

La laicità nell'esperienza politico-giuridica

1. "Quando la giuridicità è imposta – dallo Stato o dalla Chiesa, poco importa – essa non potrà che realizzarsi comunque, perché – come si dice – *dura lex sed lex!* E' inevitabile che così accada, perché il comando è unilaterale, imperativo, indiscutibile, perché indiscutibile è la norma agendi, preordinata, di massima, alla tutela degli interessi forti, che ottengono un loro immediato riconoscimento, a tacer d'altro, in primo luogo attraverso la tutela processuale privilegiata. (...) Allora non ha più senso discorrere di Stato laico, di pluralismo religioso e di religione prevalente, in quanto ciò deforma l'angolo visuale, dovendosi più propriamente discorrere di istituzioni del potere laico e di istituzioni del potere religioso, le quali si strutturano come potere, e del potere mutuano la logica interna della convenienza e dell'invincibile aspirazione all'unilateralità che soffoca ogni idea di libertà"¹. Sembra di riconoscere in questo testo di Mario Bertolissi ed Umberto Vincenti la stessa desolata constatazione che caratterizza un celebre testo di Hans Kelsen il quale, di fronte a "l'eterno problema di ciò che sta dietro al diritto positivo", per le premesse della sua "geometria legale", si trova costretto ad affermare che "chi cerca ancora una risposta troverà non la verità assoluta di una metafisica né la giustizia assoluta di un diritto naturale. Chi alza quel velo senza chiudere gli occhi si vede fissare dallo sguardo sbarrato della testa di Gorgone del potere"². Ho ritenuto di dover iniziare la riflessione sulla laicità da questo testo di due miei colleghi nella patavina Universitas Iuristarum, apparso in quello che viene considerato come il breviario della laicità moderna, o modernista, politically correct, curato dal filosofo della scienza Giovanni Boniolo, perché ritengo vi si annidi un equivoco che compromette l'autentica comprensione di quel carattere dell'umano che va sotto il nome di "laicità". Un equivoco per il quale, nello specifico, essendo perfettamente in sintonia con gli amici, prima che colleghi, Bertolissi e Vincenti nel definire nefasto l'esito che ha avuto nell'esperienza giuridica moderna l'assunzione del potere quale principale se non unica fonte del diritto mi trovo a dissentire dall'idea, che in maniera obliqua sembrano suggerire, che all'origine di tale assunzione vi sia il Cristianesimo, sulla base della convinzione che la fede cristiana costituisca un ostacolo alla libertà di pensiero, al "pensiero laico, curioso, progressista (nel senso che mira incessantemente alla ricerca del meglio)"³. Ma procediamo con ordine. Sulla laicità la produzione letteraria è svariata e ormai quasi incontrollabile⁴ ma soprattutto di laicità si scrive, e si parla, nei modi più diversi, tanto che neppure quando viene riferita all'istituzione statale la nozione risulta univoca sicché taluno ha potuto provocatoriamente parlarne come di una "nozione giuridicamente inutile"⁵. In realtà non è così perché proprio dal contatto tra la nozione generica di laicità e quella politico-giuridica di sovranità si determina un cortocircuito concettuale dalle conseguenze sconcertanti, fonte di equivoci e di paradossi, che don Luigi Sturzo verso la metà degli anni Trenta del secolo scorso segnalava notando la paradossalità del "fatto che lo stato laico, per conquistare la sua completa autonomia da ogni altro potere, si è andato orientando sempre più verso una specie di confessionalismo proprio, al quale la Chiesa serve secondo i casi di contrapposto o di presupposto, di termine di lotta ovvero di elemento costruttivo"⁶. Ed è appunto su questo "cortocircuito concettuale" che vorrei sviluppare le mie considerazioni.

2. Per lo più, quando si invoca la laicità dello Stato si intende affermare la non ingerenza della Chiesa negli affari politicogiuridici. La cosa è tanto più evidente se si considera che in termini rovesciati ma identici sovente anche da parte della Chiesa si invoca la laicità dello Stato per negare l'ingerenza di questo nella vita ecclesiale e in genere nella sfera spirituale dell'uomo⁷. Insomma sembrerebbe che quello della laicità fosse un problema di separazione di poteri, un problema di non ingerenza tra "Sovrani". Se per un istante lasciamo in ombra i due soggetti di riferimento, lo Stato e la Chiesa, possiamo riconoscere il sottostante problema di fondo, ossia quello del rapporto tra politica e religione. E qui siamo sorpresi da una prima sconcertante scoperta: un cordone ombelicale ha da sempre legato politica e religione. Senza avventurarci nel terreno impervio, seppure affascinante, dell'antropologia, somatica o culturale che sia, oppure dell'etnologia, e affidandoci al più sicuro e pacifico insegnamento della letteratura storica e filosofica, ad esempio alla testimonianza delle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* di Marco Terenzio Varrone⁸, possiamo ricordare il ruolo sociale sostenuto dalla teologia politiké, accanto a quello della teologia mytiké e della teologia phusiké, per dirla in greco secondo l'insegnamento stoico, o, per dirla in latino, il ruolo della *theologia civilis*, accanto a quello della *theologia mythica* e della *theologia naturalis*. Ora, per seguire Varrone, che ne definisce con precisione le specificità, possiamo distinguere le tre teologie in ragione dei loro cultori: a coltivare la *theologia naturalis* sono i filosofi o i "fisici", a coltivare la *theologia mythica* sono i poeti mentre a coltivare la *theologia civilis* è il popolo. Ma le possiamo distinguere anche in ragione del luogo in cui vengono coltivate: la *naturalis* nel cosmo, la *mythica* sulle scene dei teatri, la *civilis* nella *Civitas* ossia nella comunità politica, oggi diremmo nello stato. Ma si distinguono anche, e soprattutto, in ragione del loro contenuto: se, infatti, la *theologia naturalis* risponde alla domanda con cui l'uomo si chiede chi sia Dio, se la *theologia mythica* ha per contenuto i miti tradizionali di un popolo, la *theologia civilis* ha per culto l'istituzione pubblica. Insomma, da che mondo è mondo, la politica si è sempre "mescolata" con la religione nel senso che la coesione della compagine sociale è stata perseguita, oltre che con la forza, il diritto e l'economia, anche mediante la religione civile, ossia il culto dell'istituzione pubblica. Se citassimo a questo punto il culto romano di Giove Ottimo Massimo potremmo sembrare dei "jurassici", ma come leggere un'affermazione quale quella del *Philosopher* nel hobbesiano dialogo tra un filosofo ed uno studioso del diritto comune in Inghilterra⁹: "Tutti i delitti, in verità, sono peccati, ma non tutti i peccati sono delitti. Può essere che l'uomo nasconda nei recessi del suo pensiero o covi segretamente un peccato, del quale né giudice, né testimone, né alcun altro ha la possibilità di accorgersi; mentre il delitto è un peccato che consiste in un atto contrario alla legge, della quale l'autore può essere accusato, per poi essere trascinato in giudizio, ove il giudice lo condannerà o assolverà in base alle testimonianze"? Come leggere un'affermazione del genere se non nel senso che alla

statuizione della legge umana viene attribuita una valenza religiosa, affermandosi testualmente che il potere statale mediante "il diritto positivo può trasformare in peccato un atto il quale di per sé non costituisce peccato", di più, "talvolta il diritto scritto ha anche la facoltà di trasformare in peccato un atto di per sé è buono". Ed è specificamente interessante, ai fini della nostra riflessione intorno alla laicità, l'esempio che lo statista inglese, padre dello Stato moderno, porta a sostegno della sua tesi: "Chi ai tempi della Regina Maria avesse negato al papa (si noti la minuscola rispetto alla maiuscola di regina) qualsiasi autorità in Inghilterra sarebbe stato mandato al rogo, mentre ai tempi della Regina Elisabetta ne avrebbe ricevuto lode". Ma la più stringente conferma della tendenza a fare dei precetti politico-giuridici dei canoni religiosi possiamo trovare nel rousseauiano *Du contrat social* dove si legge che "vi è una professione di fede puramente civile di cui spetta al sovrano fissare gli articoli"¹⁰ in funzione dei quali, "senza poter costringervi nessuno a credervi, il Sovrano può bandire dallo Stato chiunque non vi creda; può bandirlo non in quanto empio ma in quanto asociale, in quanto incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia, e di immolare, se occorre, la sua vita al dovere. E se qualcuno – è la conclusione radicale e terribile del mite Rousseau – dopo aver pubblicamente riconosciuto questi stessi dogmi, si comportasse come se non vi credesse, sia punito con la morte, egli ha commesso il peggiore dei delitti, ha mentito davanti alle leggi"¹¹. Di tutto questo poi troviamo il riflesso istituzionale nel napoleonico Code Civil, che costituirà il modello di tutte le codificazioni del mondo, esplicitamente affermato nella **relazione al Titolo preliminare presentata da Jean Etienne Marie Portalis nella seduta del Corps Législatifs, il 4 del mese ventoso dell'anni XI della Rivoluzione Francese (23 febbraio 1803): "Il potere legislativo è onnipotenza umana. La legge stabilisce, cambia, modifica, perfeziona; distrugge ciò che è, crea ciò che non è ancora.** La mente di un grande legislatore è una specie di Olimpo donde promanano le grandi idee, le felici concezioni che provvedono alle fortune degli uomini e al destino degli stati". Così si afferma un culto idolatrico delle istituzioni e del loro autore Sovrano. Concludendo, in tema di commistione di politica e religione, credo di poter dire, senza tema d'essere smentito, che storicamente ogni Sovrano è stato, ed è, tentato di servirsi, esplicitamente o sotteraneamente, di una teologia civilis o religione civile, che dir si voglia, per giustificare la propria costituzione ed assicurare la sopravvivenza del suo potere, talvolta sino al punto di promuovere una vera e propria idolatria istituzionale. In controtendenza un evento, risalente al 312 dopo Cristo ma incidente in modo profondo nella storia d'Europa e del mondo, proprio in tema di laicità, su cui è opportuno fare qualche riflessione.

