

INTRODUZIONE

La prima versione di questo studio è stata scritta in lingua inglese con il titolo “Reshaping the Sovereign. The concept of Sovereignty and Contemporary Religions”. Essa era il risultato delle ricerche post-dottorali condotte in Italia, Francia e Regno Unito tra il 2014 e il 2017. Il presente volume rappresenta lo sviluppo e il completamento di molti profili che meritavano ancora adeguato approfondimento.

Questo lavoro parte dal profondo senso di rispetto per tutti quei soggetti che sentono di avere un'appartenenza religiosa e, in egual misura, per tutti quei soggetti che non sentono di appartenere ad alcun orizzonte religioso o metafisico. Per i primi come per i secondi, questo studio vuol essere un esercizio prima di tutto dialettico, alla ricerca di punti di contatto e di punti di vista costruttivi che sappiano valorizzare il pluralismo che caratterizza le nostre società contemporanee. Per i primi come per i secondi, inoltre, questo studio vuol essere uno sforzo di comprensione dell'Altro, della sua identità come della sua stessa alterità. Per i primi come per i secondi, infine, questo studio vuole proporre una chiave di lettura della complessità e della vastità di determinate dinamiche che segnano punti di articolazione vitali tanto a livello locale quanto a livello globale.

Il motivo della scelta di questa insolita prospettiva d'analisi si spiega alla luce della scarsa attenzione dedicata al rapporto tra sovranità e religioni tanto nella riflessione filosofico-giuridica, quanto in quella più specificamente teorico-giuridica. Dare un contributo, seppur modesto, in questa direzione, mi è parso il modo migliore per testimoniare la duttilità delle discipline teoriche, capaci di far affiorare nodi concettuali estremamente delicati. In questo senso, un dato che emerge con una certa chiarezza riguarda la problematizzazione dei due poli categoriali intorno ai quali si sviluppa questa ricerca. Tanto il concetto di sovranità quanto il concetto di religione sono infatti considerati come dei prismi, delle categorie complesse che sfuggono a descrizioni appiattenti e definitive. Prendiamo il concetto di ‘religione’. Trovare una definizione onnicomprensiva, capace di dar conto delle infinite sfumature di estensione e contenuto che caratterizzano le singole esperienze connotate come “religiose” è un'impresa dall'esito assai incerto, che rivela tentativi di razionalizzazione e di categorizzazione di un ambito che (weberianamente) non è del tutto razionalizzabile. Ma pensiamo anche al concetto di ‘sovranità’. Essa non è un concetto, bensì un articolato uni-

verso concettuale, che in epoche diverse ha assunto connotati differenti. Queste poche considerazioni spero siano sufficienti a dar ragione dell'esercizio prospettico che ho cercato di compiere: leggere la sovranità attraverso il prisma della questione religiosa e, per certi versi, leggere la questione religiosa attraverso il prisma della sovranità. In tale esercizio, l'elemento normativo rappresenta il punto d'intersezione tra queste due prospettive, il punto di snodo che ha permesso di muoversi in due differenti, ma non sempre opposte direzioni.

È possibile individuare due tesi *filosofico-giuridiche* nello sviluppo complessivo di questo studio.

La prima ha carattere metodologico e fa perno proprio sulla capacità esplicativa e chiarificante dell'elemento normativo in relazione tanto al concetto di sovranità quanto all'elemento religioso. In questo senso, il lavoro analitico si è svolto in due direzioni. Da un lato, nel tentativo di guardare alle religioni come centri di produzione normativa, capaci di esprimere delle strutture normative complesse, ed entrare in dinamiche d'interazione potenziale o effettiva con la produzione giuridica statale. Dall'altro, nello sforzo di decifrare la sovranità in una prospettiva decostruttiva, che ne metta in evidenza la portata strutturale nell'ascrizione di diritti, doveri e responsabilità in capo agli Stati e verso una pluralità di soggetti ed istituzioni.

La seconda tesi ha carattere, invece, teorico-giuridico e promuove una rivalutazione attenta (senza alcuna adesione acritica) dell'accostamento pluralista al fenomeno giuridico. È questo sguardo pluralista che ha permesso d'identificare oscillazioni dialettiche tra una sfera normativa sovrana (come quella dello Stato) e sfere normative caratterizzate da una pretesa più o meno accentuata di controsovranità (come quelle di alcune religioni). Al centro di tale dialettica vi è l'individuo come punto su cui insistono normatività differenti ed egli stesso cluster di normatività differenti. Quell'individuo che nel modello disegnato dalla Carta delle Nazioni Unite è portatore di diritti positivi formalmente opponibili non solo nei confronti dello Stato, ma altresì di ogni altra istituzione. E sono proprio i diritti di cui ogni persona è titolare a rappresentare, nella lettura che qui viene proposta, un'occasione fondamentale perché le religioni diventino prezioso canale per la loro affermazione, agiscano, cioè, come contrafforte, e non come ariete, nei confronti dello Stato costituzionale di diritto ad impronta pluralista che vede proprio nella tutela dei diritti umani il suo baricentro.

A queste due tesi è possibile aggiungerne una terza che ha carattere più marcatamente *filosofico-politico*: l'ambivalenza tanto del concetto di sovranità quanto del fattore religioso. Da una parte, il carattere ambivalente del concetto contemporaneo di sovranità, attraversato da dinamiche di riaffermazione, negazione e profonda riconfigurazione, che portano a metterne in dubbio persino la legittimità del suo impiego. Dall'altra, l'ambivalenza forse irriducibile dell'elemento religioso di fronte alla normatività sovrana, che si accompagna, nell'età contemporanea, al configurarsi di un ruolo peculiare per le religioni. Esse possono in-

fatti essere considerate come un osservatorio privilegiato, benché non esclusivo, per guardare alla crisi d'identità dello Stato contemporaneo; uno Stato che si trova obbligato a riconsiderare il modo stesso nel quale si è tradizionalmente concepito, ma che stenta ad abbandonare un vocabolario politico inattuale e retrivo, i cui "rigurgiti" sovranisti e nazionalisti dimostrano l'estrema nocività. Con riferimento all'elemento religioso, se la prima età moderna si è caratterizzata per la sua privatizzazione e per la piena affermazione di primazia del politico (secolare) nello spazio pubblico, nel corso degli ultimi decenni si è invece assistito ad una nuova pubblicizzazione e politicizzazione del religioso a livello globale e quindi ben al di là delle frontiere territoriali attraverso le quali ancora si concepiscono i soggetti vestfaliani. Questo processo non può che interrogare lo Stato che, già imbrigliato ed in parte indebolito dal processo di globalizzazione, è chiamato a riflettere sul proprio ruolo verso comunità politiche sempre più multiculturali, multiethniche e multireligiose.

Una volta precisate tali tesi, che affiorano con maggior evidenza in alcuni snodi della ricerca, vorrei delineare per sommi capi ciascuno dei capitoli nei quali questo studio si articola.

Il *primo capitolo* si propone di fornire una ricostruzione storico-concettuale di diversi modelli di sovranità, prestando particolare attenzione al contributo che l'elemento *lato sensu* religioso ha fornito nel loro progressivo sviluppo dal XVI secolo in avanti. A tale scopo, esso identifica due principali modelli normativi della sovranità, mentre accenna semplicemente al suo prototipo premoderno: il modello vestfaliano e il modello legato alla Carta delle Nazioni Unite. Rispetto a quest'ultimo l'accento viene immediatamente posto sulla categoria dei diritti umani, intesi come preziosa opportunità normativa per le religioni contemporanee.

Il *secondo capitolo* adotta una peculiare prospettiva sulla sovranità e le religioni: la prospettiva giuridico-normativa. Esso si propone di spiegare in quale senso e fino a che punto la sovranità, come concetto normativo, possa essere riferita sia alle religioni sia agli Stati. Considerando un'area geo-politica specifica (il contesto europeo *at large*, soggetto alla giurisdizione della Corte europea dei Diritti dell'Uomo), vengono articolati due interconnessi livelli di esercizio delle prerogative sovrane dello Stato verso le religioni: il livello istituzionale ed il livello individuale. Ad essi si aggiunge il livello personale, che riguarda meno direttamente dei primi due i soggetti religiosi, ma che pone l'accento sulla portata sistemica che le questioni bioetiche rivestono nell'esercizio di prerogative sovrane.

Il *terzo capitolo* propone un cambio di prospettiva alla luce della ricostruzione teorico-normativa fornita precedentemente. Esso focalizza la propria attenzione sulla categoria dei diritti umani nel tentativo di comprendere il ruolo che i sistemi normativi religiosi possono giocare nella loro giustificazione e protezione. Più specificamente, vengono proposti tre livelli d'impegno dei soggetti religiosi verso la promozione dei diritti umani: il livello politico, il livello fondazio-

nale ed il livello ermeneutico. A tale articolazione, segue l'approfondimento relativo ad un diritto umano specifico, vero e proprio banco di prova delle dialettiche sovrane sin qui ricostruite: il diritto alla libertà di coscienza. Come caso di studio, viene a tal fine considerata la delicata ipotesi delle istanze di esenzione a base religiosa presentate da pubblici ufficiali in merito al proprio coinvolgimento a vario titolo nella celebrazione di matrimoni o unioni tra persone dello stesso sesso. Ed è proprio il contrasto che viene a crearsi tra l'adempimento di specifici obblighi sul piano giuridico e di corrispondenti ed opposti doveri sul piano normativo-religioso ad identificare una sfera di "sovranità ultimativa" nella dialettica tra soggetti statali e soggetti religiosi.

