



Francesco Alicino

(professore ordinario di Diritto pubblico delle religioni nell'Università LUM di Casamassima-Bari, Dipartimento di Scienze Giuridiche e dell'Impresa)

**Le radici cultural-religiose dei fenomeni normativi.
Formule, valori e sintassi del diritto ***

*Cultural-Religious Foundations of Normative Phenomena:
Formulas, Values, and the Language of Law **

ABSTRACT: This article examines the cultural and religious foundations of State law, with particular emphasis on the historical role of religious ideas and imaginaries in shaping legal formulas, values, and specific areas of criminal law within Western constitutional systems. It contends that such legacies have not been displaced by secularization, but have instead been reconfigured and embedded within modern legal orders. The analysis focuses especially on the penal domain, where enduring conceptions of authority, punishment, and sovereignty continue to bear the imprint of cultural-religious matrices, raising critical questions for contemporary constitutionalism and the protection of human dignity.

ABSTRACT: Questo contributo si propone di indagare i fondamenti culturali e religiosi dei fenomeni normativi, soffermandosi sul ruolo svolto dalle idee, dai simboli e dagli immaginari religiosi nella genesi e nella strutturazione delle formule giuridiche, dei sistemi di valori e delle razionalità punitive all'interno degli ordinamenti costituzionali occidentali. Il saggio cerca di dimostrare come tali eredità non siano state espunte dai processi di secolarizzazione, ma piuttosto rielaborate e progressivamente incorporate negli ordinamenti giuridici moderni. L'analisi si concentra sull'ambito penale, nel quale concezioni persistenti di autorità, punizione e sovranità continuano a recare l'impronta di matrici culturali-religiose, sollevando questioni cruciali per il costituzionalismo contemporaneo e per la tutela della dignità umana.

* Contributo sottoposto a valutazione dei pari - Peer-reviewed paper.

Il contributo è destinato alla pubblicazione nel volume a cura di **D. BILOTTI**, *La vita per la vita. Pene e inclusione tra sistemi religiosi e prospettive secolari*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano.

© The Author(s)

Submitted: 07.02.2026 – Approved: 25.02.2026 – Published: 30.02.2026

DOI: <https://doi.org/10.54103/1971-8543/31288>



PAROLE-CHIAVE: Religion, Tradition, Values, Law, Constitutionalism, Penal Law, Sovereignty. Religione, Tradizione, Valori, Diritto, Costituzionalismo, Diritto penale, Sovranità.

SOMMARIO: 1 - Introduzione - 2 Sfondi di *invisibilia* a effetti reali - 3 Tradizione - 4 La ragione della religione e le ragioni del diritto - 5 Formule e fenomeni - 6 I valori - 7 Conclusioni. Tra l'anticristo e l'armageddon

1 - Introduzione

Nelle democrazie costituzionali il diritto è chiamato a produrre principi e regole a effetti prevedibili e rispettosi della persona umana. Tanto più in sede penale, dove le condanne prescrivono qualcosa agli esecutori e il condannato è un paziente: la pena obbliga chi la esegue; quest'ultimo ha condannato perché doveva farlo; deve però considerare che non si può essere puniti per un fatto non espressamente preveduto come reato¹; ne deriva la riserva legislativa che, dichiarando l'invalidità di norme incriminatrici retroattive, esclude altri atti, dalla consuetudine ai provvedimenti amministrativi².

È la conseguenza di un duplice bisogno: dare stabilità e certezza all'ordinamento giuridico, limitando il potenziale di abuso e arbitrio insito nella sovranità-potestà normativa. La quale, sdoppiata tra titolarità ed esercizio, non è delegabile fuori dai casi costituzionalmente disciplinati³. Serve anche a individuare ordinamenti diversamente fondati sul piano assiologico, come quelli che traggono origine da Verità trascendenti. Che, sulla base dei rapporti tra fedeli e personalità divine, si differenziano dalle verità (con la minuscola) costituzionali. Le quali, a loro volta, non trascurando la mischia delle evidenze empiriche, s'assoggettano al processo di falsificazione per prova ed errore, indefinitamente perfezionabile. L'esame delle interazioni tra ordinamenti statali-positivi e quelli che traggono ispirazione da Verità trascendenti permette di portare alla luce sedimentazioni culturali di lunga durata. Compresa l'abitudine a vedere dietro i poteri sovrani potenze mistiche:

¹ Art. 1 c.p., poi trasposto nell'art. 25 Cost.