3. Verso la fine del III secolo l'orizzonte politico, su cui già si stanno addensando le nubi della crisi dell'impero, è segnato dall'affermarsi della ricerca di una divinità a cui affidarne le sorti, la scelta "dell'alleanza col dio più forte"¹², formulata in maniera diversa ma sempre molto pressante da Aureliano prima e Dioclesiano poi. Il summus deus cui il tetrarca Costanzo Cloro, padre di Costantino, tributerà il culto è il Sole. Si trattava di un'esigenza dettata certamente dalla "ragion di stato" ma in cui riaffiorava anche, dalla più antica tradizione religiosa romana, il concetto di pax deorum, pax divom. Ricorda Marta Sordi: "Cicerone, nella *Pro Rubirio perduellionis reo* (2, 5), ci conserva una solenne preghiera per ottenere la pax deorum, con la quale egli invoca da Giove Ottimo Massimo e da tutti gli altri dei e dee, "quorum opere et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur, pacem et veniam (...) ut hodiernum diem et ad huius salutem conservandam et ad rem publicam constituendam inluxisse patiantur"¹³. Il 28 ottobre del 312 si verifica un fatto sconvolgente: Costantino, vincitore di Massenzio a ponte Milvio, si rifiuta di salire in Campidoglio per ringraziare della vittoria Giove Ottimo Massimo. Non per un gesto antireligioso. Costantino, infatti, come personalmente confessò a Eusebio¹⁴ il suo biografo, "all'inizio della campagna contro Massenzio era preoccupato per le arti magiche a cui questi faceva ricorso ed era convinto che fosse impossibile affrontarlo senza l'aiuto divino; egli cercava un dio che lo aiutasse, consapevole che gli dei della tetrarchia, Giove ed Ercole, non erano stati capaci di aiutare Severo e Galerio contro lo stesso Massenzio e che solo suo padre, che aveva onorato per tutta la vita il dio sommo (tón ólon theón), lo aveva avuto custode del suo regno e alleato per sempre. Perciò aveva deciso di non perdere il tempo con gli dei vani e di onorare soltanto il dio di suo padre. (...) E mentre pregava gli apparve una visione straordinaria – una visione, avverte Eusebio, che 'se mi fosse stata riferita da un altro e non da Costantino stesso non ci crederei' -: egli disse di aver visto nel cielo, mentre il giorno stava declinando, al di sopra del sole, un trofeo della croce fatto di luce e una scritta su di esso che diceva 'Con questo vinci'¹⁵. Sotto questa insegna maturò la sua vittoria. Non, dunque, per un gesto antireligioso Costantino si rifiutò di salire in Campidoglio a ringraziare della vittoria Giove Ottimo Massimo ma per una ragione insieme più profondamente religiosa e, oggi diremmo, originalmente laica. E mi spiego. In un panegirico pronunciato ufficialmente alla presenza dell'imperatore, a Treviri e a Autun nel 313, un anonimo retore esalta la vittoria su Massenzio e ne celebra l'origine divina. Ma quale dio e quale praesens maiestas ha spinto Costantino, si chiede il retore pagano, poiché i responsi degli aruspici erano contrari alla spedizione? L'Imperatore, è la risposta, ha un rapporto segreto con quella divina mens che, delegata la cura dei piccoli mortali diis minoribus, a lui solo si manifesta e lo ispira. Deus ille mundi creator et dominus (13, 2)¹⁶, che ha indotto Costantino, contro tutti i suggerimenti dei collaboratori, ad affrontare in campo aperto alle porte di Roma un avversario a cui la "mente divina" ha tolto il senno affinché fosse sconfitto e travolto dal sacro Tevere (16, 2; 18, 1). Il Panegirico termina con una bellissima preghiera al summe rerum sator "che volle avere tanti nomi quante sono le lingue dei popoli e di cui noi non possiamo sapere come egli stesso voglia essere chiamato, mens divina immanente al mondo o auctor extrinsecus, trascendente, di ogni movimento, potestà suprema al di sopra di tutti i cieli che dall'alto guarda tutta la sua creazione, affinché salvi Costantino e lo conservi con la sua dinastia al governo" (26, 1). C'è da riflettere su questa preghiera di un pagano! Evidente la profonda religiosità dell'atteggiamento dell'Imperatore, e del suo celebrante pagano, ma dove la laicità? Ebbene, Costantino, che ha posto la sua vittoria sotto l'insegna della Croce senza sapere bene che cosa questa rappresentasse, deciso tuttavia di non onorare nessun altro dio fuorché quello di cui aveva avuto straordinaria visione e informato che la Croce era il

segno del Figlio unigenito dell'unico e solo Dio adorato dai cristiani, abbandona l'ottica della teologia civilis, della tradizionale religione civile, che gli avrebbe suggerito di sostituire il ringraziamento di Giove Ottimo Massimo, il dio risultato perdente, col ringraziamento del dio della Croce, nei fatti rivelatosi come quello vincente, per affermare come cosa giusta ed equa, e perciò solo autentico segno di gratitudine, il riconoscimento in termini rigorosamente giuridici del diritto che ha la divinitas ad essere adorata così com'essa vuole. Questa straordinaria "rivoluzione" viene istituzionalizzata nel cosiddetto editto di Milano¹⁷ che raccoglie e fissa l'accordo raggiunto nelle trattative tra Costantino e Licinio nell'incontro avvenuto, appunto, a Milano nel febbraio del 313. I due tetrarchi sopravvissuti alle guerre intestine della tetrarchia si incontrano per affrontare i massimi problemi politici dell'impero e giungono ad un compromesso, fra il paganesimo dell'uno, Licinio, e la nuova religiosità dell'altro, Costantino. Compromesso che fissa come prima decisione da prendere (in primis ordinanda) quella di sancire formalmente la divinitatis reverentia, affinché "qualsiasi divinità ci sia nella sede celeste, possa essere placata e propizia a noi e a tutti coloro che sono posti sotto il nostro potere", e, sul diritto della divinitas d'essere adorata così come vuole, fondare per i singoli "la libera potestà di seguire la religione che ciascuno avesse voluto". Viene capovolta in tal modo la concezione della tolleranza religiosa che i romani da sempre conoscevano, si pensi munifica fatta ai singoli, in privato, dalla clemenza del sovrano politico¹⁸, ma della logica e naturale conseguenza del riconoscimento pubblico del diritto della divinitas ad essere adorata così come vuole, operativamente esplicantesi nella libera potestas dei singoli di praticarne il culto. Si profila così l'immagine di uno stato che si definisce religioso e nel medesimo tempo si proclama aconfessionale o, come sarebbe più corretto dire, di uno stato che sulla base del riconoscimento del diritto della divinità d'essere adorata così come vuole e in nome della propria confessata incompetenza a decidere in quanto stato la natura teologica della divinità, il quicquid est divinitatis in sede celesti, sancisce la libertà di tutti, et christianis et omnibus liberam potestatem, di praticare pubblicamente il culto secondo la propria fede. "Nominando per primi i cristiani e isolandoli rispetto a tutti gli altri – afferma Marta Sordi – il cosiddetto editto di Milano toglie al paganesimo tradizionale il suo carattere di religione di stato e prepara il passaggio al cristianesimo come nuova religione dello stato romano"¹⁹. L'affermazione dell'illustre storica è del tutto convincente nella prima parte, poiché non c'è dubbio che almeno negli anni immediatamente successivi alla conversione del 312 quella di Costantino rimanga la tipica religiosità romana, strettamente collegata con gli interessi dello stato e dominata dall'obiettivo del ristabilimento della pax deorum, ma non nella seconda perché in nessun modo è possibile configurare tale pax, che peraltro sin dalla prime righe dell'editto è individuata col termine nuovo di pax divinitatis, come pax Christi, prefigurando una nuova religione di stato²⁰. Quello che Costantino ha tagliato, con la sua decisione di non salire in Campidoglio per ringraziare Giove Ottimo Massimo e invece di istituzionalizzare formalmente il diritto della divinità ad essere adorata così com'essa vuole, è il cordone ombelicale tra politica e religione. E lo ha potuto utilmente fare perché la sua decisione non poggiava su di un razionalismo scettico o su di un moralismo agnostico ma sulla base dell'incontro con il Dio dei cristiani. Ecco perché .. et christianis et omnibus .., quasi che i cristiani non fossero compresi nell'omnibus!, perché in tanto è riconosciuta a tutti la libertà religiosa in quanto è per l'incontro con il Dio dai cristiani adorato, con una intensità sovrumana non piegata da innumerevoli terrificanti persecuzioni²¹, che è risultato necessario, giusto ed equo riconoscere il diritto della divinità ad essere adorata così com'essa vuole. Così si profilano i tratti della laicità dello stato, prefigurata dalla risposta di Gesù Cristo ai farisei, che per coglierlo in fallo gli avevano chiesto se fosse lecito o no pagare il tributo a Cesare, "Di chi è questa immagine e l'iscrizione?.. Di Cesare. .. Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" (Mt 22, 17-20). Formula lapidaria di un laico, non possiamo dimenticare che Cristo non fu sacerdote ma laico²², per invitare a non fare di Cesare un Dio e a non compromettere Dio con Cesare, cioè a non trascinare il nome di Dio nelle zone oscure dell'umano per nascondere la sporcizia. "Il mio regno non è di questo mondo .." (Gv 18, 36). È in questo contesto che matura l'idea di uno stato laico, aconfessionale ma non irreligioso, o meglio, aconfessionale perché rispettoso del diritto della divinità ad essere adorata così com'essa vuole.

