

# Legge e teologia morale nell'Europa cristiana: i limiti della sacralizzazione nelle ultime opere di Paolo Prodi

VINCENZO LAVENIA\*

## Abstract

This essay analyzes the final works of Paolo Prodi, which are characterized by a constant reflection on moral theology and secularization. His most original contribution concerned the conflict between law and conscience in the history of Latin Christianity: a problem that led him to design a triptych of books influenced not only by the *Verfassungsgeschichte*, but also by Harold Berman. If for Max Weber modern world was born from the Reformation, for Prodi the medieval conflict between canon and civil law, and between the inner forum and the external forum of justice, introduced a peculiar structure in Europe that would last until the triumph of the nation states and the “political religions”. Without the “papal revolution” would have been no universities, no free cities, nor the mercantile world, nor a desacralized political power. The Reformation, according to Prodi, strengthened the role of the state by reducing the conflict between the divine and the human norm. On one point he agrees with Weber: *nur im Okzident* did religion and institutions allow for the birth of a society that enhanced the role of individual conscience. The essay also addresses the relationship between Giorgio Agamben’s writings and those of Prodi and highlights how in his later years the catholic historian was prompted to reflect on the role of religious prophecy by a pessimistic view of the fate of the Western world.

## Keywords:

Paolo Prodi, Giorgio Agamben, Secularization, Prophecy, Law and Religion

## 1. *Introduzione*

Questo saggio è dedicato a Paolo Prodi (1932-2016), che, nella seconda metà del Novecento e nei primi anni del XXI secolo ha contribuito in modo significativo alla riflessione storiografica sul passato dell'Europa e sui rapporti tra religione

\* Dipartimento di Storia Culture Civiltà, Università di Bologna. Questo testo, pensato per una conferenza tenutasi a Belfast nel 2019 per iniziativa del collega Ian Campbell, riproduce, con alcune varianti, la versione del mio saggio *Law and Moral Theology in Christian Europe: The Limits of Sacralization in the Late Works of Paolo Prodi*, in «History of European Ideas», 49, 2023, pp. 1-17.

e politica, influenzando le ricerche sul cosiddetto disciplinamento sociale, sulla confessionalizzazione e sulla storia della Chiesa fra il tardo medioevo e la prima età moderna. Come vedremo, il contributo più originale delle sue indagini ha riguardato il conflitto tra le leggi e la coscienza nella storia della cristianità latina: un problema che l'ha spinto a progettare tre libri fondamentali per comprendere la storia del diritto e della sacralizzazione (o mancata sacralizzazione) del potere politico in Occidente<sup>1</sup>. Influenzato dalla storia costituzionale tedesca, ma anche da un grande studioso del diritto come lo statunitense Harold Berman (1918-2007), Prodi – un cattolico atipico – ha messo in discussione l'interpretazione della nascita del mondo moderno e le classiche tesi sulla secolarizzazione formulate da Max Weber. Per Prodi, come per Berman, è stata la “Rivoluzione gregoriana”, nell'XI secolo, a cambiare il destino dell'Europa latina, favorendo la coesistenza e la competizione dentro la stessa comunità di diverse giurisdizioni e diversi sistemi legali e morali. Secondo la sua interpretazione, durante il tardo medioevo il conflitto tra il diritto canonico e il diritto civile ha introdotto in Europa un assetto peculiare che sarebbe durato sino al trionfo degli Stati nazionali e delle cosiddette ‘religioni politiche’. Inoltre, dopo il Concilio Laterano IV, la confessione auricolare si è configurata come un foro interno che ha reso più sofisticata la distinzione tra peccato e reato. In sostanza, in Occidente senza la rivoluzione papale non sarebbero esistite né le università, né le città libere, né il mondo mercantile, né un potere politico desacralizzato. In tre libri scritti alla fine della sua carriera (il primo dedicato al giuramento, il secondo alla giustizia, l'ultimo all'economia), Prodi ha trattato della genesi costituzionale dell'Europa, mettendo al centro della propria riflessione la nozione di *forum* (lo spazio reale e metaforico in cui operano la politica, il diritto e gli scambi commerciali); la storia della teologia morale e della casistica e il rapporto tra il foro interno e il foro esterno della sfera della giustizia. La Riforma, che per Weber ha avuto una funzione sostanzialmente positiva e modernizzante, per Prodi ha rafforzato i tentacoli del potere politico, inaridendo il fecondo conflitto tra la norma divina e la norma umana che aveva caratterizzato il cristianesimo latino. Prodi, tuttavia, concorda con Weber su un punto: solo in Occidente (*nur im Okzident*) la religione cristiana e la concorrenza fra istituzioni di natura diversa hanno permesso la nascita di una società che valorizza la coscienza individuale, nonostante le catastrofi belliche e gli stermini del XX secolo. Quanto agli ultimi decenni, secondo la visione pessimistica di Prodi, il fondamentalismo religioso, l'economia finanziaria e l'eccesso di leggi positive rischiano di soffocare la democrazia, l'idea di bene comune e la speranza di un mondo più giusto in nome di un'attesa trascendente, mettendo in crisi la funzione che la profezia ha svolto in passato nelle comunità giudaico-cristiane e nella vita politica. Come cercherò di spiegare, le ricerche di Prodi, focalizzate sul problema della sacralizzazione della sfera politica, hanno stimolato alcune riflessioni del filosofo Giorgio Agamben, che allo storico cattolico ha contestato la dipendenza dalla teoria della secolarizzazione.

1 Stupisce di non trovare alcun riferimento a Prodi in T. Herzog, *Breve storia del diritto in Europa. Dal diritto romano al diritto europeo*, il Mulino, Bologna 2024.

## 2. La Rivoluzione papale: Berman e Prodi

Prodi è stato un cattolico democratico italiano che ha scelto la professione di storico poco prima dell'apertura del Concilio Vaticano II: il momento in cui la Chiesa romana, non senza divisioni interne, ha cercato di stabilire un rapporto positivo con il mondo moderno, che per lungo tempo – fino al pontificato di Pio XII – aveva condannato come un errore prodotto dalla Riforma e dall'Illuminismo<sup>2</sup>. Formatosi con Hubert Jedin, lo storico del Concilio di Trento<sup>3</sup>, da giovane Prodi contribuì alla compilazione di un'importante raccolta dei decreti dei Concili ecumenici della Chiesa<sup>4</sup>, insieme con un'équipe di studiosi che seguivano gli insegnamenti politico-religiosi di Giuseppe Dossetti: un canonista che aveva partecipato alla resistenza contro il nazifascismo, era stato membro dell'assemblea eletta dopo la Seconda guerra mondiale per stilare la Costituzione italiana, e poi si sarebbe ritirato dal mondo formando una piccola comunità religiosa<sup>5</sup>. Più tardi, mentre la società occidentale si secolarizzava, Prodi militò in modo indipendente nella Democrazia Cristiana ed entrò in rapporto con la casa editrice il Mulino, fondata nel 1954, che riuniva a Bologna alcuni intellettuali liberali, cattolici e socialisti intenti a contrastare l'egemonia culturale esercitata dal Partito Comunista e a rinnovare lo studio delle scienze sociali traducendo molti testi in italiano. Inoltre Prodi cominciò a interrogarsi sul rapporto tra legge e coscienza ripercorrendo la storia dell'Europa latina dopo la formazione del diritto canonico.

