



Poltica.eu

NUMERO SPECIALE – MAGGIO 2020

LA RELIGIONE, IL DIRITTO, LA POLITICA.

IN RICORDO DI SERGIO COTTA (1920-2007)

INDICE

| | |
|---|----|
| EDITORIALE | 2 |
| SULL'AUTONOMIA DEL DIRITTO DALLA MORALE. A PROPOSITO DI UN'IDEA DI MODERNITÀ IN SERGIO COTTA E DI ALCUNE IMPLICAZIONI SUL CONFLITTO D'INTERESSI NEL DIRITTO POSITIVO ALESSANDRO CIOFFI | 4 |
| SUL RAPPORTO TRA FILOSOFIA E RELIGIONE NEL PENSIERO DI SERGIO COTTA CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ | 11 |
| I LIMITI DELLA POLITICA E LA CESURA DEL CRISTIANESIMO FLAVIO FELICE | 20 |
| IL DIRITTO TRA ESSERE E DOVER ESSERE NELLA FILOSOFIA DI SERGIO COTTA BARBARA TRONCARELLI | 36 |
| IL FILOSOFO SERGIO COTTA: UN CREDENTE CRISTIANO/CATTOLICO. CONSIDERAZIONI RELIGIOSE, FILOSOFICO-RELIGIOSE <i>ET ULTRA</i> PIERFRANCO VENTURA | 49 |

I LIMITI DELLA POLITICA E LA CESURA DEL CRISTIANESIMO

FLAVIO FELICE*

Abstract: starting from Sergio Cotta's reflection on the «primacy of politics», the article aims to answer the following question: does politics have limits that perimeter its action or does it synthesize all social forms and subordinate them to its reasons? By ideally letting different thinkers dialogue, the author underlines the most evident trait of a conception of the social, which identifies the sphere of politics hierarchically higher than the other spheres. A primacy that, in Cotta's words, is resolved in the «primacy of politics», as the only possible coherent answer to the theoretical and practical problems posed by a certain conception of man and existence. It is with the Christian message that in human history enters the idea that the political power is not the master of the conscience, nor is the power to judge the conscience, but the conscience of every man to judge political power.

Keywords: Limiti – Rivoluzione – Persona – Sergio Cotta – Luigi Sturzo.

«Avevo scorto che tutto dipendeva radicalmente dalla politica e che, in qualunque modo s'affrontasse la questione, nessun popolo sarebbe se non come la natura del suo governo lo farebbe essere. Pertanto il grande problema del miglior governo possibile mi sembrava ridursi al seguente: qual è la natura del governo atto a formare il popolo più virtuoso, più illuminato, più saggio, in breve, il migliore, nel senso più ampio della parola?» Jean-Jacques Rousseau

«...che la politica possa risolvere tutti i problemi dell'uomo, che essa sia capace di instaurare uno stato di concordia e di felicità perfette sulla terra. È contro questa illusione che il Cristianesimo ci ha messo soprattutto in guardia ricordandoci, con la nozione di caduta, l'imperfezione esistenziale dell'uomo» S. Cotta

* Flavio Felice, Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche SPS/02, Università degli Studi del Molise. Email: flavio.felice@unimol.it

Introduzione

Il brano di Jean-Jacques Rousseau riportato in esergo esprime il tratto più evidente di una riflessione sul sociale che identifica la sfera della politica («il Politico») gerarchicamente sovraordinata rispetto alle altre sfere storico-esistenziali. Una primazia che, per dirla con le parole di Sergio Cotta, si risolve nel cosiddetto «primato della politica», in quanto unica possibile risposta coerente ai problemi di ordine teoretico e pratico posti da una certa concezione dell'uomo e dell'esistenza¹. Un brano così commentato dallo stesso Cotta: «in luogo dell'individualità e dell'indipendenza, la nuova società dovrà imporre, con vincoli indissolubili, l'unità del corpo sociale e la sottomissione integrale alla legge; dovrà subordinare la volontà del singolo a una volontà generale che non ammette né eccezioni né varietà di opinioni e di valutazioni»².

Un'idea monistica dell'ordinamento sociale che si oppone ad una visione poliarchica – ovvero plurarchica³ – dello stesso. La poliarchia-plurarchia, in tal senso, sebbene incorpori alcuni aspetti formali dell'analisi di Robert Dahl (1971), rimanda a un più ampio contesto di differenziazione della società, in cui accanto alla sfera del politico vi sono tante altre sfere di eguale dignità: quella economica, religiosa, artistica, e ugualmente produttrici di un particolare tipo di bene comune; una nozione di bene comune che «[Non] nega la diversità delle opinioni e la loro libera, dialettica ricerca di un bene comune storico e relativo, per imporre loro un bene comune assoluto ed astratto, scoperto quasi per mistica intuizione»⁴. In tal senso, con poliarchia-plurarchia⁵ possiamo intendere un contesto sociale retto da un ordine prodotto e mantenuto dal continuo interferire e competere di molteplici e reciprocamente irriducibili principi regolativi; scrive Luigi Sturzo: «la forma politica non si confonde con l'autorità, e che l'autorità politica non è tutta l'autorità, ma semplicemente l'autorità politica, cioè quella che ha cura dell'ordine e della difesa della società»⁶ e gli fa eco il Sheldon S. Wolin: «l'autorità politica non è solamente una delle numerose autorità della società, ma si trova in competizione con esse su determinate questioni»⁷. Il primato o l'egemonia della politica,

¹ Così Dario Antiseri sintetizza l'analisi di Cotta sul «primato della politica»: «Sergio Cotta fissa, mostrandone la sostanziale inconsistenza, in quattro punti fondamentali: ripudio della nozione di peccato originale, sostituita dal principio dell'innocenza originale dell'uomo; primato della politica quale necessaria premessa di un totale rinnovamento della società che dovrà ristabilire l'uomo "snaturato" in una condizione il più possibile analoga a quella di cui godeva all'inizio; supremazia totale della società, cioè dello Stato, sull'individuo; riduzione della morale alla sua dimensione puramente sociale e politica»; (D. Antiseri, 2003).

² S. Cotta, 2002, 242

³ L. Sturzo, 1935, 236.

⁴ S. Cotta, 2002, 242-243.

