà alla costituzione, sia per quanto riguarda il giuramento dei funzionari (*Amtseid*), il giuramento dei soldati (*Fahneneid*) e lo stesso giuramento processuale.

Non abbiamo però sino ad ora trattazioni sistematiche-storiche sul giuramento né sul versante delle istituzioni né sul versante delle dottrine teologiche, politiche o giuridiche. Lo scopo della mia ricerca – della quale vorrei fornire qui soltanto qualche anticipazione – è quello di costruire una traccia dell'evoluzione del giu-

³ E. FRIESENHAN, *Der politische Eid*, Bonn 1928.

ramento in Occidente ponendo al centro il problema della secolarizzazione del patto politico attraverso le metamorfosi del giuramento sino alla sua finale estromissione dall'atto di fondazione della realtà collettiva. Non considero quindi i problemi complessi e tecnico-giuridici che caratterizzano il giuramento processuale se non nella misura in cui investono il patto sociale: non mi interessano quindi se non in modo secondario le distinzioni tradizionali del diritto canonico e civile tra giuramento promissorio e giuramento assertorio o testimoniale (*de veritate, in iudicio*). L'attenzione è diretta unicamente a cogliere, ovunque si manifestino, le valenze teologiche e costituzionali in alcuni contesti storici che ritengo significativi, particolarmente nel passaggio tra il medioevo e l'età moderna.

Non mi soffermo quindi neppure sull'analisi antropologica o linguistica generale del giuramento, limitandomi ad accettare la definizione generale e storica del giuramento come invocazione della divinità a testimone e garanzia della verità di una dichiarazione/affermazione o di una promessa, dell'impegno di compiere determinate azioni (di mantenere un certo comportamento) in futuro, invocazione con la quale il singolo accende un rapporto non soltanto con altre persone ma con l'intero gruppo al quale appartiene ponendo in gioco la sua vita fisica e spirituale in base a comuni credenze che attingono alla sfera della metapolitica⁴. La mia convinzione è però che non è sufficiente parlare del giuramento come istituto immobile di una durata così lunga da attraversare tutto il corso della nostra storia dalle civiltà pre-classiche sino ai nostri giorni: in Occidente esso ha assunto valori particolari e diversi in relazione alle scelte teologico-culturali del cristianesimo occidentale e al dualismo istituzionale che si viene instaurando tra la Chiesa e le entità politico-statali, particolarmente a partire dalla riforma gregoriana, dall'XI secolo. La tesi centrale è infatti che l'istituto del giuramento si è sviluppato in Occidente come una realtà storica ben precisa, nel suo rapporto con il cristianesimo, non soltanto diversa da quella conosciuta in altre civiltà ma dotata di una sua dinamica, di un suo sviluppo interno. E ritorniamo così

⁴ Per uno sguardo d'insieme cfr. H. LEVY-BRUHL, *Reflexions sur le serment* in *Études d'histoire offerts à P. Petot*, Paris 1959, pp. 385-396. Sul giuramento, dal punto di vista sociologico, antropologico, etnologico, psicanalitico e giuridico sta lavorando da anni un gruppo di lavoro presso il «Centre droit et culture» dell'Università di Parigi-Nanterre.

al problema dal quale siamo partiti della estraneità del cristianesimo alla teologia politica e della sua sostanziale ambiguità nei riguardi della politica stessa: la desacralizzazione della politica come frutto del cristianesimo occidentale? Questa è la questione aperta che ci accompagnerà durante questa esplorazione.

III.

Secondo il metodo già enunciato proseguo per punti schematici rinviando la necessaria documentazione ad un successivo testo finale della ricerca: spero che questi punti servano soltanto a mostrare un percorso e a farmi pervenire sollecitazioni e suggerimenti utili. Il giuramento diviene nell'alto medioevo europeo un sacramento cristiano facendo confluire in sé la tradizione classica e quella ebraico-cristiana e assorbendo elementi del costume germanico dagli istituti che dal giuramento vengono faticosamente superati, come l'ordalia e il giudizio di Dio ⁵.

La frase di Licurgo riportata in epigrafe può essere considerata come rappresentativa dell'importanza del giuramento nel primo punto di partenza della civiltà occidentale, nella polis greca: esso è lo stesso snodo fondamentale di ogni forma di vita associata dagli individui alle alleanze tra gli stati. Si potrebbe documentare passo per passo la presenza del giuramento nelle istituzioni pubbliche e private, nella riflessione di Platone e di Aristotele; qui desidero sottolineare che sin dall'inizio la forza del giuramento viene correlata con lo spessore della sua sacralità: già Platone rimpiangeva i vecchi e religiosi tempi in cui il giuramento era sufficiente, contrapponendoli ai tempi presenti nei quali l'inflazione dei giuramenti e la loro svalutazione privava la società del suo collante fondamentale. Sono la *fides* e la *religio* che impediscono lo spergiuro anche con i propri nemici e quindi garantiscono il rapporto tra gli uomini anche al di là del corpo politico di appartenenza, come sostiene Cicerone narrando l'episodio di Attilio Regolo che si riconsegna al nemico e alla morte per mantenere il bene supremo del giuramento: «... est enim iusiurandum affirmatio reli-

⁵ Per una storia interna del giuramento dall'Antico Testamento al diritto canonico, con buona formazione ma senza apertura critica verso i problemi politico costituzionali, cfr. B. GUINDON, *Le serment, son histoire, son caractère sacré*, Ottawa 1957.

giosa... iam enim non ad iram deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet» (*De officiis* XXVIII, 103). Questa affermazione di Cicerone, ripresa e commentata da sant'Agostino si inserirà nella tradizione cristiana diventando la base della nuova sacramentalità. Ma per quanto riguarda la prassi del giuramento nel diritto e nella vita pubblica romana il discorso sarebbe molto lungo e la stessa origine della parola *sacramentum* nella procedura del diritto arcaico («sacramento te provoco») rappresenta quasi un'anticipazione, poi decaduta con il perfezionarsi della procedura e del diritto, dell'ordalia medievale: non è il giuramento che mette fine al litigio ma l'atto religioso in se stesso, il rito. E il *sacramentum*, messo al margine dell'azione giudiziaria ad opera della razionalizzazione, cresce nella sfera pubblica romana al margine superiore della politica nella ricerca della legittimazione del potere: è elemento costitutivo di ogni *militia legitima*, legittimante la guerra, e assume il nuovo significato di fedeltà all'imperatore come detentore del potere.

Lo statuto del giuramento nell'Antico Testamento può essere solo molto parzialmente sintetizzato dal versetto del Deuteronomio riportato in epigrafe: esso è l'altra faccia del divieto di pronunciare il nome di Dio invano. Si può e si deve giurare soltanto nel nome di Dio e l'unicità del Dio si traduce in un'unicità del patto politico in coerenza con tutta la tradizione indo-europea precedente, ma con un rafforzamento sostanziale. L'elemento innovativo consiste nel fatto che il Dio degli ebrei è l'unico che giura in prima persona con il suo popolo, mentre in tutte le altre culture antiche gli erano soltanto testimoni e vendicatori: il patto fondato sul giuramento (o alleanza) diventa così il perno su cui ruota tutta la vita politica e religiosa del popolo ebraico in modo indissolubile.

Il divieto esplicito del giuramento contenuto nel Nuovo Testamento (Matteo, Giacomo) è in coerenza con il nuovo dualismo che con l'incarnazione si è introdotto nella storia dell'umanità e rimane radicale nonostante tutti i tentativi esegetici compiuti nel corso dei secoli per addomesticare questi passi. Anche il pensiero di san Paolo, citato dai padri della Chiesa sino ai nostri giorni, è più complesso ma non in contraddizione con questo divieto: l'unico vero giuramento è il patto di Dio con l'uomo (Ebrei 7, 20-28) anche se è riconosciuta la funzione del giuramento nella città terrena per la risoluzione delle controversie (Ebrei, 6,16: «homines enim per maiorem sui iurant, et omnis controversiae eorum finis, ad

confirmationem, est iuramentum»). Certamente si apre per le prime comunità cristiane il problema della liceità del giuramento sotto obbligazione dell'autorità politica esterna: interpretazione del divieto come semplice reazione al fariseismo e alla casuistica rabbinica e talmudica o messa in discussione radicale del rapporto tra il sacro e il potere? In realtà il problema del rifiuto del giuramento nel cristianesimo dei primi secoli, sino ad ora mai studiato, andrebbe visto in stretta relazione con il rifiuto della magistratura, del servizio militare, del potere nel senso più generale. L'unico problema emergente in modo drammatico sembra essere quello della liceità di sottomissione ad un obbligo esterno per evitare persecuzioni. È con la svolta del IV secolo che il giuramento viene inglobato nella visione del potere cristiano e visto come necessario per la sopravvivenza della vita civile.