Nel loro insieme, queste tre parti sviluppano un piano unitario di lavoro che ha cercato di "domare", senza esserci pienamente riuscito, la complessità di un ambito tematico tanto composito quanto risalente. Ed è forse l'ampiezza di tale ambito (sovranità e religioni) il limite principale di questo volume e, al contempo, ciò che lo rende una tappa necessariamente intermedia per fare il punto su anni di ricerche e di confronti con Maestri e Amici. Insieme alle geometrie variabili e alle oscillazioni sovrane che caratterizzano il rapporto tra religioni e Stati, spero emerga con forza l'imprescindibile centralità dell'individuo nel modello dello Stato costituzionale di diritto e la necessità di sforzi congiunti e multilivello per il rispetto dei diritti di cui è titolare in ogni formazione sociale, istituzione o gruppo nel quale la sua personalità può esprimersi in tutte le sue potenzialità.

RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare quanti hanno saputo aiutarmi nell'ampliare le mie letture e nel volgere i miei strumenti verso orizzonti nuovi e strade poco battute. Ringrazio quindi i Professori Pierluigi Chiassoni, Martine Cohen, Andrea Dolcetti, Alessandro Ferrari, Silvio Ferrari, Cécile Guérin-Bargues, Pierre-Henrie Prélot, Silvia Salardi, Tullio Scovazzi, Gianfrancesco Zanetti.

Un ringraziamento particolare va alla prof.ssa Patrizia Borsellino, che ha letto e commentato minutamente questo lavoro, fornendomi spunti critici e motivi per precisare meglio ed ammorbidire alcune tesi di fondo. Un ringraziamento particolare va altresì al prof. Philippe Portier, che ha seguito personalmente la prima versione inglese di questa ricerca, guidandomi nella scelta della prospettiva d'indagine più appropriata.

CAPITOLO 1

L'ALTRA SOVRANITÀ

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. La lenta costruzione di Vestfalia: dalla teologia-giuridica allo Stato-nazione. – 2.1. Un'idea premoderna di sovranità. – 2.2. La fondazione teologico-giuridica della sovranità statale. – 2.3. L'influenza della Riforma luterana sullo sviluppo del concetto moderno di sovranità. – 2.4. Verso una sovranità senza limiti. – 2.5. Una sacralizzazione secolare della sovranità. – 3. Il modello vestfaliano e la sua radicalizzazione. – 4. Un nuovo volto per la sovranità. – 5. Dopo la Carta delle Nazioni Unite: inizio o fine di un inedito modello di sovranità? – 6. Senza dismettere un concetto.

1. *Introduzione*

La sovranità è un concetto spinoso e sfuggente. Quale punto d'incontro privilegiato di diverse discipline (come la filosofia, la scienza politica, il diritto, le relazioni internazionali, le scienze economiche), esso è stato impiegato al fine di analizzare un'ampia e differenziata gamma di fenomeni: dai disordini politici alle crisi dei mercati, dalla protezione dei diritti umani alla guerra preventiva. La persistenza e l'ambivalenza del suo impiego possono facilmente essere attribuiti al suo elevato potenziale esplicativo, alla sua capacità evocativa e ai molteplici rinvii semantici che il suo impiego permette.

Se teniamo presente tutto ciò, emerge con una certa chiarezza l'importanza di scegliere una precisa prospettiva d'analisi. Allo stesso tempo, essendo la sovranità un concetto intrinsecamente interdisciplinare, l'adozione di uno specifico punto di vista non esclude né può escludere punti di vista alternativi o complementari. Ecco perché tentare di analizzare la sovranità non è un'operazione poi così differente dal risolvere un rompicapo concettuale, con la consapevolezza (che è buona cosa avere sin dall'inizio) che non sarà possibile fornire risposte definitive o del tutto esauritive. Alla luce di tali premesse, vorrei porre l'attenzione su alcune precisazioni che riguardano la struttura, lo sviluppo e lo scopo di questo primo capitolo.

In primo luogo, si guarderà alla sovranità come ad un concetto giuridico e politico, espressione di “une juridification du pouvoir politique”¹. Muovendo

¹O. BEAUD, *La puissance de l'État*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 20.

da tale ottica, il primo capitolo si propone l'obiettivo di ricostruire diversi modelli di sovranità nel loro sviluppo storico, al fine di mettere in luce la presenza e l'influenza della religione o del "religioso" nella loro definizione. In tale analisi è bene anticipare che il modello vestfaliano di sovranità rappresenterà un punto di svolta concettualmente centrale, le cui premesse necessiteranno di uno sguardo più ampio e più attento al fattore religioso.

In secondo luogo, il concetto di sovranità verrà studiato nelle sue due tradizionali dimensioni costitutive: la componente esterna e la componente interna che, come Quaritsch ha affermato, "non sono due sovranità differenti, ma due lati della stessa cosa"². Nel fare ciò mi baserò sull'analisi nitida e rigorosa proposta da Luigi Ferrajoli³. La mia stessa ricostruzione dei modelli di sovranità e del loro sviluppo teorico deve molto agli studi sulla sovranità di questo autore. In particolare, adotterò la sua analisi come "un canovaccio", a partire dal quale sviluppare alcune intuizioni e tratteggiare il ruolo giocato dall'elemento religioso nella definizione del concetto. Ci sono due ragioni principali alla base di questa scelta. Da un lato, Ferrajoli fornisce una solida cornice storica e teorica per la comprensione dello sviluppo normativo del concetto di sovranità. Dall'altro, proprio per l'intelligibilità e la chiarezza del percorso d'analisi, la sua ricostruzione si presta per essere integrata e declinata con riferimento alla religione. Tale operazione mi condurrà a conclusioni diverse se non quasi opposte rispetto a quelle di Ferrajoli.

Fatte queste precisazioni, una preliminare (sebbene non del tutto esauriente) definizione di entrambe le componenti della sovranità si rende necessaria. Con l'espressione *sovranità esterna* indichiamo quella componente della sovranità che attiene alla relazione tra ciascuno Stato e altri soggetti ad esso pari ordinati, che possiedono ugualmente piena personalità giuridica internazionale, ovvero altri Stati. Con essa, per usare le parole di Zolo, si sottolinea "il carattere originario e l'indipendenza dello Stato nazionale rispetto ad altre autorità politiche e religiose"⁴. Diversamente, con l'espressione *sovranità interna* indichiamo quella componente della sovranità che attiene più specificamente al rapporto tra lo Stato, il suo territorio e i soggetti che al suo interno si trovano sulla base di sta-

²H. QUARITSCH, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13 Jh. bis 1806*, Berlin: Duncker u. Humblot, 1986, p. 64 (mia traduzione), cita- to in O. BEAUD, *La puissance de l'État*, p. 15. Beaud sottolinea altresì che ognuna di essa presuppone l'altra.

³Questi sono i testi di riferimento: L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno. Crisi e metamorfosi*, in M. BASCIU (a cura di), *Crisi e metamorfosi della sovranità. Atti del XIX Congresso nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica*, Milano: Giuffrè, 1996, ripubblicato come L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, Roma-Bari: Laterza, 1997. Farò qui riferimento al testo del 1996 come cornice e base di partenza della mia ricostruzione.

⁴D. ZOLO, *Sovranità*, in *Enciclopedia Italiana*, Torino: Treccani, VI Appendice, XXXII, 2000 (versione open access: http://www.treccani.it/enciclopedia/sovranita_%28Enciclopedia-Italiana%29/).

tus soggettivi diversificati (tra i quali lo status privilegiato di cittadino). Da un punto di vista sistemico, tale dimensione fonda la “supremazia”⁵ del potere statale e del sistema giuridico che ne è espressione su qualsiasi altro soggetto, potere o istituzione operante sul medesimo territorio. Come si avrà modo di vedere in seguito, le religioni contemporanee possono esercitare un’influenza non irrilevante, in modo potenziale o effettivo, su entrambi le componenti della sovranità. Questo è il motivo per il quale un’analisi delle religioni contemporanee dalla prospettiva concettuale della sovranità presuppone innanzitutto una comprensione adeguata di entrambe le sue dimensioni.

Infine, un ultimo caveat riguarda le premesse teoriche della ricostruzione che seguirà. L’obiettivo che mi sono posto, per quanto possibile, è di comporre delle intelaiature concettuali che diano conto delle ragioni per le quali ci troviamo ancora oggi ad adottare un concetto più problematico che assertivo. Di conseguenza, ho cercato di concentrare la mia attenzione su momenti cruciali di passaggio e sulle elaborazioni teoriche più significative della modernità giuridica e politica, lasciando a chi ha maggiori competenze l’ambizioso compito di fornire una storia completa di questa idea, che prenda in considerazione fattori e dinamiche che in questa sede non verranno considerati⁶.

Se com’è stato efficacemente osservato, il binomio sovranità-Stato descrive “la modernità, nel senso preciso della costituzione di un “modo d’essere” del potere”⁷, la connessione sovranità-Stato-religioni può rappresentare una possibile chiave di lettura per i nostri complessi sistemi post-moderni.

2. La lenta costruzione di *Vestfalia*: dalla teologia-giuridica allo Stato-nazione

L’accuratezza storica o la correttezza storiografica suggerirebbero di non forzare oltre il consentito determinate trasposizioni concettuali. Il rischio sarebbe quello di riferirsi in modo poco appropriato a determinati concetti, che al di là di un’identica denominazione presenterebbero contenuti profondamente differenti a seconda dell’epoca considerata. Questa osservazione vale sicuramente per il concetto di sovranità.

