DOMENICO CONTE, *Luci e ombre nella storia costituzionale d'Occidente*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 19 (1993), pp. 479-492.

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.

con il contributo di FONDAZIONE CARITRO CASSA DI RISPARMIO DI TRENTO E ROVERETO

FONDAZIONE BRUNO KESSLER
BIBLIOTECA

HEYJOE

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.

con il contributo di
FONDAZIONE CARITRO
CASSA DI RISPARMIO DI TRENTO E ROVERETO

Luci e ombre nella storia costituzionale d'Occidente

di *Domenico Conte*

1.

Non più «avvocati», bensì «condottieri»: è di questi che, nella ventura epoca post-borghese, avrà bisogno il nuovo Titano, l'Operaio. Non più «vincoli giuridici», quindi, bensì «obblighi miliari»: l'Operaio si colloca infatti «molto lontano dalla sfera delle trattative». L'universo borghese – questo «mondo stranissimo e quanto mai immaginario» – si è votato alla «trasformazione di tutti i vincoli responsabili in rapporti contrattuali con possibilità di rescissione». È, questa, la «fondamentale concezione secondo cui la società è nata da un patto». Tale concezione può essere soddisfacente per l'impiegato, «la cui suprema felicità consiste nel fatto che egli ha la facoltà di dettare il proprio contratto d'assunzione». Ma i tempi che si dischiudono all'orizzonte incarneranno «non un diritto universale ma un dovere totale». Nella nuova epoca spalancata dall'Operaio i rapporti «non coinvolgono più a breve termine, ma legano con vincoli esistenziali». L'individualità si dissolverà in un magma comunitaristico: «sempre più inefficace e fioca si ode la protesta che sale dalla sfera privata». E tradizioni secolari verranno spezzate: «tra la forma dell'operaio e l'anima cristiana non può esistere un rapporto».

Così, soltanto un anno prima dell'ascesa al potere di Hitler, profetava Ernst Jünger in *Der Arbeiter*[1]. Non compare il termine giuramento, nelle citazioni che abbiamo appena riportato, ma il quadro delineato da Jünger nel suo linguaggio immaginifico e penetrante ha strettissime attinenze coll'opera che Paolo Prodi, attraverso il medium del giuramento, ha recentemente dedicato alla storia costituzionale della civiltà occidentale[2]. Ciò

[1] E. JÜNGER, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, 1932, trad. it. *L'Operaio. Dominio e forma*, Parma 1991. Le citazioni alle pp. 26, 27, 22, 109, 30, 136.

[2] P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 15), Bologna 1992.

che Jünger auspica e predice, in termini antiumanitaristici e anticristiani, è precisamente ciò che Prodi aborre: una dimensione totalitaria e olistica della politica, al cui interno i legami contrattualistici e pattizi lasciano il campo a vincoli di natura esistenziale, e dove la distinzione tra foro interno e foro esterno della coscienza è annullata dall'adesione a un potere mondano incondizionato. Sempre incombente, come un'agghiacciante spada di Damocle, sulla storia e sul destino della civiltà occidentale, questa dimensione monistica, totalitaria e sacralizzata della politica è stata, secondo Prodi, continuamente combattuta, lungo un tormentato tragitto plurisecolare, dal suo principio opposto: quello di una struttura dualistica della civiltà occidentale, organizzata rispettivamente intorno al polo della politica, detentore dei nudi attributi del potere, e intorno a quello della religione, garante dei portati dell'etica.

2.

Ma procediamo con ordine, come si conviene. E cominciamo dunque col dire che, con la sua opera sul giuramento politico, Paolo Prodi ha scritto uno dei migliori libri della storiografia italiana degli ultimi anni. Un libro ricchissimo di sapienza, fondato non solo su di una conoscenza approfondita delle fonti medievali e moderne, che Prodi padroneggia con quel tipo di disinvoltura che è il frutto di lunghe e intense frequentazioni, ma anche sulla capacità di orientarsi con sicurezza, nel campo della storia delle dottrine, rispetto ad ambiti cronologici – la storia antica, quella contemporanea – che non sono quelli sui quali si è formato professionalmente. Un libro affascinante, in cui l'immensa erudizione non ostacola mai lo sguardo sui grandi problemi che orientano la ricerca, e che sono affrontati col gesto deciso dello scienziato che è però anche uomo di parte, orgogliosamente radicato all'interno di una grande tradizione culturale, quella cattolica. E, infine, malgrado le professioni di modestia che con un pizzico di civetteria Prodi rende qua e là, un libro di grande ambizione.