Professore di Storia moderna a Trento e a Bologna, per lungo tempo Prodi si è occupato della storia della Chiesa tridentina<sup>6</sup>, della storia di Bologna, di Milano

2 Per inquadrare la figura di Prodi cfr. S. Ditchfield, *Paolo Prodi (1932-2016)*, in «The Catholic Historical Review», 103, 2017, pp. 186-190; M.C. Giannini, *Paolo Prodi (1932-2016). In memoriam*, in «Anuario de Historia de la Iglesia», 26, 2017, pp. 537-544; A. Prosperi, *Ricordo di Paolo Prodi*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», 31, 2020, pp. 1-7; W. Reinhard, *Paolo Prodi (1932-2016). Der Historiker, das Heilige und die Macht*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 97, 2017, pp. 345-349; A. Botero e J. Aguirre, *El juramento y los dos foros: los aportes histórico-filosóficos de Paolo Prodi en relación con el rol de la religión en las democracias occidentales*, in «Tópicos», 57, 2019, pp. 87-124. Rimando anche a V. Lavenia, *Introduzione: la biografia di un vescovo, le scelte di uno storico*, in P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti 1522-1597*, nuova ed., il Mulino, Bologna 2022, pp. IX-XXXIII.

3 Sull'impatto delle ricerche di Jedin vedi almeno J.W. O'Malley, *Trento e dintorni: per una nuova definizione del cattolicesimo nell'età moderna*, a cura di M. Fantoni, Bulzoni, Roma 2004.

4 *Conciliorum Ecumenicorum Decreta*, ed. G. Alberigo, G. L. Dossetti, H. Jedin, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Herder, Freiburg i.B. 1962.

5 Prodi racconta le sue esperienze giovanili in *Giuseppe Dossetti e le officine bolognesi*, il Mulino, Bologna 2016.

6 Alcuni saggi sono stati rielaborati per una raccolta che Prodi ha preparato negli ultimi anni di vita: *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2010. Ma vedi, prima, *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, a cura di H. Jedin e P. Prodi, il Mulino, Bologna 1979; *Il Concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, il Mulino, Bologna 1996. Importante anche un altro volume in cui Prodi rielabora il suo percorso di studi: *Christianisme et monde moderne: cinquante ans de recherches*, éd. A. Romano, Gallimard-Seuil, Paris 2006. Sin dagli anni sessanta del XX secolo, Prodi si è anche occupato delle norme tridentine sulle arti figurative e sulla musica (vedi, da ultimo, *Arte e pietà nella Chiesa tridentina*,

e di Venezia durante la Controriforma<sup>7</sup>, e soprattutto della Curia romana. Il suo libro più celebre anche nel mondo anglosassone – di cui in questo saggio non c'è spazio per trattare in profondità – è quello sui «due corpi del papa»<sup>8</sup>. In questo testo, facendo tesoro delle ricerche di Ernst Kantorowicz<sup>9</sup> e riflettendo su un acuto capitolo di Niccolò Machiavelli<sup>10</sup>, Prodi rovesciava la visione tradizionale sullo Stato pontificio e faceva di quella realtà un prototipo dello Stato moderno efficace grazie all'uso della doppia autorità del papa: al tempo stesso capo spirituale della Chiesa e sovrano temporale. Se in età moderna il potere politico tendeva a sacralizzarsi, studiare il governo degli Stati papali prima della crisi del Seicento rappresenta agli occhi di Prodi una chiave utile per interrogarsi sulla genesi e sui caratteri dello Stato moderno in Occidente.

Dagli anni Ottanta in poi – quelli in cui è crollato il comunismo, si è consolidata la secolarizzazione in Occidente, è emersa la minaccia dell'estremismo islamico e l'Europa ha compiuto molti passi verso l'unificazione economica ma non politica – gli interessi di ricerca hanno spinto Prodi a progettare tre grossi libri che devono essere considerati come un trittico unitario dedicato ai caratteri originali del mondo occidentale e ai fondamenti giuridici e teologici che hanno contribuito a formarli. Nel seguire questa pista di indagine, Prodi è stato influenzato non solo dalla storiografia europea, ma anche dagli scritti di uno storico del diritto americano. Si tratta di Harold Berman, che nel 1983 pubblicò la prima parte della sua opera più importante, *Law and Revolution*, che Prodi lesse immediatamente. Come spiegava l'autore, lo scopo principale del testo era «to show that in the West, modern times – not only modern legal institutions and modern legal values but also the modern state, the modern church, modern philosophy, the modern university, modern literature, and much else that is modern – have their origin in the period 1050-1150 and not before»<sup>11</sup>. Infatti, secondo Berman, nell'XI secolo l'Europa occidentale ha conosciuto un cambiamento così radicale che si deve parlare di 'rivoluzione' nel senso in cui

il Mulino, Bologna 2014) e del peso della censura cattolica nella scrittura di storia del XVI secolo: *Storia sacra e Controriforma. Nota sulle censure al commento di Carlo Sigonio a Sulpicio Severo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 3, 1977, pp. 75-104.

7 Fondamentale la monumentale ricerca che Prodi ha dedicato alla storia della Chiesa di Bologna nel XVI secolo e al cardinale Paleotti nel 1959-1967. Per Milano, tra gli altri, vedi il saggio *Riforma interiore e disciplinamento sociale in Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», 5, 1985, pp. 273-285. Per Venezia: *The Structure and Organization of the Church in Renaissance Venice: Suggestions for Research*, in *Renaissance Venice*, ed. J. Hale, Faber and Faber, London 1973, pp. 409-430.

8 P. Prodi, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 1982, English transl. *The Papal Prince. One Body and Two Souls: The Papal Monarchy in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988.

9 Cf. E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton NJ 1957 (trad. it. 1989).

10 *De principatibus*, cap. 11: «Costoro soli hanno Stati e non gli difendono, hanno sudditi e non gli governano; e gli Stati, per essere indifesi, non sono loro tolti; e li sudditi, per non essere governati, non se ne curano, né pensano né possono alienarsi da loro. Solo adunque questi Principati sono sicuri e felici».

11 H.J. Berman, *Law and Revolution*, vol. 1: *The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 1983, p. 4 (corsivo nel testo). Prodi ha promosso la traduzione italiana di questo testo (1998).

questo termine è stato impiegato da Thomas Kuhn per spiegare il modo in cui si è affermata la scienza moderna nel XVII secolo<sup>12</sup>. Berman si confrontava anzitutto con l'interpretazione di Weber, per il quale il mondo moderno è nato dopo il XVI secolo, con la Riforma protestante, quando un modo più disincantato e razionale di concepire la religione cristiana avrebbe favorito i cambiamenti che avrebbero permesso all'Europa occidentale di dominare il globo, di inventare la scienza sperimentale, di dotarsi di un'efficiente burocrazia statale e di innescare la trasformazione capitalistica. Secondo Berman, invece, per spiegare l'unicità del mondo occidentale bisogna partire non dalla ribellione di Lutero contro Roma, ma dalla rivolta del papato contro la struttura feudale e il potere secolare che volevano soffocare e controllare la Chiesa latina e il suo clero. Insomma, dal suo punto di vista, è stata la 'rivoluzione gregoriana', avvenuta tra il 1075 e il 1122, a cambiare per sempre l'Europa latina dandole una fisionomia unica. Chiamare "riforma" tale grande trasformazione significa di fatto nascondere «its revolutionary character»:

the Papal Revolution does not limit its scope to such issues as the struggle for papal control over the church and for the freedom of the church [...]. The new papal concept of the church [...] almost demanded the invention of the concept of the State. The revolution in law was closely connected with [...] the revolution in agriculture and commerce, the rise of cities and of kingdoms as autonomous territorial polities, the rise of the universities and of scholastic thought, and other major transformations which accompanied the birth of the West, as it thought of itself [...] during the next eight centuries.<sup>13</sup>

Il cambiamento principale, spiega Berman, fu quello che avvenne nella sfera del diritto, con «the coexistence and competition within the same community of diverse jurisdictions and diverse legal systems. It is this plurality of jurisdictions and legal systems that makes the supremacy of law both necessary and possible»<sup>14</sup>. Il conflitto tra diritto canonico e diritto civile avrebbe introdotto in Europa un assetto peculiare che si sarebbe infranto con la formazione degli Stati nazionali, nel XIX secolo; un assetto che è stato comune a tutta la parte occidentale del continente nonostante la divisione religiosa del XVI secolo. Tanto comune, che bisogna includere in questa storia la tradizione legale e costituzionale inglese. «Now that England has joined the European Economic Community – ha osservato Berman –, a revision of English legal history may occur that will emphasize those legal institutions, procedures, values, concepts, and rules that English law shares with other Western legal systems»<sup>15</sup>. Lutero guidò la rivolta contro la tradizione giuridica romana e nel 1520 bruciò in piazza il *Corpus iuris canonici*, le bolle papali e i manuali per i confessori proprio perché ne riconobbe l'importanza. Secondo Berman, se la Chiesa tridentina sarebbe stata poco dinamica, prima, dall'XI secolo in poi, la comunità ecclesiastica guidata dal papato era stata il