² F. CORDERO, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, La nave di Teseo, Milano, 2024, p. 157.

³ Appartiene al (è titolare il) popolo, ma la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione, si afferma nell'art. 1 della Carta italiana.



in un sistema di pensiero giusnaturalista, queste potenze implicano l'idea di comandi che, incapaci di legali limitazioni⁴, dal *vacuum* irrompono nel mondo sensibile, quindi anche nel diritto positivo. L'esperienza storica ha però dimostrato che i fenomeni normativi non sono entità neutre o autosufficienti, bensì il prodotto di contese socio-politiche, da cui sono germinati differenti modi di intendere, vivere e governare la *polis*⁵.

Il presente contributo muove da queste premesse teoriche e, assumendo come spunto il volume *La vita per la vita. Pene e inclusione tra sistemi religiosi e prospettive secolari*⁶, intende considerare alcune di tali modalità di intendere, vivere e governare la *polis*. Senza pretese di completezza sistematica - né necessaria né perseguibile in questa sede - l'indagine si concentra sulle forme che presentano nessi più rilevanti con le matrici cultural-religiose. Vedremo che sono così profondamente impiantate nell'esperienza storico-costituzionale da essere state progressivamente incorporate e metabolizzate dagli ordinamenti statali laici e secolarizzati.

2 - Sfondi di *invisibilia* a effetti reali

Alcuni si chiedono se tali potenze mistiche non siano il frutto di esigenze aliene da presupposti metafisici. Qualcuno risponde positivamente invocando il consenso dei popoli. Ipotesi indimostrabile, quantomeno in linea storica. L'investitura popolare si è infatti palesata come via consueta ai regimi illiberali. Nel solco di una eterogenesi dei fini, non ha, ad esempio, evitato che qualcuno diventasse democraticamente *kùrios tón nómon*: padrone della macchina normativa, abusandone⁷. Gli eventi che hanno scandito la metà del Novecento nella culla della cultura giuridica occidentale stanno lì a dimostrarlo. Motivo per cui da quel momento s'è imposto il bisogno di demitizzare il potere sovrano, anche se espresso in forme popolari: non è iscritto nell'ordine naturale delle cose, ma è proiezione della mente umana che, a seconda dei contesti e dei

⁴ Secondo la classica asserzione di J. AUSTIN, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law* (1832), Weidenfeld and Nicolson, London, 1954, p. 263.

⁵ F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 145.

⁶ Volume a cura di D. BILOTTI, *La vita per la vita*, cit.

⁷ M.J.C. VILE, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford University Press, Oxford, 1967, p. 2.



momenti, s'imprime nei rapporti di convivenza. E lo fa a tutti i livelli: locale, statale, regionale e internazionale.