4. Una prova a conferma della tesi qui sostenuta è offerta a contrario dalla considerazione della crisi dell'ideologia laica nell'esperienza giuridica contemporanea in cui è rimasto impelagato "il diritto senza verità". Le parole non sono mie, le ho tratte dall'opera di un altro professore della patavina Universitas Iuristarum: Enrico Opocher²³. "Bisogna veramente riconoscere che il diritto del nostro tempo è un diritto senza verità, che l'attuale crisi dell'esperienza giuridica è, nella sua essenza più profonda, una crisi della verità del diritto o, meglio, di quell'intima consapevolezza del proprio valore, senza di cui l'esperienza giuridica diviene cieca, non è più se stessa"²⁴. A che cosa si riferisce specificamente Opocher con questa accorata denuncia? La risposta è precisa: "Nessun elemento è forse più rivelatore, a questo proposito, del carattere puramente strumentale che il diritto ha assunto nella società moderna. Quasi completamente appoggiato allo stato o, meglio, alle mutevoli e troppo spesso irresponsabili volontà che, attraverso il mito dello stato, si esprimono dominatrici della vita sociale, quel diritto che altra volta era stato scultoreamente definito come ars boni et aequi si è andato sempre più riducendo ad uno strumento per fini estranei al proprio contenuto, se non addirittura ad un mero strumento di governo. La sua dipendenza diretta o indiretta dalla volontà statale, ossia la sua forma positiva, pur necessaria a garantirne la certezza, è diventata l'unico titolo della sua validità, l'unico criterio della sua giuridicità e per questa via esso è divenuto l'indispensabile strumento per realizzare, perpetuare e giustificare la volontà dominante, per piegare e dirigere l'azione verso qualsiasi avventura, per assicurare validità oggettiva allo stesso arbitrio"²⁵. Si rivelano così al filosofo le ragioni profonde dell'esito totalitario di una concezione formalistica dell'ordinamento giuridico, considerato come mero strumento di controllo sociale. "Ogni atto della volontà dominante è divenuto, per il solo fatto di appartenere a questa volontà, giuridicamente valido ed i suoi fini sono diventati per ciò stesso i fini del diritto, la misura dell'azione, il mutevole contenuto dell'esperienza giuridica. L'ideologia politica ha fatto così il suo ingresso nel

mondo del diritto, se ne è impadronita, se ne è servita come di un potente ed insostituibile strumento²⁶. A quale ideologia si riferisce Opocher? La risposta è puntuale: "Sulla base astrattamente umanistica della cultura moderna si è così affermato sempre più quello che non esiterei chiamare laicismo giuridico, ossia la pretesa di isolare, appunto, l'esperienza giuridica dalla complessa trama dei problemi, delle istanze, delle certezze implicite nell'azione, (...) la pretesa di fondare e far valere la verità del diritto nel mondo sociale, indipendentemente dalle connessioni profonde che la legano alla complessa trama del mondo morale e quindi prescindendo da un'unitaria e coerente concezione del significato metafisico dell'azione e dei suoi valori"²⁷. Viene, a questo punto, da chiedersi perché Opocher definisca tale pretesa ideologica "laicismo", con un'insistenza sorprendente. "I teorici del diritto hanno una responsabilità profonda di fronte alla crisi contemporanea e non potranno condurre validamente la loro lotta per la verità del diritto se non riusciranno a superare l'orientamento laico che li ha finora guidati"²⁸. "Anche nel campo dell'esperienza giuridica, il fallimento del laicismo giuridico o, se si vuole, della metafisica dell'antimetafisica, implica, per le sconvolgenti conseguenze alle quali apre la via, la possibilità di un valido superamento"²⁹. "La stessa scienza del diritto, nel suo travaglio interiore, ponendo il problema della sua essenza, sente prepotente il bisogno di superare la sua premessa laicistica, di fondare la sua stessa dignità di scienza sulla verità del diritto"³⁰. "Un compito immane attende i teorici del diritto nel mondo storico: uscire dal comodo rifugio del laicismo e scendere tra i tumulti e le risse di questo mondo"³¹. Sono ragioni storiografiche e teoretiche insieme quelle che inducono Opocher a parlare di un orientamento "laico" e del "laicismo giuridico" come di un'ideologia. Tale "metafisica dell'antimetafisica" risale, secondo il filosofo del diritto, a Grozio e alla sua idea di un sistema di diritto razionalmente costituibile "etiamsi (...) Deum non esse"³², e a Thomasio, alla sua idea di un sistema di diritto razionalmente costituibile indipendentemente dalla morale e dal costume³³. Etiamsi Deum non esse! È questo il tarlo che mina l'idea di "laicità" che sembra andare oggi per la maggiore³⁴. "È, infatti, chiaro – afferma Opocher – che quando lo stato nega la possibilità di ispirare la propria azione ad una verità assoluta ed accetta perciò come propria qualsiasi pretesa verità che riesca ad imporsi alla maggioranza delle coscienze individuali, esso implicitamente afferma sì il carattere relativo della verità, ma al tempo stesso eleva a verità assoluta, a propria verità assoluta, il relativismo"³⁵. E, inevitabilmente, "questo contraddittorio relativismo finisce con l'aprire lo stato ai portatori di una pretesa verità assoluta che non è certo quella relativistica intorno alla quale nessun partito e nessuna maggioranza può evidentemente organizzarsi. E questi, una volta giunti al potere, possono molto difficilmente sottrarsi alla tentazione di eliminare la riserva relativistica che menoma il valore della loro 'verità', ossia di superare la contraddizione che costituisce la forza e ad un tempo la debolezza degli stati democratici. E allora è la loro verità che prende il posto di quella dello stato democratico, che diviene 'verità' dello stato, escludendo così, per la sua stessa assolutezza, tutte le altre 'verità' e distruggendo perciò, nel suo principio fondamentale, ossia nel suo relativismo, tutta la realtà dello stato democratico"³⁶. Ritroviamo qui gli stessi accenti amari, le stesse parole con le quali Bertolissi e Vincenti, nella citazione da cui queste nostre riflessioni sulla "laicità" hanno preso le mosse, deprecavano la riduzione del diritto a strumento del potere prevalente, la dura *lex sed lex*, che vanifica ogni discorso sulla laicità dello stato, sul pluralismo religioso e sulla religione prevalente in quanto, nell'ottica della "geometria legale", ogni istituzione, laica o ecclesiastica che sia, è concepita come modalità del potere e del potere mutua la logica interna, "l'invincibile aspirazione all'unilateralità che soffoca ogni idea di libertà"³⁷. Sul potere Romano Guardini ha delle pagine sconvolgenti ma terribilmente illuminanti. "Il potere rappresenta indifferentemente la possibilità di ciò che è buono e positivo e il pericolo di ciò che è cattivo e distruttore. Tale pericolo cresce in diretto rapporto con la misura del potere ed è ciò di cui oggi, a volte con subitanità terrificante, siamo divenuti consapevoli. Il pericolo può provenire inoltre dal fatto che del potere disponga una volontà che ha un orientamento morale falso, ovvero non sente più alcuna obbligazione morale. Può anche avvenire che dietro di esso non ci sia più alcuna volontà a cui ci si possa rivolgere, nessuna persona che risponda, ma solo una organizzazione anonima, in cui ciascuno è guidato e sorvegliato dalle istanze immediatamente contigue e appare perciò privato della propria responsabilità. Un simile pericolo diviene particolarmente minaccioso, come lo constatiamo sempre più, quando a vista d'occhio si attutisce il senso della persona, della sua dignità e responsabilità, il senso dei valori personali della libertà, dell'onore, il senso dell'origine dell'agire e dell'esistere. Il potere assume allora un carattere che non si può individuare, se non alla luce della Rivelazione: esso diviene demoniaco³⁸. Quando l'azione non è più sorretta dalla coscienza personale, un vuoto singolare si determina in colui che agisce. Egli non ha più il senso di essere lui ad agire, il senso che l'azione cominci con lui e che egli perciò ne debba rispondere. Sembra che egli non esista più in quanto soggetto e che l'azione passi semplicemente attraverso di lui, semplice anello di una catena. Lo stesso avviene nei rapporti con gli altri; egli non può fare appello ad alcuna autentica autorità, poiché questa presuppone la persona, la quale con le sue facoltà sta direttamente di fronte a Dio e risponde di sé davanti a Lui. Si diffonde sempre più la sensazione che non ci sia affatto 'qualcheduno' che agisce, che dell'accadimento risponda qualcosa di indefinito, che non si può in nessun luogo afferrare, che non si presenta davanti a nessuno, che non risponde a nessuna domanda"³⁹. In questo vuoto si insedia il nulla. "Non c'è da stupire che la formula del nichilismo, appena enunciata e ragionata, si sia diffusa nel mondo degli studi giuridici – scrive Natalino Irti nel suo inno al nichilismo giuridico⁴⁰ – che cosa è il nichilismo giuridico se non sciogliere il diritto da ogni condizione sovra-positiva? Che cosa, se non risolverlo nell'efficienza del funzionare e nella regolarità del procedere? Il formalismo è fraterno al nichilismo, insieme fattore determinante e conseguenza ineluttabile. (...) Il nulla, che s'insedia nel diritto e ne attraversa le forme, è proprio nell'assenza di presupposti immutabili. Qui non c'è luogo a soluzioni transattive o eclettismi consolatori, ma duro e schietto aut-aut: o la radicale immanenza nella storia, nella finitudine, nella temporalità del divenire; o l'uscita verso l'alto, che sia divinità, o eterna natura, o stabilità ontologica delle 'cose' Il dovere di sincerità incombe – ammonisce Irti a ragione – anche sui critici del nichilismo"⁴¹. Ma anche su quelli che lo celebrano, dobbiamo