12 Cf. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962 (trad. it. 1972).

13 Berman, *Law and Revolution*, p. 23.

14 Ivi, p. 10.

15 Ivi, p. 18.

primo esempio di Stato o di istituzione perfetta: un'osservazione condivisa da Prodi. «Western legal science – ha scritto Berman – is a secular theology, which often makes no sense because its theological presuppositions are no longer accepted»<sup>16</sup>. Come John Bossy, Berman ritiene che una funzione importante nella costruzione giuridica dell'Occidente l'abbia avuto la confessione auricolare segreta, basata sulla dottrina dell'espiazione formulata da sant'Anselmo<sup>17</sup>. La penitenza sacramentale ha inventato un tribunale della coscienza che ha contribuito a distinguere peccato e reato, norma divina e umana, diritto canonico e civile, nonostante la confusione che continuò a regnare in una materia come l'eresia: un peccato e allo stesso tempo un crimine che sia i magistrati secolari sia quelli della Chiesa potevano perseguire con ogni strumento, spirituale e penale. Senza la Rivoluzione papale, secondo Berman, non sarebbero esistite le università, a partire da quella di Bologna; non sarebbero nate le città libere; non si sarebbe legittimato il mondo mercantile; non si sarebbe desacralizzato il potere politico.

Il testo di Berman ha contribuito a chiarire le idee che Prodi covava da tempo. Egli, da studente, si era formato anche come storico del diritto e più tardi avrebbe continuato a leggere i testi dei grandi interpreti della tradizione canonistica: Gabriel Le Bras, Pierre Legendre, Stephan Kuttner, Brian Tierney, Paolo Grossi. L'incontro con Jedin aveva fatto di lui un solido storico della Chiesa tridentina; il lavoro presso il Centro di Documentazione di Bologna, oggi Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII (una creatura di Dossetti), aveva nutrito i suoi interessi per la storia dei progetti di riforma religiosa. Inoltre a partire dagli anni settanta Prodi consolidò i contatti con le università e con la storiografia tedesca, confrontandosi con la storia costituzionale (*Verfassungsgeschichte*). Per strutturare un luogo di incontro con i colleghi d'Oltralpe, Prodi insieme con Jedin fondava a Trento l'Istituto storico-italo germanico (1973), studiando con attenzione la tradizione interpretativa che va da Weber a Reinhard Koselleck, passando per Otto Brunner e Carl Schmitt, senza trascurare la teologia della secolarizzazione. Su questo terreno egli ha stabilito un fecondo scambio di idee con un altro grande storico cattolico, Wolfgang Reinhard, con il quale ha organizzato alcuni seminari sui processi di disciplinamento sociale e di confessionalizzazione nella prima età moderna<sup>18</sup>. Come Reinhard, Prodi ha giudicato lo Stato-nazione alla stregua di una costruzione necessaria e terribile della modernità (un Leviatano)<sup>19</sup>; come Reinhard, Prodi è stato convinto che per capire l'Europa e facilitare l'unità del continente dopo la caduta del comunismo occorre ricostruire le radici comuni della tradizione giuridica occidentale, rintracciandone la genesi nella religione e nei conflitti tra il potere ecclesiastico e il potere civile anche prima dell'età del confessionalismo e della divisione tra Roma e la Riforma.

16 Ivi, p. 165.

17 Cf. J. Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford 1985 (trad. it. 1990).

18 Vedi per esempio *Identità collettive tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Clueb, Bologna 2002.

19 Cfr. W. Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt: Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, C.H. Beck, München 1999 (trad. it. 2002).

### 3. Il giuramento: Prodi e Agamben

La prima monografia del trittico di cui sto parlando si intitola *Il sacramento del potere* (1992) e riguarda la storia del giuramento nel mondo occidentale<sup>20</sup>. In questo testo Prodi ha adottato per la prima volta in modo esplicito la periodizzazione di Berman e, come lui, ha valorizzato una concezione del diritto diversa da quella di solito prevalente<sup>21</sup>. Infatti, non sono tanto gli statuti, i codici e le costituzioni formali a interessare lo studioso, quanto piuttosto una storia dinamica che deve mettere al centro la nozione di *forum*: come piazza (il luogo della città in cui hanno sede l'uno di fianco all'altro il potere civile e quello ecclesiastico) e come spazio metaforico (ma non astratto) in cui si esercitano il diritto, la giustizia e gli scambi commerciali. Nel *forum* la norma si cala nella realtà concreta, le istituzioni diventano parte di un conflitto, a volte latente e a volte esplosivo, che permette l'emergere di una società che si trasforma di continuo. Come Weber, Prodi si è interrogato sui tratti genetici dell'Occidente (una società che ha definito liberal-democratica, secolarizzata e di mercato) e ha cercato di comprendere come la religione cristiana, in questa parte dell'Europa, abbia contribuito a desacralizzare il potere politico. La risposta risiede nel fatto che la Chiesa latina, sin dalle origini, ha rifiutato di essere una semplice setta limitata agli iniziati; ha aspirato a inglobare tutta la società e, dopo l'anno Mille, grazie alla Rivoluzione gregoriana, si è dotata di un diritto e di istituzioni concorrenti con quelle del potere secolare. Così l'Europa occidentale ha cominciato a distinguersi sempre più dal mondo bizantino (di fatto cesaropapista) e dall'islam, i cui fedeli non sono stati mai stati inquadrati in una chiesa gerarchica con un vertice capace di rivendicare la sua autonomia dall'autorità civile e militare. Al contrario, confliggendo con il potere politico, la Chiesa papale ha tentato sì di dominare la società, ma, per eterogenesi dei fini, lottando contro la struttura feudale e contro l'Impero, ha finito per liberare uno spazio che in poco tempo è stato occupato da nuove associazioni non feudali e 'orizzontali' tutte fondate sul giuramento: le repubbliche cittadine, le università, le corporazioni. Con il giuramento si invocava Dio come garante del patto politico, ma senza lasciare alla Chiesa alcun monopolio sul suo controllo. Solo dopo la Riforma, con la formazione degli Stati e delle Chiese territoriali, il potere monarchico avrebbe preteso dai sudditi-fedeli un'obbedienza 'verticale' (la vicenda del giuramento di fedeltà imposto da Giacomo I dopo la Congiura delle Polveri è emblematica)<sup>22</sup>, mentre le Chiese, in concorrenza fra loro, avrebbero imposto ai credenti di pronunciare 'professioni di fede' per marcare l'appartenenza a una comunità cristiana. Insomma, nell'epoca del confessionalismo il sovrano avrebbe preso il posto di Dio come fondamento della società religiosa e politica e avrebbe contestato alla Chiesa la potestà di sciogliere i patti politici.

Come si può capire, Prodi ha riflettuto sul problema posto da Kantorowicz (per quali vie si è affermata la religione della patria che avrebbe stravolto l'Europa

20 P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 1992.

21 Ivi, capitolo III, pp. 105-160 (il primo capitolo del testo è dedicato al mondo classico, ebraico e proto-cristiano, il secondo alla tradizione alto-medievale e germanica).