La riflessione dei padri della Chiesa appare in ogni caso abbastanza aperta e differenziata tra padri greci e latini: in Oriente si afferma una tradizione che ha il suo punto più alto in san Giovanni Crisostomo e che continuerà sino a Fozio tendendo a considerare in ogni caso il giuramento come atto inerente alla vita mondana e quindi da evitarsi come peccaminoso da parte di tutti coloro che desiderano professare la vita religiosa e caso mai da subire forzatamente. Nel mondo latino invece appare radicale il passaggio dalla primitiva visione di Tertulliano, che contrappone il *sacramentum fidei* al *sacramentum militiae* romano, alla posizione di sant'Ambrogio, che assorbe come cristiano il valore religioso del giuramento ma lo ritiene pericoloso per la possibilità di spargiuro. Con san Gerolamo e sant'Agostino si definiscono già le idee fondamentali che reggeranno l'istituto del giuramento nella trattatistica morale sino ai nostri giorni: il primo ne enumera le caratteristiche (i tre *comites* del giuramento cristiano devono essere: *veritas, iudicium et iustitia*); il secondo delinea la norma pratica di comportamento valida per il cristiano di fronte al giuramento: «falsa iuratio exitiosa est, vera iuratio periculosa est, nulla iuratio secura est».

Nella prassi pubblica i fenomeni che si verificano in questa fase di evoluzione con la formazione del tardo impero romano-cristiano sono essenzialmente questi: gli imperatori adottano il giuramento come istituto fondamentale non soltanto nelle cause civili ed ecclesiastiche ma anche come base dell'amministrazione dello Stato (ad esempio con il giuramento dei governatori delle province im-

posto da Giustiniano); come per altri istituti analoghi (servizio militare etc.) comincia la prassi dell'esenzione dall'obbligo del giuramento per i chierici. La preoccupazione della legislazione canonica nel suo primo sviluppo sembra ancora essere quella di assicurare agli uomini di Chiesa il privilegio dell'esenzione dal giuramento. Così risulta interessante per il nostro ragionamento la proibizione, contenuta nella regola di san Benedetto, al monaco di giurare: il giuramento non è compatibile con lo stato di perfezione.

È aperta così la strada alla svolta che avviene nei concili del V-VII secolo e che sarà ripresa nelle prime raccolte di penitenziali e negli «ordines» del pontificale romano (IX-X secolo): condanna soltanto del giuramento pagano e *per creaturas*, norme di precisazione e salvaguardia per il valore sacro e liturgico del giuramento cristiano. Soprattutto con i concili visigotici di Toledo (in particolare il IV del 633, il V del 636 e l'VIII del 653) il giuramento di fedeltà al re è dichiarato obbligatorio e vincolante e diventa la base della nuova sovranità che troverà la sua espressione più matura nell'età carolingia: il re è riconosciuto nei capitolari di Carlo Magno detentore del monopolio del giuramento e la estensione del giuramento stesso a tutti i sudditi (*Untertaneneid*) diviene strumento fondamentale per la costruzione del nuovo corpo politico. In campo ecclesiastico al termine di questa evoluzione il giuramento è uno dei cardini della nuova disciplina, come è testimoniato dai canoni inseriti nella prima grande collezione (X secolo) di Burchardo di Worms, come *sacramentum* che precede l'interrogatorio sinodale ⁶:

«Post datum sacramentum episcopus illos qui juraverunt ita alloquatur: 'Videte, fratres, ut Domino reddatis juramenta vestra: non enim homini jurastis, sed Deo creatori vestro. Nos autem, qui ejus ministri sumus, non terrenam substantiam vestram concupiscimus, sed salutem animarum vestrarum requirimus. Cavete ne aliquid abscondatis, et ex alterius peccato vestra fiat damnatio'».

Ciò che è condannato è il giuramento incauto e lo spergiuro, enumerato in tutti i penitenziali tra i massimi peccati; al centro, con diretto rinvio anche ai concili di Toledo, è il giuramento politico, il *sacramentum regis* ⁷:

⁶ BURCHARDUS DI WORMS, *Decretorum libri viginti*, lib. I, cap. 94 (in PL 140, 573).

⁷ *Ibidem*, lib. XII, cap. 21 (in PL 140, 880).

«Si quis laicus iuramentum violando prophanat quod regi et domino suo jurat, et postmodum perverse ejus regnum, et dolose tractaverit, et in mortem ipsius aliquo machinamento insidiatur: quia sacrilegium peragit, manum suam in Christum Domini mittens, anathema sit... Episcopus vero, presbyter vel diaconus, si hoc crimen perpetraverit, degradetur».

Sia per quanto riguarda la disciplina civile che per quella ecclesiastica il giuramento è la base di ogni autorità e potestà normativa, la radice metapolitica del diritto, il punto di interconnessione tra il mondo invisibile e quello della convivenza umana, vero sacramento tra i fondamentali della vita cristiana insieme al battesimo, all'eucarestia e al crisma; *sacramentum iuris* come teorizza Ratberto Pascasio a proposito del giuramento giudiziale in un passo che mi sembra centrale per questa riflessione sul nostro tema ⁸:

«III. Quid sint sacramenta vel quare dicantur.

Sacramentum igitur est quicquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur quod sancte accipiendum sit. Unde et sacramenta dicuntur aut a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem, aut a consecratione sanctificationis, quia Spiritus Sanctus manens in corpore Christi latenter haec omnis sacramentorum mystica sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur. Magis igitur vis divina ex hoc mentes credentium ad invisibilia instruit ac si visibiliter ea monstraret quae interius praestat ad effectum salutis: **P e r f i d e m e n i m a m b u l a m u s e t n o n p e r s p e c i e m .**

Sunt autem sacramenta Christi in ecclesia baptimus et chrisma, corpus quoque Domini et sanguis quae ob hoc sacramenta vocantur, quia sub eorum specie visibili quae videntur secretius virtute divina caro consecratur, ut hoc sint interius in veritate quod exterius creduntur virtute fidei.

⁸ RADBERTUS PASCASIUS, *De corpore et sanguine Domini*, Turnholti 1969, cap. III, pp. 23-24 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals n. 16); la composizione del trattato risale all'anno 832. Lo stesso Pascasio nel commento al cap. V di Matteo scrive fra l'altro: «... Si quis vero non se teneri iuramento, quia creatura esse cernitur, cogitet quod in his omnibus praestantiora clauduntur et adumbrantur arcana. Quis enim ignorat quod Hierusalem illa terrena illius coelestis imaginem gerat? Et ideo quisque per eam jurat, iusjurandum ei debet cuius est civitas, nec alteri quam illi rendendum recte patatur... Idcirco docet nihil tam vile in creaturis Dei, ut per hoc quisque perjurare debeat, quando, a summis usque ad infima quaeque divina Providentia cuncta creata reguntur... Propterea ineffabiliter tenent omnia, et ubique praesenti iuramentum debetur veritatis... Hinc est quod Ecclesia suos pro pacis foedere fideique assensu frequenter jurare concedit... Quia omnino evangelica veritas non recipit iuramentum, sed alterius infirmitas id cogit, dum quilibet simplicem non potest recipere veritatem...» (*Expositio in Mattheum*, lib. III, cap. 5, in *PL* 120, 254-255).

Est sacramentum iuris in quo post electionem partium iurat unusquisque quod suo pactu decreverit. Unde et sacramentum dicitur quod secretius fides invisibilis per consecrationem invocationis Dei vel alicuius sacri teneatur ex eo quod foris visu vel auditu vox iurantis sentitur».

Il più grande teorico della centralità del giuramento / s a c r a m e n t o sarà alcuni decenni dopo Hincmaro di Reims per il quale esso, inglobando in se stesso il giudizio di Dio, diviene la base della convivenza civile e politica coniugando in modo misterioso le figure del *rex* e del *sacerdos* che soltanto nella figura di Cristo trovano la loro unità reale ma che vivono in ogni uomo cristiano che in quanto tale è ad un tempo re e pastore ⁹.