Di origine metafisica o prodotto dell'immanenza, la democrazia non andrebbe a ogni modo ridotta a imprenditoria del consenso. Altrimenti, come hanno documentato le vicende novecentesche, rischia di manifestarsi con processi di autofagia negativa: ripiegata su se stessa, consuma i suoi connotati fino ad auto annientarsi, lasciando così campo libero a regimi di segno contrario. I quali, a loro volta, possono trovare nutrimento, oltre che nella repressione del dissenso, in altre credenze non sempre al servizio della persona⁸. Lo testimonia, ad esempio, la tendenza a configurare l'ingiustizia come violazione del mitico ordine costituito, per cui quella sta a questo come il trasgressore alla punizione. Ma lo dimostra anche la logica del contrappasso, impostata sull'equivalenza di pena e colpa, la prima delle quali retribuisce la seconda. I fili teorici possono farsi risalire al *contra-passum* dei pitagorici e, via via che si sale nella scala degli eventi e delle ideologie di marca occidentale, al ruolo del giudice. Negli ambienti religiosamente orientati è sovente rappresentato come giustizia divina incarnata: il giudice è colui che eguaglia e "mette assieme" i pezzi di un ordinamento rimediando al disordine; o meglio, ristabilisce l'ordine naturale delle cose quando indebitamente profanato dagli inosservanti⁹. Di qui pratiche giuridiche caratterizzate dalla tensione dialettica tra il modello dell'adempimento e la condotta inadempiente.

Alcuni prototipi li troviamo nel *contractum*, nel *pactum* e nel *vincolum*, cui si contrappongono i termini di *solutio* e *liberatio*¹⁰. Collegati a più remote reminiscenze, riportano in luce l'immagine del corpo di un individuo costretto in ceppi. I riverberi teorici sono rintracciabili nella storia semantica della stessa parola latina *ius*: corrisponde al vedico *yoh* che allude(va) alla "formula di salvezza" di origine e natura religiosa¹¹. Lo stesso si può dire dell'*obligatio* che, da quella romana alle formule più evolute e recenti, evoca un vincolo mistico sopravvissuto alla caduta del pensiero primitivo: essere obbligati significa essere assoggettati a legami

⁸ M. POHLENZ, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebenideals*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1955, traduzione italiana a cura di M. BELLINCIONI, *La libertà greca*, Paideia, Brescia, 1963, p. 46.

⁹ F. CORDERO, *Gli osservanti*, cit., pp. 229-237.

¹⁰ H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism. Studies in Ancient Roman Thought, Language and Custom*, Blackwell, Oxford, 1947, p. 128.

¹¹ Su cui per tutti L. DEVOTO, *Scritti minori*, Le Monnier, Firenze, 1958, pp. 100-116.



invisibili ma dalle conseguenze concrete. Le vediamo nel *vinculum iuris* dell'ipoteca, la cui estinzione trova un corrispettivo nell'esaurimento della pena: con le avvertenze richieste quando s'accostano istituti e settori normativi sì diversi, è comunque possibile affermare che in entrambi i casi cessano effetti giuridici nati da combinazioni inventate, regolate e amministrate dall'ordinamento statale sovranamente definito¹².

Allo stesso modo, sembra plausibile dichiarare "che uno strumento di causazioni magico-religiose sia l'immediato ascendente della prassi giuridica"¹³. Inclusa quella basata su radicate equivalenze per cui se avviene X, allora necessariamente avverrà Y: nei tempi e nei modi prestabiliti, il meccanismo legale entra in funzione, al punto che la spiegazione di un evento può essere ricompresa nel postulato precedente. L'esordio del *Processo* di Kafka lo rivela in modo chiaro ed evidente: "[q]ualcuno doveva aver denunciato Josef K perché, senza che avesse fatto nulla di male, una mattina venne arrestato".

Possiamo anche ammettere che queste combinazioni abbiano un qualche fondamento nelle cose del mondo e che si siano affermati su materiali forniti dall'esperienza. Ma sono proprio le evidenze quotidiane a dirci che in questo tipo di relazioni a prevalere è l'attività intellettuale ordinatrice alimentata da sfondi di *invisibilia*, con esiti, tuttavia, tangibili e reali.

