

Macerata, 28 marzo 2006

Religione e politica.

A proposito della traduzione italiana del libro di

J. Miethke, *Ai confini del potere*

MICHELE NICOLETTI

Sono molto grato agli organizzatori di questo incontro e in particolare all'amico Prof. Roberto Lambertini per l'invito che mi è stato rivolto a partecipare a questa discussione sul tema "Religione e politica" in occasione della pubblicazione della traduzione italiana del libro di J. Miethke, *Ai confini del potere*.

Si tratta di una pubblicazione molto apprezzabile per la grande cura che è stata posta nella traduzione e nella redazione del testo, testimoniata dalla efficacia e dalla scorrevolezza della prosa.

Il testo risulta così assai godibile anche per chi non è specialista di cose medievali non ultimo anche per la passione che l'autore lascia trasparire per l'oggetto dello studio e per i protagonisti di questa vicenda. Passione che traspare in modo via via più percepibile, man mano che Miethke si avvicina ai suoi autori preferiti, forse dovremmo dire al *suo* autore preferito ossia Guglielmo di Occam.

Nel testo si coglie ancora un'attenzione particolare non solo al contesto storico in cui le teorie politiche sorgono – e questa è una delle tesi portanti del lavoro – ma anche nei confronti dei vissuti dei protagonisti, delle loro passioni. È bello leggere così dell'«indeciso riserbo e del confuso annebbiamento» di Tommaso d'Aquino a proposito dei rapporti tra potere spirituale e potere temporale, delle considerazioni «malinconiche» di Dante sul presente, dell'«orgoglio della libertà» in Marsilio e del suo timore del dispotismo, e ancora dell'«autostima, dello spirito polemico, del senso della

missione profetica di Ockham, per citare solo alcune pennellate con cui alcuni dei protagonisti vengono descritti.

In questo volume si racconta l'origine non solo delle teorie politiche prese in analisi, ma in generale della teoria politica medievale che nasce come frutto composito di diversi fattori. Il primo di questi è la genesi interdisciplinare della teoria politica medievale che deriva da una singolare commistione di riflessioni provenienti da almeno quattro ambiti disciplinari corrispondenti alle quattro facoltà di teologia, diritto, arti e medicina. Il secondo di questi è rappresentato dalle grandi eredità del passato e in particolare dai lasciti del neoplatonismo e dell'aristotelismo. Il terzo è un serrato confronto con la politica reale, con l'attualità si direbbe oggi, ossia con i "casi concreti".

In questo modo il rapporto tra teoria e pratica politica viene illuminato in due direzioni: da un lato viene sottolineato l'importanza del contesto tanto che i concetti politici si rivelano sempre anche come concetti *storici* e come concetti *pratico-polemici*; dall'altro viene messa in luce l'importanza *pratica* della teoria. Questa importanza risulta centrale proprio a proposito del tema dei limiti del potere, al centro del volume, come efficacemente scrive il curatore al termine della sua introduzione: «la teoria, riflettendo sul fenomeno del potere, ponendo la questione della legittimità ed esigendo che sia fondata in qualcosa che vada al di là del dominio della forza, impone comunque dei confini al potere stesso» (p. XII). Lo stesso autore d'altra parte è molto chiaro sul punto: «tra il 1329 e il 1330 appare estremamente chiaro quale funzione ebbe nel XIV secolo la teoria politica dotta per la prassi politica dell'epoca, sebbene noi in questa particolare occasione non veniamo a sapere nulla di una decisione netta per l'una o per l'altra parte. Il conflitto circa i diritti della giurisprudenza ecclesiastica e, oltre a ciò, circa i diritti dei prelati ecclesiastici nelle questioni temporali non poteva essere affatto concluso con il mero, fattuale, uso della forza. Si

doveva prendere una decisione in base a principi che potessero almeno essere comprensibili a tutti e che tutti dunque avrebbero dovuto almeno tendere a seguire» (p. 226).

Questo rapporto tra parola e forza è centrale e ritorna nelle citazioni di Pierre Flotte, dove si sottolinea come il potere papale sia verbale e quello del re reale (p. 138), di Giovanni Quidort di Parigi a proposito della diversa estensione del potere verbale e di quello manuale (p. 138) fino alla chiusura con le famose parole di Occam «o imperatore, difendimi con la spada e io ti difenderò con la parola» (p. 33). La parola, che indica in origine il potere spirituale della chiesa, indica ora, alla fine di questa storia che coincide anche con il sorgere e lo stabilizzarsi delle università, il potere spirituale della cultura. Quella cultura che appunto, nei secoli successivi, svolge la funzione del potere spirituale, rivendicandone le stesse prerogative di autonomia e rinnovandone la stessa dialettica.