Grande ambizione metodologica, per cominciare. Spesso, nel corso della sua opera, e già in due diversi luoghi nella sola «Introduzione»[3], Prodi ricorda come la sua ricerca si collochi su di un «difficile crinale», in bilico tra «la storia politica, la storia delle istituzioni e del diritto, la storia del pensiero teologico e di quello politico, la storia della cultura e delle

[3] *Ibidem*, pp. 14 e 17.

mentalità politiche»[4]. Obiettivi interdisciplinari, quindi, che Prodi intende perseguire assumendo come punto di riferimento la «stella polare»[5] per lui rappresentata dalla *Verfassungsgeschichte* tedesca (i nomi sono quelli di G. Oestreich e di E.-W. Böckenförde). Questi riferimenti non sono privi, in Prodi, di una ben precisa direttrice polemica. Una «storia costituzionale» come quella da lui intesa, aperta a dinamiche interdisciplinari ma nel contempo compattata intorno all'analisi di istituzioni precisamente identificate (il giuramento politico, nel nostro caso), è in grado a suo parere di superare le secche in cui, in Francia e in Italia, sull'onda «delle più recenti tendenze della scuola storica delle *Annales*»[6], si sarebbe arenata una «storiografia sociale» ingenuamente portata a scavare un abisso fra «avvenimenti» e «strutture», ingenerando tutta una serie di pericolosi equivoci sul problema delle durate storiche. La controproposta lanciata a questo proposito da Prodi è non poco accattivante: considerare l'istituzione-giuramento come un «avvenimento di lunga durata», capace di «riportarci sul piano di una storia politica nel senso più pieno»[7]. Da questo punto di vista, la meditatissima scelta di Prodi in favore del giuramento come oggetto d'analisi si rivela decisamente felice. L'esistenza, da un lato, d'un versante antropologico dell'istituzione-giuramento, legato a formule, rituali, schemi mentali quasi immobili; la presenza, dall'altro, d'un suo versante propriamente storico, col caleidoscopico panorama prodotto dagli innumerevoli assalti al giuramento effettuati nel corso del tempo dai protagonisti della storia (per impadronirsene o per sconfessarlo, ma sempre al fine di una legittimazione del potere), rendono effettivamente possibile la saldatura di diverse durate, dando concretezza empirica, nel corso dell'indagine storiografica, alla suggestione metodologia dell'«avvenimento di lunga durata».

3.

Ma il libro di Prodi non ha solo ambizioni metodologiche. Esso ha anche grande ambizione interpretativa ed è su problemi dischiusi da questo secondo piano che desidero soffermarmi con maggiore ampiezza. Per far questo è però necessario richiamare alcuni elementi costitutivi del concetto che Prodi ha del giuramento.

[4] *Ibidem*, p. 17.

[5] *Ibidem*, p. 14.

[6] *Ibidem*, p. 19.

[7] *Ibidem*.

Prodi distingue sostanzialmente due tipi di giuramento politico. Il primo è il giuramento-contratto. Sua caratteristica è quella di accendere un vincolo di carattere pattizio fra i suoi contraenti. Chi giura, lo fa rispetto a condizioni precisamente stabilite, il cui eventuale venir meno scioglie automaticamente i vincoli del patto giurato, creando quindi la possibilità di sottrarvicisi senza infrangere la legge. È a questo giuramento-contratto che vanno senza riserve le simpatie di Prodi. Suoi esempi storici Prodi ne rinviene soprattutto nei secoli compresi fra il basso medioevo e gli albori dell'età moderna: casi di particolare rilevanza sono quelli della evoluzione in senso promissorio del giuramento del re all'atto dell'incoronazione; la forma di contratto sinallagmatico assunta dal giuramento che si viene aggiungendo all'omaggio feudale; le capitolazioni elettorali, che vincolano anch'esse a uno schema di tipo pattizio gli elettori candidati alle più alte sfere del potere sia ecclesiastico che laico.