⁵ Il concetto di «*poliarchia*» è suscettibile anche di un'interpretazione più ampia di quanto non faccia il Dahl, ricorrendo, ad esempio, alla nozione di *plurarchia* di Luigi Sturzo. Per Sturzo la democrazia è un'esperienza del vivere sociale che si storicizza nel pluralismo della realtà storica e nella pluralità dei nuclei e delle forze sociali. Cfr. L. Sturzo, 1935, 236.

⁶ L. Sturzo, 1935, 67.

⁷ S. Wolin, 1996, 22.

conclude Cotta, interpreta la società come il «gran tutto», nei cui gorgi annegano autonomia, creatività e responsabilità dell'individuo e lo Stato è Stato etico, prende il posto di Dio, «e perciò necessariamente totalitario nella sua essenza»⁸.

In una prospettiva poliarchica, accanto alla sfera politica, a cui spetta il compito di garantire i diritti civili e politici, la regolamentazione del commercio internazionale e della concorrenza interna, c'è il sistema economico. C'è inoltre, il sistema etico-culturale costituito dalla stampa, dalle università, dalle chiese e dalle associazioni culturali, che svolgono un ruolo fondamentale ed indispensabile alla vita tanto del sistema economico quanto di quello politico, in quanto esprimono il loro presupposto e il loro limite⁹, fornendo i valori e le basi etiche che da soli tali sistemi non possiedono né tanto meno sono in grado di produrre: l'autocontrollo, l'impegno nel lavoro, la disciplina e il sacrificio in vista del futuro. Ed ancora, spetta alle istituzioni che si riconoscono nella sfera etico-culturale il compito di diffondere le virtù della generosità, della compassione, dell'integrità e dell'interesse per il bene comune¹⁰. Alla base di quanto detto c'è la convinzione che nessun soggetto sia tanto saggio o buono da poter ricevere un potere indiviso e unitario, di conseguenza, la divisione delle maggiori sfere della vita in diversi sistemi si propone di proteggere tutti contro gli abusi e le degenerazioni del potere unitario.

Se Laboulaye, scrivendo che «I palazzi dei papi hanno rimpiazzato il palazzo di Cesare; il Vaticano parla di potenza alla Chiesa; ma al di sotto di questo splendido edificio ci sono le catacombe, le quali parlano di libertà»¹¹ sottolinea come la libertà moderna sia debitrice del coraggio dei martiri cristiani di fronte al dispotismo romano, è Guglielmo Ferrero a rispondere che «...la plus grande révolution de l'histoire: la révolution chrétienne, qui détruit pour toujours, dans l'Occident, l'esprit pharaonique»¹². L'avvento del cristianesimo avrebbe rappresentato la più grande cesura della storia, dal momento che ha «frantumato» lo «spirito faraonico». Ferrero ci dice che, benché la civiltà antica abbia fatto cose meravigliose nei più svariati campi dell'umano, per quanto concerne l'ordine politico, essa non trovò altro mezzo che quello di rendere indiscutibile e divina l'autorità, per assicurare la disciplina dei sudditi nei confronti dei governanti. A questo punto, dal momento che i re e i nobili erano assimilati alle divinità, anche l'autorità politica da loro esercitata non poteva che essere divina o comunque partecipare di una «essenza superiore» rispetto a quella riscontrabile nelle masse degli esseri umani.

⁸ S. Cotta, 2002, 259

⁹ Cfr. W. Röpke, 2015, 105-167.

¹⁰ È interessante la lettura che il teologo e politologo statunitense Michael Novak dà di questo aspetto del liberalismo: «Non è affatto necessario che tutta questa dimensione [...] della vita sociale dell'uomo, sia "ordinata" dallo Stato. Anzi, l'esperienza storica insegna oltre ogni dubbio che la "società dell'ordine", organizzata in ogni sua parte, soffoca la scintilla divina della creatività umana. È indispensabile, affinché il cittadino libero abbia una vita piena, che tutto l'ordine civile sia aperto all'iniziativa personale ed alle libere associazioni». (M. Novak, 1987, 66).

¹¹ È Laboulaye, 1865, 113.

¹² G. Ferrero, 1931, 256-257.

Ciò comporta, afferma Ferrero, che l'autorità politica non deve servire i suoi sudditi, quanto piuttosto essere servita da loro; il suo potere, in quanto perfetto e insindacabile, merita adorazione, doni e sacrifici, mentre dovrà mostrarsi «implacabile contro tutti i tentativi di opposizione o di resistenza»: «il était sans vice et sans défout; il se trouvait au delà du bien et du mal, et n'avait aucun devoir de respecter ni la morale qu'il imposait à ses sujets, ni celle que ceux-ci considéraient comme impéreative dans leur rapports»¹³.

Questi sono i contorni di ciò che Ferrero definisce «spirito faraonico» e che, nonostante la «saggezza asiatica», la grandezza del pensiero greco e la forza romana, persisteranno per tutta l'era antica, solo parzialmente addolciti durante l'epoca dell'Impero romano¹⁴. Le civiltà antiche, afferma Ferrero, avevano concepito le istituzioni sociali come una combinazione di umano e di divino che finiva per degradare sia l'umano sia il divino, sacralizzando quelle imperfezioni del potere che apparivano troppo ardue da correggere. La cesura portata dal cristianesimo consisterà nel differenziare questi due elementi e ciò cambierà per sempre la «faccia del mondo»: «Dieu seul fut la perfection; toutes les créations des homme, la richness, le savoir, le pouvoir, ne furent plus que des moyens de s'approcher de la perfection, s'ils étaient bien employés»¹⁵.

Prendendo spunto dalle riflessioni di Cotta presenti nel volume *Scritti di filosofia e religione* (Cotta 2019), edito da Rubbettino, abbiamo tentato un dialogo tra Ferrero, Luigi Sturzo, Lord Acton e altri, con l'intento di rispondere alla seguente domanda: se, e in che modo, il cristianesimo ha rappresentato una cesura nella storia del pensiero politico? Credo si possa rispondere a tale domanda, individuando nel carattere «relativo» e non «assoluto» della nozione di autorità, e di autorità politica in particolare, il propellente necessario, affinché il processo di desacralizzazione della politica potesse emergere e contribuire così, pur tra vette e abissi, atti di eroica santità e clamorosi tradimenti dell'ideale, all'affermazione del primato della coscienza e della consapevolezza dei limiti della politica così come emerge dall'opera di Cotta.