Qui è bene messo in luce non solo il *peso* delle teorie, ma la loro capacità di collocare i rapporti sociali su un piano diverso. Il potere ha bisogno di giustificazione (e in questa insistenza sul problema della legittimità del potere c'è indubbiamente un'eredità di Weber) e nel momento in cui per giustificarsi ricorre al mondo della parola, riconosce un suo intrinseco limite, riconosce appunto di aver bisogno di giustificazione, e entrando nel mondo della parola e della teoria entra in un ambito più sfuggente rispetto al mondo della spada e con ciò si sottopone per così dire a un limite ulteriore.

Per questo il titolo dell'edizione italiana *Ai confini del potere* forza il titolo originale dell'edizione tedesca, ma lo forza in modo felice e suggestivo, riproponendo la rivisitazione del pensiero medievale come occasione di riflessione sui limiti del potere e con ciò come sorgente viva del pensiero costituzionalistico moderno, secondo una felice e illustre

tradizione storiografica. Mi pare infatti che l'influsso prevalente delle dottrine medievali sulla teoria politica contemporanea sia stato appunto questa sottolineatura dei limiti del potere rispetto alle concezioni moderne del potere assoluto (invero numericamente non molte, ma certo esemplari si pensi a Hobbes assunto per molti a paradigma del pensiero politico moderno). Si pensi all'utilizzo dei lavori di Gierke da parte delle dottrine pluralistiche di Figgis e Laski; agli studi sul costituzionalismo antico e moderno di McIlwain con la ripresa della distinzione tra *iurisdictio* e *gubernaculum*; e ancora a certe declinazioni del tema del *Reich* nel *Sacrum Imperium* di Dempf. L'invito che giunge dall'autore e dal curatore è dunque a ripensare il tema dei confini del potere all'insegna del binomio «Wort und Herrschaft» per fare il verso al famoso *Land und Herrschaft* di Brunner, così importante per la teoria politica del '900.

Dal punto di vista del rapporto tra religione e politica, la teoria politica contemporanea nelle sue ricostruzioni più avvedute ha inteso l'età medievale come l'età della differenziazione tra le due sfere. Così, ad esempio nel mondo tedesco, ha scritto Ernst-Wolfgang Böckenförde nel testo del 1967 *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione* (tr. it. Brescia 2006) che Jürgen Habermas ha voluto collocare al centro della sua discussione con l'allora cardinale Joseph Ratzinger nel famoso dialogo del 2004 (tr. it. *Etica, Religione e Stato liberale*, Brescia 2005): «Quando si parla di secolarizzazione in rapporto alla formazione dello Stato, si pensa per lo più alla cosiddetta dichiarazione di neutralità rispetto alla questione della verità religiosa, che fu compiuta da molti statisti e pensatori politici al fine di trovare, di fronte alle interminabili guerre civili di carattere religioso che scossero l'Europa nei secoli XVI e XVII, un nuovo fondamento e una nuova universalità per l'ordinamento politico, al di là e indipendentemente dalla (o da una particolare) religione. [...] La secolarizzazione sul piano dei principi, che rese possibile la

separazione di religione e politica enunciata da L'Hôpital, e che al tempo stesso la collocò in una continuità storica, è assai precedente. Essa deve essere cercata nella lotta per le investiture (1057-1122), cioè in quella contrapposizione politico-spirituale tra il partito papale e quello imperiale che fu condotta, con estrema decisione, intorno al tipo di ordinamento della cristianità occidentale. In tale contrapposizione il vecchio mondo politico-religioso unitario dell'*orbis christianus* venne scosso nelle sue fondamenta; nacque così la distinzione e la separazione tra «spirituale» e «secolare», da allora in poi uno dei temi di fondo della storia europea (Cfr. Albert Mirgeler, *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Grünewald, Mainz 1961, pp. 109 sgg)».

Rispetto a questa tesi Miethke sviluppa l'argomento relativo al rapporto tra ordine politico e salvezza ultraterrena. Il momento decisivo della differenziazione del piano religioso da quello politico è rappresentato dal riconoscimento che il piano politico non è rilevante ai fini della salvezza. In questo senso la posizione di Tommaso d'Aquino è ancora una posizione per così dire di transizione: da un lato egli riconosce la non decisività dell'ordine politico ai fini della salvezza, dall'altro però non trae tutte le conseguenze di questo argomento differenziando pienamente i due ambiti. D'altra parte – si potrebbe osservare – su questo piano Aristotele non poteva essergli di aiuto considerata la circolarità presente nella teoria aristotelica tra vita politica e vita beata. Chi giungerà ad affrancarsi compiutamente sono, nell'interpretazione di Miethke, Marsilio con l'accento posto sulla decisione volontaria e Ockham con il grande tema della libertà.