Il secondo tipo di giuramento messo in evidenza da Prodi è un giuramento di carattere assoluto, esistenziale. Esso non si configura più come un vincolo pattizio, precisamente delimitato, bensì come un'adesione totale e incondizionata che investe senza alcun tipo di mediazione e di barriere tutte le dimensioni della vita umana: un giuramento-voto. Di questa seconda variante del giuramento Prodi dispensa esempi a profusione, la stragrande maggioranza dei quali tratta a partire dal Quattro-Cinquecento, cioè dal periodo caratterizzato dal processo di costituzione dello Stato moderno. Elenchiamone alcuni, non senza ribadire che la tumultuosa carrellata di voci e di dottrine proposta al lettore rappresenta un vero e proprio tesoro di sapienza dottrinaria e di informazioni, assai istruttiva e per lo storico godibilissima, fatte salve le asperità stilistiche. La riflessione teorica di Bodin intorno al concetto di sovranità costituisce probabilmente il miglior punto di partenza per inquadrare il percorso seguito da Prodi nell'analisi diacronica del giuramento-voto. Per Bodin – sottolinea Prodi – il principe «non è obbligato a osservare né le leggi dei predecessori né le proprie», la sua sovranità «è posta fuori e sopra ai giuramenti e ai patti»[8]. I sudditi possono essere sciolti dal giuramento di fedeltà al sovrano non per cause di natura oggettiva, ma solo in virtù della volontà del sovrano stesso: «il vincolo contrattuale è definitivamente rotto»[9]. Di contro al giuramento di tipo orizzontale dell'epoca precedente (dove l'orizzontalità è data evidentemente non dall'assenza di gerarchie, bensì dalla natura pattizia del vincolo giurato), si afferma un giuramento

[8] *Ibidem*, pp. 238 ss.

[9] *Ibidem*, p. 240.

di tipo verticale, equivalente a «una secolarizzazione del voto religioso»[10]. La lezione teorica di Bodin trova per Prodi la sua traduzione empirica più decisa nella politica assolutistica di Giacomo I, basata sul concetto che il giuramento del suddito non è che la conferma di un «giuramento originario» contenuto nella nascita stessa. Una prospettiva siffatta, nel fissare il criterio di sovranità in un principio naturalistico, equivale a un «rovesciamento di tutta la tradizione medievale»[11]. Da questo momento, il giuramento-voto viene a occupare sempre più il proscenio della ricostruzione proposta da Prodi, con ripercussioni di grande rilievo sul piano più generale dell'interpretazione dell'organizzazione politica euro-occidentale. La rottura dei legami di tipo pattizio e l'affermazione di vincoli giurati di carattere verticale portano infatti Prodi a considerare gran parte della storia costituzionale europea come un processo di progressiva radicalizzazione di un principio di organizzazione politica tutto sbilanciato sul versante dello Stato e dei detentori politici del potere, e destinato a sboccare nella religione civile del *pro patria mori.*

Questo tragitto è illustrato da Prodi con dovizia di esempi dottrinali: a cominciare da Spinoza, che secondo Prodi innesca una vera e propria «bomba a orologeria» facendo per primo la proposta, a quel tempo «stravagante e assurda», di giurare anziché per Dio per la patria; passando per la tappa affatto cruciale rappresentata da Rousseau, che lungi dall'essere considerato come un profeta del contrattualismo va invece visto come l'esponente di una concezione giacobina della volontà generale, fondata su di un ingresso del cittadino nella società politica operato ormai solo attraverso la soglia di un giuramento collettivo equivalente a un rito di iniziazione misterico-patriottico; gettando uno sguardo di scorcio a Hegel, che nel considerare lo Stato come uno «scopo in sé e per sé», rispetto al quale il singolo non può più procedere «secondo la sua privata stipulazione, come nel Medio Evo»[12], pone «la parola fine ad un processo secolare»[13]; e concludendo questa sua ricognizione intorno allo sviluppo della politica moderna introdotto dal giuramento-voto col richiamare l'analisi allo stesso tempo lucida e disperante di Sartre, per il quale a fondamento del patto politico giurato non vi è più alcun valore specifico, ma solo il

[10] *Ibidem.*

[11] *Ibidem*, p. 407.

[12] *Ibidem*, pp. 483 ss.: la citazione di Hegel è tratta dai *Lineamenti di filosofia del diritto.*

[13] P. PRODI, *Il sacramento del potere*, cit., p. 483.

«terrore» emanante dalla minaccia delle sanzioni applicabili a chi eventualmente lo infrange.

Giuramento-contratto da un lato, giuramento-voto dall'altro, quindi, entrambi come a presiedere due possibilità di organizzazione della vita politica, l'una basata su rapporti pattizi e orizzontali, l'altra su vincoli autoritari e verticali. Sin qui lo schema interpretativo proposto da Prodi è estremamente chiaro e non solleva problemi endogeni. In altri termini, esso può essere considerato senza difficoltà come un tipo ideale coerente, adatto a scandagliare gli oggetti d'analisi cui viene applicato.