I fattori innovativi

Fin dal suo esordio, il Cristianesimo si segnalò per il riconoscimento esplicito del valore unico e singolare dell'essere umano. Lo considerò capace di autonomia nel rispondere alla chiamata di Gesù o nel rifiutarla e di consapevolezza della propria dignità di figlio di Dio, per la cui salvezza Cristo è morto. È questa, secondo Luigi Sturzo, la sostanza che rende ragione delle tre novità introdotte dal Cristianesimo nella sfera sociale e, in particolare, nello svolgimento della storia del pensiero politico.

¹³ Ivi, 257.

¹⁴ «Les empereurs romains sont encore des Dieux en chair et on os, qui répandant sans avarice le sang humain, moins avilissant, que le Ptolémées, les rois des Perses et le Pharaons». (Ivi, 258).

¹⁵ Ivi, 259-260.

In primo luogo, il Cristianesimo, rispetto alla altre religioni, se lo consideriamo dal punto di vista delle sue ricadute nel campo socio-politico, avrebbe spezzato ogni tipo di rapporto obbligato fra religione, famiglia o tribù, nazione o impero e, nel contempo, ne avrebbe istituito uno su «base personale di coscienza»¹⁶.

La riflessione teologica immediatamente successiva sulla natura del Dio cristiano e sulle relazioni che il battezzato ha con lui farà maturare la consapevolezza che, come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, anche l'essere umano è persona: un individuo che è partecipe di qualcosa che ha in comune con altri. Si tratta della comune natura divina per le tre divine Persone che mantengono, senza confusioni, la loro singola identità, e della comune natura umana, sperimentata nei legami sociali in cui si manifesta – famiglia, tribù, popolo, polis, civitas, impero – per ciascun uomo, che è unico e irripetibile agli occhi di Dio.

A questo argomento, rileva Sturzo, è collegata la seconda novità introdotta dal Cristianesimo, logicamente connessa alla prima poc'anzi menzionata e che consiste nell'universalità della «Buona Novella». Il Vangelo è destinato a tutti i popoli, a tutte le classi, senza alcuna distinzione etnica o sociale, che si tratti di ebreo o di gentile, di greco o di barbaro, di ricco o di povero, di padrone o di schiavo. Il che comporta la costituzione della Chiesa, quale «unica società religiosa visibile», estranea a qualsiasi «struttura familiare o politica», una forma sociale «autonoma e indipendente»¹⁷.

Le conseguenze sul piano politico di un tale avvenimento assumono un carattere «rivoluzionario» qualora considerassimo, ad esempio, il processo di «umanizzazione» che hanno subito le altre forme sociali quali ad esempio la famiglia e le istituzioni politiche. Non abbiamo più a che fare con divinità domestiche, le quali vanno a costituire «l'unità familiare divinizzata»; è negata alla radice la forma imperiale che avanza pretese divine in ordine al potere che esercita. La famiglia, i regni e gli imperi, ci dice Sturzo, in perfetta sintonia con quanto affermato da Ferrero, assumono i caratteri delle pure forme umane, sono mezzi a disposizione degli uomini e non fini ai quali piegare la libertà dell'uomo¹⁸. Proprio perché mezzi, essi appaiono relativizzati rispetto al fine ultimo che è il «bene» della persona. Invero, talvolta tali mezzi possono rivelarsi inadeguati, perché frutto di conoscenza necessariamente limitata e soggetta all'errore, ovvero superati dal corso degli eventi e, per tale ragione, andrebbero abbandonati¹⁹.

¹⁶ L. Sturzo, 1939, 3.

¹⁷ *Ibidem*. Scrive a tal proposito Ferrero: «La démocratie moderne elle-même est fille de Jésus-Christ. Nietzsche a raison, à son point de vue, quand il accuse le christianisme d'avoir détruit les seules aristocraties véritables que le monde occidental ait connues: le aristocraties de l'antiquité. Du moment où tous les hommes devenaient fils de Dieu, au même titre l'aristocratie et la monarchie ne pouvaient plus être des institutions divines, inébranlables dans leur principe; ils devenaient des combinaisons humaines, appréciées d'après les services qu'elles étaient capables de rendre». (G. Ferrero, 1931, 271).

¹⁸ «Qu'est-ce que l'Etat? Une fin ou un moyen? [...] Le paganisme et le christianisme avaient donné une réponse nette et précise à la question. Un fin, avait dit le paganisme. Un moyen, avait répondu le christianisme». (G. Ferrero, 1931, 274).

¹⁹ Cfr. L. Sturzo, 1939, 3-4.

In questo sovvertimento dei «valori sociali» rileviamo la fondamentale cifra rivoluzionaria del Cristianesimo, al punto che la «personalità umana» prende il posto dei «gruppi sociali» e qui risiederebbe, per Sturzo, il terzo e fondamentale contributo innovativo del cristianesimo allo svolgimento del pensiero politico: «La personalità umana, fino allora misconosciuta o svalutata, diveniva, in virtù di un riconoscimento religioso, il centro e il fine di ogni attività collettiva. Essa veniva chiamata a ricostruire la società di nuovo come in una palingenesi. Tutti gli uomini sono fratelli; unico padre Dio. Ecco una nuova forma sociale di carattere etico e mistico, che doveva trasformare tutti i rapporti sociali. La schiavitù, istituto sociale più volte millenario, veniva a perdere la sua base etica, pur persistendo la base economica. Come perdeva la sua giustificazione etica la famiglia poligamica basata sulla schiavitù della donna, la perdevano lo stato assoluto dominatore di popoli, la guerra sterminatrice, l'economia di casta e ogni forma di oppressione e di ingiustizia sociale»²⁰.