aggiungere, i quali dovrebbero dire su che cosa poggiano la "efficienza del funzionare" e la "regolarità del procedere", di cui il giurista dovrebbe essere garante, e decidersi, aut-aut: o su qualcosa che sta in alto guardando alla quale l'uomo si orienta e si regola; oppure sul nulla, ma allora bisogna riconoscere che nulla è l'efficienza, nulla la regolarità⁴², e quel che rimane è il potere anonimo per cui, come ha efficacemente detto Pietro Perlingieri, "cinismo del legislatore e cinismo dell'interprete diventano tutt'uno. La deriva formalistica e nichilista di indifferenza verso contenuti e valori, tutta protesa a sottolineare che le leggi vengono dal nulla e tornano nel nulla, che esse possono creare e distruggere indiscriminatamente, rappresenta un pericoloso rinnovato delirio di onnipotenza"⁴³. Fanatismo e cinismo sono opposti l'uno all'altro "ma si toccano, come tutti gli estremi"⁴⁴ Insomma, se laicità significasse concepire lo stato e il diritto "etiamsi Deus non esse", l'esperienza politico-giuridica sarebbe destinata ad una inevitabile deriva, in apparenza nichilistica in realtà totalitaria. E non dimentichiamo che, se c'è un totalitarismo che viene dall'alto, c'è "anche un totalitarismo che viene dal di dentro"⁴⁵.

5. Tornando, per concludere, sulla laicità quale colta nella "rivoluzione" della teologia civilis che Costantino il Grande ha attuato col riconoscimento del diritto della divinitas ad essere adorata così com'essa vuole e, in termini strettamente giuridici, col riconoscimento del diritto dei singoli di professare la loro fede pubblicamente e comunitariamente, potremmo fissare l'attenzione su due polarità concettuali. Guardando alla laicità dal versante della politica è necessario avere consapevolezza, per usare le parole di Angelo Scola, che "la società civile ha sempre bisogno di darsi un'istanza superiore, mai sostitutiva ma regolativa (difensiva e promozionale) della sua vita di relazione, del suo fisiologico pluralismo, della sua dialettica storica" e che "tale istanza regolativa è modernamente lo stato"⁴⁶. Ma, al contempo, è necessario avere consapevolezza che, per usare le parole di Joseph Ratzinger, "lo stato non è la totalità dell'esistenza umana e non abbraccia tutta la speranza umana. L'uomo e la sua speranza vanno oltre la realtà dello stato e oltre la sfera dell'azione politica. Ciò vale non solo per uno stato che si chiama Babilonia⁴⁷, ma per ogni genere di stato. Lo stato non è la totalità (...) con la menzogna totalitaria diventa demoniaco e tirannico"⁴⁸. Lo stato, infatti, in quanto unità di una molteplicità di soggetti, si costituisce per reciproca obbligazione dei suoi membri, per compromissum, in vista e in virtù di un bene che non è dato dalla rinuncia al bene particolare di ciascuno ma dal suo compimento attraverso la condivisione di qualcosa che è bene per tutti senza essere esclusivo di nessuno: il Bene comune. D'altra parte, tale Bene non si esaurisce in nessuno dei beni particolari che sono alla portata operativa dell'umano, il che tiene lontani da ogni velleitaria mitizzazione. E non v'è dubbio che "il primo servizio che la fede fa alla politica sia la liberazione dell'uomo dall'irrazionalità dei miti politici, che sono il vero rischio del nostro tempo. Essere sobri ed attuare ciò che è possibile, e non reclamare con il cuore in fiamme l'impossibile, è sempre stato difficile; la voce della ragione non è mai così forte come il grido irrazionale. Il grido che reclama le grandi cose ha la vibrazione del moralismo; limitarsi al possibile sembra invece una rinuncia alla passione morale. Ma la verità è che la morale politica consiste precisamente nella resistenza alla seduzione delle grandi parole con cui ci si fa gioco dell'umanità dell'uomo e delle sue possibilità. Non è morale il moralismo dell'avventura, che intende realizzare da sé le cose di Dio. Lo è invece la lealtà che accetta le misure dell'uomo e compie, entro queste misure, l'opera dell'uomo. Non l'assenza di ogni compromesso, ma il compromesso stesso è la vera morale della politica"⁴⁹. L'autentica laicità dello stato e del diritto si manifesta, dunque, nella consapevolezza che non può darsi "fede politica", non già nel senso che non vi possa essere una politica di uomini di fede, ma nel senso che la decisione politica e l'istituzione giuridica non possono costituire oggetto di fede senza che il piano si inclini sino al punto di ritenere che "lo Stato è la volontà universale, che è autocoscienza reale, universale: l'idea di Dio". Col risultato, per continuare ad usare le parole di Hegel, al par. 124 della Filosofia del diritto, che "dai popoli anche l'essenza universale dello Stato viene adorata come un Dio"⁵⁰. Sulle catastrofiche conseguenze di questa incongrua adorazione della storia, anche recente, è tragicamente testimone. Guardando alla laicità dal versante della fede è necessario avere consapevolezza, per utilizzare le precise affermazioni del Pontefice Benedetto, che "la Chiesa non può e non deve prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta. Non può e non deve mettersi al posto dello Stato"⁵¹. "La Chiesa non è e non intende essere un agente politico"⁵². Ma soprattutto la Chiesa non ha né pretende esercitare sovranità: per essa unico Sovrano è Dio. Sicché è incongruo e disorientante intendere i suoi rapporti con lo stato nei termini della concorrenza nell'esercizio di sovranità⁵³ e quello della laicità come un problema di non ingerenza tra "Sovrani". Nel contempo però è necessario avere consapevolezza del compito pubblico proprio della chiesa, che "non può e non deve restare ai margini nella lotta per la giustizia" ma "deve inserirsi in essa per via dell'argomentazione razionale risvegliando le forze spirituali, senza le quali la giustizia, che sempre richiede anche rinunce, non può affermarsi e prosperare"⁵⁴. Consapevolezza che la Chiesa "ha un interesse profondo per il bene della comunità politica, la cui anima è la giustizia, e le offre a un duplice livello il suo contributo specifico. La fede cristiana, infatti, purifica la ragione e l'aiuta ad essere meglio se stessa: con la sua dottrina sociale, argomentata a partire da ciò che è conforme alla natura d'ogni essere umano, la Chiesa contribuisce a far sì che ciò che è giusto possa essere riconosciuto e poi anche realizzato. A tal fine sono chiaramente indispensabili le energie morali e spirituali che consentano di anteporre le esigenze della giustizia agli interessi personali, o di una categoria sociale, o anche di uno Stato"⁵⁵. Né la Chiesa, che "non domanda alcun privilegio per se stessa", può sottrarsi all'impegno "di proclamare e difendere i diritti umani fondamentali, purtroppo ancora violati in diversi Paesi della terra, e di operare affinché siano riconosciuti diritti di tutta la persona umana alla vita, al nutrimento, a un tetto, al lavoro, all'assistenza sanitaria, alla protezione delle famiglie e alla promozione dello sviluppo sociale, nel rispetto della dignità dell'uomo e della donna, creati ad immagine di Dio"⁵⁶. Per tutto questo il Pontefice Benedetto raccomanda ai "credenti, in particolare ai credenti in Cristo, di contribuire ad elaborare un concetto di laicità che, da una parte, riconosca a Dio e alla sua legge morale, a