Il quadro però si complica se si introduce nel campo d'osservazione un elemento ulteriore, che gioca un ruolo assolutamente nevralgico all'interno del sistema di coordinate concettuali impostato da Prodi, e che sino a questo momento ho volutamente escluso dalla considerazione per motivi di comodità espositiva. L'elemento cui mi riferisco è quello della sacralità del giuramento. Prodi insiste continuamente, e del tutto a ragione, sul fatto che caratteristica essenziale del giuramento è la particolare solennità di cui esso viene circondato in conseguenza del riferimento a una sfera di valori sentiti nel modo più profondo dai soggetti contraenti il patto giurato. Tali valori sono esperiti in modo così intenso e vincolante da assumere una dimensione di sacralità. È qui che a mio parere l'impostazione di Prodi incontra una difficoltà di non poco conto. Nel corso della sua affascinante galoppata attraverso i secoli, è come se Prodi proponesse al lettore due diversi tipi, qualitativamente diversi, di sacralità. Vi è infatti una sacralità che assume la forma di quella che Prodi in più di un'occasione definisce «garanzia metapolitica del patto». Tale sacralità risulta dal collegamento con un insieme di valori che non sono soltanto non-politici, ma che assumono il carattere di valori religiosi. Rappresentante istituzionale, all'interno del quadro della civiltà occidentale, di questi valori non-politici e religiosi è stata, secondo Prodi, la Chiesa, e particolarmente la Chiesa cattolica. Essa si configura quindi, nella sua prospettiva, come la portatrice di istanze metapolitiche della società, che assumono una connotazione sacrale attraverso l'elaborazione che questa istituzione religiosa ne produce. Verso questo tipo di sacralità, risultante quindi dall'inglobamento di valori metapolitici e religiosi in una sfera di particolare solennità e intangibilità, Prodi dimostra grande adesione interiore. Dall'altra parte, vi è però anche un tipo di sacralità che non è metapolitica, ma che si costituisce tutta quanta all'interno della dimensione della politica. È, questa, una sacralità che potremmo definire (usando un termine estraneo al vocabolario di Prodi) come «intrapolitica». Questo tipo di sacralità appare a Prodi come un principio negativo continuamente in

agguato sulla storia costituzionale d'Occidente. Quando a essere sacralizzate non sono più istanze metapolitiche ancorate, anche istituzionalmente, alla sfera religiosa, bensì elementi tutti quanti interni alla sfera della politica e del potere politico, l'orizzonte si empie di nubi fosche e minacciose. Non esiste, per Prodi, alcuna «garanzia intrapolitica del patto».

Discorsi del genere non restano teorici, nell'opera di Prodi, ma vengono argomentati a livello storico. È proprio questo aspetto, la vigorosa interpretazione della storia costituzionale europea alla luce di discriminanti teoriche radicate in sfere di valore, a rendere peraltro così vivo e intenso – e, inevitabilmente, così problematico – il suo libro. Il punto più delicato, e maggiormente gravido di conseguenze, nell'ambito della concreta ricostruzione storica di Prodi, va a mio parere identificato nell'interpretazione della «riforma papale» iniziata col pontificato di Gregorio VII. La rivoluzione papale è, per Prodi, «la prima delle grandi rivoluzioni del mondo occidentale»; è ad essa che deve in buona parte essere fatto risalire «il dinamismo costituzionale che ha staccato l'Occidente da tutte le civiltà che l'hanno preceduto sulla faccia della terra»[14]. Queste affermazioni di carattere generale sono da Prodi felicemente riannodate al tema specifico della sua indagine. Egli mostra infatti in modo convincente come lo scontro fra papato e impero sia stato condotto da Gregorio VII proprio muovendo all'attacco del giuramento, nel senso di vincolare al superiore controllo della Chiesa le condizioni di liceità dei patti giurati stabiliti fra imperatore e sudditi. È proprio questo scontro intorno al giuramento-istituzione che, per Prodi, sta all'origine del particolare dinamismo della storia della civiltà occidentale. È da questo momento, infatti, che la storia d'Occidente appare caratterizzata da un «dualismo» istituzionale (Chiesa e Impero, per l'appunto) che con l'andare del tempo si rivela come un principio dinamico di straordinaria vitalità, in grado di evitare all'Occidente – malgrado, beninteso, le «deviazioni» che Prodi tiene ben presenti – quelle scelte di tipo teocratico o cesaristico (e comunque integralistiche e fondamentalistiche) che avrebbero invece caratterizzato le altre civiltà, provocandone il relativo immobilismo.