«... Qua de re ad investiganda ac comprobanda, et quasi oculato visui praesentanda quae dubia vel obscura, quae ex lege iudicario ordini comprobari vel convinci non possunt, duo sanxit auctoritas, iudicium scilicet, et iuramentum, quod usitato nomine appellatur et sacramentum, quia in eo illud oculis fidei pervidetur, quod corporis oculis non conspicitur... Jurare est, inquit Cassiodorus, hominum, sub testatione divina aliquid polliceri. Jurare enim dictum est, quasi jure orare, id est juste loqui. Tunc autem quispiam juste loquitur, quando ea quae promittit implentur... Non enim soli pastores, episcopi, presbyteri, et diaconi, monasteriorum rectores sunt intelligendi, sed et omnes fideles qui vel parvulae suae domus custodiam gerunt pastores recte vocantur, in quantum suae domi ni sollicita vigilantia praesunt. Et quicumque saltem uni vel duobus fratribus quotidiano regimine praeest, pastoris eisdem debet officium, quia in quantum sufficit, pascere hortando, increpando, arguendo, corrigendo debet. Imo unusquisque, qui etiam privatus vivere creditur, pastoris officium tenet et spiritalem pascit gregem...».

Ma non esiste il «privato» perché ogni persona, o meglio ogni «fedele» è pubblico, è «pastore» e quindi uomo politico: il giuramento/sacramento al quale tutti sono soggetti è il vincolo fondamentale che rende tutti reciprocamente interdipendenti in un universo cristiano regolato da una provvidenza divina che rende visibile l'invisibile secondo le funzioni e le vocazioni di ciascuno, dai re e dai vescovi sino al più umile uomo, ricompensando in questa e nell'altra vita il bene compiuto e castigando il male; anche se nei suoi imperscrutabili giudizi Dio permette che il giuramento stesso sia violato con lo spergiuro questo non può inficiare la validità del sacramento così come un battesimo fraudolento non può inficiare la validità del battesimo cattolico: «Et si ad probationem fidei nostrae acciderit... de divinis non causemur iudiciis, quae interdum oc-

⁹ HINCMMARI RHEMENSIS ARCHIEPISCOPI, *De divortio Lotharii et Tetbergae* (in PL 125, 660, 661, 885).

culta sunt, sed nunquam injusta»¹⁰. Il giuramento purgatorio nella procedura giudiziaria altomedievale assorbe il giudizio di Dio e permette il superamento delle forme primitive dell'ordalia sviluppando le nuove forme processuali, dal giuramento di solidarietà dei *conjuratores* alle più tarde e mature forme della testimonianza giurata e della giuria. Il giuramento extragiudiziario permette la crescita del nuovo sistema politico con gli impegni reciproci di aiuto e protezione connessi con il vincolo d'obbedienza: il controllo rimane affidato in ogni caso alla coscienza sacramentale della comunità cristiana e a Dio.

IV.

Un altro punto che vorrei sottoporre a riflessione è la novità che si introduce a partire dal secolo XI: la Chiesa romana rivendica la sua competenza esplicita in materia sacramentale e quindi anche nei riguardi dell'istituto che nel linguaggio degli uomini comuni rimane il *sacramentum* per eccellenza, il sacramento del potere, il giuramento; la Chiesa non afferma soltanto la sua potestà di sciogliere i soggetti dal giuramento di obbedienza al sovrano dichiarato indegno – cosa ben nota –, ma soprattutto permette attraverso il controllo del sacramento la creazione di nuovi vincoli d'obbedienza e di associazione, la nascita di nuove sovranità. Quella che è stata vista e definita recentemente come la «rivoluzione papale», la prima delle grandi rivoluzioni del mondo occidentale e alla quale viene fatto risalire in gran parte il dinamismo costituzionale che ha staccato l'Occidente stesso da tutte le civiltà che l'hanno preceduto sulla faccia della terra¹¹, ha nella sottrazione del sacramento/giuramento ai detentori di fatto del potere uno dei suoi pilastri fondamentali.

Senza pretendere di entrare qui nell'immenso problema costituito dalla riforma gregoriana e dalla lotta per le investiture e senza indulgere a definizioni sulle rivoluzioni ed evoluzioni che hanno ca-

¹⁰ *Ibidem*, 679.

¹¹ H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The western legal Tradition*, Cambridge Mass.-London 1983. Per una prima valutazione di queste interpretazioni cfr. gli atti del convegno *Nuovi moti per la formazione del diritto*, a cura di G. PIVA - F. SPANTIGATI, Padova 1988.

ratterizzato il nostro dinamismo costituzionale rimane la convinzione che tra l'XI e il XII secolo il dualismo, introdotto dal cristianesimo nella storia già al suo apparire e maturato all'interno della cristianità occidentale come società corporata in senso organistico nel medioevo (non solo, come afferma Berman, con la formazione di un *populus christianus*) nella riflessione teologica e nella prassi etica (con o senza le accentuazioni dell'agostinismo politico), si coagula per la prima volta in un chiaro dualismo istituzionale con la formazione di due poli ognuno dei quali appare dotato di strutture di potere e di un sistema giuridico in fieri. Proprio perché si era messo in moto il processo di «Entzaubering» del politico e di politicizzazione della Chiesa come portatrice di un «carisma di ufficio» (per usare le espressioni di Max Weber che mi sembrano tanto fertili anche oggi al di là dei limiti interpretativi derivanti dalla schematizzazione dei tipi ideali o dalla valutazione eccessiva del peso dell'etica protestante) questo dualismo istituzionale riesce ad attuarsi e concretarsi storicamente. Non si tratta tanto della formazione di un modello di gestione del potere che dall'ambito ecclesiastico si proietta, secolarizzandosi, sul politico, quanto della nascita di una tensione concorrenziale tra due poli ognuno dei quali tende alla egemonia nella gestione di una cristianità che è ancora concepita e sentita come unitaria; della istituzionalizzazione di un dualismo permanente in cui il meta-politico (inteso nel senso temporale e profano) diventa a sua volta politico e si afferma come tale. Il processo divaricante e il contemporaneo intreccio che si va aprendo tra il sacro e la politica con la riforma gregoriana e con la lotta delle investiture appare quanto mai complesso: non soltanto la Chiesa costituendosi come ordinamento ha fornito (secondo interpretazioni ormai acquisite) il modello per lo sviluppo della costituzione politica degli Stati secolari (con la formazione dei concetti di corporazione, di rappresentanza e di sovranità, di un ordinamento giuridico, di un corpo burocratico e professionale, di una gerarchia di tribunali etc.) ma con moto inverso ha integrato la politica all'interno della sfera religiosa fornendo la legittimazione per un suo ampliamento a spessori della vita personale, familiare e sociale sino ad allora sottratti alla sfera politica: soltanto che tutto questo intreccio comincia a svilupparsi in parallelo con un dualismo di tipo nuovo nel quale troviamo presenti, in entrambi i poli, la tendenza a legittimare il potere con la missione di «disciplinare» l'uomo nella sua interezza, dalla nascita alla morte. La distinzione è sempre meno, quale che sia il peso delle speculazioni

teoriche buttate sui piatti della bilancia, tra spirituale e temporale e sempre di più tra due ordinamenti concorrenti che sono entrambi proiettati verso il diritto positivo in senso moderno pur affondando entrambi le radici nel comune diritto romano e germanico. Anche se rimane fondata la critica rivolta da G. Le Bras e da St. Kuttner alla tesi di R. Sohm sulla inesistenza di un diritto nella Chiesa prima del secolo XII rimane valida infatti, a mio avviso, la tesi di fondo di Berman sulla «rivoluzione papale» come passaggio da una concezione del diritto immobile fondato sulla tradizione nel quale il potere di governo si esprime soltanto come possibilità, anche illimitata, di dispensa ed eccezione, ad una nuova concezione di un diritto dialettico, sempre in movimento, creatore dell'ordinamento stesso. La legislazione sacramentaria – ad esempio quella matrimoniale – costituisce un terreno di prova di questa concorrenzialità nel governo dell'istituto familiare che troverà ancora nel Concilio di Trento uno dei suoi punti più forti di attrito.