Quaglioni⁸ ha sottolineato con incisività che i concetti di Stato e di sovranità appaiono nella loro moderna configurazione dopo la lunga crisi dell’universalismo politico e giuridico dell’epoca medievale. Tale affermazione rappresenta un buon punto di partenza per definire il perimetro d’indagine fatto proprio da

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ Per un lavoro organico in chiave storica cfr. J. BARTELSON, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁷ D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari: Laterza, p. 14.

⁸ *Ivi*, p. 19.

questo capitolo. Tuttavia, tenendo conto delle dovute cautele metodologiche, possiamo affermare che l'idea di sovranità è già ben presente nel dibattito teorico medievale, seppur in termini profondamente dissimili da quelli moderni⁹. Tratteggiare, seppure per cenni, le caratteristiche principali della sovranità medievale¹⁰ può fornire utili spunti per meglio cogliere lo scarto operatosi con la prima età moderna.

2.1. Un'idea premoderna di sovranità

La prospettiva medievale differisce da quella della prima età moderna innanzitutto per la natura stessa del concetto di sovranità¹¹. Possiamo affermare che in termini medievali la sovranità presenta una dimensione inscindibilmente morale e politica e sviluppa progressivamente un'accezione più strettamente di natura giuridica.

⁹Vi è un'articolata letteratura sull'idea medievale di sovranità. Mi limito in questa sede ad indicare alcuni contributi particolarmente significativi pubblicati in periodi diversi: M. WILKS, *The problem of Sovereignty in the later Middle Ages: the Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963; E. CORTESE, *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medievale*, Roma: Bulzoni, 1966; M. PACAUT, *Doctrines politiques et structures ecclésiastiques dans l'Occident médiéval*, Londra: Variorum reprints, 1985; M. TERNI, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Roma-Bari: Laterza, 1995; F. MAIOLO, *Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolous of Saxoferrato*, Delft: Eburon Academic Publishers, 2007; A. COLE e D. VANCE SMITH (eds), *The Legitimacy of the Middle Ages: On the Unwritten History of Theory*, Durham: Duke University Press, 2010; R.S. Sturges (ed.), *Law and Sovereignty in the Middle Ages and the Renaissance*, Turnhout: Brepols, 2011.

¹⁰Per ragioni di sintesi e di competenza scientifica di chi scrive, esula dall'impianto di questo capitolo l'analisi della dimensione più strettamente teologica del concetto medievale di sovranità.

¹¹Precursori in senso stretto della dottrina bodiniana della sovranità sarebbero nel XIII secolo Philippe de Beaumanoir e Marino da Caramanico, i quali, come ci ricorda Garofalo, non adottano tale parola "generata dal termine *superior* che compare nella formula *superiorem non recognoscens*, tramutandosi nel volgare *superanus* e poi nel francese 'souverain' e nell'italiano 'sovra-no'" (L. GAROFALO, *Studi sulla sacertà*, Padova: Cedam, 2005, p. 147). In generale, è assai significativo che si cerchi di ricollegare alla "sovranità" realtà assai distanti dal suo contesto di elaborazione concettuale. Ad esempio, un altro insigne romanista, Luigi Capogrossi Colognesi, parla di "sovranità del legislatore" con riferimento all'ordinamento repubblicano romano, rilevando, però, il problema dell'intraducibilità di determinati concetti della scienza giuridica romanistica con categorie moderne, come l'identificazione della *res publica* con l'idea moderna di Stato (cfr. L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Diritto e potere nella storia di Roma*, Napoli: Jovene, pp. 150-155). Sempre con riferimento all'ambito degli studi romanistici, mi permetto di segnalare, in aggiunta, la riflessione di stampo filosofico-politico e filosofico-giuridico proposta da Agamben sulla distinzione *auctoritas-potestas*: cfr. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003, in particolare pp. 95-113. Nella letteratura filosofico-giuridica, segnalo la ricostruzione storica della nozione di sovranità tratteggiata da Jellinek, partendo dall'antichità classica (cfr. G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre* (1914), tr. fr., *L'État moderne et son droit*, II vol, Parigi: Giard et Brière, 1913, p. 72 e ss.).

Con riferimento alla dimensione al contempo morale e politica della sovranità, l'autore di riferimento è senza dubbio Tommaso D'Aquino. Come spiega Johnson, nell'ambito di una più ampia concezione etica della sfera politica, Tommaso si fa promotore dell'idea che la sovranità del *princeps* consista in una forma di "responsabilità morale" verso la sua comunità politica¹². In particolare, il *bonum commune*, ossia non il bene privato del singolo sovrano, bensì l'interesse che "unisce la comunità"¹³ si può meglio articolare nella creazione e nel mantenimento di un ordine improntato alla pace, che deve essere difeso dai pericoli interni ed esterni¹⁴. Tale responsabilità prima di tutto morale¹⁵ di "servire il bene comune" si traduce, quindi, in compiti fondamentali per il principe: conservare la pace della sua comunità e mantenere un certo ordine delle cose "secondo giustizia".

Con riferimento alla dimensione più squisitamente giuridica del concetto, invece, Quaritsch ha sostenuto che durante il secolo XIII la sovranità va progressivamente acquisendo il significato tecnico giuridico di "giurisdizione reale non appellabile"¹⁶. In altri termini, il tardo pensiero medievale espresse una peculiare concezione della sovranità che Beaud chiama "une conception *judiciaire* de la souveraineté"¹⁷. Diversamente, l'età moderna sarebbe caratterizzata da una concezione non giudiziaria, bensì legislativa, che non contempla limitazioni materiali o contenutistiche¹⁸. Vi è, però, un ulteriore elemento che chiarisce la particolarità della dimensione giuridica della sovranità in epoca medievale: l'assenza di

¹² Con le parole dell'autore, "the responsibility for the common good of the whole political community governed" (J.T. JOHNSON, *Sovereignty. Moral and Historical Perspectives*, Washington DC: Georgetown University Press, 2014, p. 37). Tale responsabilità di "servire il bene comune", spiega Johnson, "arises out of the "dignity and power" to imitate the divine ordering of the universe in his or her own dealing with the political community governed and in its relationship with other political communities" (p. 40). Da qui ha origine anche il problema della giustificazione della "guerra giusta", sul quale si confronteranno per lungo tempo insigni filosofi, teologi e giuristi.

¹³ A questo proposito Elshtain ricorda un passaggio del primo capitolo del *De Regimine Principum* di Tommaso, nel quale l'Aquinate afferma che "gli interessi privati dividono la comunità, mentre il bene comune la unisce" (cfr. E.B. ELSHTAIN, *Sovereignty: God, State, and Self*. New York: Basic Books, 2008, p. 18, mia traduzione).

¹⁴ Come spiega Johnson, si tratta di un "just and peaceful communal order", che deve essere difeso dal princeps "against threats both internal and external" (J.T. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 37-38).

¹⁵ È interessante rilevare come il punto di snodo che Johnson (p. 51) individua nel superamento dell'orizzonte morale della responsabilità sovrana sia rappresentato dal pensiero del teologo cinquecentesco Francisco de Vitoria. Secondo quest'ultimo, la responsabilità sovrana del soggetto investito di funzioni di governo non è più morale, bensì di natura squisitamente politica, ed è ancorata alla tutela di un "diritto all'auto-conservazione".

¹⁶ Cfr. H. QUARITSCH *op. cit.*, p. 33 citato in O. BEAUD, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷ O. BEAUD, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸ Con le parole di Beaud, si tratta di una concezione "*législative*, qui ne connaît aucune délimitation matérielle" (*Ibidem*).

una qualsiasi presupposizione di unità di potere su un dato territorio¹⁹. Questa affermazione si spiega piuttosto facilmente considerando almeno tre elementi caratteristici del sistema giuridico medievale: in primo luogo, la sovrapposizione di differenti sistemi normativi e giurisdizionali, “secolari” e religiosi²⁰; in secondo luogo, la complessa struttura del sistema politico medievale, nel quale si assiste ad una influenza bidirezionale dell’autorità papale e imperiale (sopra) e dei corpi intermedi (sotto) su quelle autorità secolari che evolveranno progressivamente nel modello di organizzazione politica e giuridica rappresentata dallo Stato moderno; infine, l’uniformità e l’omogeneità dell’appartenenza religiosa, come strumento principale per salvaguardare l’unità al di là dell’esistenza di entità geografiche distinte. Ed è proprio con il riferimento alla comune identità cristiana dell’Europa medievale che meglio si spiega la possibilità di identificare l’idea di “bene comune” il cui perseguimento, per riprendere il linguaggio tomista, è responsabilità del principe verso la sua comunità.

Ricostruite con questi cenni molto sintetici questioni che necessiterebbero di autonome e ampie trattazioni, può risultare utile menzionare un’ipotesi ricostruttiva alternativa della nascita dello Stato moderno. A tale proposito, il medievista francese Boureau ha avanzato l’idea che il pensiero scolastico del XIII secolo abbia introdotto nella forma di quello che lui chiama “l’État-république, ce qui allait devenir l’État-nation”²¹. Collocandosi su un piano alternativo rispetto a quanti riconducono la formazione dello Stato moderno ad una lenta e progressiva elaborazione di pratiche di governo²², Boureau sostiene piuttosto che l’idea dello Stato come “espace limité e protecteur”²³ abbia preceduto la sua realizzazione pratica o politica²⁴. In tale quadro, la Riforma o il Rinascimen-

¹⁹ In questo senso Beaud chiarisce ancor meglio l’osservazione espressa all’inizio di questo paragrafo: “Le mot médiéval existe avant la chose moderne. Il n’est en fait que le reflet d’un système juridique lui-même radicalement différent du système étatique-moderne” (*ivi*, p. 42).