22 Ivi, pp. 275-282.

nell'Otto-Novecento)<sup>23</sup> e allo stesso tempo ha adottato un'idea di secolarizzazione simile a quella di Karl Löwith e di Koselleck<sup>24</sup>. Secondo lo storico cattolico italiano, dalla Rivoluzione francese in poi le 'religioni politiche' si sarebbero impossessate del monopolio del potere e della sacralità, trasferendo quest'ultima dal cielo alla terra con esiti tragici<sup>25</sup>. Se in epoca moderna, nonostante l'ascesa dello Stato, grazie alla teologia morale e alla casistica si sarebbe conservava ancora una tensione tra la coscienza e le leggi umane, tra il peccato e il reato, tra la sfera privata e la sfera pubblica del potere, tra il foro interno e il foro esterno; al contrario, negli ultimi due secoli questa tensione sarebbe entrata in crisi a causa delle "religioni politiche" e del culto per la nazione, fino al trionfo dei regimi totalitari, che non a caso avrebbero preteso giuramenti di fedeltà<sup>26</sup>. La genesi di questa catastrofe, ha sottolineato Prodi, è stata «l'identificazione dello Stato con lo scopo ultimo dell'uomo», che avrebbe annullato «l'esistenza di corpi intermedi e di realtà alternative non assimilate o non assimilabili sul piano istituzionale». In tal senso l'atto di sottrarre progressivamente al giuramento un fondamento extra-politico avrebbe preparato la secolarizzazione, che a sua volta avrebbe innescato «la sacralizzazione della nuova sovranità»<sup>27</sup>.

In breve, per Prodi la modernità non è iniziata né con l'umanesimo, né con la Riforma né con i Lumi. Egli si è interrogato sugli stessi problemi di Weber, senza adottare la grande narrazione della modernità prevalente fino al tardo Novecento. Inoltre, come cattolico liberale, egli ha analizzato l'Europa come uno spazio unitario negli stessi anni in cui il progetto di Unione sembrava avanzare con il consenso dei cittadini di molti paesi un tempo nemici<sup>28</sup>. Anticipando l'inizio della formazione dell'Europa moderna all'XI e al XII secolo, Prodi, come Berman, ha incluso nella modernità la Chiesa romana, riducendo così l'impatto di innovazione del protestantesimo che, per Weber, era la chiave di volta. Tuttavia, bisogna evidenziare anche le differenze tra i due interpreti: per esempio, lo storico italiano ha attribuito alle libere città (collocate nel Centro-Nord Italia, nelle Fiandre e in Germania) un ruolo centrale che in Berman è appena abbozzato. Infine, occorre sottolineare che la storia del giuramento è il primo libro in cui Prodi ha fatto largo uso dei testi di teologia morale e di casistica per costruire la

23 Ivi, p. 11. Il riferimento esplicito è al saggio di E.H. Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, in «American Historical Review» 56, 1951, pp. 472-492, ora in *Selected Studies*, Augustin, Locust Valley NY 1965, pp. 308-324.

24 K Löwith, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago 1949 (trad. it. 1963); R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Alber, Freiburg-Muenchen 1959 (trad. it. 1972) e, dello stesso autore, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979 (trad. it. 1986).

25 P. Prodi, *Il sacramento*, cit., pp. 492-506.

26 Il testo riporta anche le formule di giuramento imposte ai vescovi dai regimi fascista e nazista: ivi p. 260.

27 Ivi, p. 493.

28 Prodi è intervenuto più volte sulle politiche dell'Unione Europea e, in un certo senso, il suo trittico può essere inteso come un contributo alla stesura di una comune carta dei valori in anni in cui si discuteva delle presunte radici cristiano-giudaiche (ma non islamiche) del continente. Vedi per esempio un suo breve scritto: *Identità storica e costituzione dell'Unione europea*, in «Il Mulino», 414, 2004, pp. 609-620.



propria narrazione del passato, collocando la Chiesa romana, prima della crisi del Seicento, al centro dei processi di trasformazione e di contrasto alla sacralizzazione dello Stato secolare.

Pochi anni dopo la pubblicazione di questa storia del giuramento il filosofo Giorgio Agamben ha concluso la stesura di un libro che ha costituito solo la prima parte di una vasta opera dedicata al potere di vita e di morte e al governo politico (*Homo sacer*)<sup>29</sup>. Ispirato dagli scritti di Kantorowicz, di Michel Foucault, di Hannah Arendt, di Walter Benjamin<sup>30</sup>, e dal concetto di 'stato di eccezione' di Schmitt, Agamben più di Foucault ha prestato attenzione alla storia del diritto, e per spiegare come la politica sia diventata bio-politica (o tanato-politica), ha ricostruito una genealogia che parte da lontano, da alcune norme in vigore nel mondo antico che non sancivano affatto la sacralità della vita in quanto tale. Al contrario, stabilivano chi e perché, come *homo sacer*, una volta 'bandito' dal sovrano di una comunità (una figura posta al confine tra violenza e legge), fosse non condannabile e non sacrificabile, ma potesse essere ucciso da chiunque, avendo perso lo status di cittadino per diventare un corpo estraneo al *nómos*, 'abbandonato' ed eliminabile: nuda vita esposta alla più brutale violenza. Ciò che è cambiato nel corso dei tempi moderni è che un certo tipo di violenza, ancora eccezionale quando 'comandavano i padri', dal XX secolo è diventato la regola, sia nei regimi totalitari sia democratici.

Come Prodi, Agamben è un feroce critico dello Stato hobbesiano ed è convinto che oggi sia in atto una crisi di legittimità della legge. Sarebbe lungo esporre per filo e per segno le complesse tesi di questo filosofo, ma ciò che occorre sottolineare è che gran parte del ciclo dei volumi sull'*homo sacer* ha anche l'obiettivo di confutare la teoria della secolarizzazione. Infatti Agamben la ritiene una lettura ideologica paritorita dall'orrore e allo stesso tempo dal fascino che i pensatori del tardo Ottocento e del primo Novecento provavano per la violenza delle leggi. Tale atteggiamento, nelle riflessioni storico-antropologiche del tempo (Marcel Mauss, Rudolph Otto e altri), sarebbe diventato una teoria del "sacro" come categoria primordiale, con la presunta distinzione successiva tra la religione e la magia, il sacerdozio e il regno. Per Agamben, come per Benjamin, la colpa giuridica viene prima di quella teologica, il diritto prima della religione<sup>31</sup>; dunque non ha senso aggrapparsi al paradigma della secolarizzazione, che presuppone il trasferimento di funzioni centrali per la vita comunitaria della sfera del sacro a quella della politica.

Quando, nel 2008, Agamben avrebbe dedicato un libro al giuramento è da questo assunto che sarebbe partito<sup>32</sup>. Prendendo le distanze da Prodi, e facendo tesoro delle ricerche storico-linguistiche di Émile Benveniste, il filosofo ha scritto che una storia del giuramento (e dello spergiuro) deve comprendere meglio l'epoca pre-cristiana, appena tracciata da Prodi. Solo così risulterà chiaro che sono stati il linguaggio e il diritto ad avere reso il giuramento sacro. Come si legge in un passo significativo, è stata la *fides* nella parola giurata, con la sua intrinseca potenza, a creare il vincolo

29 G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

30 In particolare da *Zur Kritik der Gewalt* (1921).

31 G. Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 33.

32 G. Agamben, *Il Sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento (Homo Sacer 2,3)*, Laterza, Roma-Bari 2008.

religioso, non la religione a fondare la credibilità del giuramento: «è il giuramento, come originaria esperienza performativa della parola, che può spiegare la religione (e il diritto, che è con questa strettamente connesso)»<sup>33</sup>. Ma se Agamben non ha abbracciato come ha fatto Prodi il paradigma della secolarizzazione<sup>34</sup>; se il suo materialismo, in qualche modo spinoziano, ha sottratto al cristianesimo la funzione storica di fondamento etico-morale e di freno al potere, anche Agamben ha concluso il suo testo con una nota pessimistica e con una critica al mondo moderno e alla vacuità delle sue leggi:

Quando il nesso etico – e non semplicemente cognitivo – che unisce le parole, le cose e le azioni umane si spezza, si assiste infatti a una proliferazione spettacolare senza precedenti di parole vane da una parte e, dall'altra, di dispositivi legislativi che cercano ostinatamente di legiferare su ogni aspetto di quella vita su cui sembrano non avere più alcuna presa. L'età dell'eclissi del giuramento è anche l'età della bestemmia, in cui il nome di Dio esce dal suo nesso vivente con la lingua e può soltanto essere proferito “in vano”<sup>35</sup>.