Il tema del «dualismo» istituzionale è assolutamente centrale nella prospettiva di Prodi. Esso vi gioca il ruolo di una sorta di principio morfologico che, una volta inscritto nel codice genetico della civiltà occidentale, non smette mai, in modo più o meno palese, di esercitare la sua funzione qualificante e individualizzante. Tale tema ha naturalmente una tradizio-

[14] *Ibidem*, p. 105.

ne millenaria nel campo della predicazione e della teologia cristiana: basti pensare al Discorso della Montagna, con la netta separazione, ma anche con la reciproca legittimazione, del mondo di Dio e del mondo di Cesare, o alle due città di agostiniana memoria. In anni assai recenti esso è stato ripreso con particolare vigore dal cardinale Joseph Ratzinger, le cui affermazioni Prodi dichiara di «condividere profondamente»[15]. L'operazione messa in atto da Prodi rispetto alla problematica del dualismo è, in pratica, quella di storicizzarla e di istituzionalizzarla. Suo risultato è quello di identificare negli anni intorno al 1050 la fase a partire dalla quale nel corso della storia occidentale si inserisce un profondo motivo di «discontinuità».

L'aspetto che mi preme particolarmente di mettere in rilievo in questo contesto è che il dualismo ha, secondo Prodi, condotto alla desacralizzazione della politica. Su questo punto Prodi è particolarmente chiaro: il suo problema, scrive, non è quello di «arrivare ad un giudizio pro o contro il ruolo svolto dal papato nello sviluppo del costituzionalismo moderno», bensì quello di ricercare «come il principio di desacralizzazione della politica, già implicito nel messaggio cristiano, si è tradotto in termini istituzionali nei primi secoli del secondo millennio nell'Occidente europeo[16].

Ma che cosa significa in concreto «desacralizzare la politica»? Per Prodi non vuol dire distruggere la sacralità, bensì espungerla dalla politica, per trasferirla intorno a un altro polo, rappresentato dalla Chiesa, istituzione deputata a garantire la rappresentanza di una sfera di valori metapolitici di carattere etico-religioso. La sacralità, quindi, non sparisce, ma viene trasferita. È questa, per Prodi, la via salvifica riservata all'Occidente cristiano, una via irta di pericoli e tentazioni, certo, ma a conti fatti vincente.

È forse opportuno ricapitolare brevemente quanto discusso nelle ultime pagine. Prodi propone due tipi di giuramento, qualitativamente diversi: un giuramento-contratto e un giuramento-voto. Entrambi necessitano di un aggancio nella sacralità. La sacralità, come già il giuramento, si sdoppia a sua volta, e anch'essa in due elementi qualitativamente differenti: da un lato la sacralità metapolitica, dall'altro quella intrapolitica. Dall'intreccio di questi schemi interpretativi risulta un decorso della storia costituzionale occidentale fortemente giocato in termini di chiaro-scuro: gli ele-

[15] P. PRODI, *Dall'analogia alla storia. Il sacramento del potere*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XIV, 1988, pp. 9-38, qui p. 9.

[16] P. PRODI, *Il sacramento del potere*, cit., p. 122.

menti sinallagmatici e dualistici si coagulano in un polo positivo, alla cui influenza si deve la più intima essenza e lo specifico dinamismo della nostra civiltà; quelli gerarchici e immanentistici si addensano invece in un polo negativo che esprime le tendenze degenerative della politica occidentale.

Ridotti all'osso, questi schemi rimandano a un unico modulo interpretativo di fondo, espresso dal rapporto religione-politica: dove questo rapporto si concreta in un organico dualismo, ne risulta lo specifico dinamismo della civiltà occidentale. Dove, invece, tale rapporto viene a sbilanciarsi eccessivamente dalla parte della politica, confinando la religione in posizione puramente decorativa, si apre la strada verso degenerazioni statalistiche e totalitarie.

È del tutto evidente che questo modulo interpretativo si basa a sua volta su di un presupposto ultimo, che potremmo definire come il cuore ideologico del sistema di coordinate concettuali all'interno del quale Prodi si muove: la religione (cristiana) è la naturale depositaria dei valori della civiltà occidentale, mentre la politica (il potere) è una struttura dal carattere esclusivamente strumentale e funzionalistico. «La storia dimostra che senza la religione non è possibile la fondazione etica del diritto»[17], afferma Prodi con una buona dose di apoditticità. Laddove, invece, la politica tende a espandersi al di fuori di una dimensione puramente funzionalistica e organizzativa, da «macchina», inglobando al suo interno i valori, si cade in quella che Prodi chiama «sacralizzazione secolarizzazione»: la politica, che la Chiesa aveva desacralizzato e laicizzato – «la desacralizzazione della politica come frutto del cristianesimo occidentale»?, si chiede Prodi con un pizzico di malizia[18] – si risacralizza, spalancando porte e finestre a quelle perversioni statalistiche e totalitarie che si ricordavano un attimo fa.