²⁰ Un riferimento obbligato in merito al pluralismo giuridico in età medievale è all’opera di Paolo Grossi. In particolare, egli sottolinea come la società medievale sia “una società senza Stato, dove, per il permanere di questo vuoto politico, il diritto vede elevato il suo ruolo, si pone al centro del sociale, rappresenta la costituzione duratura al di sotto della (e al riparo dalla) episodicità della politica spicciola” (P. GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, Roma-Bari: Laterza, 2006, p. 31). Una società all’interno della quale esiste “una pluralità di ordinamenti conviventi” (*ivi*, p. 226), che lascerà il posto nella prima età moderna al “monismo giuridico nell’ambito dei singoli Stati” (*ibidem*). Degno di particolare nota, in un’ottica filosofico-giuridica, è il richiamo all’ipotesi teorica di Santi Romano che Grossi propone con riferimento al periodo medievale. Cfr. anche P. GROSSI, *L’Europa del diritto*, Roma-Bari: Laterza, 2018. Ringrazio Loredana Garlati per le preziose indicazioni.

²¹ A. BOUREAU, *La religion de l’Etat*, Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 179.

²² Cfr. *ivi*, p. 142: “élaboration progressive des pratiques gouvernementales”.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Per un utile commento all’opera di Boureau cfr. S. PIRON, *Une anthropologie historique de la Scolastique*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, 207-215, 2009.

to rappresenterebbero non tanto momenti d'innovazione, bensì occasioni di ulteriore elaborazione²⁵ di categorie concettuali (lo Stato, la Chiesa²⁶, l'individuo) già pienamente operanti in età medievale, sebbene in un orizzonte teologico-politico particolarissimo, nel quale "l'automisation du politique"²⁷ secolare cercava di farsi strada rispetto alle tendenze inglobanti della Chiesa occidentale e la sua "percezione" complessiva del potere. In particolare, Boureau colloca intorno al 1250 la nascita della storia dello Stato-nazione in relazione ad un'idea universalistica della natura umana, la cui continuità si accompagna alla necessità di stabilire un ordine terreno. In sintesi, "[l']invention de l'État-nation fut l'objet transitionnel qui permit de concilier les exigences adverses de l'exaltation et du rabaissement de la nature humaine"²⁸. Se l'idea di nazione, che poi si svilupperà in termini simbiotici rispetto a quella di Stato, indicava l' 'universalità umana', lo Stato si cominciava invece a configurare proprio come "organisation défensive, particulière et locale de l'universalité potentielle de l'espèce humaine"²⁹.

2.2. La fondazione teologico-giuridica della sovranità statale

Una volta richiamati, seppur in termini sintetici e per sommi capi, alcuni tratti caratterizzanti l'idea medievale di sovranità, occorre volgere lo sguardo verso la prima età moderna, vero e proprio punto di partenza di questa ricostruzione.

Ferrajoli³⁰ mette in evidenza come la prima dimensione della sovranità che sia stata oggetto di attenzione da parte dei teorici è quella esterna, nell'alveo della tradizione giusnaturalistica. In particolare, lo scopo immediato e concreto che ne stava alla base era quello di "offrire un fondamento giuridico alla conquista del Nuovo Mondo all'indomani della sua scoperta"³¹.

Tale esigenza pratica viene raccolta in particolare dall'ambiente dei teologi e non dei giuristi (almeno in senso stretto)³². Ciò si spiega facilmente consideran-

²⁵ Con le parole di Boureau, "circonstances de développement" (A. BOUREAU, *op. cit.*, p. 20).

²⁶ Significativo quanto afferma Brague sulla Chiesa in età medievale: "le premier appareil d'État qui apparut dans le monde médiéval, avec une bureaucratie poursuivant ses fins propres et fonctionnant selon ses règles propres, fut l'Église plutôt que l'Empire" (R. BRAGUE, *Sur la religion*, Paris: Flammarion, 2018, p. 161).

²⁷ A. BOUREAU, *op. cit.*, p. 233. Boureau fa riferimento alla "souveraineté judiciaire" (p. 252 e ss.) già nel quadro delle nascenti monarchie del XII secolo, sul continente in particolare in Francia e in Inghilterra con l'istituto del *writ* reale in seno allo sviluppo della *common law*.

²⁸ *Ivi*, p. 286.

²⁹ *Ivi*, p. 287.

³⁰ Cfr. L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, p. 21 e ss.

³¹ *Ivi*, p. 22.

³² Questa precisazione si rende necessaria poiché sarebbe probabilmente fuorviante applicare la rigidità delle categorie disciplinari contemporanee a periodi caratterizzati da una maggiore fluidità o da una minore definizione dei confini del sapere.

do che le ragioni inizialmente addotte dagli Spagnoli per giustificare le proprie conquiste coloniali erano di carattere marcatamente religioso³³. Ma i teologi spagnoli del XVI secolo si spingono ben al di là della loro disciplina. Essi forniscono contributi estremamente importanti nella costruzione concettuale della sovranità, anticipando, seppure in un perimetro disciplinare differente, intuizioni che saranno proprie della successiva teoria internazionalistica. Tra di essi la figura centrale è rappresentata dal teologo neo-tomista Francisco de Vitoria, che Scott definisce con termini enfatici “the prophet of a newer law of nations”³⁴. Nel suo *De indis et de iure belli relectiones*³⁵ Vitoria è molto critico verso il tentativo spagnolo di giustificare la propria dominazione. Dopo aver smantellato le irragionevoli argomentazioni degli Spagnoli, egli esprime alcune idee chiave per lo sviluppo del concetto moderno di sovranità. Proviamo a richiamare i suoi principali argomenti³⁶.

Da un lato, nella sua *pars destruens* Vitoria contesta e smonta gli argomenti centrali adottati per legittimare le conquiste:

a) lo *ius inventionis*, o diritto di scoperta, che avrebbe (paradossalmente) legittimato gli Indios a loro volta verso gli stessi Spagnoli³⁷;

b) l'assenza di limiti spaziali dell'autorità imperiale³⁸ e della potestà temporale del pontefice³⁹:

³³ Come è noto, le due opposte figure nel dibattito spagnolo sulla conquista dell'America meridionale furono il domenicano Bartolomeo de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. Nelle famose dispute di Valladolid, il primo fu particolarmente critico verso il sistema dell'*encomienda* utilizzato dal governo spagnolo. In particolare, egli mise in evidenza sia l'assenza di solide basi giuridiche per l'espansionismo spagnolo, sia la violazione dei precetti cristiani nel condurre tali imprese coloniali (cfr. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Seuilla, 1552). Il secondo, invece, supportò con veemenza le rivendicazioni spagnole, viste come opera di conversione delle nuove e “barbare” popolazioni (ad esempio, egli usa esplicitamente e ripetutamente l'espressione “in bello barbarico” nella sua *Apologia pro libro 'De iustis belli causis'*).

³⁴ J.B. SCOTT, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, Clark: The Lawbook Exchange, 2005, p. 288. Per uno studio sul contributo teorico-giuridico di Vitoria cfr. L. MILAZZO, *La teoria dei diritti di Francisco de Vitoria*, Pisa: ETS, 2012.

³⁵ Cfr. F. DE VITORIA, *De indis recenter inventis relectio prior* (1539), in E. NYS (a cura di), *De indis et de iure belli relectiones. Relectiones theologicae XII*, New York: Oceana Publications, 1964. Tutte le citazioni latine di Vitoria, seppur richiamate nel testo di Ferrajoli, sono state tratte da questo volume consultato presso la Bodleian Library di Oxford.

³⁶ Per ragioni di accuratezza linguistica, ho ritenuto anch'io utile citare le espressioni latine di Vitoria, come Ferrajoli fa alle pp. 23, 24 e 25 del suo saggio, riprendendo alcuni nodi concettuali.

³⁷ “Iste titulus cum alio aliquid facere possit, tamen per se nihil iuvat ad possessionem illorum, non plus quam si ipsi invenissent nos” (I, 2, p. 244).

³⁸ “Imperator non est totius orbis dominus” (II, 1, pp. 233 e 235) e “[...] licet esset dominus mundi, non ob id posset occupare provincias barbarorum et constituere novos dominos” (II, 2, pp. 233 e 238).

³⁹ “Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros Indos neque in alios infidels” (II, 6, pp. 233 e 243).

c) l'infedeltà e peccaminosità *a priori* delle popolazioni indigene⁴⁰, nonché la loro spontanea obbedienza e sottomissione agli Spagnoli;

d) il titolo concessorio conferito da Dio agli Spagnoli, che secondo Vitoria si prestava a obiezioni sotto il profilo giuridico e teologico.

Dall'altro lato la *pars construens* di Vitoria, che suscita, come la *pars destruens*, notevoli entusiasmi nel lettore di oggi, ma che rivela al contempo quanto le posizioni del teologo spagnolo fossero "figlie del loro tempo". In particolare, Ferrajoli suggerisce tre idee centrali nella costruzione teorica di Vitoria: l'idea della *communitas orbis*, quale "società naturale di Stati sovrani"⁴¹; l'esistenza per i popoli e per gli Stati di un catalogo di diritti naturali; una nuova teoria della guerra come risposta o reazione a *iniuriae*, ovvero un diritto limitato nei presupposti e nelle modalità a muovere guerra. Non mi soffermerò su quest'ultima idea, che più avanti verrà necessariamente a ripresentarsi, mentre mi concentrerò sulle prime due.