#### 4. *Giustizia e teologia morale in Europa*

Per molto tempo la casistica (che oggi per gli storici rappresenta una fonte come un'altra) è stata gravata dalla condanna pronunciata da Erasmo, dai giansenisti e da una parte del protestantesimo. Ma dopo gli anni Ottanta del Novecento è iniziato un processo di riscoperta di questo genere di testi a cui Prodi ha contribuito senza però confrontarsi sino in fondo con le proposte interpretative di Michel Foucault, che ha prestato molta attenzione alla teologia come linguaggio della disciplina accanto al diritto e alla medicina. Questa rivalutazione, è bene precisarlo, non si è limitata all'elaborazione morale cattolica, ma ha investito anche quella protestante, tanto che negli ultimi anni sono usciti diversi studi sulla casistica luterana, anglicana e calvinista, senza contare i volumi di tipo comparativo<sup>36</sup>. Inoltre, dopo le ricerche di Jean Delumeau e di Thomas Tentler<sup>37</sup> (per citare due autori molto noti), anche la storia della confessione auricolare ha conosciuto un revival. Sarebbe lungo elencare gli storici che se ne sono occupati nell'ultimo mezzo secolo, ma qui basti ricordare il saggio

33 Ivi, p. 89.

34 Agamben ha criticato la teoria della secolarizzazione in modo assai diverso dal kantiano H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966 (trad. it. 1992).

35 G. Agamben, *Il Sacramento del linguaggio*, pp. 96-97.

36 Vedi almeno *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, ed. E. Leites, Cambridge University Press, Cambridge 1988; *The Context of Casuistry*, eds. J.F. Keenan and T. A. Shannon, Georgetown University Press, Washington 1995; *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500-1700*, eds. H.E. Braun and E. Vallance, Palgrave MacMillan, New York 2004; B.T.G. Mayes, *Counsel and Conscience: Lutheran Casuistry and Moral Reasoning after the Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011; *A Historical Approach to Casuistry: Norms and Exceptions in a Comparative Perspective*, eds. C. Ginzburg and L. Biasiori, Bloomsbury Academic, London 2019.

37 Cf. T. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, Princeton University Press, Princeton NJ 1977; J. Delumeau, *L'aveau et le pardon. Les difficultés de la confession XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris 1990.

di Bossy sull'emergenza del decalogo come fondamento della moralità moderna, che l'autore ha giudicato più individualistica e più autoritaria di quella medievale, basata sui vizi capitali e sul biasimo delle colpe contro la comunità<sup>38</sup>.

La storia della confessione ha finito per intrecciarsi con quella della disciplina sociale, a cui Prodi ha contribuito in modo significativo<sup>39</sup>. L'importanza che egli ha attribuito alla riflessione teologico-morale e ai suoi rapporti con la legge canonica è ancora più evidente nel secondo libro del suo trittico, *Una storia della giustizia*, apparso nel 2000<sup>40</sup>. Si tratta del contributo più importante di Prodi, e di quello più vicino alle tesi di Berman. Come si legge sin dalle prime pagine, con la Rivoluzione gregoriana e con la nascita del diritto canonico la Chiesa latina avrebbe avviato un processo di distinzione della sfera secolare e di quella sacrale che avrebbe dato impulso alla storia dell'Occidente come storia di una rivoluzione o di un conflitto permanenti che hanno impedito al potere politico di teologizzarsi e al clero di dominare ogni aspetto della vita sociale. In questo senso per Prodi è importante la storia della distinzione tra reato e peccato, che conobbe una svolta con il Concilio Laterano IV (1215), quando la Chiesa impose ai fedeli di confessarsi in segreto almeno una volta l'anno davanti a un prete-giudice. Nacque allora il genere delle *summae* per la confessione, mentre la teologia morale elaborò una sofisticata distinzione tra foro interno e foro esterno<sup>41</sup>. In questo secondo ambito la Chiesa non rinunciò mai a esercitare un proprio ruolo attraverso i suoi tribunali: non solo quelli diocesani, più antichi, ma quelli che nacquero, a livello della Curia, dopo il XIII secolo (uno fu l'Inquisizione contro l'eresia). Inoltre il papato rivendicò il diritto di giudicare i poteri civili in nome dell'autorità in materia di peccato (*ratione peccati*).

Per Prodi, nei secoli XIII-XV la distinzione tra il foro esterno del giudizio umano, civile ed ecclesiastico, e il foro interno della coscienza (di cui è magistrato il confessore) si sarebbe complicato per effetto della moltiplicazione delle norme legale e della crescita del sistema dei cosiddetti casi riservati. Per questo l'autore traccia la storia di questa sfera di peccati più gravi, colpiti dalla scomunica, rilevando come quest'arma spirituale abbia costituito un problema nella storia della cristianità europea, indebolendo il principio per cui la Chiesa non poteva giudicare le materie occulte sul piano penale (*Ecclesia de occultis non iudicat*)<sup>42</sup>. Nel XV secolo raffinati teologi come Jean Gerson misero in dubbio che la trasgressione delle leggi umane fosse un peccato, oltre che un reato<sup>43</sup>, ma nel XVI secolo sarebbe stata la Riforma a innescare una discontinuità più netta. Per i protestanti, infatti, i teologi dovevano delegare ai magistrati secolari i compiti di "polizia" riguardanti la disciplina dei sudditi; stabilire che cosa fosse giusto o cosa sbagliato per i fedeli, in molti ambiti della sfera morale, non doveva più essere un compito dei pastori di anime ma dell'autorità civile. Questa

38 J. Bossy, *Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments*, in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, cit., pp. 214-234.

39 Vedi soprattutto la sua introduzione in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società fra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi e C. Penuti, il Mulino, Bologna 1994.

40 P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000, tradotta in tedesco e in portoghese.

41 Ivi, pp. 79-92.

42 Ivi, pp. 98-106.

43 Ivi, pp. 180-217.

«proposta vincente» avrebbe dissolto la Chiesa come potere universale dotato di proprie istituzioni efficaci, e rafforzato il ruolo dello Stato non solo nella tradizione anglicana, ma anche in quella luterana, avviando un processo che si sarebbe concluso di fatto con la Rivoluzione francese<sup>44</sup>.

Nonostante molti cedimenti e la politica dei concordati, il percorso cattolico fu piuttosto diverso. Secondo Prodi, i tribunali della Chiesa romana gradualmente avrebbero perso efficacia nella sfera temporale, mentre la Curia papale, dopo il Concilio di Trento, avrebbe rinunciato ad aggiornare il diritto canonico, che sarebbe diventato un arido diritto ecclesiastico. Nonostante ciò, la Chiesa cattolica avrebbe delegato alla casistica e alla teologia morale – che fiorirono mentre si diffondeva la pratica frequente della confessione auricolare tra i fedeli – il compito di stabilire i limiti delle norme umane nel foro della coscienza, mantenendo la distinzione tra peccato e reato, legge positiva e foro interno. Per questo Prodi ha valorizzato non solo le somme penitenziali del tardo medioevo e della prima età moderna, ma anche i commenti alle opere di san Tommaso, i trattati *De iustitia et iure*, i testi di casistica e i corsi di teologia morale elaborati fino al XVII secolo<sup>45</sup>. Anche nel libro sulla giustizia Prodi ha insistito sul fatto che tra il XIX e il XX secolo lo Stato nazionale da una parte e le religioni politiche dall'altra hanno rischiato di travolgere il fecondo dinamismo giuridico e morale dell'Occidente<sup>46</sup>. Tuttavia, in questo affresco che percorre un millennio di storia, quel che lascia perplessi è forse il fatto che Prodi dedichi poco spazio agli aspetti più controversi del diritto canonico e del concreto esercizio della giustizia ecclesiastica, come gli apparati dell'Inquisizione, che operarono nel medioevo ma anche in età moderna. In modo discutibile egli ha sostenuto che in Spagna e in Portogallo quei tribunali erano mere creature del potere monarchico, lasciando in ombra la storia del Sant'Uffizio romano<sup>47</sup>. Per ribattere a Prodi, una studiosa italiana (non è stata la sola) ha paragonato ai sistemi adottati nei regimi totalitari del XX secolo le pratiche di controllo dell'Inquisizione e l'uso della confessione auricolare come mezzo per favorire la delazione e l'auto-delazione<sup>48</sup>.