La teologia cristiana, conseguentemente, a quest'uomo-persona riconosce un ruolo sociale svincolato dagli ambiti cui pure appartiene, intesi precedentemente come definitori della sua identità, in quanto il compimento del suo destino, nella risposta alla chiamata che Dio gli rivolge, riguarda la sua libertà, lui in prima persona e non la sua famiglia o l'impero²¹. Il discepolo di Gesù, infatti, è nel mondo ma non è del mondo²². È per questo che Francesco Ricci può affermare che la vita della Chiesa delle origini costituì una novità rispetto al contesto culturale, politico e religioso del mondo greco-romano. Sostiene infatti che la coscienza di avere un compito, una missione, da svolgere nel mondo era lo specifico che distingueva i discepoli di Gesù: «Se leggiamo gli Atti degli Apostoli, ci rendiamo conto immediatamente che per i primi cristiani la missione è la dinamica stessa dell'esistenza. L'annuncio è infatti l'espressione, la tradizione del fatto». Tuttavia, qual è il fatto che starebbe prima dell'annuncio? Innanzi tutto la morte e la resurrezione di Gesù, salvezza del mondo. In secondo luogo, è fatto la Chiesa come luogo della salvezza generato dalla storicità dell'evento: «La Chiesa primitiva si presenta in modo da apparire strutturalmente inseparabile da Cristo, come luogo di presenza viva di Cristo»²³. Il fatto della salvezza è presente tutto intero in essa che, scaturita da lui, vive nella continuità con lui grazie alla struttura sacramentale che è memoria dei suoi gesti. Di qui la conseguenza di un porsi consapevolmente sociale della fede nella società romana dei primi secoli cristiani, dal momento che la salvezza è per l'uomo in tutte le sue dimensioni. Ecco come Sturzo argomenta questo passaggio di paradigma che condizionerà il corso della storia delle istituzioni politiche e sociali: «Però mai prima del cristianesimo la forma religiosa arrivò a conquistare l'autonomia nel doppio aspetto di contenuto e di organizzazione, per la ragione, sociologicamente incontestabile, che nessuna religione pre-cristiana, neppure l'ebraica, era fondata sulla personalità umana

²⁰ L. Sturzo, 1939, 4.

²¹ Per un approfondimento cfr. M. Ormas, 2000.

²² Cfr. Gv 17, 14.

²³ F. Ricci, 2003, 29.

nel suo valore spirituale, per arrivare attraverso la personalità, e solo per mezzo di essa, alla società come complesso unitario»²⁴. In pratica, afferma Sturzo, le «risoluzioni», anche quando vi furono, apparivano «indirette e incomplete». Al contrario, il cristianesimo avrebbe svolto nel campo dell'analisi sociale una sorta di «inversione e un riordinamento di valori», «risolvendo» le istituzioni nella persona. La stessa nozione di «socialità» non è assunta come realtà ipostatizzata e indipendente dalla persona, essa. Per Sturzo, non è altro che una «proiezione dell'individuo»; una proiezione «multipla, simultanea e continuativa»²⁵ dell'azione dell'individuo che, dunque, è posto a fondamento di qualsiasi forma sociale, istituzione e organizzazione: «Il sovrapporsi della forma sociale all'individuo come nelle società pre-cristiane, fu una deviazione e in molti casi una perversione; il ritorno dell'individuo a base di ogni valore sociale è una conversione e restaurazione»²⁶.

Il Cristianesimo, tuttavia, mentre sviluppava questa sua autocoscienza, forte della parola di Gesù che aveva detto: «Rendete, dunque, a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (Lc 20,25), dovette fin dall'inizio misurarsi con una potenza antagonista, l'Impero romano. Per Gesù, riconoscere al potere politico la funzione puramente secolare di raccogliere le tasse non implica l'attribuirgli alcuna missione religiosa o salvifica: la salvezza viene da Dio e non da Cesare. Di fatto, i cristiani erano considerati nemici dell'impero, in quanto si rifiutavano di esercitare qualsiasi forma di culto imperiale, in un sistema nel quale tale culto era considerato un «segno di lealtà politica». È sempre Sturzo a ricordarci che i cristiani «non potevano accettare né il culto agli dei protettori, né il culto all'imperatore divinizzato, né i riti di simili culti che permeavano tutta la vita sociale, famiglia, città, esercito, corte, ricorrenze fauste o infauste della collettività»²⁷. A tale proposito Joseph Ratzinger, nel suo Gesù di Nazareth, osserva: «L'imperatore e Gesù personificano due diversi ordini di realtà, che non devono necessariamente escludersi a vicenda, ma che nel loro confronto recano in sé la miccia di un conflitto che riguarda le questioni fondamentali dell'umanità e dell'esistenza umana. [...] Se l'impero interpreta se stesso come divino, come è già implicito nell'auto presentazione di Augusto come portatore della pace mondiale e salvatore dell'umanità, allora il cristiano deve "obbedire a Dio piuttosto che agli uomini" (At 5,29)»²⁸. È già presente in nuce, allora, un contrasto rispetto al potere politico che finirà con lo spogliarlo di quella dimensione sacrale cui il titolo di Pontefice Massimo, capo cioè del collegio dei sacerdoti che presiedevano al culto, assunto da Ottaviano Augusto nel 12 a C., faceva esplicito riferimento.

²⁴ L. Sturzo, 1939, 5.

²⁵ «La società, così, è una specie di proiezione multipla, simultanea e continuativa delle attività individuali. Perciò per noi la sociologia non è altro che una vera antropologia sociale»; (L. Sturzo, 1935, 8). Cfr. F. Felice, 2016, 50.

²⁶ L. Sturzo, 1939, 5.

²⁷ Ivi, 7.

²⁸ Benedetto XVI, 2007, 31-32.

Lo storico Hugo Rahner, a proposito dei rapporti fra Chiesa e Stato nel II e III secolo, descrivendo i due antagonisti, osserva che «l'Impero Romano mantiene la concezione propria degli antichi italici di un capo di Stato che sia "sacerdote supremo" e "re dei sacrifici", risentendo più tardi anche l'influsso del culto imperiale praticato in Oriente». Da parte sua, la Chiesa, sostenuta da una più profonda convinzione religiosa, è, sì, disposta ad «attribuire allo Stato ciò che ad esso spetta in quanto espressione della volontà creatrice di Dio, ma si tiene sempre sulla difensiva, per proteggere la propria libertà da qualsiasi sopraffazione statale»²⁹.

Comincia a muoversi un nuovo attore sulla scena politica: una forza esterna allo Stato che voleva definire i limiti della sua autorità. In effetti, osserva Lord Acton, quando Cristo disse: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», diede al potere civile limitazioni che esso non aveva mai conosciuto e che costituivano il ripudio dell'assolutismo. Questo divenne «il compito e l'interesse perpetuo dell'istituzione più energica e dell'associazione più universale del mondo»: la Chiesa. «La nuova legge, il nuovo spirito, la nuova autorità, donarono alla libertà un significato e un valore che essa non aveva posseduto nella filosofia o nelle costituzioni della Grecia o di Roma prima che fosse conosciuta la verità che ci rende tutti liberi»³⁰.