Con riferimento alla prima idea di Vitoria, questo insieme di Stati sovrani non solo è accomunato dalla propria libertà ed indipendenza,⁴² ma è informato soprattutto al principio di uguaglianza. Tale uguaglianza si applica oltre che agli Stati cristiani europei, come spiega Scott, anche alle "barbarian principalities"⁴³ del Nuovo Mondo. A ciò si aggiunga che Vitoria pone le basi per il successivo sviluppo dell'idea di un'organizzazione politica moderna, lo Stato, doppiamente limitata. Innanzitutto limitata internamente dal corpus giuridico civile⁴⁴: ciò, come avremo modo di vedere nei paragrafi che seguiranno, costituisce una cifra distintiva della sovranità vitoriana rispetto a quella bodiniana. In secondo luogo, limitata esternamente attraverso l'appartenenza alla comunità internazionale, che ad un tempo la contiene e la vincola. Ed è proprio con riferimento a questa

⁴⁰ Essi non potevano essere tacciati d'infedeltà prima di aver ascoltato l'annuncio cristiano, "priusquam aliquid audissent de fide Christi" (II, 8, p. 246). In particolare, come spiega Scovazzi, "un preteso diritto di missione è l'elemento che contraddistingue i pensatori che seguirono Vitoria. Bartolomé Carranza (1503-1576) scrisse che gli infedeli potevano rifiutarsi di ascoltare la predicazione del Vangelo, senza che contro di essi potesse esercitarsi coazione alcuna. Ma, per Domingo de Soto (1494-1560), la propagazione della fede costituiva un motivo per il quale le genti cristiane potevano derogare all'osservanza di regole giuridiche, quali la norma sul carattere vincolante degli accordi (*pacta sunt servanda*) o la norma sull'inviolabilità degli ambasciatori" (T. SCOVAZZI, *Caratteri fondamentali ed evoluzione storica del diritto internazionale*, in ID. (a cura di), *Corso di diritto internazionale*, Milano: Giuffrè, 2014, p. 42).

⁴¹ L. FERRAJOLI, *op. cit.*, p. 26.

⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴³ J.B. SCOTT, *op. cit.*, p. 281. Aggiunge l'autore, "The modern State is looked upon from within and from without. From within it is a thing of constitutional law; from without it is but a member of the international community" (*ibidem*).

⁴⁴ Ferrajoli parla a questo proposito di una "concezione giuridica dei poteri pubblici" (L. FERRAJOLI, *op. cit.*, p. 27).

dimensione esterna del soggetto sovrano che Vitoria esprime un'intuizione sorprendente per la sua epoca: "l'umanità come nuovo soggetto di diritto"⁴⁵, ovvero "habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestate ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium"⁴⁶. È solo il caso di osservare come questa idea cosmopolitica dell'umanità (totus orbis), persona morale e giuridica allo stesso tempo, da un lato precorra elaborazioni concettuali che saranno proprie dell'Illuminismo soprattutto di matrice kantiana, dall'altro si ricollegli ad intuizioni formulate da teorici del diritto internazionale solo nel secolo scorso, quale la concezione monista di cui Kelsen si fa sostenitore.

Con riferimento alla seconda idea di Vitoria, la carica innovativa dello slancio cosmopolitico appena descritto viene, se non vanificata, in gran parte ridotta. Da un punto di vista teorico, però, l'identificazione di un gruppo di diritti naturali, ovvero il riconoscimento di posizioni giuridiche soggettive non fondate sul diritto posto dall'autorità umana, ma riconosciute indistintamente *erga omnes*, circoscrive il primo nucleo della componente esterna della sovranità. Un primo gruppo di diritti⁴⁷ ricomprende:

a) lo *ius communicationis* tra i popoli appartenenti alla "naturalis societas" delle nazioni, che fotografa un primo elemento essenziale della sovranità, ovvero il suo carattere relazionale⁴⁸;

b) lo *ius peregrinandi et degendi*⁴⁹, insieme con lo *ius commercii*⁵⁰, quest'ultimo collegato agli sviluppi dell'economia di mercato a livello globale che progressivamente si stava costituendo;

c) lo *ius occupationis*⁵¹ asimmetricamente applicabile alle sole terre e materiali (preziosi) degli Indios;

d) lo *ius migrandi*, esclusivamente verso le nuove terre conquistate⁵².

Ma Vitoria identifica anche un secondo gruppo di diritti naturali, che chiariscono ulteriormente la loro natura parziale e servile nei confronti dei conquistatori europei⁵³. Risulta particolarmente interessante l'ultimo diritto naturale

⁴⁵ *Ivi*, p. 29.

⁴⁶ F. de VITORIA, *De potestate civili*, §21, p. 207.

⁴⁷ Cfr. L. FERRAJOLI, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁴⁸ Cfr. F. DE VITORIA, *De Indis recenter inventis*, III, 1, p. 257. Sul carattere relazionale della nozione di sovranità cfr. T. ENDICOTT, *The Logic of Freedom and Power*, in S. BESSON and J. TA-SIOULAS (eds), *The Philosophy of International Law*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

⁴⁹ Cfr. F. DE VITORIA, *op. ult. cit.*, III, 2.

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, III, 3.

⁵¹ Cfr. *Ivi*, III, 4.

⁵² Cfr. *Ivi*, III, 5.

⁵³ Si tratta, come Ferrajoli ci ricorda, del: *ius praedicandi et annuntiandi Evangelium*, un diritto

identificato da Vitoria: il diritto di muovere guerra degli Spagnoli. Il motivo d'interesse è duplice e si ricollega in parte alla terza idea formulata da Vitoria. Da un lato, questo diritto di muovere guerra è identificato con riferimento ad un ambito che segnerà le vicende della sovranità sino ai nostri giorni, ovvero la sicurezza degli Stati. Gli Spagnoli possono infatti “omnia agere *ad securitatem suam convenientiam*”⁵⁴, poiché, scrive Vitoria, “*finis belli est pax et securitas*”⁵⁵. Questo riferimento alla sicurezza degli Spagnoli messa a repentaglio dalle popolazioni indigene non è meno pretestuoso dell'apparente apertura dimostrata da Vitoria nel considerare gli Indios quali titolari di diritti naturali di fronte ai conquistatori, a prescindere dalla non appartenenza iniziale alla fede cristiana. Sembra quindi emergere una nozione di naturalità dei diritti più come postulato della loro esistenza *a priori* che non come indice della loro titolarità universale. Inoltre, precorrendo scenari che tra poco avremo modo di analizzare, l'elemento religioso, qui declinato in funzione della diffusione del messaggio cristiano a popolazioni non evangelizzate, ancora la sovranità alla guerra, se non addirittura sembra radicarla definitivamente nel conflitto. Questa è un'osservazione tutt'altro che scontata, visto che la triangolazione religione-sovrani-guerra può leggersi nei termini di una matrice ancora presente nelle vicende sovrane dell'età contemporanea; una matrice, è il caso di aggiungere, riemersa con prepotenza dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001.

Occorre, infatti, fare attenzione alla contrapposizione che già in questa prima modernità crea il binomio religione-sovrani. Il quadro di riferimento è quello di una società europea ormai non più religiosamente omogenea, nella quale la diffusione del messaggio cristiano e la necessità di garantire la salvezza dello spirito a chi non ha ancora conosciuto la Parola rappresentano fattori determinanti nell'auto-concepirsi, nel proprio agire esterno, come entità politiche e giuridiche progressivamente sempre più autonome, impegnate ad assecondare mire espansionistiche e ad appagare crescenti appetiti commerciali. La riflessione di Vitoria, come ha sottolineato Tosi, va quindi letta in questa duplice dimensione: da un lato come legittimazione eurocentrica per la conquista di terre sconosciute, dall'altra come una “chiamata all'unità” per l'intero mondo cristiano, investito da conflitti intestini e dalla minaccia dell'Impero turco ottomano⁵⁶.

Può risultare utile leggere proprio in quest'ottica l'impalcatura teologico-

a cui corrispondeva l'obbligo degli Indios di accogliere il messaggio Cristiano (*Ivi*, III, 9-12); il diritto-dovere di *correctio fraterna* (III, 9); il diritto-dovere di fornire protezione contro i signori pagani o “domini infideles” (III, 13); il diritto di istituire sovrani locali al posto di quelli pagani, in caso di conversione massiva della popolazione (III, 14).

⁵⁴ *Ivi*, III, 6, p. 260.

⁵⁵ *Ivi*, III, 7, p. 261.

⁵⁶ Cfr. la diffusa analisi proposta da G. TOSI, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria e il dibattito sulla conquista*, in *Jura Gentium*, 2006, <http://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/tosi.htm>.

giuridica che Vitoria contribuisce a delineare nella prima metà del Cinquecento. La sua grandezza è stata quella di concepire idee che, estrapolate dal contesto teologico-politico della loro formulazione (che rivela asimmetrie, iniquità e parzialità), avrebbero consegnato a generazioni successive occasioni di ripensamento in termini che ancora oggi troviamo efficaci. In particolare, nell'identificare un nucleo di posizioni giuridiche proprie di soggetti collettivi quali popoli o nazioni, la sovranità esterna tratteggiata da Vitoria ci traghetta verso il periodo successivo, nel quale l'eterogeneità dell'appartenenza religiosa fra le "genti d'Europa" si radica, divenendo motivo di conflitti duraturi e di vicende politiche assai complesse.