### 5. *Etica ed economia: il mercato e i suoi rischi*

Il terzo libro del trittico, *Settimo non rubare*, è apparso nel 2009 dopo la crisi finanziaria che ha attraversato l'intero mondo dell'economia e mentre in Italia era al governo per l'ultima volta Silvio Berlusconi, sotto inchiesta per vari reati<sup>49</sup>. In

44 Ivi, pp. 231-267, in part. p. 233.

45 Ivi, pp. 325-349.

46 Ivi, p. 424 (sulla Rivoluzione francese), p. 441 (su Hegel), p. 467. Parlando dei regimi totalitari, l'autore per la seconda volta esalta gli scritti e il sacrificio del teologo luterano Dietrich Bonhoeffer, che alle leggi razziali del nazismo oppose il diritto della teologia di domandarsi se si trattava di scelte giuste o meno in nome del Vangelo.

47 Ivi, p. 299, 308-310 (dove senza polemica prende le distanze dalle indagini e dai giudizi di A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi Torino 1996).

48 Vedi E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Carocci, Roma 2006.

49 P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 2009.

questo testo Prodi ha parlato del *forum* come luogo in cui si stimano e si scambiano i beni materiali e ancora una volta ha individuato nella Rivoluzione gregoriana la svolta che ha permesso la nascita delle città libere in cui i mercanti hanno potuto godere di una ricchezza diversa da quella derivata dal possesso della terra, che sarebbe rimasto il fondamento del potere nobiliare. Prodi ha messo in luce come, dopo la formazione del diritto canonico, la Chiesa ha contribuito a valorizzare gli scambi economici inserendoli in una cornice religiosa che stabiliva il buono e il cattivo uso della ricchezza in nome del bene comune della *civitas* cristiana. Violare il settimo comandamento, rubare, significava non solo danneggiare un singolo o la Chiesa (con la simonia, un grave peccato del clero), ma anche la comunità. Il sacramento della penitenza comportava l'obbligo per il fedele di riparare il danno perché imponeva il dovere di restituire i *male ablata* (i beni ingiustamente detenuti)<sup>50</sup>. La fecondità della dottrina della *restitutio* è messa bene in evidenza nel testo: grazie ad essa, con il contributo degli scritti degli Ordini mendicanti (in particolare dei frati minori, dilaniati dalla controversia sulla povertà)<sup>51</sup>, la Chiesa lentamente elaborò una teologia utile per il mercato che legittimò il prestito dietro interesse<sup>52</sup>, annacquò il divieto di praticare l'usura e tentò di normare i monopoli, i prezzi, i contratti, gli investimenti sul debito pubblico, i cambi monetari, i consumi di lusso e la legittima tassazione imposta dal potere secolare<sup>53</sup>. Più tardi, dal XVI secolo, un nodo affrontato dalla teologia fu anche quello dei beni comuni, in buona parte privatizzati nel corso dell'età moderna: si trattava di una scelta lecita? e fino a che punto danneggiava i meno abbienti, che per consuetudine esercitavano il diritto di godere delle risorse dei boschi, dei corsi d'acqua e dei pascoli aperti?<sup>54</sup>

In breve, la Chiesa romana salvaguardò il mercato normandolo come uno spazio separato e autonomo e avrebbe tentato di farlo anche dopo il Cinquecento, con la nascita degli imperi coloniali e dello Stato fiscale. In questo senso, secondo Prodi, la riflessione della Seconda Scolastica fu molto rilevante, sebbene la casistica finisse poi per degenerare nel corso del Seicento, nell'arco di tempo in cui nacque la "Repubblica globale del denaro"<sup>55</sup>. Al contrario, nel mondo protestante avvenne un processo simile a quello che Prodi ha descritto per la sfera della giustizia: il nodo di come regolare il mercato non fu più una materia che investiva i teologi ma le autorità secolari<sup>56</sup>. Così si misura la distanza che passa fra l'interpretazione Prodi e le celebri tesi di Weber (per non dire di quelle

50 Ivi, pp. 113-121.

51 Ivi, pp. 59-62, 141-149. L'autore si è basato molto anche sugli studi di Giacomo Todeschini. Vedi, tra gli altri, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo et età moderna*, il Mulino, Bologna 2002 e *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, il Mulino, Bologna 2004. Cf. O. Langholm, *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, Brill, Leiden 2003.

52 Sin dagli anni ottanta del XX secolo Prodi si è interessato anche alla storia dei Monti di Pietà: vedi *La nascita dei Monti di Pietà: tra solidarismo cristiano e logica del profitto*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8, 1982, pp. 211-224.

53 P. Prodi, *Settimo non rubare*, cit., pp. 78-95, 99-104, 219-224.

54 Ivi, pp. 95-97.

55 Ivi, pp. 189-210, 224-274.

56 Ivi, pp. 210-219.

di Werner Sombart)<sup>57</sup>. Per lo storico italiano, la riflessione etica di origine religiosa che avrebbe permesso, con la desacralizzazione della vita sociale, la nascita del capitalismo (o della mentalità capitalistica) non fu tanto quella elaborata dal puritanesimo protestante, ma quella sorta in precedenza nelle città comunali grazie alla concorrenza tra la Chiesa latina e il potere secolare tutte le volte che si trattava di stabilire cosa fosse un peccato e cosa un reato<sup>58</sup>. Solo a partire dal Sei-Settecento il lessico del giurisdizionalismo, quello illuminista del “dolce commercio” e l’economia politica avrebbero sottratto definitivamente alle Chiese e alla teologia il giudizio sul mercato. Tuttavia, Prodi si è dichiarato in totale sintonia con gli ultimi scritti di Weber, convinto che solo in Occidente (*nur im Okzident*) il cristianesimo (al di là delle divisioni moderne) e l’assetto giuridico e istituzionale che aveva prodotto hanno permesso la nascita di una società che ha valorizzato l’impresa individuale a scapito di una gerarchia sociale immobile. Gli storici post-coloniali e quelli dell’economia globale, che negli ultimi anni hanno provincializzato la storia europea e confutato l’idea suprematista secondo cui l’Occidente era ‘destinato’ a dominare il mondo, non potranno certo condividere un’interpretazione come quella di Prodi, che sembra riproporre la vecchia dicotomia tra l’Occidente e l’Asia, pur senza manifestare simpatie per il colonialismo. Nonostante ciò, molti lettori, credenti o meno, non faticeranno a comprendere e a condividere il pessimismo che ha caratterizzato gli ultimi scritti di questo autore. Egli infatti ha dichiarato di temere che la tecnica, la globalizzazione e la finanziarizzazione possano corrodere i caratteri del mondo occidentale così come si è formato dopo l’XI secolo; che possano minare la *fides* (la fiducia) che dovrebbe stare alla base di ogni scambio economico e politico utile per la comunità; che possano distruggere la democrazia impedendo che il possesso della ricchezza sia vincolato all’idea del bene comune<sup>59</sup>. Secondo Prodi, negli ultimi decenni nelle religioni monoteiste sta prevalendo una deriva fondamentalista; nella sfera dei rapporti sociali si è rotto l’equilibrio tra la trascendenza, la politica e l’economia.