Alcuni di questi esiti trovano rilievo nel volume qui introdotto¹⁴. Contiene contributi riguardanti il rapporto tra diritto delle persone a esistere dignitosamente e la costruzione del concetto di società politica¹⁵. Si accostano a quelli afferenti al ruolo della religione salvifica di impronta ebraico-cristiana e al suo processo d'istituzionalizzazione nell'ambito di contesti legali occidentali, i quali si chiedono se quella religione sia o no dalla parte della vita umana, se abbia o no al centro l'uomo, con tutto il portato di fallibilità, fragilità e incertezze¹⁶. Seguono considerazioni sull'utilizzo delle confessioni e dei relativi apparati teonomici come strumenti di legittimazione delle pene e dei collegati carichi

¹² F. CORDERO, *Gli osservanti*, cit., pp. 296-298.

¹³ F. CORDERO, voce *Diritto*, in *Enciclopedia Einaudi*, 1978, p. 896.

¹⁴ D. BILOTTI (a cura di), *La vita per la vita*, cit.

¹⁵ A. CECERE, *A che scopo ci riuniamo? Diritto di esistenza e società politica Diritto di esistenza e società politica*, in D. BILOTTI (a cura di), *La vita per la vita*, cit.

¹⁶ F. SCALIA, *La vita per la vita?*, in D. BILOTTI (a cura di), *La vita per la vita*, cit.



sanzionatori¹⁷. Inclusa la detenzione da cui emerge la questione del godimento nelle strutture di costrizione dei diritti e delle libertà fondamentali. Spicca su tutte quella religiosa¹⁸ che, come certifica la storia del costituzionalismo liberale, rappresenta il seme dal quale sono germinati tutti gli altri diritti umani¹⁹. Tali perché egualmente riconosciuti e tutelati a favore di tutti gli individui per il solo fatto di essere nati e indipendentemente dall'appartenenza.

Non va peraltro dimenticato che dalla tela di queste analisi si staglia l'odierna società non estranea a crisi militari, climatiche, energetiche, tecnologiche, immigratorie e commerciali. La loro concomitanza e interazione tocca i nervi sensibili della democrazia costituzionale, trovando sostegno in un'inedita concentrazione della ricchezza²⁰, nel magmatico flusso di informazioni *online-onlife*²¹, nell'indefinita sequela delle emergenze²² e, ultimo ma non per importanza, nel ritorno dell'ineguaglianza come principio regolatore della civile convivenza. Emerge dai residui di una politica di sinistra che, sopravvissuta alla caduta del Muro di Berlino, non ha disdegnato di assumere posture corporative, elitarie e iperburocratiche. A corto di ideali e di consensi, questa politica sembra essere stata soppiantata da profeti post-liberali, come quelli che capeggiano fra i cosiddetti tecnomonarchi²³. I quali, a presidio di potenti e spregiudicati medium socio-informatici, considerano l'eguale libertà come il germe di un pluralismo perdente: così definito perché affetto dalla perdita dell'identità e dall'apertura a forme cultural-religiose incompatibili con

¹⁷ **D. BILOTTI**, *La coercizione in prospettiva ecclesiale: attualità del Magistero e delle riforme laico-statuali*, in **D. BILOTTI** (a cura di), *La vita per la vita*, cit.

¹⁸ **S. FOGLIA**, *Il "diritto" alla libertà religiosa nel sistema penitenziario italiano: tra vecchi problemi e nuove opportunità*, e **M. DURANTE**, *La libertà religiosa come sfida all'inclusione: una breve riflessione*, in **D. BILOTTI** (a cura di), *La vita per la vita*, cit.

¹⁹ Su cui già **G. DE RUGGIERO**, *Storia del liberalismo europeo (1925)*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 18.

²⁰ **M.R. FERRARESE**, *Promesse mancate. Dove ci ha portato il capitalismo finanziario*, il Mulino, Bologna, 2017.

²¹ **L. FLORIDI**, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2014, traduzione italiana a cura di **M. DURANTE**, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano, 2017.

²² **R. MARTINO**, **F. ALICINO**, **A. BARONE** (a cura di), *L'impatto delle situazioni di urgenza sulle attività umane regolate dal diritto*, Giuffrè, Milano, 2017.