Un punto centrale che caratterizza il contributo rivoluzionario che i cristiani dei primi secoli avrebbero introdotto nella storia del pensiero politico è proprio questo loro rapporto con l'autorità, non negando il potere politico in generale, né il potere imperiale in quanto tale. Ricorda Sturzo che essi neppure «vi resistevano collettivamente», mediante l'azione politica e, tanto meno, armata. La loro resistenza avveniva sul piano religioso, una volta divenuto, in seguito alla conversione, il perno intorno al quale ruotava il loro intero piano esistenziale: «la loro resistenza era o la fuga e le catacombe o la pubblica professione di fede e il martirio. In tal modo essi, partendo dal detto di Gesù Cristo di "dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio", seguendo i due insegnamenti di Pietro: "siate soggetti ... tanto ai re... quanto ai governatori", ma insieme: "bisogna ubbidire a Dio più che agli uomini", dividevano la società di allora, ne spezzavano la struttura, mentre costituivano nuclei speciali attivi che fecondavano con i più grandi sacrifici. In confronto all'impero quale unità politico-religiosa, il loro poteva dirsi una specie di anarchismo sociale»³¹. L'espressione di Sturzo «anarchismo sociale» non andrebbe equivocata, in quanto emergerebbe come effetto irriflesso della centralità del problema religioso rispetto a quello politico; in pratica, essendo concentrati solo sulla nuova dimensione religiosa, i primi cristiani non colsero il tratto rivoluzionario dello loro prassi civile e la crisi che stava attraversando il mondo romano³².

²⁹ H. Rahner 1943: 23

³⁰ J. Acton, 1999, 77. Su Lord Acton cfr. R. Pezzimenti, 1992; G. Himmelfarb, 1952; R. Hill, 2000.

³¹ L. Sturzo, 1939, 8-9.

³² «I nuclei che negano l'ordine prestabilito e perciò stesso il valore intrinseco dell'autorità che incentra e garantisce quell'ordine, se non possono o non vogliono sostituirvi sul medesimo piano altra autorità consimile (è il caso del cristianesimo primitivo), sono di fatto anarchici. Ma poiché i primi cristiani

In breve, il cristianesimo dei primi tre secoli, in questa prospettiva, potrebbe essere rappresentato come un «processo di liberazione», ossia, «l’affermazione da parte della Chiesa del diritto all’autonomia sociale, sulla base della libertà»³³, la quale non si afferma come una conquista dell’istituzione Chiesa, bensì come un raggiungimento del cristiano in quanto individuo-persona:

«I primi cristiani non si ponevano il problema se la Res publica o Impero dovesse intervenire ad appoggiare il culto cristiano, o dovesse eliminare quello pagano, o comunque avesse il dovere o il diritto di riconoscere la chiesa. Tutte queste sono idee posteriori. Nei primi tre secoli si domandava che le autorità politiche non impedissero a nessun cittadino o schiavo la professione cristiana, né assumessero un atteggiamento ostile alla predicazione del Vangelo, né perseguitassero coloro che vi aderivano. La libertà richiesta dai cristiani diveniva per il potere politico un limite da non potersi varcare per nessuna ragione. Il giorno che esso avesse voluto varcarlo lo avrebbe fatto solo con la forza; trovava di fronte a sé migliaia di uomini che preferivano i tormenti e la morte»³⁴.

Il dualismo come strumento di libertà

In virtù della differenziazione dei ruoli sancita da Gesù, comincia a prefigurarsi ciò che Sturzo e Ferrero definiscono un vero e proprio dualismo che, nell’analisi del prete siciliano, si concretizza in una diarchia tra lo Stato e il cristianesimo nascente³⁵, inevitabile perché la Chiesa rappresentava una netta cesura con il passato. Infatti, essa operava sì nel solo campo religioso, non rivendicava alcun ruolo nella vita politica e faceva professione di ubbidienza all’imperatore, ma, al contempo, finiva con l’esercitare un’autorità riconosciuta sulla morale sia pubblica sia privata, terreno sul quale non

rappresentavano una forza associativa nuova che dal piano religioso si espandeva su quello politico, il loro anarchismo non era antisociale, ma sociale; la loro azione non era solo distruttiva, ma anche costruttiva. Essi, stando strettamente aderenti alla nuova concezione religiosa, non si rendevano conto del loro rivoluzionamento e della crisi che perciò traversava il mondo romano». (Ivi, 9).

³³ Ivi, 9-10. «Nell’insegnamento evangelico la libertà, più che negativa ed esterna, è soprattutto positiva e interiore. La libertà è la conquista o il dono (secondo i punti di vista) di una superiorità che rende svincolati e immuni da quel che è inferiore; onde è concepita come caratteristica dell’individuo più che della collettività; sotto certi aspetti il vincolo è collettivo, la libertà è personale»; «occorreva spezzare quei vincoli di famiglia, casta, tribù, popolo, razza, città, impero, per poter adorare Dio in spirito e verità. Perciò la libertà è soprattutto una conquista personale, è un’elevazione positiva dello spirito, è una penetrazione completa della nuova luce del Vangelo, è una partecipazione del divino. Concepita così, la libertà acquista un valore individuale di primo ordine e una potenzialità effettiva e larghissima nel campo morale e religioso, dove la personalità del cristiano ha il dovere e il diritto di affermarsi». (Ivi, 10).

³⁴ Ivi, 11.

³⁵ Per comprendere meglio i termini utilizzati da Sturzo si consideri che «La diarchia ammette una graduazione di poteri, un’unificazione di tendenza, di realtà e di fini; la dualità postula una sintesi; il dualismo invece è un momento più o meno transitorio di lotta. Secondo le epoche e secondo le posizioni storiche dei vari popoli, abbiamo tutte e tre tali esperienze nei rapporti fra chiesa e stato»; ivi, 251. Per quanto concerne la riflessione di Ferrero: «Chrétien et païns, nous vivons ensemble: héritiers d’un dualisme qui est l’essence de toute notre histoire et que nous ignorons». (G. Ferrero, 1931, 277).

poteva, prima o poi, non scontrarsi con il potere politico³⁶. Concorsero a ciò anche le vicende legate alla progressiva crisi dell'Impero che, soprattutto in Occidente, fecero sì che il cristianesimo fosse implicato sempre più nella vita dello stesso Stato e che influenzasse la concezione delle esperienze fondamentali della vita sociale: la famiglia, la cultura, la beneficenza, la giustizia, il fisco, la legislazione, i costumi.