In un breve passaggio del testo, l’autore osserva che il proprio lavoro – che ha messo in luce il carattere dinamico della società, del diritto, dell’etica e del mercato in Europa – non deve essere letto come una ricostruzione delle origini teologiche della moderna categoria di economia, secondo una linea interpretativa simile a quello che Carl Schmitt ha adottato per le categorie della politica. Prodi puntualizza che anche questa potrebbe essere una prospettiva di ricerca intrigante, ma preferisce rimandare a un piccolo saggio sull’argomento scritto da Agamben, senza tuttavia citare *Il regno e la gloria*, apparso due anni prima come parte di *Homo sacer*<sup>60</sup>. Il libro del filosofo, che riprende da Foucault sia il metodo sia le domande sul passato, è un lavoro ben lontano da quello dello storico anche perché è stato ispirato, appunto, dalla distinzione schmittiana tra “regno” e “governo”. Agamben, in sostanza, ha fatto risalire la genealogia della nozione moderna di governo alle riflessioni dei primi padri cristiani sulla vita divina e la creazione come *oikonomia* (cioè come gestione,

57 Da cui in qualche modo riparte F. Trivellato con un approccio molto sofisticato: *The Promise and Peril of Credit: What a Forgotten Legend about Jews and Finance Tells Us about the Making of European Commercial Society*, Princeton University Press, Princeton NJ-Oxford 2019 (trad. it. 2021).

58 P. Prodi, *Settimo non rubare*, cit., pp. 26-27.

59 Ivi, pp. 353-383.

60 Ivi, p. 355.

e non regno). Lo stesso concetto di “mano invisibile” che domina la dottrina economica liberale avrebbe origine in quella concezione teologica del governo divino<sup>61</sup>. Come si vede, nonostante l'attenzione reciproca tra i due autori, le ricerche di Prodi e Agamben hanno seguito un percorso diverso. Ma le letture e le questioni su cui si sono interrogati hanno finito quasi per coincidere, tanto che, come Agamben, Prodi con il tempo si è accostato al tema della profezia come strumento sacro per dire la verità e denunciare i mali della comunità politica.

### 6. *Profezia e storia*

Nel 2013 Prodi ha riunito alcuni dei suoi saggi dedicati alla storia della profezia nel mondo occidentale<sup>62</sup>. Accennando ai motivi che l'hanno spinto a scrivere sempre più spesso di questo tema e a pubblicare questa raccolta, egli ha individuato un momento, il 1989, che ai suoi occhi ha costituito un punto di svolta importante: perché è maturata allora «la crisi della democrazia» e perché alla fine del XX secolo si «è dissolta» una lunga prospettiva rivoluzionaria a causa del crollo del blocco sovietico<sup>63</sup>. La domanda che lega i singoli contributi della raccolta è perché la parola religiosa e il discorso politico non riescano più a distanziarsi dal potere e sembra essere svanito un carattere peculiare del mondo occidentale, che per secoli ha reso efficace la dialettica tra la verità e *polis* da un lato, il dominio secolare e il sacerdozio dall'altro. Poiché per Prodi «non è vero che il Novecento si capisce studiando il Novecento», anche in questo caso la sua visione spazia nell'arco di più secoli e la sua riflessione insiste ancora una volta sulla natura duale e conflittuale della storia costituzionale dell'Europa cristiana occidentale. Lo storico italiano ha tratto ispirazione da autori come Jacob Taubes, André Neher, Michael Walzer e, in misura minore, Walter Benjamin (molto importante per comprendere Agamben). Ma l'interpretazione con cui si confronta maggiormente è quella del filosofo ebreo Martin Buber, che in libri come *Der Glaube der Propheten* (1950) ha esaltato la funzione vitale e necessaria di questa figura urticante, il profeta, che dice la verità e prende parola in nome di Dio, ponendosi tra la comunità e il potere, per richiamare quest'ultimo al dovere di non oltrepassare i suoi limiti e non violare ciò che è sacro<sup>64</sup>. In sostanza, per Prodi, come per Buber, il profeta non è il legislatore carismatico o chi invoca la repubblica dei santi; non è Mosè né l'indovino che annuncia un futuro oscuro e apocalittico, ma chi resta ai margini per dare un nome vero ai mali presenti di una comunità, e dunque per assolvere a un compito eminentemente politico.

Secondo Prodi, la crisi della profezia ha una lunga storia che inizia nel XV e nel XVI secolo, quando il confessionalismo, al di là delle divisioni del cristianesimo occidentale, ha spinto il potere politico e quello religioso a stipulare un'alleanza che ha annientato

61 G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (*Homo Sacer* 2.2), Neri Pozza, Vicenza 2007.

62 P. Prodi, *Profezia vs utopia*, il Mulino, Bologna 2013.

63 Ivi, p. 129.

64 Per inquadrare questo autore rimando a P. Mendes-Flohr, *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*, Yale University Press, New Haven-London 2019.

la dialettica tra la sfera del sacro e quella secolare. Da quel momento la voce di Dio ha smesso di avere un ruolo autonomo e la contestazione del potere ha imboccato due direzioni che per Prodi hanno avuto entrambe effetti negativi: da un lato la deriva mistica (il parlare con Dio tra sé e sé o in forma esoterica); dall'altro l'utopia, sfociata in un progetto di società *futura* che ha preteso di trasferire il regno dei cieli sulla terra con la rivoluzione sociale o con i miti politici che hanno prodotto le catastrofi del XX secolo: la nazione, la razza, l'uomo nuovo. Prodi non ha trattato del mondo classico, dove i profeti parlavano anch'essi in nome delle divinità, ma ha ricostruito alcuni momenti di una storia che ha origine con il popolo di Israele ed è continuata con il cristianesimo. Dopo l'avvento e la morte di Cristo, è stata la Chiesa come corpo mistico a farsi portavoce di Dio, a invocarlo contro ogni abuso di potere; ma questa funzione è entrata in crisi nel momento in cui si è venuta meno l'attesa che i mali del presente potessero essere corretti con la continua *reformatio* della comunità ecclesiale e/o politica. Secondo Prodi, dall'inizio del Cinquecento è stata la Chiesa stessa a espungere la profezia dalle sue funzioni e a rinunciare alla Parola. Da quel momento in avanti sarebbero proliferati i profeti di popolo che annunciavano sventure o le donne carismatiche che nelle corti legittimavano i loro protettori invece di criticarli<sup>65</sup>. Quanto al potere politico, esso si sacralizzava e tentava, – con proposte come quella di Hobbes – di far coincidere la figura del profeta con quella di Mosè, il re con il sacerdote, generando, con l'esaltazione della sovranità e dell'obbedienza, da un lato l'utopia e dall'altro la "crisi". Prodi non si è richiamato in modo esplicito a Koselleck, ma di certo è stato influenzato dalla riflessione dello studioso tedesco sulle origini delle rivoluzioni moderne e, appunto, sul concetto di 'crisi'. Convinto che il millenarismo politico del XIX e del XX secolo sia stata una forma mondana di profezia, Prodi ha abbracciato la teoria della secolarizzazione e ha insistito sul problema della sacralizzazione della politica: un processo che ha corroso la dialettica interna alla tradizione giudaico-cristiana, impedendo la rigenerazione non rivoluzionaria della comunità civile e religiosa.