²³ **A. MILIERI**, *Tecnomonarchi. Gli ideologi della nuova destra all'attacco della democrazia*, Donzelli, Roma, 2025.



l'architettura storica e valoriale dell'Occidente²⁴. Ed è in questo contesto che riappare il fattore spiritual-religioso, declinato in forme diverse rispetto alla passata storia del costituzionalismo, ma dotato della medesima capacità persuasiva e forza legittimante. Ciò vale anche per le sue espressioni di impronta securitaria come dimostra, tra gli altri, il recente caso italiano, nel quale non mancano slogan suggestivi che, abilmente veicolati da costruttori del consenso, si riverberano in una sorprendente proliferazione di fattispecie penali e di relative sanzioni: prescindendo da una puntuale verifica sull'efficacia dei fatti normativi, questi strumenti sottolineano una tendenza altamente proficua e produttiva, ma solo sul piano della propaganda politica²⁵.

3 - Tradizione

Tutto ciò dimostra che nel mondo del diritto le idee non si affermano nel *vacuum*: non s'impongono *ex nihilo*, ma si innestano in filoni culturali e giuspolitici tradizionali. Il che vale anche e soprattutto per i fenomeni normativi impostati su credenze religiose. La tradizione è qui una risorsa che, favorendo e legittimando il cambiamento, incoraggia un'incipiente (dal latino *incipere*, cominciare, e *capere*, prendere con sé) trasformazione della società e del relativo apparato di regole di convivenza²⁶. Con questi stratagemmi, la tradizione religiosa non solo sopravvive ai cambiamenti ma, se possibile, si rafforza. Lo fa attraverso testi fondativi che, figli di dati contesti geopolitici e periodi storici, si ritengono derivati dalle menti imperscrutabili di personalità divine, quindi non sempre accessibili all'intelligenza umana. Bisogna comunque farli vivere nella quotidianità, altrimenti sotto l'azione erosiva del tempo si risecchiscono fino a diventare socialmente inerti. Epilogo, questo, scongiurato con il ricorso a tecniche interpretative variamente identificate.

Le prime comunità cristiane, ad esempio, non vogliono abbattere la tradizione ebraica. Vogliono reinterpretarla adattandola all'insegnamento di Cristo. Se in passato ci si riuniva per lo *Shabbat*, ora i

²⁴ P.A. THIEL, *The Straussian Moment*, traduzione italiana a cura di A. VENANZONI, *Il Momento straussiano*, Liberilibri, Macerata, 2025.

²⁵ Su cui da ultimo N. COLAIANNI, *Persona, comunità, Stato alla luce della riforma Meloni-Nordio*, in *Questione giustizia*, 22 ottobre 2025.

²⁶ U. GALIMBERTI, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano, 2012, p. 148.



cristiani iniziano a riunirsi per la cena del Signore, il giorno dopo lo *Shabbat*, e poi a poco a poco ogni giorno. In fondo, continuano a fare le stesse cose: leggono e discutono le Scritture, sulle quali da secoli i rabbini riversano le proprie riflessioni-interpretazioni. Solo che ora il significato dei testi è filtrato da nuove lenti, la cui gradazione è definita dalla vicenda e dall'insegnamento di Gesù di Nazareth: le parole spesso oscure dei Profeti s'affermano come anticipazioni della venuta e della morte di Cristo, della sua resurrezione e della fine dei tempi. Si pongono in tal modo i pilastri di una nuova tradizione che, innestandosi su quelle preesistenti, si sviluppa a partire dai discorsi e dalle gesta del Fondatore.

Come tutte le tradizioni che si rispettino, anche quella cristiana si dota via via di un apparato di scritture, raccolte e sistematizzate nel Nuovo Testamento che, non a caso, cambia il modo di intendere e concepire il Vecchio: intangibile sul piano formale, il secondo diventa il fondamento per i racconti, gli eventi e gli insegnamenti che si trovano nel primo. Il passato si attualizza. Diventa cioè la rete semantica per formulare e legittimare il cambiamento. E, per questa via, si candida a favorire la trasformazione delle strutture profonde della società, a cominciare dal diritto²⁷. Paradigmatico, da questo punto di vista, il caso delle regole alimentari, fondamentali in questi ambiti perché collegate alle gesta quotidiane e ai bisogni primari delle persone²⁸.