Questo movimento di differenziazione del politico dal religioso che affonda qui le sue radici e si compie nel moderno, si realizza attraverso un duplice movimento di neutralizzazione: da un lato vengono neutralizzate le pretese salvifiche dell'ordine politico; dall'altro vengono neutralizzate le

pretese temporali dell'ordine religioso, ad esempio il fatto che i provvedimenti di scomunica abbiano effetti sul piano civile.

La distinzione tra i due ordine è una distinzione di *fini* (da un lato la salvezza eterna, dall'altro la sicurezza terrena), ma è anche una distinzione di *mezzi* (da un lato la persuasione, l'ammonimento, dall'altro la coazione). Sono queste distinzioni che si trovano classicamente anche in autori moderni, si pensi per fare un esempio per tutti alla riflessione di Locke.

Miethke mostra molto bene nel caso di Marsilio la genesi dello specifico del politico moderno (in senso di nuovo weberiano): qui il potere politico è interpretato come *potentia coactiva*. Ciò che in Tommaso era una semplice *vis* viene qui sostanzializzato a divenire una *potestas*.

Perché questa differenziazione si compia abbiamo bisogno di un duplice processo ben descritto da Miethke. Sul fronte del politico c'è bisogno che il potere si qualifichi essenzialmente come forza di *difesa* dai pericoli. E questo avviene chiaramente in Marsilio con la sua enfasi sul tema della sopravvivenza e della difesa della pace terrena e in Occam con la sottolineatura della dimensione della lotta con gli altri individui. Sul fronte antropologico e teologico è necessario che si affermi come centrale il tema della libertà umana non solo nelle relazioni tra gli individui (a proposito della proprietà e del governo) ma anche tra gli individui e Dio. Di nuovo un ruolo centrale è svolto qui dalla riflessione di Ockham per il quale Dio ha voluto l'uomo come soggetto libero e il Vangelo come legge di libertà (p. 327).

Non si sottolineerà ma abbastanza come la distinzione tra politico e religioso abbia bisogno di una fondazione anche teologica e non solo giuridica e politica del concetto di libertà. In questo senso la distinzione tra i due piani non è solo essenziale per proteggere la politica dall'invasione del religioso, ma anche il religioso dall'invasione del politico. Ma questa distinzione è davvero possibile solo se il politico si autocomprende come

ordine pacifico temporale (non come comunità di salvezza), e se il religioso si autocomprende come religione della libertà.

In ogni caso l'analisi del pensiero e della storia medievale ci ricorda come questa distinzione sia il frutto di un dualismo istituzionale e di una lotta ossia di una dialettica tra poteri (e non solo tra idee).

Questa dialettica porta a equilibri sempre provvisori e a negoziazioni sempre nuove (rese ulteriormente complesse dalla pluralità dei soggetti politici e religiosi interessati) per evitare che dalle pretese dello spirituale sul temporale si cada nell'opposto pericolo del prevalere del temporale sullo spirituale. Che insomma la comunità politica venga costruita come una seconda chiesa.

Ieri come oggi un buon campo di tensione tra i due ambiti e i due poteri è quello del diritto matrimoniale e il libro di Miethke ce ne dà una gustosa ricostruzione a proposito della vicenda di Margherita Maultasch, «die häßliche Herzogin Tirols». Margherita aveva sposato e poi ripudiato Giovanni Enrico di Lussemburgo, fratello del futuro di Carlo IV di Boemia, per sposare Ludovico di Brandeburgo, figlio dell'imperatore Ludovico di Baviera, dal quale avrà un figlio, Mainardo. Il Papa si rifiuta di dichiarare nullo il primo matrimonio e mette al bando la coppia. Di fronte all'intricata vicenda l'imperatore Ludovico chiede un parere a Marsilio e Ockham, i quali da buoni teorici propongono senz'altro all'imperatore di risolvere il caso provvedendo lui stesso a sciogliere il primo matrimonio, l'uno rivendicando all'imperatore tale competenza, l'altro invocando il caso di necessità. Ma in questo caso l'imperatore pare non abbia seguito le indicazioni della teoria politica e abbia invece deciso di risolvere il problema in modo del tutto pratico, ossia trovando un sacerdote compiacente che considerò nullo il matrimonio precedente. In questo caso fu la pratica politica a mettere un confine al potere della teoria. E forse in questa materia teologico-politica è bene che talvolta accada così e che la pratica politica trovi da sé le vie di una pacifica soluzione.