Tra gli storici che hanno messo in luce il tratto politico rivoluzionario del messaggio cristiano e dell'esperienza cristiana dei primi secoli, oltre a Sturzo e a Ferrero, non possiamo non menzionare Lord Acton. Lo storico inglese giunge ad affermare che dobbiamo proprio al conflitto tra trono e altare il «sorgere della libertà civile»: «Se la Chiesa avesse continuato a sostenere i troni dei re che consacrava, o se la lotta fosse terminata rapidamente con un'inequivocabile vittoria, l'intera Europa sarebbe stata soffocata da un dispotismo di tipo moscovita o bizantino»³⁷. Il punto sollevato da Acton è che entrambe le forze in campo si ponevano come obiettivo il potere assoluto e, sebbene la libertà non fosse il fine che esse si prefiggevano, divenne lo strumento con il quale, tanto il potere temporale quanto quello spirituale, si appellarono al popolo per averne il sostegno.

Esaminiamo, a titolo di esempio, alcune figure ed alcuni episodi dei primi secoli cristiani che ci mostrano come la pratica desacralizzazione del potere politico si sia realizzata innanzi tutto nella coscienza delle persone.

Al funzionario imperiale che gli chiede: «Che c'è di male nel dire: l'imperatore è il Kyrios, e con questa frase salvare la propria vita?», il vescovo Policarpo (69-155) non si degna neppure di rispondere³⁸.

L'apologista Giustino, verso il 150, rivolgendosi all'imperatore Antonino Pio e al figlio Marco Aurelio, cita, per la prima volta nella letteratura cristiana, la frase di Cristo sul tributo (Mt 22,20), riaffermando così sia la lealtà dei cristiani verso l'impero sia la loro adorazione esclusiva nei confronti di Dio.

Secondo Tertulliano (155ca-230ca) la libertà in materia religiosa è sacra: «Noi veneriamo un unico Dio, che anche voi tutti, per natura, conoscete [...]. Voi ritenete che siano dèi anche quelli che noi sappiamo essere demoni. Tuttavia è diritto umano e facoltà naturale [humani iuris et naturalis potestatis] per ciascuno venerare ciò che gli sembra più giusto; infatti a uno non nuoce né giova la religione di un altro. Non è però proprio della religione costringere ad abbracciare una religione: la religione dev'essere assunta spontaneamente, non per violenza, dal momento che persino i sacrifici vengono richiesti a un animo ben disposto. Quindi, anche se ci costringerete a fare sacrifici, non farete alcun favore ai vostri dèi, perché non desidereranno certo sacrifici compiuti contro volontà»³⁹. Altrove dice: «Badate, infatti, che non concorra a favorire l'irreligiosità anche il togliere la libertà di religione [libertatem religionis] e interdire la scelta della divinità,

³⁶ Cfr. E. Guccione, 1992, XVIII.

³⁷ J. Acton, 1999, 83.

³⁸ *Martyrium Polycarpi*, 8, in R. Knopf, 1929, 3.

³⁹ Tertulliano, II, 1-2, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), 1866-76, 9-16.

così che non mi sia permesso di venerare chi voglio, ma sia costretto a onorare chi non voglio. Nessuno vorrà essere onorato da chi lo fa contro la propria volontà, nemmeno un uomo»⁴⁰.

A sua volta, Lattanzio (250ca-327ca) sostiene che «la religione è la sola cosa in cui la libertà ha posto la sua sede: infatti è cosa volontaria per eccellenza, e a nessuno si può imporre la necessità di venerare quel che non vuole; uno forse potrà simulare, non volere. La religione va difesa infatti non uccidendo ma morendo, non con la crudeltà ma con la pazienza e la sofferenza, non col crimine ma con la fedeltà [...]. Nulla infatti è tanto volontario quanto la religione»⁴¹.

C'è però anche un sì cristiano allo Stato, sostiene Maurizio Ormas, esso «si fonda sulla convinzione che il suo potere derivi da Dio creatore, sulla scorta delle parole di Pietro e di Paolo (Rm 13,1-7 e 1Pt 2,13-17). E nei tribunali pagani, mentre rifiutavano di prestare culto all'imperatore, i cristiani facevano proprio l'insegnamento di Pietro di onorare l'imperatore ma di temere solo Dio»⁴². Esempio è l'affermazione dell'umile Donata di Scillium che, nel corso del suo processo, distinguendo tra onore e adorazione, dichiara: «Io onoro l'imperatore perché è l'imperatore. L'adorazione riguarda solo Dio»⁴³.

Tuttavia, dal III secolo il potere romano comincia a fare i conti con la Chiesa come grande potenza⁴⁴. Essa, nel periodo che precede l'Editto di Milano (313), ha già raggiunto una statura morale e sociale che l'autorità potestativa civile non è riuscito né a sopprimere né a sottomettere. Si è diffusa non solo in tutte le province dell'impero, ma anche in quasi tutte le professioni e le classi sociali, specialmente tra il popolo e gli schiavi. Ha una struttura organizzativa propria, disciplina interna, tribunali, luoghi di riunione, di culto e di sepoltura, mezzi economici. È una comunità guidata dall'autorità di un episcopato che acquista prestigio e riconoscimento anche in materie non strettamente religiose, supportata dall'impiego di risorse a vantaggio delle vedove, degli orfani, dei poveri, degli schiavi da affrancare, e da un nuovo sentimento della famiglia e della solidarietà fraterna⁴⁵.

Gli imperatori intanto cominciano ad alleggerire la pressione sulla Chiesa: da Massimino Trace (235-238) a Gallieno (260-268) e Aureliano (270-275), sino a Galerio che nel 311, con l'editto di Serdica, promulgò, seppur contro voglia, un editto di tolleranza per la Chiesa in Oriente, consentendo «che si possa essere nuovamente cristiani e ricostruire le case in cui essi si radunano, purché non tramino in nessun modo contro l'ordine statale»⁴⁶.