Cristo e alla sua Chiesa il posto che ad essi spetta nella vita umana, individuale e sociale, e, dall'altra, affermi e rispetti la 'legittima autonomia delle realtà terrene', intendendo con tale espressione, come ribadisce il Concilio Vaticano II, che 'le cose terrene e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo deve gradatamente scoprire, usare e ordinare' (Gaudium et spes, 36). Tale autonomia è una 'esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore. Infatti, è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte' (Ibid.)⁵⁷. Che cos'è questa se non autentica laicità della chiesa? Per essa, infatti, non può darsi "fede istituzionale", non già nel senso di escludere che l'istituzione possa costituire un utile e provvidenziale sussidio della fede, per questo la Chiesa è stata istituita da Cristo in persona, ma nel senso che non dall'istituzione può venire la salvezza dell'uomo ma dalla fede. La "storia enigmatica" della Legge, tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, offre a Romano Guardini lo spunto per una riflessione folgorante. "La Legge doveva impossessarsi del popolo a favore di Dio, attraverso ogni comandamento Dio voleva porre la mano su di esso – in verità però fu il popolo a prendere in possesso la Legge a proprio favore e a farne l'ossatura della propria esistenza. Dalla Legge trasse una pretesa di grandezza e dominio nel mondo, e incorporò Dio con la sua promessa in questa pretesa. Continuamente la volontà di imporre la Legge da parte dei sacerdoti e degli scribi si oppose alla libertà di Dio"⁵⁸. A questo si aggiunse l'ipocrisia della coscienza altamente sviluppata all'esterno mentre all'interno il cuore diventava sempre più duro; all'esterno fedeltà alla Legge, all'interno peccato. "In questo si è compiuto uno spaventoso stravolgimento del divino – quanto sia orribile, può emergere dalla sola frase che i farisei opposero al giudice supremo, il procuratore romano Pilato, quando questi, per sentimento naturale del diritto, dichiarò che non trovava alcuna colpa nell'accusato: 'Noi abbiamo una Legge, e secondo questa Legge egli deve morire' (Gv 19, 6-7). La Legge data da Dio è stata così infernalmente stravolta, che secondo essa il Figlio di Dio dovette morire!"⁵⁹. Non si deve, tuttavia, credere che al pericolo di questo stravolgimento fosse e sia esposto solo Israele. Il teologo è particolarmente puntuale nel denunciare che "non appena sussistono una gerarchia degli uffici e delle facoltà, della tradizione e del diritto, sorge il pericolo di vedere il regno di Dio già nell'autorità e nell'obbedienza stessa. Non appena sono fissate norme nell'ambito del sacro e si pongono separazioni tra diritto e non-diritto, sorge il pericolo di appoggiarsi su tale impostazione per mettere le mani alla libertà di Dio e per imprigionare nel diritto ciò che viene solo dalla sua grazia"⁶⁰. Se non interviene una concezione laica della giuridicità "dappertutto là dove nell'ambito della verità santa viene pronunciato un deciso 'si' e 'no', dove vigono forma oggettiva del culto, ordine e autorità, sorge anche il rischio della 'Legge' e del 'fariseo'. Il pericolo di prendere l'esterno per l'interno; il pericolo della contraddizione tra l'orientamento intenzionale e la parola; il pericolo di muovere da ciò che è in vigore ed è di diritto per mettere le mani sulla libertà di Dio"⁶¹. (...) La storia della Legge – conclude Guardini – è un grande monito. Il sacro, che veniva da Dio, è stato reso uno strumento di perdizione. Quando Rivelazione espressa, ordinamento positivo dell'esistenza derivanti da Dio sono oggetto di fede, si instaura di nuovo questa possibilità. È bene per il credente saperlo, affinché nel Secondo Patto egli rimanga garantito di fronte al destino del Primo"⁶². Dalla teologia cristiana abbiamo così un'ulteriore lezione sull'autentico significato della laicità, con l'indicazione della sua distanza ma sarebbe meglio dire della sua antitesi al fariseismo, la forma più radicale e vuota di formalismo degli apparati. Mi ritornano in mente a questo proposito, luminose e incoraggianti, le parole del Teologo: "Dio ha nel mondo tanto potere, quanto ne hanno la verità e l'amore"⁶³. Sono parole che risultano tanto più illuminante se si considera la circostanza e l'uditorio cui erano rivolte: nel 1985 nelle Hofkirche di Dresda ai partecipati all'Incontro dei Cattolici dell'allora Germania dell'Est, dove il potere comunista relegava nello strettissimo e vessato spazio del privato il diritto di Dio ad essere adorato. Difendere il diritto pubblico della divinità ad essere adorata così com'essa vuole significa affermare in questo mondo il Regno di Dio, che non è di questo mondo, "se il mio regno fosse di questo mondo i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù" (Gv 18, 36), laicamente spendendosi in questo mondo per la verità, "Tu lo dici, io sono re, Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce" (Gv 18, 37). E proprio rispetto al questa laicità risultano suggestivi due mutamenti di atteggiamento che, altrimenti, parrebbero assurdi. Il mutamento di Pilato, il magistrato giuridicamente convinto della innocenza di Cristo, "lo non trovo in lui nessuna colpa (Gv 18, 38 e 19, 6), ma pauroso di fronte alle conseguenze che il riconoscimento della verità potrebbe avere per la sua carriera nel mondo, "Se liberi costui, non sei amico di Cesare! Chiunque si fa re si mette contro Cesare" (Gv 19, 12) è la subdola minaccia dei farisei, che alla fine rinuncia alla verità, pur intravista, e si piega alla convenienza di questo mondo, "Disse loro Pilato: Metterò in croce il vostro re? Risposero i sommi sacerdoti: Non abbiamo altro re all'infuori di Cesare? Allora lo consegnò loro perché fosse crocifisso" (Gv 19, 15-16). Trionfo del fariseismo! E il mutamento degli apostoli, che da pavidetti, spauriti, vigliacchi sino al rinnegamento, per non dire del tradimento di Giuda, di fronte a quello che si presentava agli occhi loro e dei contemporanei come uno scontro di potere mondano, "voi non capite nulla – aveva detto farisaicamente Caifa – e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera" (Gv 11, 49-50), diventano laicamente impavidi, franchi, coraggiosi sino al martirio, testimoni nel mondo della verità, sul Cristo, sulle sue parole, sulle sue opere, sulla sua promessa, tanto da indurre al dubbio persino un fariseo, Gamalièle: "Non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria o questa attività è di origine umana, verrà distrutta, ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli; non vi accada di trovarvi a combattere contro Dio" (At 5, 38-39). Trionfo della laicità!

"Dio ha nel mondo tanto potere, quanto ne hanno la verità e l'amore" ma questa frase può anche essere rovesciata : "la verità è l'amore sono identici al potere di Dio, poiché Egli non solo ha verità e amore, ma lo è. Verità e amore sono dunque la vera e definitiva potenza nel mondo"⁶⁴. Laicamente.

"Io ho dato loro la tua parola e il mondo li ha odiati perché essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno. Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. Consacrati nella verità. La tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità" (Gv 17, 14- 19).

1 M. BERTOLISSI e U. VINCENTI, *Laicità e diritto* in AA.VV. (a cura di G. Boniolo), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino 2006, pp. 92-93.

2 Da Die Gleichheit vor dem Gesetz in Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung in Veröffentlichung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1927, III, p. 55; tr. it. in A. CARRINO, *L'ordine delle norme. Politica e diritto* in Hans Kelsen, ESI, Napoli 1990, pp. 33- 34. **Un interessante antecedente potrebbe trovarsi già nella relazione al Titolo preliminare del Code Civil, presentata da J.S.M. Portalis, nella seduta del Corps Législatif, il 4 del mese ventoso dell'anno XI della Rivoluzione francese (23 febbraio 1803), dove si legge: "Il potere legislativo è onnipotenza umana. La legge stabilisce, cambia, modifica, perfeziona; distrugge ciò che è, crea ciò che non è ancora. La mente di un grande legislatore è una specie di Olimpo donde promanano le grandi idee, le felici concezioni che provvedono alle fortune degli uomini e al destino degli stati!"**

3 M. BERTOLISSI e U. VINCENTI, *Laicità e diritto*, cit., p. 94.

4 Un interessante per complessità, per completezza sarebbe impossibile, tentativo di sintesi critica si può trovare nel saggio di Giuseppe Goisis, *Laicità: un punto di vista storico e filosofico*, nel volume AA.VV., *Laicità possibili. Fondamenti e prospettive*, Nuovadimensione ed., Portogruaro 2007, pp. 97 ss.