Se alla Chiesa romana non riesce il progetto di trasformare anche il giuramento in un vero e proprio «ottavo sacramento», nel sacramento della vita politica, rimane l'impronta di questa tensione dualistica sia nella gestione dei legami tradizionali di obbedienza derivati dal sistema feudale, sia nella creazione delle nuove realtà collettive, dalle paci di Dio ai comuni che si strutturano come sovrani non riconoscendo alcun superiore. Non è possibile esaminare in questa sede l'evoluzione che avviene nelle promesse giurate interne all'elezione e alla incoronazione imperiale, alla consacrazione dei sovrani, allo stesso atto di omaggio: la letteratura su questi temi è immensa ma credo che una rilettura alla luce della evoluzione del giuramento come istituto possa portare se non a nuovi elementi, almeno alla rottura di schemi interpretativi ripetitivi. È l'intera costituzione dell'impero che viene messa in discussione dalla rottura del monopolio del giuramento come fonte della sovranità¹²: il significato stesso di *coniuratio* passa a poco a poco dalla denotazione negativa di ribellione, caratteristica della legislazione e del pensiero dei secoli precedenti, a fondamento della pace di Dio, sotto la protezione delle strutture diocesane e sinodali nei primi decenni del secondo millennio, e infine alla co-

¹² Tra le innumerevoli indicazioni bibliografiche mi limito a rinviare ai saggi contenuti nel volume *Investiturstreit und Reichsverfassung*, hrsg. von J. FLECKENSTEIN, Sigmaringen 1973.

struzione di nuove strutture politiche stabili su base cittadina e associazioni o leghe regionali più vaste. Le costituzioni cittadine, lo sviluppo stesso del comune è basato sulla *coniuratio* non soltanto come atto fondante ma, nelle più varie forme, come identificazione di appartenenza, definizione delle responsabilità di rappresentanza, di governo e di gestione: il giuramento collettivo è restato per secoli al centro della vita politica dell'Occidente e in alcuni luoghi il giorno del giuramento (*Schwörtag*) è rimasto la vera festa civile e popolare sino alla piena età moderna ¹³.

In questa sede mi limito a ricordare la premessa di tutti questi nei giuramenti collettivi dei laici milanesi contro il clero simoniacò, visti da Cinzio Violante giustamente come elemento fondamentale per l'istituzione e l'organizzazione del movimento patarino sotto la protezione e l'approvazione della Sede Apostolica ¹⁴; per avere un quadro dal vivo riprendo la conclusione che Pier Damiani pone alla sua relazione della legazione a Milano, su incarico di Niccolò II, nel 1059; il giuramento, corroborato dalla Chiesa di Roma («*Evangelicum sacramentum*») dell'arcivescovo, dei chierici, di oltre mille cittadini e abitanti dei suburbi è la vera speranza contro l'eresia simoniaca e nicolaita ¹⁵:

«... Unum autem per omnipotentis Dei clementiam spero, quia post tot jurationum genera, quibus achiepiscopus haec promissa firmavit, post sacramenta tam multiplicis populi per Evangelium data, post juramenta certe omnium clericorum ante sanctum altare litteris, et proprio ore prolata, utraeque istae haereses sic in illa ecclesia sunt per argumenta providae coercionis attritae, ut auctore Deo nostris Temporibus non sint ad rediviva certamina reparandae».

La forza della nuova *coercitio* derivata dal sacramento garantito e controllato dalla Chiesa di Roma è destinata non soltanto a debellare le eresie, ma a reggere nei decenni e nei secoli successivi, rilanciata e potenziata dal papato riformato, l'impalcatura politica ed ecclesiastica dell'Occidente.

Il giuramento infatti acquisterà sua piena sistemazione giuridica,

¹³ Vedi soprattutto W. EBEL, *Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts*, Weimar 1958; U. PRUTSCHER, *Der Eid in Verfassung und Politik italienischer Städte*, Giessen 1980.

¹⁴ C. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarino*, ora in *Studi sulla cristianità medievale*, Milano 1972, alle pp. 174-178.

¹⁵ PIER DAMIANI, *Actus Mediolani, de privilegio Romanae Ecclesiae, ad Hildebrandum S.R.E. cardinalem archidiaconum*, (in *PL* 145, 80-98).

formale e concettuale nella legislazione canonica classica e nel pensiero scolastico come sanzione di una trasformazione già avvenuta nella vita della Chiesa e più in generale della cristianità. Trapiantato all'interno delle strutture ecclesiastiche esso è divenuto il pilastro stesso della gerarchia nella versione del giuramento di obbedienza dei vescovi (in particolare dei metropolitani) al papa, giuramento già preesistente ma che a partire dalla metà del secolo XI diventa generalizzato e costante – parallelo ma non identificantesi con l'omaggio feudale – permettendo la crescita di un'autonomia «sovranità» spirituale¹⁶. Nei riguardi del potere politico il giuramento/sacramento permette alla Chiesa riformata un controllo mai conosciuto in precedenza perché in quanto *res sacra* per eccellenza l'ultimo giudizio su di esso non può che spettare all'autorità ecclesiastica la quale è l'unica che può stabilire quando il patto politico è venuto meno e che può giustificare quindi il passaggio dalla obbedienza passiva al diritto attivo di resistenza e alle limitazioni costituzionali del potere monarchico¹⁷. Nella vita dell'uomo comune il giuramento diviene – da quello giudiziario a quello sempre più diffuso in connessione con il contratto – il fondamento ultimo della validità degli atti della vita quotidiana nel *continuum* privato-pubblico caratteristico della vita associata di questi secoli, nello sviluppo delle *universitates* e del concetto e della prassi della rappresentanza¹⁸. Al vertice del potere le capitolazioni elettorali (*Wahlkapitulationen*), i patti giurati con i quali i candidati elettori al papato, all'impero, a episcopati e principati ecclesiastici si impegnano a determinati comportamenti in caso di elezione vincolando in precedenza la propria sovranità.

V.

Un ulteriore passaggio importante è costituito dal fallimento di questo secolare sforzo di sacralizzare la politica, tramite il giuramento in un sistema dualistico in perpetua tensione; per il potere

¹⁶ Th. GOTILOB, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe*, Bonn 1936.

¹⁷ F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Darmstadt 1954².

¹⁸ P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris 1970.

non si arriverà mai, anche nel corso delle definizioni sacramentali del Concilio di Trento, all' «ottavo sacramento» già preparato ed adombrato dal diritto canonico classico e dalla teologia scolastica: ci si fermerà al numero di sette, sulla soglia, con il matrimonio, della vita sociale, ma senza andare oltre.

La legittimazione naturale della politica affermatasi proprio in base al dualismo istituzionale e che ha portato all'investitura dei nuovi Stati e delle nuove sovranità da parte della Chiesa, dal di fuori e dal di sopra della politica, si sviluppa ormai con una logica propria e investe la vita stessa della Chiesa come istituzione. Se questo è vero possono nascere interpretazioni diverse e più a largo spettro di quelle tradizionali sul processo che si attua nei secoli successivi tra medioevo ed età moderna sia per comprendere gli sforzi della teologia politica dei secoli XIV e XV per trovare una conciliazione tra i poli già divaricanti, sia per comprendere il conciliarismo come ultimo tentativo di operare una conciliazione all'interno del corpo sociale. A metà del XV secolo è già chiara la direzione in cui si muovono gli sviluppi reali, quella della monarchia papale e delle Chiese territoriali: la concorrenzialità e i conflitti sono ormai incanalati all'interno di un processo unitario in cui il papato rimane, sia pure in modo diverso dai secoli precedenti, modello e partner dello Stato moderno in formazione. Al di là della faccia nota della luna, illuminata dalla storia tradizionale dei rapporti tra Stato e Chiesa e delle questioni giurisdizionali, esiste un'altra faccia nella quale lo scambio già avviato a partire dall'XI secolo prende la sua forma definitiva: politicizzazione e secolarizzazione del papato e della Chiesa, sacralizzazione dello Stato, formazione delle Chiese territoriali. Gli Stati crescono e mettono in discussione, come si sa, l'esistenza stessa del papato: cattività di Avignone, scisma d'occidente, fallimento della teoria conciliare come tentativo di costruire questo universalismo su basi assembleari e vittoria dello Stato moderno, che tende ad occupare la Chiesa che, in qualche modo, l'ha generato, portando alla seconda grande fase, cioè alla formazione delle Chiese territoriali dal XV secolo fino al XVII. In ambiente cattolico, siamo troppo abituati a concepire la Riforma protestante come una rivoluzione contro la Chiesa medievale, i suoi abusi e la sua corruzione: la Riforma rappresenta, invece, il culmine, il punto centrale di un processo ben avanzato prima della Riforma, e che, se non fosse avanzato, non avrebbe portato Lutero, questo professore di una piccola, neonata università tedesca, ad avere l'importanza