Ma sia chiaro: quando Prodi si riferisce a queste perversioni non pensa soltanto alla tragiche esperienze della storia novecentesca. Nazismo e fascismo, infatti, sono solo «la manifestazione degenerante di una patologia più interna alla politica e allo Stato moderno»[19]. Di conseguenza è necessario procedere a una «revisione storica che ci spinga a cercare al di là dell'illuminismo alcuni elementi fondamentali del nostro sistema

[17] *Ibidem*, p. 480.

[18] *Ibidem*, p. 13.

[19] *Ibidem*, p. 506.

liberal-democratico»[20]. Perché «la democrazia e lo Stato di diritto di cui ci vantiamo non sono infatti la conquista stabile e definitiva degli ultimi due secoli, ma il punto d'arrivo, sempre provvisorio e incerto, di un ben più lungo cammino»[21].

Prospettive affascinanti. E liberatorie, nei confronti di interpretazioni della storia contemporanea eccessivamente scolastiche e, soprattutto, troppo imbevute di pedagogia politica. Non sono teneri gli accenni che Prodi fa alla «democrazia giacobina» così come incarnata per la prima volta negli scritti di Rousseau, né sono da trascurare le sue osservazioni rispetto a un 1848 «in cui sarebbe sbagliato forse vedere soltanto l'anelito alla libertà e non un nuovo modello di obbedienza»[22].

È dunque solo in una dimensione di lungo, anzi di lunghissimo periodo, che per Prodi è possibile cogliere con compiutezza le radici della civiltà occidentale. E tale dimensione va necessariamente inquadrata attraverso le lenti del rapporto religione-politica, non nella semplicistica chiave di lettura di una progressiva secolarizzazione. Tale prospettiva – scrive Prodi – «ci riporta alla grande domanda posta quasi cento anni fa da Max Weber sulla necessità di ricercare la genesi storica della nostra società attuale (liberale-democratica, di mercato, secolarizzata) non semplicemente in un rigetto del nucleo sacrario originario (ciò che avrebbe potuto avvenire teoricamente in altre civiltà) ma in una concreta simbiosi con il fenomeno religioso che ha dato alla nostra società nel corso dei secoli una particolare impronta genetica, mai prima riscontrata sulla faccia della terra»[23]. Ma di Weber, che pure tiene continuamente presente, Prodi raccoglie solo la suggestione metodologica di fondo, e non già il tipo di concreta applicazione storiografica. Weber va cioè seguito nel tentativo di afferrare la peculiarità della civiltà occidentale nella dialettica religione-politica, ma non nella specifica proposta di elaborarlo storiograficamente a partire dal rapporto fra etica protestante e spirito capitalistico[24]. Qui le intuizioni weberiane, pur «tanto fertili», rivelano «limiti interpretativi derivanti dalla schematizzazione dei tipi ideali e dalla valutazione eccessiva del peso dell'etica protestante»[25]. Non già il calvinismo

[20] P. PRODI, *Dall'analogia alla storia*, cit., p. 11.

[21] P. PRODI, *Il sacramento del potere*, cit., p. 521.

[22] *Ibidem*, p. 475.

[23] *Ibidem*, p. 13.

[24] Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1922, Firenze 1977.

[25] P. PRODI, *Dall'analogia alla storia*, cit., p. 21.

e le sette protestanti, con quella concezione attivistica e razionalistica del mondo da Weber sussunta sotto il concetto di «ascesi intramondana», bensì – come abbiamo già avuto modo di vedere – è la Chiesa gregoriana e post-gregoriana che, creando un polo istituzionale alternativo a quello dell'organizzazione puramente politica del potere, introietta nel tessuto costituzionale occidentale il salutare vaccino del dualismo: «credo di poter aggiungere che paradossalmente è proprio la Chiesa romana post-gregoriana a permettere, abolendo il valore sacramentale del giuramento e rivendicandone quindi la giurisdizione come atto umano soggetto al peccato, l'inizio della secolarizzazione della politica»[26].

4.