5 Cfr. G. DALLA TORRE, *Laicità dello Stato. A proposito di una nozione giuridicamente inutile*, in "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", LXVIII (1991), pp. 274 ss. Del medesimo autore si veda altresì *Il primato della coscienza. Libertà e laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Studium ed., Roma 1992.

6 Traggo la citazione da O. MARSON, *La laicità e le laicità: i termini, le posizioni e gli interrogativi di un dibattito aperto*, in AA.VV., *Laicità possibili*, cit., ppp. 29-30. Il contesto in cui Sturzo nota questo è dato dal processo di sacralizzazione della politica nell'Italia fascista; in tema si veda di E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza ed., Roma- Bari, 2001 e *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza ed., Roma-Bari, 2005.

7 Cfr. ad esempio la Lettera di Giovanni Paolo II a mons. J. Pierre Ricard, presidente della Conferenza episcopale di Francia, e a tutti i vescovi francesi del 11 febbraio 2005.

8 L'opera di Varrone sarà oggetto di discussione appassionata da parte di Tertulliano nel *Ad nationes* II, 1-8 e di Agostino, che lo ricorda come "doctissimus Romanorum", nel *De Civitate Dei*, VI, 5 ss.

9 Cfr. Th. HOBBS, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England* (1966), tr. it. A cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948, pp. 430.

10 J.J.ROUSSEAU, *Du contrat social*, Ed. de la Pléiade, vol. III, p. 468. Sul tema potrebbe essere utile vedere R.DERATHÉ, *La religion civile selon Rousseau*, in AA.VV., *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXV (1959-1962), Jullien éd., Genève, p. 170.

11 Ibid. Con argomenti particolarmente stringenti è stato dimostrato come "la professione di fede rousseauiana nei sentimenti di socievolezza coincida con l'idea della 'benevolenza effettiva' propugnata dal positivismo" di Roberto Ardigò per il quale alla sovranità politica spetterebbe di svolgere quell'azione religiosa che trasforma un coacervo violento e disordinato in una organizzazione vitale, fondata sul consenso libero e volontario (cfr. A.L.GENTILE, *La religione civile. Del positivismo di Roberto Ardigò*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988). Inequivocabile la citazione dal volume *Sociologia del positivista italiano*: "Più procede la formazione organica dello Stato e più si estende e arriva in tutte le parti e nell'intimo di esse la virtù direttiva e moralmente perfezionatrice della Sovranità politica. In modo che, dove prima le parti erano agglomerate e coacervate e tenute in fascio violentemente, a poco a poco vanno

organizzandosi vitalmente insieme e finiscono coll'aderire l'una con l'altra, e tutte nel tutto, volontariamente e per libero consentimento. Come, per esempio, le molecole di certe sostanze, che fanno sentire la loro affinità e aderiscono a formare un cristallo solo in seguito ad una compressione che le ravvicinò meccanicamente. Il quale processo però va di pari passo con quest'altro; che le parti stesse subordinate, di mano in mano che si orientano nella armonia politica dello Stato diventano partecipi e collaboratrici della sua vita, reagiscono al Potere sovraincombente, rintuzzando la prepotenza che vi fosse e riducendolo ad una forza giusta e morale; ad una parola, diretta al Bene di tutti" (Opere filosofiche, Draghi ed., Padova, 1886, v. IV, p. 246). Citazione tratta da A.L.GENTILE, *La religione civile*, cit., pp 132-133.

12 Cfr. M. SORDI, *La conversione di Costantino*, in AA.VV., *Costantino il grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente*, Silvana ed., Cinisello Balsamo (Milano), 2005, pp. 37 ss.

13 Op. cit., p. 41; si veda altresì di M. SORDI, *Il Cristianesimo a Roma*, Bologna, 1965.

14 Di Eusebio è la *Vita Constantini* di cui ci veda l'edizione di L. Tartaglia, Napoli, 2001 e, per le acute osservazioni L. DE GIOVANNI, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli, 2003, con ampia bibliografia.

15 M. SORDI, *La conversione di Costantino*, cit., pp. 40-41.

16 Panegirico XII(IX) citato da Marta Sordi nell'edizione di R.A.B. Mynors dell'Oxoniensis, indicato come IX, 12 nella recente edizione dell'UTET, Torino, 200, a cura di D. Lassandro e G. Micunco.

17 Nel cosiddetto editto di Milano, nella forma tramandata da Lattanzio (*De mortibus persecutorum*, XLVIII), è riprodotto il rescritto pubblicato da Licinio a Nicomedia il 14 giugno del 313 e, nella forma tramandata da Eusebio (*Historia ecclesiastica*, IX, 5), lo stesso testo pubblicato sempre da Licinio poco dopo in Palestina. Cfr. M. SORDI, *Il cristianesimo a Roma*, cit., pp. 382 ss.

18 Un esempio assai prossimo alle vicende di cui trattiamo si trova nell'editto di Serica, "pateticamente sincero e pateticamente contraddittorio" dice Marta Sordi (*La conversione di Costantino*, cit., p. 42), del 311 in cui Galerio, augustus d'oriente, ammette il fallimento dell'ultima grande persecuzione e, riconoscendo d'aver offeso il loro dio, concede ai cristiani la più ampia libertà di culto e addirittura li invita a pregare per lui. Così come poco dopo, nel maggio del 313, Massimino, augustus d'oriente, per acquistare in extremis l'appoggio di Costantino contro Licinio, emana un editto con cui concede ai cristiani piena libertà di culto e la restituzione dei beni ecclesiastici (Eusebio, *Historia ecclesiastica*, IX, 10, 7), attribuendo vilmente ai suoi subordinati la colpa della persecuzione (Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, XLIX, 6). Cfr. in proposito il mio *A proposito dell'ideologia della Chiesa-Stato e di quella dello Stato-Chiesa. Suggestioni dalla storia delle dottrine politiche* di Paola Maria Arcari, in AA.VV., Paola Maria Arcari. *Ritratto a più voci* a cura di M. Corona Corrias, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2007, pp. 77 ss.

19 M. SORDI, *La conversione di Costantino*, cit., p. 40.

20 Potrebbe essere interessante, a tale proposito, leggere quanto ha scritto Joseph Ratzinger a proposito del rapporto tra religione e politica in Agostino, polemizzando con von Harnack e von Kienitz. "Del tutto in antitesi con il punto di vista di Ottato, Agostino ha praticamente preso come base la situazione della Chiesa delle catacombe quando ha progettato la sua determinazione del rapporto tra Chiesa e stato. La Chiesa non appare ancora per nulla come elemento attivo in questo rapporto, l'idea di una cristianizzazione dello stato e del mondo non appartiene decisamente ai punti programmatici di sant'Agostino. Perciò Harnack non comprende affatto l'intenzione del nostro dottore della Chiesa quando afferma: 'Alla considerazione dello stato egli ha anche data l'applicazione che siccome la pax terrena sarebbe un bene ... una comunità che la difende (lo stato) sarebbe buona. Siccome però la pax terrena può nascere solo dalla giustizia e questa indubitalmente è in possesso solo della Chiesa ..., lo stato può conseguire un relativo diritto mediante alla subordinazione allo stato di Dio'. Di subordinazione dello stato alla Chiesa non si può parlare in nessun passo di Agostino; tutto è una combinazione di Harnack, non di Agostino. Invece egli è del tutto nella linea della dottrina del nostro padre della Chiesa quando esprime l'opinione che un cristiano in qualsiasi posizione si trovi, non escluso l'imperatore cristiano, sia tenuto alla tolleranza anche verso la specie di stato più depravata e che non da ultimo mediante questa tolleranza il cristiano si guadagni il suo posto nello stato degli angeli. Però è perciò nuovamente errato quanto Kienitz, spiegando questa frase, pensa: "Egli (cioè Agostino) è autoritario, conservatore, legittimista, fedele e leale allo stato fino all'estremo, genuino rappresentante dell'antica Chiesa di stato che dopo la sua vittoria sul paganesimo si è legata con il dispotismo imperiale per il bene e per il male ..'. È esatto il contrario. Precisamente queste frasi mostrano che Agostino non ha stretto nessun intimo patto con lo stato, bensì che gli si è opposto assumendo quel comportamento che era eredità dei cristiani delle origini: sopportarlo pazientemente così come esso è, non tentare di mutarlo, poiché è al di fuori delle possibilità cristiane" (J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustin Lehre von der Kirche*, tr. it. di A. Dusini, Jaka Book ed., Milano 2005², pp. 313-314). Altra questione ancora, tuttavia interessante il tema di cui trattiamo, è quella della "ideologia della totale sostituzione della Chiesa allo Stato" su cui Paola Maria Arcari ha