che ha avuto. Tutti i nostri modi consueti di vedere sono un po' vecchi: Riforma protestante, preriforma cattolica, controriforma etc. Il problema è di capire che c'è un ciclo che pone la Chiesa al centro dei primi grandi conflitti dello Stato moderno. In poche parole, la prima nazionalizzazione operata dallo Stato moderno è quella della Chiesa. Si tratta di un assorbimento, ma di un assorbimento anche interiore, non di una semplice occupazione dei beni ecclesiastici. La nazione stessa, lo Stato nazionale, diventa esso stesso Chiesa ed esige la trasformazione dei «sudditi» in «fedeli» che allo Stato appartengono e da esso vengono controllati e disciplinati durante tutto l'arco della loro vita: interi settori della vita sociale passano dalla Chiesa allo Stato, dall'assistenza all'istruzione, a tante altre cose. Il *pro patria mori* diventa il martirio dei tempi moderni: da qualche secolo a questa parte, martire è colui che muore per la patria. Credo che questo non valga più, almeno a giudicare dai nostri soldati di leva, ma si può dire che sino alla generazione che ci ha preceduti la religione della patria è stata il collante della vita politica e civile con una sacralizzazione delle idee già elaborate in ambito teologico e canonistico, che diventa corpo dello Stato moderno.

Ma per rimanere all'interno del tema specifico del giuramento si può così schematizzare la sua evoluzione in quest'epoca di transito: esso viene attaccato, per così dire da sinistra, dall'ala radicale dell'umanesimo cristiano e della riforma e nello stesso tempo da destra come pericoloso per il nuovo orientamento monarchico che si sta affermando nello Stato e nella Chiesa. La nuova spiritualità della *devotio moderna* e dell'umanesimo non poteva non mettere in discussione l'istituto del giuramento sia per il riemergere del richiamo al puro dettato evangelico, sia per l'analisi storica sul ruolo del giuramento stesso come supporto e perno della sacralizzazione di un ordine politico e sociale che si ritiene ormai intimamente degenerato e corrotto. Questa opposizione al giuramento sembra diffondersi particolarmente nel secolo XV sia nella sua forma più spirituale e personale di preoccupazione della salvezza individuale minacciata da un mondo in cui la foresta dei voti e dei giuramenti rappresentava, con il pericolo continuo dello spergiuro e della conseguente condanna eterna, un incubo per il povero cristiano: si cerca di lottare almeno contro la svalutazione e l'inflazione dei giuramenti mentre le stesse confraternite laicali evitano il più possibile di cospargere la pietà dei propri confratelli, la loro vita religiosa con vincoli giurati. Si tratta di una profonda

corrente spirituale di diffidenza verso il giuramento che si prolungherà sino ad Erasmo ed agli erasmiani.

Su altro piano il giuramento che nell'età dello scisma e soprattutto del conciliarismo è divenuto nella prassi la base di ogni tentativo di soluzione contrattualistica, rappresentativa e corporata del problema dell'unità della Chiesa, viene visto, con il declino del conciliarismo stesso e la affermazione di principio monarchico nel papato, come pericoloso per l'autorità e la sovranità del papa nella Chiesa. Si sviluppano così due opinioni, tra loro contrapposte, all'istituto del giuramento non soltanto sul piano della spiritualità e della devozione ma su quello politico-ecclesiastico: da destra si cerca di minare la validità di tutte le utilizzazioni del giuramento che appaiono essere una minaccia contro la *potestas absoluta* papale o statale; sia nelle nuove teorizzazioni sia nella legislazione civile e canonica ogni principio pattizio e giurato viene duramente combattuto. Da sinistra si vuole colpire nel giuramento il cuore del potere, nella sua sacralità: da Wicleff a Huss all'ala radicale della Riforma, agli anabattisti, movimenti nei quali motivi religiosi e motivi politici si saldano strettamente, l'invocazione della proibizione evangelica diviene una cosciente ribellione contro l'ordine statale, ribellione che come tale verrà chiaramente percepita e repressa anche dalle Chiese nate dalla Riforma perfettamente allineate in questo alla Chiesa romana. In realtà tutte queste contestazioni appaiono sconfitte e il giuramento non apparirà mai tanto forte come nell'età confessionale; ma l'istituto sembra aver subito una metamorfosi alla fine di questo ciclo, essersi sganciato dal dualismo istituzionale che aveva garantito a partire dalla riforma gregoriana un sistema di tensione e di doppia appartenenza per divenire soltanto uno strumento di trasferimento della sacralità al terreno politico e di trasformazione della politicità al terreno del sacro, all'interno dei nuovi Stati e delle Chiese territoriali. Da questo punto di vista penso si possa affermare che proprio il decreto 20 di riforma della XXV sessione del Concilio di Trento, il decreto della cosiddetta «riforma dei principi»¹⁹ rappresenta,

¹⁹ G. ALBERIGO, *La riforma dei principi*, in *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, a cura di H. JEDIN - P. PRODI, Bologna 1979, pp. 161-177. Penso sia interessante notare che nel maggio 1563 nella discussione sul sacramento dell'ordine era stato proposto come ultimo tra i decreti di riforma (c. 17) un «De formula iuramenti promovendorum in episcopos, magistratum et iudicum ac testium» nel quale si chiedeva ai principi e a tutti gli aventi autorità «ne deinceps ullum ad ullam dignitatem, magistratum aut aliud quodcumque officium promo-

nel suo silenzio, la vera rinuncia al controllo del giuramento come sacramento da parte della Chiesa: la rivendicazione di immunità e privilegi con il frutto tardivo delle controversie giurisdizionali sarà l'unico sbocco di questo travaglioso cammino verso una contestazione della sovranità statale che il papato stesso aveva contribuito a sviluppare.

VI.

La prima grande metamorfosi del giuramento avviene quindi nella prima età moderna, nell'età confessionale: non soltanto esso perde il dualismo che lo aveva caratterizzato come istituzione nei secoli precedenti, ma si carica nell'ambito politico del contenuto dottrinale e ideologico tipico delle professioni di fede, mentre nell'ambito ecclesiastico la professione di fede si colora per la prima volta nella storia della Chiesa delle forme del giuramento: esso tende ad inglobare la coscienza nella politica e viceversa in un'osmosi fra comportamenti esterni e interiorità. Il giuramento tende a perdere la caratteristica di patto garantito dall'aspetto sacramentale e metapolitico per divenire un vincolo unilaterale d'ufficio nei riguardi del sovrano: rimangono le radici del vincolo personale di natura feudale ma su di essa si innesta il nuovo elemento della impersonalità dello Stato e il principio monarchico diventa esso stesso (nelle sue concrete incarnazioni di patria, nazione etc.) perno della sacralità, oggetto e ad un tempo scopo del giuramento con la rottura di ogni schema pattizio.

Il giuramento di fedeltà e di obbedienza al re d'Inghilterra come sovrano e capo della Chiesa (*oath of allegiance*) rappresenterà, come si vedrà, l'espressione più matura di questa evoluzione. Sul piano per così dire privatistico (nella rottura di quel connettivo privato pubblico che era caratteristico dell'età precedente) si sviluppa il giuramento, l'impegno sull'onore tipico proprio di questa età pseudocavalleresca: non c'è più il patto ma un finto rapporto

veant, aut admittant, de cuius fide et religione antea non curaverint inquiri, et a quo sincere, distincte ac libenter non fuerit haec summaria fidei nostrae catholicae formula lecta, confessa et iurata...» (*Concilium Tridentinum*, ed. Societas Goerresiana, IX: *Actorum pars VI*, Freiburg i.B. 1965, p. 484). La proposta di questo giuramento universale fu poi lasciata cadere, certamente per motivi politici, e rimase soltanto la *professio fidei* ristretta agli ecclesiastici.

che l'uomo costruisce con un suo «doppio» immaginario (retto da leggi sempre più rigide e complesse) e che garantisce la fissità del ruolo sociale. Ma la trattatistica sull'onore esula da questa riflessione anche se deve essere tenuta presente sullo sfondo per comprendere l'evoluzione della portata politica e ideale del giuramento in generale.