⁴⁰ In J.P. Migne, 1844-1855, 1, 417-418. *Apologeticus*, XXIV, 5-6.

⁴¹ Lattanzio, *Divinae institutiones*, V, 19, in CSEL, 19, 463-464, 465.

⁴² M. Ormas, 2000, 43.

⁴³ In R. Knopf 1929, 29, *Acta Scilitanorum*, 9.

⁴⁴ Cfr. H. Rahner, 1943, 40.

⁴⁵ Cfr. M. Ormas, 2000, 44.

⁴⁶ Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, VIII, 17.

Nei primi tre secoli, all'autorità politica si chiede di non impedire la professione della fede cristiana e di non perseguirla. La libertà richiesta dai cristiani diveniva così un limite che il potere politico non avrebbe potuto varcare se non con la forza, al prezzo, però, di trovarsi di fronte migliaia di uomini che preferivano i tormenti e la morte piuttosto di rinunciarvi. L'impero ci provò ma fallì e «dovette ripiegare sul terreno della tolleranza fino all'affermazione pubblica della libertà»⁴⁷. Infatti, con Costantino la libertà religiosa diventò definitiva e consentì quella svolta cui i posteri attribuirono importanza straordinaria.

Conclusioni

«Qu'est-ce que l'Etat? Une fin ou un moyen?», si domanda Ferrero, indicandola come la «domanda capitale». «Le paganisme et le christianisme avaient donné une réponse nette et précise à la question. Un fin, avait dit le paganisme. Un moyen, avait répondu le christianisme»⁴⁸; ricorrendo alle parole di Cotta, potremmo dire: «le tesi del primato della politica e della riduzione della morale alla politica andrebbero incontro per lo meno a delle importanti limitazioni»⁴⁹. In pratica, quello che emerge dalla riflessione sulla cifra rivoluzionaria che il pensiero cristiano avrebbe introdotto nel corso delle vicende politiche del mondo occidentale è un certo «relativismo»⁵⁰. Si tratta di un tema fondamentale e storicamente rilevante anche per comprendere la genesi delle istituzioni democratiche e liberali: si pensi a quanto il cristianesimo abbia contribuito a relativizzare la pretesa di edificare assoluti terrestri nel campo della politica. La lapidaria sentenza di Gesù: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» rappresenta una svolta decisiva che ha favorito il processo di liberazione dal culto dell'autorità politica; essa certifica la definitiva relativizzazione e desacralizzazione del potere politico, la sua sottomissione al regno inviolabile della coscienza ed il rispetto che si deve a ciascuna persona, in forza della sua trascendente dignità. Scrive Dario Antiseri: «“Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio”: con ciò entrava nella storia il principio che Káisar non è Kyrios - il potere politico veniva desacralizzato, l'ordine mondano relativizzato, e le richieste di Cesare sottoposte ad un giudizio di legittimità da parte di

⁴⁷ L. Sturzo, 1939, 11.

⁴⁸ G. Ferrero, 1931, 274.

⁴⁹ S. Cotta, 2019, 12.

⁵⁰ Nel descrivere il pensiero di Sturzo, Alfred Di Lascia adotta l'espressione «relativismo storico trascendentale», ben espresso dai passi che seguono: «Ogni civiltà arriva a proiettare nell'esterno sociale una determinata moralità, che non è *la* moralità; ma quella moralità; come nell'antichità anche ebraica le istituzioni della poligamia, del divorzio, della schiavitù [...] Ciò rende il problema assai relativo»; (L. Sturzo 1927a, 176-177); ed ancora (L. Sturzo 1927b, 178-179). Scrive Di Lascia: «Ed è proprio il suo esteso relativismo che permette a Sturzo di rimanere sempre aperto all'innovazione e alla sperimentazione, alla modifica e all'adattamento senza mai compromettere l'integrità delle idee teoretiche e morali di base». (A. Di Lascia, 1981, 384).

una inviolabile coscienza. Su questa base Origene poteva giustificare, contro Celso, il rifiuto da parte dei cristiani di associarsi al culto dell'imperatore o di uccidere in obbedienza ai suoi ordini»⁵¹.

Di estremo interesse è anche la posizione di un protestante luterano come l'economista e sociologo tedesco Wilhelm Röpke, per il quale gli esempi storici di «fusione del sistema politico con sistema teologico» mostrano l'eccezionalità della civiltà cristiana. Il fatto stesso che la Bibbia sia decisamente povera di «istruzioni filosofico-sociali» sta a dimostrare che la dottrina sociale cristiana non avanza alcuna pretesa di essere assunta come «scienza rivelata»⁵². Il punto sottolineato da Röpke è che, in assenza di tale eccezionalità, la storia politica occidentale avrebbe potuto intraprendere un percorso del tutto differente e compiere quella fusione tra sistema politico e teologico che invece ha interessato l'Oriente:

«Qui non si è arrivati a una fusione salda e duratura non solo perché, come ha già detto il Mosca, la Bibbia in antitesi al Corano contiene fortunatamente soltanto poche massime politiche direttamente applicabili, e non solo perché il celibato della Chiesa cattolica ha impedito che si formasse una casta sacerdotale ereditaria, ma soprattutto per la rivalità fra la Chiesa occidentale e il potere statale, in contrasto con la Chiesa orientale che, tanto a Bisanzio quanto in Russia, si fuse col potere laico in un rigido dispotismo civile-religioso»⁵³.

Sulla scia di Jacob Burckhardt, Röpke può affermare che fu tale eccezionalità, e non la mera fortuna, che consentì il nascere in Occidente, dalla «potenza della religione», di un «costante contrappeso allo Stato», senza il quale oggi non sarebbe neppure possibile pensare «l'idea della libertà europea». Non fu un caso fortuito a far intraprendere all'Occidente la via delle istituzioni liberali, pur tra cadute, fallimenti e tradimenti dell'ideale originale, afferma Röpke, ma il cuore stesso della dottrina cristiana che, a differenza «della concezione sociale tipica dell'antichità pagana, pone al centro il singolo individuo con la sua anima immortale desiderosa di raggiungere la salvezza. Davanti allo Stato c'è ora la persona e sopra lo Stato il Dio universale, il suo amore e la sua giustizia»⁵⁴.