2.3. *L'influenza della Riforma luterana sullo sviluppo del concetto moderno di sovranità*

L'idea vitoriana di una società cosmopolitica di Stati uguali (almeno formalmente), ognuno dei quali titolare di diritti naturali quali perimetro della propria sovranità esterna, sarà superata nel corso del XVII secolo con la piena formalizzazione e la definitiva messa in opera del modello vestfaliano. Tuttavia, guardando specificamente al ruolo giocato dal fattore religioso e dalla religione, non bisogna sottovalutare l'importanza di un evento che per molti versi anticipò Vestfalia: la Riforma protestante, e in particolare la Riforma luterana, che segnò, per usare un'espressione di Gauchet, l'"inauguration des Temps modernes"⁵⁷, e dimostrò, una volta ancora, la natura duttile e le immense potenzialità del richiamo all'elemento religioso.

Un prezioso punto di partenza per inquadrare la situazione in epoca pre-vestfaliana ci è offerto da un'osservazione di Berman, secondo il quale "Germany – Deutschland – in the year 1500 constituted a nation, a people, though not a nation-state"⁵⁸. Esisteva in quei territori una comune identità culturale, veicolata soprattutto attraverso il fattore linguistico e i comuni riferimenti letterari⁵⁹. Tuttavia, *Deutschland* rappresentava la chiara e paradigmatica espressione delle stratificazioni normative tipiche del periodo premoderno, caratterizzate dalla coesistenza di una pluralità di fonti normative contemporaneamente valide (dalla legge imperiale al diritto canonico) in una delicata articolazione ed equilibrio di poteri tra istituzioni ecclesiastiche e secolari.

⁵⁷ M. GAUCHET, *Puissances du sujet divin*, in ID., *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1985, p. 313.

⁵⁸ H.J. BERMAN, *Law and Revolution II*. Cambridge, MA-Londra: Harvard University Press, 2003, p. 34. Farò particolare riferimento ai contributi forniti da questo insigne studioso nella ricostruzione qui proposta.

⁵⁹ In questo senso Berman parla di "a common historical consciousness of its past and a sense of a common future" (*ivi*, 35).

Tenendo in considerazione questa situazione iniziale, Martin Lutero fornisce un contributo decisivo nel superamento e nella riconfigurazione dell'ingombrante pluralismo normativo esistente, fornendo le basi teologico-politiche all'emersione e alla graduale affermazione dello Stato-Nazione protestante⁶⁰. La transizione progressiva dal modello premoderno della Nazione senza Stato al nuovo paradigma della Nazione delimitata anche territorialmente dallo Stato trova infatti nella nuova teologia luterana la sua fondazione ideale. Alla luce di dinamiche che quindi vanno ben al di là delle dispute soteriologiche⁶¹ sollevate nel 1517, credo sia utile disarticolare la profonda frattura religiosa prodotta dall'accoglimento della dottrina luterana nelle sue tre componenti essenziali: politica, normativa e geografica. Pur essendo intimamente collegate le une alle altre, ciascuna di esse mantiene una sua autonoma importanza epistemologica e configura peculiari elementi costitutivi del concetto di sovranità che meglio si delineranno nei decenni a seguire. Per tale motivo, farò riferimento a tre fratture distinte, nel tentativo di far emergere la sfaccettata e polimorfa natura del "religioso" nel periodo pre-vestfaliano.

Prima di tutto la *frattura politica*. Seppur lo scopo di Lutero non fosse quello di smembrare il mondo cristiano⁶², bensì di proteggerlo "dai suoi nemici interni"⁶³, non è realmente possibile tracciare una precisa linea di demarcazione tra la sua speculazione teologica e la sua riflessione politica⁶⁴. Da un punto di vista più strettamente teorico-politico, però, Lutero ha la capacità di farsi portatore di una profonda revisione del modo di intendere la struttura e l'esercizio stesso del potere e di una rinnovata articolazione del rapporto tra politica e religione.

Com'è noto, egli sostituisce alla "teoria delle due spade" di origine medievale *die Zwei-Reiche-Lehre* o la "teoria dei due regni". Nonostante non rappresenti un'anticipazione della successiva teoria del diritto divino dei re, nella "teoria dei

⁶⁰In questo senso cfr. E.B. ELSHTAIN, *op. cit.*, p. 79.

⁶¹Per un approfondimento sull'influenza del pensiero agostiniano nella dottrina della salvezza elaborata da Lutero cfr. D. MACCULLOCH, *Riforma: la divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Roma: Carocci, 2017, p. 163 e ss.

⁶²Non sarebbe del tutto corretto affermare che Lutero con le sue 95 tesi contesti *tout court* l'autorità del pontefice. Egli mette pesantemente in discussione alcune prerogative, ma troviamo anche tesi che riaffermano tale autorità. Si vedano, ad esempio, le tesi: "38. Tuttavia la remissione e la partecipazione del papa non deve essere disprezzata in nessun modo perché, come ho detto, è la dichiarazione della remissione divina"; "53. Nemici di Cristo e del papa sono coloro i quali perché si predicano le indulgenze fanno tacere completamente la parola di Dio in tutte le altre chiese" (M. LUTERO, *Le 95 tesi*, Milano: Garzanti, 2016, pp. 12 e 15).

⁶³M. GREENGRASS, *La cristianità in frantumi. Europa 1517-1648*, Roma-Bari: Laterza, 2014, p. 342.

⁶⁴In questo senso cfr. E.B. ELSHTAIN, *op. cit.*, p. 79. Di carattere spiccatamente politico sono le opere "Sull'autorità temporale: fino a che punto le sia dovuta obbedienza" (1523) e "Alla nobiltà cristiana della Nazione tedesca a proposito della correzione e del miglioramento della società cristiana" (1520).

due regni” l’autorità temporale viene fortemente ancorata all’autorità divina⁶⁵. In particolare, accanto al regno spirituale (*geistliche Reich*) della fede e della grazia divina, esiste il regno secolare (*weltliche Reich*), retto dall’autorità legittima del principe, che ha il potere di punire anche severamente con la spada⁶⁶. Attraverso questo disegno dicotomico, Lutero promuove l’idea che la Chiesa debba mantenersi unicamente una comunità spirituale⁶⁷, emancipando così l’autorità secolare nella gestione del “regno terreno” e valorizzando la legge positiva quale espressione di quell’autorità. Se da un lato quest’ultima viene svincolata da una qualsivoglia chiesa intesa in chiave istituzionale, dall’altro, però, sono i singoli individui, i *subiecti* a tale potere, ad essere strettamente vincolati all’accettazione e al rispetto della legge prodotta dall’uomo, modificando profondamente, se non annullando, la portata del diritto di resistenza di origine medievale⁶⁸.

Questo ribaltamento dei tradizionali rapporti gerarchici tra autorità spirituale e autorità temporale⁶⁹ porterà in ultima istanza alla creazione di chiese a base territoriale (le *Volkskirche* o *Landeskirche*), saldamente sotto la protezione e la gestione di quelle sovranità parziali o frammentate che daranno origine alla forma di organizzazione politica tipica della Modernità: lo Stato⁷⁰. Sulla base di argomenti teologici e non di un pensiero politico sistematico, Lutero getta quindi le basi perché vengano destituite di fondamento le pretese sovranità universali tanto del pontefice romano quanto dell’imperatore. Così facendo, consegna al potere temporale, dal quale aveva avuto protezione e sostegno, le autorità religiose rifondate⁷¹ e contesta la legittimità delle prerogative non spirituali e il ruolo

⁶⁵ Con chiarezza, Elshain afferma che “temporal authority is divinely instituted” (E.B. EL-SHTAIN, *op. cit.*, p. 83).

⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷ “A purely spiritual community” la definisce Berman (cfr. H.J. BERMAN, *Conscience and Law: The Lutheran Reformation and the Western Legal Tradition*, in *Journal of Law and Religion*, 5, 1, 1987, p. 180).

⁶⁸ Osserva Weber con riferimento al diritto di fare guerra che “[p]er Lutero [...] nelle guerre politiche è l’autorità mondana, la cui sfera non viene toccata affatto da postulati razionali della religione, l’unica responsabile del diritto di fare una guerra, e il suddito non grava la sua coscienza se ubbidisce anche attivamente, come per tutto ciò che non turba la sua relazione con dio” (M. WEBER, *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di Hans G. Kippenberg. Roma: Donzelli, 2006, p. 299). Per un approfondimento generale sull’autore, anche con riferimento all’apporto della riflessione di Jellinek, cfr. R. MARRA, *La religione dei diritti. Durkheim-Jellinek-Weber*, Torino: Giappichelli, 2006.

⁶⁹ In questi termini cfr. J. WITTE JR., *Dal Vangelo alla Legge: la Riforma luterana e il suo impatto sulla cultura giuridica*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 57, 2017, p. 643.

⁷⁰ In questi termini cfr. E.B. EL-SHTAIN, *op. cit.*, p. 85, la quale preferisce l’espressione “particular sovereignties”.

⁷¹ Cfr. D. PHILPOTT, *The Religious Roots of International Relations Theory*, in *Religion and International Relations: A Primer for Research*, The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion Across the Disciplines, University of Notre Dame, 2013, p. 78 ss.

lo di mediazione⁷² di chi non l'aveva ascoltato, bensì condannato: la Chiesa di Roma.