Una seconda trasformazione fondamentale, connessa con la precedente, avviene nel contenuto stesso del giuramento, nell'oggetto della promessa: mentre precedentemente esso non riguardava che l'impegno alla fedeltà al signore, agli statuti, ai patti, impegno in ogni caso riconducibile ad atti precisi e riscontrabili (aiuto, consiglio, segretezza etc.), verificabili in termini giudiziari, ora esso tende a coinvolgere atteggiamenti interiori, concezioni mentali, dottrine, a toccare quindi la coscienza con il superamento di quel confine tra *foro interno* e *foro esterno* che era stato uno dei cardini del sistema del diritto canonico classico medievale.

I prodromi di questo mutamento sono stati acutamente colti nel costume che si afferma nel tardo medioevo in ambito accademico. Mentre nel periodo di crescita dell'università il giuramento era finalizzato soltanto a vincolare comportamenti esterni, di osservanza degli statuti e di obbedienza alle autorità stabilite, un giuramento «promissorio» nel senso elaborato dal diritto canonico e civile dell'età classica, esso tende invece ad implicare sempre più l'adesione ad una scuola o ad una dottrina. Con il crescere delle controversie dottrinali e soprattutto con il generale sommovimento provocato nella cristianità dal trasferimento del papato ad Avignone e dal grande scisma poi, aumentando sempre più l'importanza del ruolo e dei pronunciamenti delle università nelle grandi contese, il giuramento dei membri tende sempre più ad implicare un'adesione ideologica e non soltanto l'osservanza di norme di comportamento. Per spiegarmi vorrei esemplificare dicendo che viene estrapolato e rovesciato all'interno del mondo accademico lo schema della *abiuratio* che negli stessi decenni si sviluppa nel processo inquisitorio contro gli eretici: non ci si limita a presupporre l'adesione ad un credo comune ma si richiedono pronunciamenti specifici rispetto alle tesi sostenute dall'una o dall'altra parte, con un moltiplicarsi di giuramenti. Gli statuti della facoltà di teologia dell'università di Bologna del 1364 ad esempio già ne richiedono tre per coloro che sono promossi alla lettura e addirittura sei dai licenziandi, il primo dei quali suona «quod

semper fidelitatem reverentemque obedientiam habebunt domino N. divina providentia sanctae Romane ad universalis ecclesie pape suisque successoribus rite ac canonicè intransibibus»²⁰. Con il dividersi delle obbedienze papali e soprattutto con le diverse strade che vengono prospettate per arrivare alla riunificazione della Chiesa (deposizione dei papi, convocazione del concilio etc.) la lacerazione si ripercuote all'interno del mondo universitario che proprio mentre sembra raggiungere il massimo della propria influenza, in realtà subisce la prima grande sconfitta nei grandi concili della prima metà del '400 proprio nella sua struttura di associazione corporata e giurata.

Lasciando da parte ogni discorso più generale e limitandoci al giuramento, la tesi che desidero sottolineare è che sotto la spinta di queste forze non solo cambia la natura del giuramento accademico, ma proprio dall'interno dell'università viene offerto al mondo politico occidentale l'esempio di un nuovo giuramento politico che non è più di tipo feudale o corporativo secondo lo schema giuridico del giuramento promissorio, ma implica la sottomissione ad un'ideologia connessa con un potere che non è più neutrale rispetto ai contenuti della dottrina. Questo sviluppo non coinvolge soltanto le facoltà di teologia ma anche quelle di legge, di medicina (oltre che dell'avanzante facoltà delle arti nella quale sembra premere maggiormente il nuovo che preme) sotto molteplici pressioni: non soltanto quella diretta del potere politico ma anche quella derivante dall'affermazione etico-politica del nuovo ruolo professionale degli accademici. Anche la grande disputa tra *via antiqua* e *via moderna* diventa problema di ordine costituzionale se visto nel quadro della distribuzione geografica delle università nell'Europa del '400 e delle divisioni in cui si strutturano le università al loro interno. E quando, dopo la crisi conciliare, il papato riprende fiato e coinvolge nella condanna del movimento conciliarista gran parte del mondo universitario legato alle vecchie idee, punta per il recupero della monarchia papale su nuove fondazioni. Non è senza significato che alla bolla *Execrabilis* di Pio II del 18

²⁰ F. EHRLE, *I più antichi statuti della facoltà teologica di Bologna*, Bologna 1932, pp. 17-18 e 36-40. Sui problemi rinvio, per un quadro di sintesi, al mio saggio in corso di stampa: *Il giuramento universitario tra corporazione, ideologia e confessione religiosa*.

gennaio 1459 contenente la specifica condanna delle università ancora legate all'ideologia conciliare segua nel *Bullarium Romanum* la bolla di fondazione dell'università di Nantes con l'abolizione di ogni limite in favore degli studi generali derivante da costituzioni apostoliche o da precedenti giuramenti ²¹.

Si arriva così al punto centrale di questo passaggio che si collega a uno studio di K. Schreiner, apparso nel 1985 sul *iuramentum religionis*: nelle università del '400 ha la sua radice quel giuramento di tipo nuovo che, legato alle *professiones fidei* diventerà la base della forza politica, della struttura burocratica e del disciplinamento sociale dei nuovi stati confessionali della prima età moderna ²². Lasciando da parte ogni pur importante riflessione sulle conseguenze di questa nuova visione storica per una rivisitazione degli stereotipi storici più diffusi sulla Riforma e sulla Controriforma rimane il fatto che il vincolo del giuramento che prima era limitato a fasce ristrette di accademici ed intellettuali si fonde con il giuramento promissorio politico-burocratico di derivazione feudale per dare origine ad uno strumento mai prima conosciuto di coesione coercitiva e di compattazione sociale in modo totalmente parallelo negli Stati protestanti e in quelli cattolici. Si potrebbe ripercorrere, seguendo il saggio fondamentale dello Schreiner e le altre indagini che sono state compiute in particolare nel mondo di cultura tedesca, il lungo cammino in cui si intrecciano le confessioni di fede riformate da quella Augustana in poi con i giuramenti accademici nelle università che hanno aderito alla Riforma o da essa sono nate come pure, sul fronte opposto, nelle università nate per iniziativa della Controriforma. Quanto al mondo cattolico è in gran parte da studiare l'applicazione dell'obbligo del giuramento annuale sancito per tutte le università dal c. 2 di riforma della

²¹ *Magnum Bullarium Romanum*, III/2, Romae 1743, pp. 97-100: «...quidem iuramenta hactenus praestita dumtaxat penitus tollimus, et ad illorum observantiam non teneri auctoritate, et scientia similibus decernimus, ac ipsa iuramenta habemus, et haberi volumus pro infectis, ceterisque contrariis quibus cumque».

²² K. SCHREINER, *Iuramentum Religionis. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener im Territorialstaat der frühen Neuzeit*, in «Der Staat» 24, 1985, pp. 211-246. Dello stesso è importante pure il saggio precedente: *Rechtsgläubigkeit als «Band der Gesellschaft» und «Grundlage des Staates». Zur eidlichen Verpflichtung von Staats- und Kirchendienern auf die «Formula Concordiae» und das «Konkordienbuch»*, in *Bekenntnis und Einheit der Kirche*, hrsg. von M. BRECHT - R. SCHWARZ, Stuttgart 1980, pp. 351-379.

XXV e finale sessione del Concilio di Trento del 3-4 dicembre 1563 ²³:

«Ad haec omnes ii, ad quos universitatum et studiorum generalium cura, visitatio et reformatio pertinet, diligenter curent, ut ab eisdem universitatibus canones et decreta huius sanctae synodi integre recipiantur, ad eorumque normam magistri, doctores et alii in eisdem universitatibus ea, quae catholicae fidei sunt, doceant et interpretentur, seque ad hoc institutum initio cuiuslibet anni solenni iuramento obstringant; sed et si aliqua alia in praedictis universitatibus correctione et reformatione digna fuerint, ab eisdem, ad quos spectat, pro religionis et disciplinae ecclesasticae augmento emendentur et statuuntur. Quae vero universitates immediate summi Romani pontificis protectioni et visitationi sunt subiectae, has sua beatitudo per eius delegatos, eadem qua supra ratione et prout ei utilius visum fuerit, salubriter visitari et reformari curabit».