scritto pagine penetrantissime. "Negli ultimi secoli dell'Impero vie era stata una ripresa di quella polemica antistatale ed antiromana che era stata tipica della patristica apologetica, di cui la ragione non era più da ricercarsi nelle persecuzioni, finite da secoli, ma nella fragilità degli elementi dottrinari, direi, – scrive l'Arcari –, nell'equivoco teorico su cui poggiava l'impero romano-cristiano. Più che l'Impero era stato riconosciuto l'imperatore, al cui potere non si dava un fondamento razionale ma provvidenzialistico, facendolo discendere unicamente dall'arbitrio divino che si manifestava nella potenza stessa dell'imperatore. Ne conseguì che il valore ideologico dell'Impero declinò col declinare della sua potenza storica. Tolto di mezzo l'impedimento rappresentato da Cesare, come messo o vicario divino, si ebbe un vigoroso ritorno ad antichi miti. Il pensiero cristiano che appariva prima spezzato in periodo e dottrine diverse (l'apologetico, antignostico, il costantiniano e il gelasiano) sembrò ritrovare la propria unità nell'aperta proclamazione dell'ideologia della totale sostituzione della Chiesa allo Stato. Questa ideologia costituì il punto d'incontro di correnti diverse. Già negli ultimi secoli dell'impero ad essa erano acceduti i romani provinciali per giustificare se stessi dell'essere stati cittadini tiepidi e distratti, dell'aver disertato esercito e magistratura proprio nell'ora del pericolo. Con la caduta definitiva di Roma, l'ideologia della Chiesa-Stato divenne l'unica speranza anche per i romani-italici, più sensibili ai valori civili e politici: per consolarsi della perdita dell'impero essi avevano bisogno di credere che l'ora storica dello Stato fosse superata e Roma dovesse risorgere in una nuova forma. E' questa forma che Gregorio III proclamava nell'asserzione: 'in compage sanctae reipublicae atque in corpore Christi dilecti exercitus Romani annecti praecipit' (...) Nei secoli anteriori alla caduta di Roma l'ideale della Chiesa-Stato si era andata profilando, soprattutto come un mito a cui non si chiedeva di indicare gli strumenti idonei alla propria realizzazione ma soltanto di promuovere una fede rivoluzionaria (...). Col suo elegante stile ciceroniano, san Gerolamo riassume questi motivi in un efficace parallelo: 'ille (rex) enim nolentibus paeest, hic (episcopus) volentibus, ille terrore subicit, hic servitute dominatur; ille corpore custodit ad mortem, hic animas servat ad vitam'. Tali argomenti in parte riecheggiavano il concetto classico del buon governo, in parte erano ispirati all'ideale apostolico del primato del sacerdozio. Nel primo senso, il mito della Chiesa-Stato presentava caratteri comuni a tutte le ideologie politiche intese sempre a proclamare che esse solo sono idonee a promuovere la scelta dei migliori, ad assicurare la giustizia e la pace. Nel secondo, introduceva finalità ultraterrene con le quali le visioni laiche della repubblica non erano in grado di gareggiare. Poteva, infatti, essere contestabile che tutti capi laici comandassero 'nolentibus' e si impadronissero del potere 'terrore'; si poteva opporre a san Gerolamo che lo Stato non si occupava solo dei corpi ma dell'uomo nella sua integrità materiale e spirituale; ma non si poteva però negare che lo Stato non era in grado di assumere impegni trascendenti. Sicché il passo di san Gerolamo resta, al fine del mondo antico, una tipica sintesi retorica della nuova ideologia" (P.M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*, Giuffrè ed., Milano., pp. 672-675).

21 Può essere illuminante a questo proposito quanto si legge nella prima lettera di Pietro: "E chi vi potrà fare del male, se sarete ferventi nel bene? E se anche doveste soffrire per la giustizia, beati voi! Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate, ma adorare il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi (1Pt 3, 13-16). Carissimi non siate sorpresi per l'incendio di persecuzione che si è acceso in mezzo a voi per provarvi, come se vi accadesse qualcosa di strano. Ma nella misura in cui partecipate alle sofferenze di Cristo, rallegratevi perché anche nella rivelazione della sua gloria possiate rallegrarvi ed esultare. Beati voi, che venite insultati per il nome di Cristo, perché lo Spirito della gloria e lo Spirito di Dio riposa su di voi.. Nessuno di voi abbia a soffrire come omicida o ladro o malfattore o delatore. Ma se uno soffre come cristiano, non ne arrossisca; glorifichi anzi Dio per questo nome" (1Pt 4, 12-16).

22 J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ecclesiology*, Queriniana ed., Brescia, 1992², p. 119. Scrive il teologo: "Se vogliamo giungere realmente al profondo della questione, dobbiamo partire da Cristo stesso, dal quale soltanto può derivare un ufficio cristiano, se deve essere ufficio legittimo. Il primo fatto significativo, nel quale qui ci imbattiamo. È che Cristo, su un piano di legge di religione, non fu sacerdote, ma laico. Guardando le cose nella prospettiva dell' Israelita, egli non possedeva, giuridicamente, nessun 'ufficio'. E tuttavia, egli non si intese come interprete di desideri e speranze umane, quasi una bocca del popolo, un suo segreto o aperto rappresentante; egli non intese la sua missione dal basso, in una specie di senso democratico. Egli si presentò invece alla gente con il 'dovere' di un incarico divino chiaramente delineato, con 'potere' e 'missione' dall'alto, come colui che il Padre ha mandato. Questa stessa struttura di incarico divino, che va testimoniato davanti gli uomini con potere in forza di una missione dall'alto, si prolunga al di là di Gesù nei discepoli, che egli coinvolge nel suo mandato, nel suo 'dovere': 'Come il Padre ha mandato me, così io mando voi' (Gv 20-21; 17-18).

23 Il 14 marzo 1949, Opocher, nuovo titolare della cattedra di Filosofia del diritto, tenne nell'Aula E del Palazzo del Bo', in Padova, la prolusione al suo insegnamento, trattando il tema: "Il diritto senza verità: la crisi della ideologia 'laica' nell'esperienza giuridica contemporanea".

24 E. OPOCHER, *Il diritto senza verità*, in *Scritti giuridici in onore di F. Carnelutti*, Padova 1950, I, p.182.

25 Op. cit., p.181.

26 Ibid.

27 Op. cit., pp. 188-189. È interessante a questo proposito la garbata polemica che Opocher fa con Bobbio. "Un'antinomia invincibile (...) domina, lo si può ben dire, tutta la filosofia giuridica dell'ultimo cinquantennio. Non appena, infatti, i filosofi tentano di passare, com'è pur necessario, da una determinazione puramente formale della giustizia ad una determinazione contenutistica, la verità del diritto si vanifica tra le loro mani, si trasforma in un'affermazione puramente ideologica. Ciò che Bobbio va sostenendo sul contenuto ideologico della filosofia del diritto, anche se è, come io credo, molto discutibile sul piano generale, esprime indubbiamente in modo esatto la tragedia dei moderni filosofi del diritto, la tragedia di quei chierici che sentono come la verità giuridica, il valore giuridico, non possa, senza contraddire al suo stesso concetto, contrapporsi alla storia come una mera forma priva di contenuto, ma che, d'altra parte, non riescono a dare un contenuto a questa forma vuota, senza cadere in un'affermazione ideologica, ossia, in definitiva, senza sacrificare alle istanze della storia il concetto stesso di verità giuridica. Tipico, a questo riguardo, è il passaggio dalla filosofia del diritto neokantiana a quella idealistica e dall'idealistica alla marxistica. Quanto più si è sentita la necessità di dare un contenuto concreto alla verità giuridica e quindi di non opporla alla storia, tanto più l'affermazione di questa verità è andata trasformandosi in una mera affermazione ideologica" (Op. cit., pp. 184-185).

28 Op. cit., p. 189.

29 Op. cit., p. 190.

30 Ibidem.

31 Op. cit., p. 191.

32 Op. cit., p. 187. Si tratta dell'affermazione che si trova in GROZIO, *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, § 11. Si veda in proposito quanto scrive F. TODESCAN, *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Cedam, Padova, 2003.

33 Cfr. E. OPOCHER, *Il diritto senza verità*, cit., p. 187, dove si fa riferimento a THOMASIO, *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta in quibus discernuntur principia honesti, iusti ac decori*, L. I, C, VI, § XL-XLII. Si veda in proposito A. VILLANI, *Christian Thomasius illuminista e pietista*, Napoli, 1997.

34 Non rientra nell'economia di queste riflessioni sulla laicità nell'esperienza giuridica ritrovare in questo assunto groziano quella che è la premessa metodologica della scienza moderna quale formulata da Galileo Galilei, ossia il "non tentar le essenze", per la quale, come ha acutamente osservato Werner Heisenberg, "l'atteggiamento umano verso la natura è mutato da contemplativo in pragmatico (noi preferiremmo dire: operativo). Non tanto ci si interessa alla natura come essa è, quanto ci si chiede piuttosto che cosa se ne possa fare. Per questo la scienza naturale si trasforma in scienza tecnica; ogni progresso conoscitivo viene legato al problema circa l'uso pratico che se ne può fare" (W. HEISENBERG, *Physics and Philosophy* (1958), tr. it. di Guido Gnoli, Milano, 1963, p. 193. Sarà Hobbes ad applicare alla giurisprudenza in maniera sistematica il metodo della geometria, facendone una vera e propria "geometria legale". Cfr. in proposito il nostro *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, Cedam, Padova, 2006, pp. 23 ss. nonché, a cura di M. Ayuso Torres, AA.VV., *De la geometría legal-estatal al redescubrimiento del derecho y de la política. Estudios en honor de Francesco Gentile*, M. Pons ed., Madrid, 2006.