Alla luce di questo nuovo assetto politico a base teologica⁷³, possiamo ben comprendere le parole di Berman, il quale ci offre in questi termini una sintesi della frattura politica della Riforma: "Western Christendom was transformed from a society of plural secular polities within a single ecclesiastical state into a society of plural Christian confessions, each identified politically with one or more particular secular states"⁷⁴. Tale frattura politica avrà rilevanti effetti sulle relazioni esterne tra i nascenti soggetti sovrani fino alla metà del secolo successivo: le sanguinose "guerre di religione"⁷⁵ tra Cattolici e Protestanti. Fondate sulla contrapposizione escludente tra religioni che rivendicavano ciascuna per sé il monopolio della Verità, esse verranno condotte nel tentativo di costruire "une suprématie sans compromis"⁷⁶ e inevitabilmente una situazione di egemonia politica ed economica.

Se dovessimo identificare la categoria centrale di questa prima frattura, essa andrebbe individuata senza dubbio nel "Principe", quale suprema e incontestabile autorità secolare, la cui sovranità va definendosi prima di tutto entro i confini del proprio territorio. Una sovranità che darà l'avvio al processo di diffusione, nel secolo successivo, di un principio che il cardinal Richelieu affermò con estrema chiarezza: "religione e politica non [devono] necessariamente coincidere"⁷⁷.

Veniamo ora alla seconda frattura prodotta dalla Riforma: la *frattura normativa*. Espressione della frattura politica, e più propriamente giuridica, favorita dalla Riforma, di essa è possibile distinguere almeno due componenti comple-

⁷² Come precisa Taylor, i Protestanti nel non accettare il ruolo di mediazione della Chiesa, rifiutarono anche la sua gerarchia "not only because its foundation was repudiated as incompatible with faith but also because it went against the nature of religious commitment as they understood it" (C. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 217).

⁷³ È quindi la lama affilata del teologo a scardinare nuovamente pretese autoritative e assetti politici considerati quasi imm modificabili. Una constatazione che è il caso di sottolineare proprio alla luce di quanto osservato sopra a proposito dell'elaborazione vittoriana della sovranità esterna: anche in quel caso un teologo fu capace di dimostrare l'infondatezza di pretese sovrane e di fornirne di nuove e convincenti per lo *status quo* che veniva costituendosi.

⁷⁴ H.J. BERMAN, *Law and Revolution II*, p. 61.

⁷⁵ Nonostante si chiamino comunemente "guerre di religione", tale espressione è assai riduttiva e non rende conto di una realtà estremamente più complessa. In tal senso è importante sottolineare, come fa Greengrass, che "[c]hiamare la fine del XVI secolo il periodo delle guerre di religione sottovaluta il polimorfismo del dissenso religioso e il grado in cui la religione divenne il prisma attraverso cui venivano viste le istanze del potere e dell'identità" (M. GREENGRASS, *op. cit.*, p. 440).

⁷⁶ L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Seuil: Paris, 1983, p. 95.

⁷⁷ D. MACCULLOCH, *op. cit.*, p. 642.

mentari: la prima legata all'esercizio della giurisdizione; la seconda attinente alle fonti di produzione del diritto e alla loro gerarchia.

Con riferimento alla prima componente, la frattura normativa si sostanzia nel perfezionamento del processo di secolarizzazione nell'applicazione del diritto già da tempo in atto nei territori tedeschi. L'erosione delle giurisdizioni ecclesiastiche a favore delle corti che facevano capo a poteri secolari a base territoriale riceve da Lutero un impulso enorme, sulla base dell'attacco da lui sferrato al concetto stesso di giurisdizione ecclesiastica⁷⁸, alla sua autorità e legittimazione. In particolare, come chiarisce Berman, le corti secolari si trovano progressivamente a dover giudicare in materie di tradizionale competenza delle corti ecclesiastiche, come l'eresia, la blasfemia, il matrimonio e il suo scioglimento, le questioni di natura familiare. Tali giurisdizioni secolari a base territoriale vengono inoltre interessate da un processo di progressiva "professionalizzazione", con il coinvolgimento di giuristi esperti di formazione universitaria direttamente nei tribunali e indirettamente nella consulenza per i casi di maggiore difficoltà⁷⁹. Al contempo, sono assorbite nella sfera di competenza normativa dell'autorità secolare importanti funzioni, tradizionalmente espletate da enti religiosi cattolici, quali l'assistenza agli indigenti e l'istruzione di ogni ordine e grado.

Con riferimento alla seconda componente, sulla scia della dottrina luterana ha luogo la graduale emersione della centralità del diritto positivo prodotto dall'autorità secolare, e una parziale riconfigurazione dell'importanza del diritto naturale. L'espressione massima di quest'ultimo, in particolare, è individuata da Lutero nei Dieci Comandamenti dati da Dio sul monte Sinai⁸⁰. Oltre che attraverso le Sacre scritture, il diritto naturale era accessibile grazie all'esercizio della ragione umana⁸¹ e alla coscienza⁸² dei soggetti, e doveva essere tenuto in grande considerazione anche nello svolgimento dei suoi uffici da parte del magistrato. Tuttavia, in termini generali, l'importanza attribuita al messaggio biblico non mediato da alcuna istanza istituzionale, tratto che accomuna i pensatori protestanti, porta inevitabilmente ad un ridimensionamento del ruolo e della funzione del diritto naturale rispetto alla tradizione precedente⁸³. Diversamente, l'emersione del ruolo centrale del diritto positivo è la prevedibile conseguenza di almeno due fattori. Da un lato, il processo di secolarizzazione del diritto da tempo in atto, al quale si accompagna la crescente rilevanza del diritto scritto su quello consuetudinario. Dall'altro, la progressiva messa in discussione della giu-

⁷⁸ Cfr. H.J. BERMAN, *Conscience and Law*, p. 187.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 185.

⁸⁰ Così J. WITTE JR., *op. cit.*, p. 648, che definisce il diritto naturale secondo Lutero come il complesso degli "obblighi fondamentali che una persona deve a Dio, al prossimo e a sé stesso".

⁸¹ *Ivi*, 649.

⁸² Cfr. H.J. BERMAN, *op. ult. cit.*, p. 189.

⁸³ Così suggerisce. J.T. JOHNSON, *op. cit.*, p. 105.

risdizione ecclesiastica cattolica e del diritto canonico che ivi trovava applicazione. Contestato, indebolito e delegittimato, il diritto canonico delle giurisdizioni religiose lascia definitivamente il passo al diritto del principe, il quale deve quindi prestare attenzione non solo alle questioni temporali, ma anche a quelle “faccende spirituali” per le quali era venuto meno il rimando ai riferimenti normativi precedenti⁸⁴. In Lutero, quindi, seppur sulla base di presupposti teorici differenti e di un quadro valoriale di matrice religiosa ed escatologica, si scorge un atteggiamento piuttosto affine all'accostamento giuspositivista successivo. Il diritto umano, inteso quale espressione della volontà del principe, che ne rappresentava la sua “fonte ultima”⁸⁵, vede ormai riconosciuta la sua autonoma rilevanza nel “regno terreno”.

Da questi elementi si possono comprendere le ragioni per le quali la teologia luterana rendeva inevitabile un profondo ripensamento della scienza giuridica e una rinnovata riflessione filosofico-giuridica sul diritto. Figura centrale di questa operazione fu il giurista luterano Oldendorp. La sua ampia e articolata riflessione⁸⁶, nella quale sviluppa, sistematizza e armonizza la dottrina di Lutero con elementi provenienti anche dalla speculazione filosofica precedente, presenta un'intuizione che avrà importanti conseguenze sullo sviluppo del concetto di sovranità. In particolare, Oldendorp avanza l'idea che lo Stato sia titolare di diritti e doveri sia verso l'esterno (in virtù del diritto consuetudinario operante nelle relazioni internazionali), sia verso l'interno, ossia verso il popolo⁸⁷. L'idea dell'esistenza di una responsabilità bidirezionale dei soggetti statali (allora ancora in pieno processo di formazione) anticipa alcune elaborazioni assai rilevanti della teoria del diritto internazionale successiva. Si pensi alla stessa articolazione della sovranità nelle sue due componenti tradizionali (esterna ed interna) che condiziona ancora il nostro modo di pensare i soggetti sovrani.

Se anche in questo caso dovessimo identificare la categoria centrale della frattura normativa appena descritta, essa andrebbe individuata nell'idea di “diritto positivo secolare”. Il ripensamento di tale categoria avviene, come si è cercato più volte di sottolineare, partendo da un'attenta riconsiderazione delle fonti e dei contenuti del diritto divino e del diritto naturale. Sarà questa frattura normativa a favorire una ricomposizione del giuridico sotto l'egida dell'autorità

⁸⁴ Come spiega Berman, il principe diventa “responsible for the development of a body of ecclesiastical law for the government of their temporal affairs and, in many instances, of their spiritual affairs as well, including matters of doctrine and liturgy” (H.J. BERMAN, *op. ult. cit.*, p. 187).

⁸⁵ In questo senso Berman, che contrappone il Principe luterano, preoccupato di far prevalere la giustizia, al Principe di Machiavelli, che pone le sole ragioni di potere alla base dell'azione politica (cfr. *ivi*, p. 181).

⁸⁶ Per la sua diffusa analisi rimando a H.J. BERMAN, *op. ult. cit.*, pp. 192–202. In particolare, l'autore segnala che dell'opera di Oldendorp, che conta circa 56 titoli, soltanto 3 sono in tedesco e la rimanente parte è in latino. Tra le opere in lingua tedesca, si rimanda a Oldendorp 1948.

⁸⁷ Così H.J. BERMAN, *Law and Revolution II*, p. 94.

secolare, chiamata a riformare ambiti di tradizionale competenza ecclesiastica e a ricomporre un pluralismo normativo ormai inconciliabile con le proprie rivendicazioni sovrane.