Nella bolla di Pio IV del 13 novembre 1564 che rende esecutivo questo decreto con la definizione della *professio fidei*, la tradizionale elencazione delle verità che si abbracciano e delle eresie che si ripudiano, estesa sino a comprendere naturalmente il Tridentino, si conclude con l'impegno giurato a rispettare e far rispettare, insegnare e predicare quanto professato sino alla fine della vita, con la formula tradizionale del giuramento promissorio: «Ego idem N. spondeo, voveo ac iuro, sic Deus me adiuvet, et haec sancta Dei Evangelia» ²⁴.

VII.

La disputa che si apre all'inizio del '600 a proposito dell'*oath of allegiance* esigito dai sudditi da parte di Giacomo I in seguito all'episodio della congiura delle polveri e che coinvolge il continente europeo ed anche le nuove colonie d'America sancisce definitivamente la frattura del giuramento tradizionale enunciando la pluralità dei giuramenti politici. Lo schema è proposto da Francisco Suarez nella sua opera polemica contro Giacomo I, il *De iuramento fidelitatis* ²⁵:

«Ut proprium huius disputationis scopum statumque controversiae prae oculis proponamus varia iuramenti genera, quae a rege temporali exigi possunt et ex dictis colliguntur, distinguere oportet: Unum dici potest civile iuramentum, quia est solius

²³ *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Freiburg i.B. 1973 ³, p. 785.

²⁴ *Magnum Bullarium Romanum*, IV/2, Romae 1755, pp. 201-204.

²⁵ Madrid 1978 (Corpus Hispanorum de pace XIX), cap. I, pp. 32-33.

obedientiae civilis in rebus mere temporalibus et ad regis potestatem vere pertinentibus. Aliud est iuramentum sacrum seu ecclesiasticum scilicet, solius obedientiae ecclesiasticae seu spiritualis regi temporali exhibendae, tanquam supremam potestatem ecclesiasticam seu spiritualem habenti. Per quod iuramentum consequenter Pontificis potestas eique debita obedientia abiurantur. Tertium dici potest iuramentum mixtum clare et aperte, quia per illud expresse fit professio utriusque potestatis in temporali rege et utraque obedientia illi promittitur et consequenter utraque etiam Pontifici abiuratur. Quartum dici potest mixtum palliatum, quia per illud obedientia civilis expresse iuratur, tecte autem et sub verbis minus claris obedientia Pontifici debita negatur et regi tribuitur.

A parte la posizione apologetica in difesa del potere pontificio, ciò che qui ci interessa è l'emergere di una distinzione sostanziale tra un «giuramento civile» diretto a regolare le materie puramente temporali e un «giuramento sacro» riguardante le materie ecclesiastiche e spirituali. La tensione verso il dualismo, nell'ambito della nuova ecclesiologia del potere indiretto, sembra trasformarsi in un sistema parallelo di due obbedienze, rifiutato dai nuovi sostenitori del potere monarchico e sostenuto invece dai teorici della seconda scolastica, eversori, proprio per questo doppio giuramento, dell'ordine stabilito e quindi assimilabili ai puritani («papist puritans»): il giuramento politico contenuto nell'*oath of allegiance* implica un vincolo sacrale che non può né essere soggetto a controllo esterno né essere ridotto a semplice contratto. Quando lo stesso Suarez con stretta logica vuole costringere ad ammettere «Quod si hoc rex intendit et ad hanc fidem suos obligat, fateatur necesse est in hoc iuramento non pro temporalibus tantum iurisdictione sed pro primatu spirituali pugnare»²⁶ in realtà tocca il nucleo centrale della politica e dello Stato moderno: la battaglia è appunto per il primato spirituale e il giuramento è al centro di questa contesa. Mentre il contrattualismo tende ad emanciparsi dalla radice del giuramento per affondare le proprie nuove radici nel diritto naturale e nel contratto, il nuovo giuramento a sua volta tende a perdere la sua qualifica fondamentale di patto tra persone con la garanzia di una presenza anche istituzionale esterna o metapolitica del sacro: il sacro si identifica direttamente con il politico. Questa metamorfosi del giuramento dalla metà del '600 alla fine del '700 penso sia uno dei percorsi più interessanti a partire dall'affermazione di Thomas Hobbes che «il giuramento non aggiunge nulla all'obbligazione, poiché un patto, se è legittimo, obbliga davanti a Dio, tanto col giuramento, quanto senza, se è illegittimo, non ob-

²⁶ *Ibidem*, cap. V, p. 99.

bliga affatto, anche se sia confermato con un giuramento»²⁷. Da Spinoza a Locke sino a Kant la discussione sul giuramento ruota intorno ai due perni della coscienza interiore e della sacralità dell'obbligazione politica senza riuscire a ricostruire intorno ad esso una struttura giuridica portante; ancora più interessanti sono forse le decine e decine di tesi di dottorato che in questo periodo vengono discusse presso la facoltà di teologia e di diritto delle università tedesche. La conclusione di questo percorso, tutta da documentare, sembra essere in ogni caso questa: il giuramento perde continuamente di peso nella vita sociale quotidiana con la riduzione progressiva della sua rilevanza giuridica, mentre aumenta la sua importanza come base dell'obbligazione politica, come atto di identificazione collettiva di tipo nuovo nel quale la volontà generale, in quanto appunto persona collettiva, rappresenta il superamento della nozione tradizionale di patto sociale. E il prototipo, che poi entrerà prepotentemente nella storia dell'Europa con la Rivoluzione francese e che troverà nuovi sviluppi nell'800 con la teoria organicistica dello Stato può essere visto nella proposta per la costituzione della Corsica di J.J. Rousseau²⁸.

«Formula del giuramento pronunciato sotto il cielo e con la mano sulla Bibbia:

In nome di Dio onnipotente e sui santi Vangeli, con un giuramento sacro e irrevocabile, mi unisco col corpo, coi beni, con la volontà e con ogni mio potere alla nazione corsa, per appartenere in assoluta proprietà, io e tutto ciò che dipende da me. Giuro di vivere e di morire per essa, di osservare tutte le sue leggi e di obbedire ai suoi capi e magistrati legittimi in tutto quello che sarà conforme alle leggi. Così Dio mi aiuti in questa vita e accordi la sua pietà all'anima mia. Viva sempre la libertà, la giustizia e la repubblica dei Corsi. Amen.

E tutti, tenendo alta la mano destra, risponderanno: amen».

Nel secolo scorso la concorrenza tra i due ordinamenti, quello ecclesiastico e quello civile legato sempre più alla religione della patria assumerà la forma esplicita di una contrapposizione tra due giuramenti, come testimonia la proposizione condannata nel Silabo di Pio IX al n. 64²⁹:

«Tum cuiusque sanctissimi iuramenti violatio, tum quaelibet scelesta, flagitiosaque

²⁷ Th. HOBBS, *Il Leviatano*, Firenze 1976, pp. 136-137.

²⁸ J.J. ROUSSEAU, *Prospetto di costituzione per la Corsica*, in *Scritti politici*, Bari 1971, pp. 164-165.

²⁹ La proposizione è tratta dall'allocuzione di Pio IX *Quibus quantisque* del 20 aprile 1849, in *Codicis juris canonici fontes*, 9 voll., Romae 1932-51, II, pp. 834 e 1007.

actio sempiternae legi repugnans non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur».

Né i compromessi della politica concordataria né l'inserzione del laicato cattolico nello Stato liberale e democratico hanno superato, mi sembra, a tutt'oggi questa antinomia radicale.

VIII.