Quest'ultima citazione ci riporta direttamente alla problematica da cui eravamo partiti, quella del giuramento, questa «base del patto politico»[27] che Prodi utilizza come apripista per condurre il lettore attraverso i meandri della storia costituzionale europea. Sul giuramento e sugli elementi che lo compongono ha scritto parole straordinariamente lucide Schopenhauer, che mi paiono di grande interesse nel contesto della nostra discussione. È Prodi stesso a riportarle, in un passaggio particolarmente delicato del suo libro. Subito dopo aver esaminato la posizione di Antonio Rosmini, per il quale la monarchia si trasforma da «assoluta» in «costituzionale» proprio grazie all'opera del cristianesimo (tale posizione consente a Prodi di ribadire ancora una volta la necessità della presenza di una Chiesa-istituzione «che sia portatrice delle istanze metapolitiche della società»[28]), Prodi affronta invece il problema della fine delle Chiese e delle religioni positive. È per far questo che cede la parola a Schopenhauer:

«In nessuna occasione la religione interviene così direttamente ed evidentemente nella vita pratica e materiale come nel giuramento. È già un male che in tal modo la vita e la proprietà di un individuo siano fatte dipendere dalle convinzioni metafisiche di un altro individuo. Ma se, com'è da temere, verrà il tempo in cui le religioni saranno tutte in decadenza e finirà qualsiasi fede, che avverrà del giuramento? – Perciò vale la pena indagare se non vi sia un significato del giuramento puramente morale, indipendente da qualsiasi fede positiva e pur tuttavia riducibile a chiari concetti, significato che, come un sacro tesoro, potrebbe sopravvivere alla fine universale delle Chiese; anche se, rispet-

[26] P. PRODI, *Il sacramento del potere*, cit., p. 137.

[27] *Ibidem*, p. 11.

[28] *Ibidem*, p. 485.

to alla pompa e alla forza di linguaggio del giuramento religioso, dovesse risultare piuttosto arido e sobrio»[29].

Esiste dunque per Schopenhauer la possibilità di un elemento «puramente morale» del giuramento, che sia sì staccato da Chiese e religioni, ma che ciò nonostante risulti vincolato alla dimensione sacrale (è un «sacro tesoro»). L'unica condizione limitativa che emerge dal brano in questione è che, a fronte della pregnanza del cerimoniale liturgico, il nuovo giuramento risulti «piuttosto arido e sobrio». Essa pare però essere completamente superabile, poco più della scomparsa d'un elemento decorativo.

Mi sembra che Schopenhauer delinei in modo estremamente efficace una possibile alternativa teorica che investe da una diversa direzione, rispetto a quella valutativamente (non storiograficamente) preferita da Prodi, la problematica del giuramento. Il vincolo sacrale del patto giurato non è più ancorato alla sfera religiosa, e dunque alla presenza della divinità in funzione di testimone e vindice, bensì a una dimensione «puramente morale» che pare essere molto lontana anche dall'idealizzazione statolatrica della religione civile del *pro patria mori.*

Adolf Hitler, conoscitore come pochi delle possibilità di manipolare i vincoli emotivi e psicologici che stanno alla base dei lealismi di massa, non seguì la strada di Schopenhauer. Quando, alla morte del presidente Hindenburg, esige dall'esercito un giuramento di «obbedienza incondizionata» alla sua persona, che per Prodi equivale non semplicemente a un radicale distacco dalla Repubblica di Weimar, bensì a nulla di meno che a una «fuoriuscita ... dalla stessa era cristiana»[30], lo fa senza rinunciare in nulla ai legami solenni e sacrali garantiti da antichi rituali: «Io giuro alla presenza di Dio questo santo giuramento»: è con queste parole che si apre la formula del giuramento da lui imposto. Il giuramento alla Repubblica di Weimar era stato invece volutamente più prosaico, data la refrattarietà dei padri della costituzione nei confronti di argomentazioni che non si esaurissero all'interno della sfera della razionalità: una semplice professione di fedeltà al dettato costituzionale e alle istituzioni «legali», priva di qualsiasi aggancio nella solennità di formule metapolitiche di carattere religioso. Ma Weimar non riuscì mai a unire i tedeschi.

È dunque nel nome di Dio che si istituisce il legame tra *Führer* e seguaci, vincolo giurato assolutamente non pattizio, accensore di un rapporto di

[29] *Ibidem.* La citazione è tratta da *Parerga und Paralipomena*, 1851, trad. it. Milano 1983, pp. 348-350.

[30] P. PRODI, *Il Sacramento del potere*, cit., p. 500.

pura *Gefolgschaft* annullante nella corrente esistenziale della fedeltà «nibelungica» la differenza tra foro interno e foro esterno. Si replicherà – e indiscutibilmente a ragione – che il Dio evocato da Hitler non è certo quello della tradizione cristiana rimasta fedele a se stessa, bensì una sorta di divinità paganizzata strumentalmente utilizzata a fini di delaicizzazione e risacramentalizzazione della politica. Resta il fatto, però, che della sua presenza numinosa si è sentito il bisogno in tante drammatiche vicende della nostra storia d'Occidente.