In definitiva, come osserva Antiseri, attraverso il messaggio cristiano era entrata nella storia degli uomini l'idea che il «potere politico non è il padrone della coscienza degli individui», che non è il potere che giudica la coscienza degli uomini, bensì «la coscienza di ogni uomo e di ogni donna a giudicare il potere politico», un «conflitto permanente» – per dirla con le parole di Ferrero – che starebbe alla base della civiltà occidentale: «Il Dio delle popolazioni europee è il Dio della Bibbia e del Vangelo, il Dio giudaico-cristiano: il Dio che desacralizza la natura e che così, come sostiene Max Scheler, lo rende disponibile alla manipolazione e all'indagine scientifica in una misura prima impensabile; è il Dio che desacralizza il potere politico offrendo così le basi di una prospettiva non teocratica; è il

⁵¹ D. Antiseri, 2010, 75.

⁵² Sull'argomento cfr. C. Dawson, 1934; H. Rahner, 1943; H. Bergson, 1932.

⁵³ W. Röpke, 1944, 161-162.

⁵⁴ Ivi, 62.

Dio che rende libera, responsabile e inviolabile la persona umana con il conseguente ridimensionamento dell'ordine politico»⁵⁵.

Tale processo di secolarizzazione è stato possibile in forza del messaggio evangelico che ha desacralizzato il mondo e ha consegnato un uomo che, nonostante si possa illudere e accampare pretese, non potrà mai essere Dio. Il che significa che il messaggio cristiano ha liberato l'uomo dall'idolatria: «il cristiano non può attribuire absolutezza e perfezione a nessuna cosa umana. È, dunque, per decreto religioso che lo Stato non è tutto, non è l'Assoluto»⁵⁶.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ACTON John, 1999, *Storia della libertà*. Ideazione, Roma.

ANTISERI Dario, 2010, *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ANTISERI Dario, 3 agosto 2003, «La politica non è tutto». In *Domenica - Il Sole 24 Ore*.

BENEDETTO XVI, 2007, *Gesù di Nazareth*. Libreria Editrice Vaticana-Rizzoli, Milano.

BERGSON Henri, 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Félix Alcan, Parigi.

COTTA Sergio. 2002. *I limiti della politica*. Il Mulino, Bologna.

COTTA Sergio, 2019, *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M.S Birtolo, A.P. Buffo e A. Landolfi. Rubbettino, Soveria Mannelli.

DAHL Robert A., 1971. *Poliarchy: participation and opposition*. New Haven, Conn.

DAWSON Christofer, 1934, *The Making of Europe*. Sheed and Ward, London.

DI LASCIA Alfred, 1981, *Filosofia e storia in Luigi Sturzo*. Edizioni Cinque Lune, Roma.

EUSEBIO DI CESAREA, 2001, *Storia ecclesiastica*, a cura di F. Migliore, vol. I e a cura di A. Qu equarelli, vol. II. Città Nuova, Roma.

⁵⁵ D. Antiseri, 2010, 44. Diversa l'opinione del sociologo Luciano Pellicani, secondo il quale "il disincanto del mondo" non avrebbe in alcun modo radici religiose. Cfr. L. Pellicani 2007.

⁵⁶ D. Antiseri, 2010, 44.

FELICE Flavio, Gennaio-aprile 2016, «Per un'economia a misura di persona. Tra crisi e nuovi paradigmi». In «Rivista di Scienze dell'Educazione», n. 1.

FERRERO Guglielmo, 1931, *La fin des aventures. Guerre et paix*. Les Édition Rieder, Paris.

GUCCIONE Eugenio, 1992, *Introduzione a L. Sturzo, Opere scelte, III Chiesa e Stato*. Laterza, Bari.

HILL Roland, 2000, *Lord Acton*. Yale University Press, New Haven & London.

HIMMELFARB Gertrude, 1952, *Lord Acton. A Study in Coscience and Politics*. Routledge & Paul, London.

KNOPF Rudolf, 1929, «Martyrium Polycarpi». In *Ausgewählte Märtyrerakten* - nuova edizione, a cura di G. Krüger. Tübingen.

LABOULAYE Édouard, 1865³, *L'État e ses limites. Suivi d'essais politiques*. Charpentier, Libraire-Éditeur, Paris.

LATTANZIO, 1866, «Divinae institutions». In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna.

MIGNE, Jacques Paul, 1844-1855, *Patrologiae cursus completus*. Series Latina, Parigi.

NOVAK Michael, 1987 [1982], *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*. Studium, Roma.

ORMAS Maurizio, 2010, *La libertà e le sue radici. L'affermarsi dei diritti della persona nella pastorale della Chiesa dalle origini al XVI secolo*. Effatà Editrice, Cantalupa.

PELLICANI Luciano, 2007, *Le radici pagane dell'Europa*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

PEZZIMENTI Rocco, 1992, *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi nell'ottocento*. Studium, Roma.

RAHNER Hugo, 2003 [1943], *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo*. Jaca Book, Milano.

RICCI Francesco, 2003, *Da un paese vicino*, a cura dell'Associazione Don Francesco Ricci. Dehoniane, Bologna.

RÖPKE Wilhelm, 1944 [2016], *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

RÖPKE Wilhelm 1958 [2015], *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

STURZO Luigi, 1927a [1985], «Lettera a Mario Sturzo». In *L. Sturzo - M. Sturzo, Carteggio 1924-1928*, I, a cura di Gabriele De Rosa. Edizioni di Storia e Letteratura - Istituto Luigi Sturzo, Roma.

STURZO Luigi, 1927b [1985], «Lettera a Mario Sturzo». In *L. Sturzo - M. Sturzo, Carteggio 1924-1928*, I, a cura di Gabriele De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura - Istituto Luigi Sturzo, Roma.

STURZO Luigi, 1935, *La società. Sua natura e leggi*. Zanichelli, Bologna (Opera Omnia, I serie).

STURZO Luigi, 1939, *Chiesa e stato. Studio sociologico-storico*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma (Opera Omnia, I serie).

TERTULLIANO, 1866, «Quinto Settimio Florente, Epistula ad Scapulam», II, 1-2. In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. 1866. Vienna.

WHOLIN Sheldon S., 1996 [1960], *Politica e visione. Comunità e innovazione nel pensiero politico occidentale*. Il Mulino, Bologna.