Ai suoi occhi è Savonarola (a cui sono dedicati i tre saggi principali del volume) a incarnare la crisi, sino a perdere la propria vita. Al tramonto della società comunale e della religione civica, il frate appare come l'emblema della fine della profezia. Il Savonarola di Prodi non è né un savonaroliano né il "profeta disarmato" di Machiavelli (che il Segretario fiorentino ha avuto il torto di assimilare a Ciro e Mosè), ma non è neppure il personaggio tutto politico a cui ha dedicato i suoi studi Donald Weinstein<sup>66</sup>. Il frate tentò di rianimare la vita religiosa e la repubblica di Firenze (che non riteneva affatto una nuova Gerusalemme); ma pur restando a lungo ai margini della contesa, e invocando una riforma dei costumi in nome del bene comune, seppe comprendere il corso della storia dei suoi tempi, stigmatizzando i limiti della lotta politica e i difetti delle istituzioni sorte dopo la caduta dei Medici con una capacità di analisi che ebbe riflessi sulla sua predicazione: sia quando parlò di elezioni, di rappresentanza e di giustizia; sia quando affrontò le questioni fiscali; sia quando tentò la

65 Prodi fa riferimento alle ricerche di O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987, e G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

66 Vedi D. Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, Yale University Press, New Haven 2011 (trad. it. 2013).



strada di un'impossibile neutralità negli scontri tra le fazioni cittadine e nel sistema di alleanze dell'Europa del tempo, sconvolta dalle guerre. Conscio, dopo il 1496, delle difficoltà che stava incontrando la repubblica popolare che aveva auspicato per liberarsi dalla tirannia e per rendere la città di Firenze più potente, egli finì per diventare una figura partigiana non più al di sopra delle fazioni e per scontrarsi con il potere ecclesiastico che lo annientò perché temeva la profezia.

Il suo corrispettivo, per Prodi, fu Alessandro VI, analizzato nel primo saggio: il papa che, al di là della "leggenda nera" – ripresa nelle *fictions* di oggi –, ebbe un progetto "totalitario" che, sul piano ideologico, fu veicolato attraverso i miti storici del frate Annio da Viterbo e attraverso gli stupendi affreschi delle Stanze Vaticane. Si trattava di un progetto "mosaico", poiché per Borja il potere ecclesiastico e il potere politico dovevano coincidere nella figura del papa romano, signore non di un piccolo Stato territoriale (come era nelle intenzioni del duca Valentino, che affascinò Machiavelli), ma di una *Monarchia universalis* in grado di rispondere alla crisi dell'autorità imperiale e alla novità rappresentata dal colonialismo iberico e dalla scoperta del Nuovo Mondo, che quel pontefice donò ai sovrani spagnoli come signore del mondo, e non come arbitro dei destini spirituali della cristianità latina.

Quel progetto, come quello del suo nemico Savonarola, fu sconfitto dagli Stati territoriali che nell'Europa cattolica avrebbero sottratto alla Chiesa tridentina il ruolo di contropotere per renderla parte consustanziale del potere. E così, nell'epoca dell'obbedienza e della disciplina, alla profezia non restò altro spazio se non quello che si ritagliarono i fondatori di due nuovi Ordini religiosi in Italia: Angela Merici e Filippo Neri, ai quali sono dedicati tre saggi del volume. Per entrambi (ma in particolare per Neri, educato nel convento savonaroliano di San Marco, a Firenze) la distinzione fra clero e laici doveva essere sfumata perché la *vita activa* poteva condurre uomini e donne alla santità al di fuori dei chiostrini. Entrambe queste figure della Riforma cattolica rinunciarono alla ribellione, al ripiego mistico e alla predicazione millenaristica; ma secondo Prodi diedero, dal basso, una risposta efficace alla crisi dell'Occidente cristiano, negli anni in cui la Chiesa di Roma si irrigidì e nel mondo protestante il potere secolare finì per assoggettare la religione.

Dopo la Rivoluzione francese e la nascita delle religioni politiche le Chiese cristiane consolidarono la loro alleanza con l'autorità politica, fino a confondere la spada e la tiara. Per questo nel XIX secolo la riflessione di Antonio Rosmini (a cui è dedicato l'ottavo saggio di questa raccolta) appare a Prodi molto significativa. Condannato dal Sant'Uffizio, quel sacerdote cercò di rianimare la funzione della profezia denunciando come una piaga la politica dei concordati e l'alleanza fra il Trono e l'Altare, che avevano portato alla subordinazione del potere pastorale dei vescovi al potere politico. Nel clima liberatorio del 1848, Rosmini – molto attento alla storia – si scagliò contro gli effetti del confessionarismo e l'ideologia della Restaurazione, invocando senza nostalgie reazionarie la ripresa di un più antico modello di Chiesa-comunità, capace di eleggere autonomamente i propri pastori e di predicare la Parola senza piegarsi al potere e senza prestare giuramenti. Anche la proposta di Rosmini rimase lettera morta, tanto che, più tardi, sarebbero arrivati i concordati con i regimi nazifascisti e il silenzio della maggioranza dei luterani nei confronti degli stermini razziali. In questo libro Prodi ha esaltato i credenti che in Italia e in Europa hanno resistito alla seduzione delle religioni nazionaliste (Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Yves

Congar, Dossetti) e ha additato come esempio di profeta odierno l'amico Ivan Illich (1926-2002), un intellettuale ebreo cattolico di origine austriaca che, spinto dalla fede e da una visione libertaria, anche se diversa da quella dei gruppi politici del Sessantotto, in Messico ha fondato una comunità missionaria e un centro di documentazione religiosa che Prodi ha visitato più volte.

In questo libro quasi autobiografico, lo storico italiano si è detto molto inquietato dall'attuale scollamento tra critica e politica, in un mondo in cui il potere appare sempre più forte e privo di vere alternative. I pochi movimenti di ribellione che si sono affacciati di recente sulla scena globale – ha scritto – hanno smarrito il progetto di società e la capacità di analisi storica propri della tradizione utopica marxista<sup>67</sup>. Quanto al cristianesimo, che ha ispirato tutta la riflessione di Prodi, egli non è riuscito a intravedervi un ritorno della profezia, ma ha scritto di temere la sua deriva settaria, ben evidente nelle posizioni assunte da alcuni gruppi protestanti e cattolici nei riguardi delle questioni bioetiche<sup>68</sup>. Secondo Prodi, dopo la fine del Concilio Vaticano II le speranze di un rinnovamento della Chiesa cattolica si sono affievolite, mentre la secolarizzazione dell'Occidente è avanzata. Può la fede cristiana ispirare ancora una volta la profezia; denunciare il potere senza ignorarlo né demonizzarlo; porsi in conflitto con la sfera secolare senza immaginare una città di Dio sulla terra; impedire la sacralizzazione del denaro senza negare il corso dell'economia e della storia? Sono le stesse questioni che troviamo in un piccolo dialogo successivo fra Prodi e il filosofo Massimo Cacciari che qui non ho spazio per analizzare<sup>69</sup>. Piuttosto, per concludere, penso che sia utile insistere sull'ultimo saggio della raccolta su cui ci siamo soffermati in questo paragrafo, che affronta il destino della storia come disciplina 'profetica'. In anni recenti, ha osservato Prodi, la storia si è liberata dal peso della teleologia storicista e dalla sua lunga servitù allo Stato-nazione, senza però svolgere una nuova funzione sociale che non sia quella di favorire l'intrattenimento e il consumo mediatico del passato. Ma Prodi, come Reinhard<sup>70</sup>, ha suggerito che la storia dovrebbe approfittare del fatto di avere perso la funzione di sacralizzare lo Stato-nazione per assolvere – più libera e lontana dal potere – al compito di delegittimare ogni forma di ideologia e di falsificazione, comportandosi come un giullare che, privo della capacità di incidere sui rapporti di forza, dice comunque la verità al suo padrone. Insomma, prima di morire, come cattolico democratico, Prodi, che ha denunciato come una tragedia la stagione della sacralizzazione del potere iniziata nella prima età moderna, ha invitato a imboccare senza esitazioni la strada profetica della dissacrazione tramite lo studio della storia.

Vincenzo Lavenia  
(vincenzo.lavenia@unibo.it)

67 P. Prodi, *Profezia vs utopia*, cit., pp. 19-20.

68 Ivi, pp. 198-200, 240.

69 M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna 2019.

70 W. Reinhard, *La storia come delegittimazione*, in «Scienza&politica», 27, 2002, pp. 3-14.