35 E. OPOCHER, *Lo Stato e il problema della verità*, in "Rivista di Filosofia", XXXIX (1948), f.1, p. 7.

36 Ibidem.

37 Vedasi la nota 1.

38 Guardini acutamente rileva che, "nella sicurezza della sua fede nel progresso, il secolo diciannovesimo ha deriso la figura del demonio, diciamo più onestamente e più esattamente, di Satana; ma chi è capace di vedere – continua il teologo – non ride. Sa che egli esiste ed è al lavoro. Certo anche il nostro tempo non si pone di fronte alla sua realtà effettiva. Quando parla di 'demoniaco', come tanto spesso avviene, non c'è serietà nelle sue parole. Per lo più sono vane chiacchiere e dove se ne parla sul serio si esprime una paura indistinta o si intende qualche stato psicologico, ovvero qualcosa di simbolico. Quando la scienza delle religioni, e la psicologia del profondo, il dramma, il film, il romanzo d'appendice parlano di demoniaco, esprimono semplicemente il sentimento che ci sia nella esistenza un elemento di disarmonia, di contraddizione, di malizia, qualcosa di estremamente incomprensibile e sinistro che emerge con particolare evidenza in date situazioni individuali e storiche ed al quale corrisponde una particolare angoscia. In realtà si tratta non del 'demoniaco' ma di Satana. E chi sia Satana lo dice in modo competente solo la Rivelazione" (R. GUARDINI, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung* (1951), tr. it. Di M. Paronetto Valier, Morcelliana ed., Brescia, 1999³, p. 124). A mero titolo d'informazione, va ricordato che nel linguaggio giuridico della Bibbia Satan sta per "accusatore".

39 Op. cit., pp. 122-123.

40 N. IRTI, In dialogo su Nichilismo giuridico, in "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 2006 (LXXXIII), p. 179. Del medesimo autore cfr Nichilismo giuridico, Laterza ed., Roma-Bari, 2004.

41 N. IRTI, In dialogo su Nichilismo giuridico, cit., pp. 179-180.

42 Parrebbe che lo stesso Irti se ne fosse accorto, quando scrive: "L'individuo è stretto e piegato in se stesso, consegnato per intero alla capacità di volere e di recare ad effetto propositi e desideri. Ognuno obbedisce al proprio demone (..), s'impegna e lotta per una data visione del mondo, osserva e giudica le cose da un personale (forse sarebbe più corretto dire: particolare) punto di vista. Ma questo ribollire, questa efflorescenza, che spesso dà immagine di tenebre e di caos, non soggiace a nessun tribunale, e non ad altro si piega che all'effettività del corso storico (ossia al potere diremmo noi). Qui il giurista – poiché non possiede alcun criterio che si sollevi oltre il temporale accadere di norme – non ha nulla da dire: egli, al pari di qualsiasi uomo, prende partito tra ideologie e passioni e visioni del mondo, ma, tosto che la norma sia prodotta secondo le convenute forme, china il capo e tace" (Op. cit., p. 181). Il giurista dunque, in questa prospettiva nichilistica, è ridotto ad "enzima" del potere perché nulla può fare e fa se non "digerire" il potere del più forte a chi è più debole (Si veda in proposito il mio Come il potere si trasforma in diritto, in: AA.VV., Scritti in onore di Elio Fazzalari, Milano, Giuffrè, 1994, vol. 1, pp. 111-129).

43 P. PERLINGERI, Il diritto civile nella legalità costituzionale. Secondo il sistema italo-comunitario delle fonti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2006³, p. 125.

44 Da Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott" (1972) di Robert Spaemann citata da Joseph Ratzinger in Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten, tr. it. Di F. Schuller, Rizzoli ed., Milano, 2008, pp. 108 ss. "Il fanatico si trova in una fattività senza senso e prende il partito del senso, il partito dell'amore, della comunicazione e della ragione contro la realtà. Se mai esiste un senso, dipende dal suo comportamento. E lui perciò non si pone alcun tipo di criteri morali nel perseguire il suo scopo, poiché proprio il suo scopo costituisce la morale prima fra tutte. Il suo fallimento sarebbe il peggiore di tutti i mali, poiché il mondo, così com'esso è, è il peggiore dei mondi possibili. L'antipode del fanatico è il cinico. Senso, ragione, felicità sono per lui epifenomeni di una fattività insensata. Egli parteggia, agendo attivamente o guardando con sufficienza, per questa fattività, per la forza contro il senso, che è solo un'illusione. Anche a lui, come al fanatico, è tutto permesso, solo che egli non ha bisogno di alcuna giustificazione morale o storico-filosofica. Fanatismo e cinismo sono opposti l'uno all'altro ma si toccano, come tutti gli estremi. Il cinico è spesso il fanatico deluso, che ha perso la fede nella realizzabilità del suo scopo e ora cerca solo la forza e non più il senso".

45 Si veda di R. GUARDINI, Es lebe die Freiheit (1958), tr. it. di m. Nicoletti, Morcelliana ed., Brescia, 1994, p. 56. "Ora si fa avanti, con allarmante consequenzialità, qualcosa che è stato presente come possibilità fin dall'inizio in ciò che chiamiamo 'opera dell'uomo', 'omino della natura' 'cultura' nel senso più ampio, qualcosa che però per lungo tempo veniva riequilibrato nella totalità dell'esperienza. E questo qualcosa cerca ora di instaurare una nuova legge dell'esistenza, che afferma: l'uomo non è libero, ma sottostà alle necessità dell'apparato creato da lui stesso. Deve conformarsi alle esigenze di questo apparato. La sua struttura personale deve adattarsi a queste. Deve perfino farsi comprendere dalle apparecchiature che sono state concepite dalla razionalità e fabbricate dalla tecnica, come sembra rivelare il fenomeno della cibernetica. (..). Di questa mancanza di libertà l'ordinamento statale totalitario costituisce l'espressione più evidente". Ma non la sola.

46 A. SCOLA, Una nuova laicità. Temi per una società plurale, Marsilio ed., Venezia, 2007, p.19.

47 Il riferimento è a 1Pt 5, 13.

48 J. RATZINGER, Kirke, Ökumene und Politik (1981), tr. it. Di E. Guerriero, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1987pp. 142-143.

49 Op. cit., pp. 143-144.

50 G.W.F. HEGEL, Die Philosophie des Rechts: Mitschr. Wannenmann (Heidelberg 1817/18), tr. it. di P. Becchi, con il comm. Di K.H. Ilting, Ist. Suor Orsola Benincasa ed., Napoli, 1993, p. 199.

51 Dalla lettera enciclica Deus caritas est, data in Roma, il 25 dicembre, solennità del Natale del Signore, dell'anno 2005, primo del Pontificato, II, 28.

52 Dal discorso al IV Convegno nazionale della Chiesa Italiana, dato in Verona, il 19 ottobre 2006.

53 Per una considerazione più approfondita della complessità dei problemi connessi alla nozione stessa di sovranità, così come essa si è andata definendo alle sue origini cfr. E. ANCONA, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Giappichelli ed., Torino, 2004.

54 Dall'enciclica *Deus caritas est*, II, 28.

55 Dal discorso al IV Convegno nazionale della Chiesa Italiana..

56 Dal discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, dato in Roma, il 12 maggio 2005.

57 Dal discorso tenuto da Benedetto XVI al LVI Convegno nazionale dell'Unione Giuristi Cattolici, in Roma il 9 dicembre 2006.

58 R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (1937), tr. it. di G. Canobbio, Morcelliana ed., Brescia, 2005, p. 225.

59 Op. cit., p. 226.

60 Op. cit., p. 227.

61 Scrive Joseph Ratzinger: "Se si può dire da un lato in forma accentuata che la chiesa è la comunità in quanto comunione sotto la presidenza del vescovo di Roma, il quale detiene l'ufficio di primo testimone istituito dal Signore, che essa come tale è visibile ed unica, dotata di confini chiaramente delineabili, da un altro lato, la teologia cattolica deve anche dire con molta più chiarezza che non finora che con la effettiva presenza della parola al di fuori dei suoi confini c'è anche la 'chiesa' in una qualche forma, e che i confini dell'azione dello Spirito santo non si identificano con quelli della chiesa visibile. Da un lato, lo Spirito, la grazia, alla cui piena signoria è ordinata la chiesa, può infatti mancare anche a uomini che vivono nella chiesa; da un altro lato, può invece agire efficacemente in uomini che vivono al di fuori della chiesa. Sarebbe pazzesco e falso, come disse giustamente Congar (*Vraie et fauste riforme dans l'église*, Paris, 1950, p. 482), identificare semplicemente l'opera dello Spirito santo con il lavoro dell'apparato ecclesiastico" (J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, cit.p. 131).

62 R. GUARDINI, *Der Herr*, cit., p. 226.

63 J. RATZINGER, *Cantate al Signore un canto nuovo*, Jaca Book, Milano, 1996, p. 58.

64 Ibid.