Rimane da scavare in senso inverso, cioè sull'influsso che ha avuto nella vita della Chiesa l'ingresso, attraverso gli impegni giurati, di un modello di obbligazione dei comportamenti e delle opinioni future derivato dalla sfera politica con il processo di confessionalizzazione. Si tratta di fare la storia del nuovo giuramento promissorio nell'applicazione della *professio fidei tridentinae* – ma non soltanto – sino al codice di diritto canonico del 1917 e quello attualmente in vigore³⁰. Vorrei sottolineare ancora il mutamento radicale che questa innovazione ha portato nel corpo ecclesiale con il superamento della recita del simbolo come unica professione di fede esigita dal cristiano e l'assimilazione di questo allo statuto del sospetto di eresia nel medioevo o del suddito minorene. Questo problema non riguarda direttamente il tema della teologia politica ma credo che una riflessione su di esso sia importante perché in seguito a questo si è impostato all'interno della Chiesa un meccanismo analogo e parallelo a quello che ha caratterizzato la gestione del potere nello Stato moderno. In tutti questi secoli, perso il controllo sacramentale sul giuramento civile, la Chiesa propone un modello concorrenziale nel quale vengono aboliti tutti i giuramenti di garanzia pattizia (come quelli relativi alle capitazioni elettorali papali ed episcopali) mentre rimane soltanto (accanto al giuramento giudiziario o testimoniale che sopravvive nella giurisdizione ecclesiastica così come in quella statale) il giuramento di obbedienza alla gerarchia esteso dall'episcopato a categorie sempre più ampie e inglobante man mano le definizioni elaborate dal magistero. Si costruisce attraverso il giuramento un

³⁰ L'unico segmento ben illuminato di questa storia sembra essere il ruolo che si voleva assegnare alla *professio* come elemento di garanzia alla vigilia del Vaticano II; cfr. A. INDELICATO, *La «Formula nova professionis fidei» nella preparazione del Vaticano II*, in «Cristianesimo nella Storia», 7, 1986, pp. 305-340.

sistema gerarchico di controllo nel quale l'esercizio del potere all'interno della Chiesa, con un sostanziale superamento della tradizionale distinzione tra voto e giuramento si trasforma in un rapporto analogo a quello sovrano-suddito.

Questo processo sembra toccare la sua maturazione definitiva con il giuramento antimodernista imposto da Pio X (motu proprio *Sacrorum antistitum* del 1° settembre 1910). Le norme generali sul giuramento nei cc. 1316-1327 del Codice del 1917 sono distinte dalle norme (cc. 1406-1408) che stabiliscono la professione di fede e le categorie obbligate ad emetterla; tali norme appaiono sostanzialmente recepite nel nuovo codice del 1983 rispettivamente ai cc. 1199-1204 e al c. 833. Interessante è osservare che soltanto per i promossi all'episcopato è richiesto esplicitamente nei due codici sia la professione di fede che lo «*iusiurandum fidelitatis*» alla Sancta Sede secondo formula approvata dalla stessa sede apostolica e tradizionale, come abbiamo visto, dal medioevo (norma contenuta nel c. 332 del 1917 e ripresa in termini quasi identici nel c. 380 attuale). Il punto interessante è che proprio nei mesi scorsi un decreto della Congregazione per la dottrina della fede entrato in vigore il 1° marzo 1989 ha esteso a tutte le categorie obbligate alla professione di fede (dai presidenti e partecipanti ai concili e ai sinodi sino ai docenti di discipline riguardanti la fede e i costumi e ai superiori degli istituti religiosi) l'obbligo del «*iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine ecclesiae exercendo*» inteso come complementare alla «*professio fidei*». Credo sia abbastanza importante attirare l'attenzione su questa innovazione la cui importanza mi sembra sia sfuggita sino ad ora alla riflessione dei teologi e dei canonisti. Con questa norma infatti mi sembra che la Chiesa romana si sia completamente adeguata al giuramento d'ufficio sviluppato dallo Stato moderno (proprio mentre questo sembra entrato definitivamente in crisi) con conseguenze non secondarie sul piano dello statuto del cristiano, nella distinzione tra coloro che sono legati al giuramento di fedeltà (non più soltanto i vescovi ma varie categorie di fedeli) e coloro che non lo sono; soprattutto sul piano dello statuto del teologo, del quale si discute tanto in questi giorni, sembra che questa aggiunta del giuramento di fedeltà tenda a sovvertire la tradizione millenaria della Chiesa trasformandolo in una specie di funzionario-divulgatore.

IX.

Alcune riflessioni conclusive possono essere dedotte, dopo questa rapida carrellata storica, ricollegandosi alle osservazioni iniziali. Il tramonto del giuramento politico non può non riproporre il problema del rapporto tra cristianesimo e politica nel momento attuale. Già più di un secolo e mezzo fa Antonio Rosmini analizzando il ruolo del giuramento nella storia della civiltà occidentale scriveva: «In somma la monarchia pagana, o, se si vuole, dirò anzi la monarchia naturale era *a s s o l u t a*; ed il cristianesimo la rese *c o s t i t u z i o n a l e*»³¹. Questa affermazione presa così può sembrare semplicistica ma può e deve essere oggetto di riflessione alla luce della problematica di oggi: può esistere senza giuramento un'identità politica che non sia riconducibile al «terrore» imminente di cui parla Sartre o al «nemico» di cui parla Carl Schmitt? È possibile la sopravvivenza della libertà come è stata elaborata in Occidente senza una riproposizione forte del dualismo cristiano in un nuovo rapporto tra la Chiesa e il potere? Quali conseguenze questo nuovo rapporto implica all'interno stesso della Chiesa e nella teologia politica? Cosa significa in questa situazione storica la rinascita di fondamentalismi che ci propongono un corto circuito tra il sacro e il potere, corto circuito che sembra rinnegare il mistero del nesso sacramentale visibile-invisibile? Dopo l'esperienza tremenda delle grandi deviazioni dei moderni apparati di potere Romano Guardini scriveva³²:

«Lo Stato, ad esempio, ha bisogno del giuramento. È la forma che lega di più l'uomo, quando egli fa una dichiarazione o si impegna ad una azione. E ciò avviene in quanto chi presta giuramento riferisce espressamente e solennemente la sua dichiarazione a Dio. Che avviene quando – e tale è la attuale tendenza – il giuramento non include più questo rapporto con Dio? In tale caso esso significa semplicemente che chi presta il giuramento sa chiaramente che sarà punito con la galera, se non dice la verità: una formula che ha ormai ben poco senso e certo non ha efficacia. Ogni essere è più che se stesso; ogni avvenimento significa più che il suo stretto compiersi. Tutto si riferisce a qualche cosa che sta al di sopra e al di là...».

Negli stessi anni sul fronte opposto Jean Paul Sartre teorizzava il «terrore» incorporato nel giuramento, necessario ma senza alcun bisogno dell'apporto di una divinità esterna e trascendente, come

³¹ A. ROSMINI, *Le cinque piaghe della Chiesa*, Milano 1943, p. 187.

³² R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, trad. it., Brescia 1973, pp. 96-97.

forza stabilizzatrice del gruppo sociale ³³:

«Poco importa, da questo punto di vista, che il giuramento come operazione materiale faccia entrare in gioco un essere trascendente (la Croce, la Bibbia, Dio stesso) o che rimanga nell'immanenza comune. In ogni modo, infatti, la trascendenza è presente nel gruppo che ha prestato giuramento come diritto a s s o l u t o di tutti su ciascuno... Così Dio o la Croce non aggiungono nulla a questo carattere che, se si vuole, è per la prima volta posizione dell'uomo come potere assoluto dell'uomo sull'uomo (nella reciprocità). Ma, inversamente, quando il giuramento, in una società profondamente religiosa, si compie sotto l'occhio di Dio e invoca castighi divini per chi lo violerà (dannazione etc.), questo impegno verso Dio è solo un sostituto dell'integrazione immanente. Dio si rende esecutore delle alte opere del gruppo, ed è, se si vuole, il sostituto del boia...».

Io penso che nella riflessione sul nostro futuro la considerazione della teologia politica non può essere limitata al piano dell'analogia; non si può prescindere dalla coscienza storica di questo difficile rapporto tra il visibile e l'invisibile incarnato nella Chiesa come istituzione. Se questo ha attraversato, come abbiamo cercato di accennare, varie fasi, occorre forse cercare di capire le nuove forme storiche in cui il dualismo di fondo introdotto dal cristianesimo, insopprimibile, potrà manifestarsi in modo fertile nel prossimo futuro: non nella nostalgia di un passato, del resto mai esistito, di «cristianità» né nell'integrazione immanente che rappresenta l'incubo del nostro presente.

³³ J.P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, 1/2, Milano 1963, p. 92.