Passiamo, infine, alla terza frattura nella quale propongo di disarticolare lo “scisma religioso”⁸⁸ prodotto da Lutero: *la frattura geografica*. Come spero sia emerso dalle considerazioni precedenti, la Riforma luterana introduce l’elemento dell’eterogeneità religiosa nella Cristianità uniforme, sebbene non ovunque omogenea, che sino a quel momento si era riconosciuta nell’autorità del pontefice romano. Tale elemento di discontinuità e divisione avrebbe rappresentato un pericolo ben più che potenziale per l’assetto politico esistente. Le alternative prospettabili per governare la complessa situazione venutasi a creare erano quindi due⁸⁹: ritornare sotto il controllo imperiale di stampo cattolico e romano, oppure, cogliere l’occasione per “mettere in sicurezza” le singole comunità politiche, controllando direttamente la religione riformata.

Seguendo l’ultima soluzione prospettata e ponendo sotto il proprio controllo la riforma in atto, i principi territoriali avrebbero da un lato evitato che l’anarchia prendesse piede, dall’altro accelerato enormemente il processo di affermazione del principio di territorialità nell’esercizio della propria autorità, in opposizione sempre più radicale con l’imperatore ed il papa. È proprio questa posizione viene assunta in forma di “protesta” durante la dieta di Spira del 1529 da un gruppo di cinque principi di territori luterani e da quattordici città.

Omettendo di considerare le successive vicende politiche, il Luteranesimo produce in questo modo un risultato concettualmente fondamentale: esso fornisce ragioni stringenti per la definizione ed il potenziamento dei confini territoriali in termini pienamente moderni, ovvero come strumento di *limite, protezione e difesa* di comunità politiche parziali. Forzando a riconsiderare il concetto di territorio e di confine⁹⁰ per garantirsi la protezione secolare, il Luteranesimo conduce ad un ripensamento della stessa autorità territoriale da un orizzonte continuo ad uno discreto. La nuova “descrizione della terra” europea che risulterà nel corso dei decenni successivi sarà il risultato del graduale processo di posizionamento geo-politico di singole autorità indipendenti. Emergerà, quindi, quel modo di concepire lo Stato come al contempo “entità etica”⁹¹ e ambito di esercizio di un potere a base territoriale.

Tali sono le ragioni per le quali possiamo sostenere che la teologia-politica luterana dà definitivamente avvio all’atomizzazione della società cristiana pre-

⁸⁸ M. GREENGRASS, *op. cit.*, p. 342.

⁸⁹ Cfr. H.J. BERMAN, *op. ult. cit.*, pp. 49-50.

⁹⁰ Sul rapporto tra religioni contemporanee e territorialità si rimanda alle considerazioni che verranno presentate nel corso del secondo capitolo.

⁹¹ E.B. ELSHTAIN, *op. cit.*, p. 86. Questo saggio sarà oggetto di specifica attenzione nel capitolo successivo.

moderna e all'emersione di quello che Dumond chiamò "l'État individuel"⁹². Il principio di sovranità dell'Obrigkeit (principi, consiglieri e alti ufficiali)⁹³ viene così dapprima affermato con la pace di Augusta del 1555, nella quale la formula *cuius regio eius religio* altro non rappresenta che "il segnale definitivo che nell'impero la leadership della Riforma si trovava saldamente nelle mani dei sovrani e delle autorità secolari"⁹⁴. Successivamente, quasi un secolo più tardi, tale principio avrebbe assunto una portata non più unicamente germanica, bensì europea con i trattati di Vestfalia.

Non è difficile immaginare che la categoria centrale di questa terza sub-articolazione della frattura religiosa prodotta dalla Riforma luterana è quella di "territorio" come spazio discreto e geograficamente limitato, nel quale hanno legittimo e pieno esercizio del potere le autorità secolari. Questa ridefinizione di territorio non è certo da dare per scontata. Essa risulta indubbiamente familiare, ma non è un dato costante né nella storia dell'uomo, né un elemento necessario nella sua futura evoluzione. Intendere la categoria del territorio in tali termini produce un effetto deflagrante sia rispetto all'assetto precedente, sia rispetto alla formazione degli equilibri successivi. Frazionando, definendo, parcellizzando ambiti spaziali di autorità politiche distinte, il fattore religioso sembra progressivamente accomodarsi, senza diluirsi negli equilibri di potere, bensì intrudendosi sino a fondersi con essi. In questo processo, il territorio rappresenta il dispositivo concettuale perché ciò avvenga in modo non transitorio⁹⁵.

L'analisi sin qui tratteggiata ha riguardato il contributo della Riforma luterana nella formazione e stabilizzazione di ordini sovrani a base territoriale. Tuttavia, vi è almeno un'altra espressione della Riforma protestante che si distinse da quella di matrice luterana e che vide non un teologo, bensì un giurista di origini francesi come guida della Chiesa riformata: Giovanni Calvino⁹⁶. Le sue idee sulla struttura del corpo politico e sulla questione religiosa sono piuttosto differenti da quelle luterane. In sintesi, come Taylor ha avuto modo di spiegare, il Calvinismo è sin da subito caratterizzato da un "militant activism, a drive to reorganize the church and the world"⁹⁷, con lo scopo di rifondare un nuovo ordine. A tale proposito, secondo le intenzioni del suo fondatore, in primo luogo nello Stato calvinista gli individui sono sottoposti a due autorità: quella spirituale e

⁹² L. DUMONT, *op. cit.*, p. 95.

⁹³ Cfr. H.J., BERMAN, *op. ult. cit.*, p. 62.

⁹⁴ D. MACCULLOCH, *op. cit.*, p. 369.

⁹⁵ Sullo sviluppo del concetto di territorio cfr. S. ELDEN, *The Birth of Territory*, Chicago, Londra: The University of Chicago Press, 2013. Per un ulteriore approfondimento rimando al dossier *Souveraineté et territoire (XIX^e-XX^e siècle)*, in *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2, aprile-giugno, 2014, pp. 305-467.

⁹⁶ Per una più diffusa trattazione rimando a D. MACCULLOCH, *op. cit.*, pp. 323-362.

⁹⁷ C. TAYLOR, *op. cit.*, pp. 227-228.

quella civile. Quest'ultima, in particolare, è chiamata a dare il proprio espresso sostegno alla venerazione di Dio nell'interesse della "pace civile"⁹⁸. Inoltre, lo Stato ha il preciso obbligo sul piano etico di migliorare gli uomini, garantendo una società politicamente e religiosamente ben ordinata⁹⁹. In secondo luogo, sebbene Calvino distingue con una certa nettezza le due sfere della chiesa e del governo civile¹⁰⁰, sia la chiesa che lo Stato sono soggetti alla regola sovrana di Dio, al quale unicamente appartiene la sovranità. Chiesa e governo civile rappresentano quindi nel suo orizzonte teologico due "modalità di governo"¹⁰¹, che cooperano sinergicamente al buon funzionamento della stessa comunità politica cristiana. In terzo luogo, chi detiene il potere di governo non è semplicemente investito di funzioni civili verso la propria comunità politica, bensì egli è anche un ministro di Dio, dal quale deriva la propria sovranità, come "dovere irrinunciabile del proprio ufficio"¹⁰². La sovranità stessa di Dio, diversamente dalle elaborazioni concettuali successive, opera quale limitazione di quello che Calvino chiama l'"assolutismo autosufficiente dei governanti"¹⁰³. Infine, anche Calvino sprona i fedeli a non piegarsi alle norme ingiuste, ma, in termini non poi così dissimili da Lutero, anch'egli spende argomenti affinché i magistrati iniqui vengano comunque obbediti e il tirannicidio perda qualsiasi possibile giustificazione.

Alla luce della triplice articolazione proposta con riferimento alla Riforma luterana e delle osservazioni riguardanti le peculiarità del protestantesimo calvinista è opportuno ricavare alcune precisazioni conclusive, che in una certa misura meglio definiscono la portata della mia analisi. In primo luogo, se è importante sottolineare l'enorme rilevanza della Riforma luterana, è altrettanto importante chiarire che il concetto moderno di sovranità territorialmente limitata non inizia con l'"età delle Riforme". Lontano dall'essere un semplice fenomeno "religio-

⁹⁸ In questo senso cfr. J.B. ELSHTAIN, *op. cit.*, p. 87.

⁹⁹ Vengono in generale individuate "due aree dell'esperienza umana", come mette in evidenza David Little: l'area delle questioni di natura strettamente religiosa e l'area delle questioni afferenti alle "cose della vita", attinenti quindi la sfera morale e civile. Cfr. D. LITTLE, *Religion and Human Rights: a Personal Testament*, in ID., *Essays on Religion and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 183. Per una ricostruzione sulla specifica questione della "sovranità della coscienza" nel pensiero di Calvino, rimando a questo saggio. Mi limito qui a ricordare come Little individui due principi chiave della dottrina morale calvinista: "the sovereignty of conscience and the existence of a universal moral law" (p. 184). Con specifico riferimento alla questione dei diritti umani, focus del terzo capitolo di questa ricerca, secondo l'autore "the liberal Calvinist tradition provides a particularly strong historical and theological foundation for a belief in human rights" (p. 196).

¹⁰⁰ Cfr. J.B. ELSHTAIN, *op. cit.*, p. 88.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Cfr. *Ivi*, p. 87.

¹⁰³ Mia traduzione del passaggio. Cfr. G. CALVINO, *Institutes*, libro IV, cap. XX, in *Selection from His Writings*, Missoula: Scholars Press, 1975, p. 140, citato in J.B. ELSHTAIN, *op. cit.*, p. 88.