5.

Ritengo opportuno, prima di concludere, svolgere ancora delle brevi considerazioni rispetto a talune questioni di fondo che Prodi delinea nelle pagine introduttive e in quelle conclusive della sua opera, e che ne costituiscono per più d'un verso il punto di partenza politico. Prodi scrive che oggi ci troviamo di fronte a una «crisi della politica». Di più: una crisi «che investe l'essere stesso dell'uomo come animale politico». Le forme di associazione politica che ormai caratterizzano la nostra società gli paiono aver perso qualsiasi dimensione di sostanzialità e di impegnatività, ed essersi ridotte al rango di «rapporti di condominio», condizionati soltanto da criteri utilitaristici ed eudemonistici[31]. In questo contesto di crisi generale della politica, l'istituzione messa al centro della sua ricognizione sulla storia costituzionale d'Occidente, il giuramento, «base del patto politico», gli appare anch'essa votata «al declino o alla scomparsa»[32]. Già completamente espunto dalla sfera dei rapporti privatistici, anche in quelli pubblicistici il giuramento gli sembra svolgere ormai poco più d'una funzione esornativa, anch'essa peraltro assai probabilmente destinata a scomparire sotto il peso delle critiche di chi nel giuramento non vede altro che un anacronistico relitto del passato. Ma – nota giustamente Prodi – «il problema centrale della politica rimane il potere», ed è «pericolosa illusione pensare di poterlo mettere al margine come se si trattasse semplicemente di un rapporto di condominio che non mette in gioco la vita e la morte degli uomini»[33]. Resta questo, per Prodi, «il vitale insegnamento di Carl Schmitt», quello stesso Schmitt – amico di Jünger – per il quale «il giuramento è una manifestazione caratteristica dell'inserimento esistenziale con l'intera persona»[34].

[31] *Ibidem*, p. 11.

[32] *Ibidem*, p. 12.

[33] *Ibidem*, p. 520.

[34] *Ibidem*, p. 496.

Ostilissimo a qualunque degenerazione immanentistica della politica, e dunque a qualsiasi patto giurato accensore di rapporti di pura *Gefolgschaft*, Prodi non sta però nemmeno dalla parte degli «avvocati». La politica, per lui, ha un suo carattere vincolante ineludibile, destinato inevitabilmente a riemergere ogni qual volta le congiunture politiche si essenzializzano fino a toccare le questioni più dirette del potere. Di conseguenza il giuramento, a ben vedere, non ha affatto esaurito la sua funzione, che potrebbe continuare a essere assolutamente nevralgica: quella di un istituto giuridico che si configura come «creatore di diritto ... senza scardinare l'ordine esistente»[35]. La proposta che Prodi lancia quindi nelle intense pagine conclusive della sua opera è del tutto in sintonia col filo rosso valutativo che la percorre senza soluzioni di continuità: il giuramento può rimanere ad assolvere il suo compito di «ancoraggio dell'etica all'ordinamento giuridico», a condizione, però, che si proceda a un «approfondimento» dell'ipotesi contrattualistica finalizzato a mediare compiutamente l'aspetto sinallagmatico del contratto con quello solenne del giuramento. Non è un caso che, proprio in chiusura del volume, Prodi definisca il giuramento utilizzando il concetto di «matrimonio politico», coniugando quindi la dimensione politica con quella sacramentaria. Solo un giuramento costituito in tal senso offre quelle garanzie metapolitiche di tipo sacral-religioso la cui invocazione incessante costituisce – come abbiamo ripetutamente segnalato – uno dei motivi-guida della ricerca: «Il patto giurato suppone infatti un riferimento esterno al potere, un garante a cui riferirsi, una struttura triadica in cui il sacro sia in qualche modo messo fuori e al di sopra dei contraenti: non espulso e annullato perché la storia dimostra che, come i demoni cacciati ricordati nel Nuovo Testamento, ritornerebbe con una forza sette volte maggiore»[36]. Si tratta di un discorso profondo, e di una pretesa legittima, per chi nel «principio di una doppia appartenenza» intravede «la nostra salvezza»[37]. Per chi invece nell'istituzionalizzazione religiosa del sacro non scorge necessariamente garanzie metapolitiche, i demoni sono ubiqui, proprio come la storia costituzionale d'Occidente sta a dimostrare.

[35] *Ibidem*, p. 373.

[36] *Ibidem*, p. 520.

[37] *Ibidem*, p. 522.