Nella confessione ebraica, ad esempio, s'ispirano alla Legge sacra, quella che Dio ha rivelato a Mosè sul Sinai. È un generatore di prescrizioni che, con l'apporto del giudaismo rabbinico, si manifesta con

²⁷ P. GLENN, *Legal Tradition of the World*, Oxford University Press, Oxford 2007, traduzione italiana a cura di S. FERLITO, *Tradizioni giuridiche del mondo. La sostenibilità della differenza*, il Mulino, Bologna, 2011, p. 24; T. ØSTEBØ, *Claims for Authority at the Shrine Of Shaykh Eusayn, Ethiopia*, in *Journal of Islamic Studies*, 2014, pp. 1-27, pp. 3-5; H. IZDEBSKI, *La tradition et le changement en droit: l'exemple des pays socialistes*, in *Revue internationale de droit comparé*, 1987, 39, p. 878; E. HOBBSAWM, *Introduction: Inventing Traditions*, in *The Invention of Tradition*, a cura di E. HOBBSAWM, T. RANGER, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 1-14; R. HANDLER, J. LINNEKIN, *Tradition, Genuine or Spurious*, in *Journal of American Folklore*, 1984, pp. 273-290; R. GUSFIELD, *Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change*, in *American Journal of Sociology*, 1967, p. 72, pp. 351-362; M. ROBINSON WALDMAN, *Tradition as a Modality of Change: Islamic Examples*, in *History of Religions*, 1986, 25, pp. 318-340; S. PRICKETT, *Modernity and the Reinvention of Tradition: Backing Into the Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

²⁸ F. ALICINO, *Cibo e religione nell'età dei diritti e della diversità culturale*, in *Parolechiave*, 2017, n. 2, pp. 173-186.



vari precetti: l'Eden primordiale è un mondo in cui l'alimentazione carnivora non è contemplata; è solo con il patto tra Dio e Noè che all'uomo è data la possibilità di uccidere gli animali e di cibarsi della loro carne²⁹; al diluvio universale sopravvive la proibizione di berne il sangue, considerato sacro giacché sede della vita³⁰. Col passare dei secoli queste regole si arricchiscono segnando nella *kasherut* un elevato grado di complessità: vanno macellati solo gli animali non proibiti; devono essere uccisi con tagli all'esofago e alla trachea; vanno compiuti per mezzo di un coltello molto affilato in modo che sia versata, nel più breve tempo possibile, la maggior parte del sangue; è vietato mescolarlo con il latte e i prodotti derivati dalla carne³¹; in ricordo della fuga dall'Egitto, il pane deve essere azzimo, quindi non lievitato. In tal modo il cibo ricorda quotidianamente il legame con Dio, assurgendo a metafora del sé: è parte integrante della vita dell'individuo, la cui identità e personalità sono definite dall'appartenenza alla comunità, la quale, a sua volta, si alimenta attraverso canoni legali e linguistici condivisi.

È la dimostrazione di come le religioni valorizzino gli atti giornalieri e materiali, sdoppiandoli in immagini e figure intangibili: i primi significano qualcosa in base alla percezione delle seconde. Solcano così un duplice canale comunicativo e relazionale: quello tra i fedeli e le entità divine; e quello tra le persone appartenenti alla comunità di fede. Entrambi i canali si connotano come risorsa di senso nella vita individuale e collettiva.

Le prime comunità cristiane, non sfuggendo a questa logica, valorizzano la macchina metaforica del cibo. Ma, dovendo imporsi su una tradizione esistente, cercano di ribaltarne visione e funzione. Lo fanno virando non verso una teologia della separazione tra chi appartiene e chi non appartiene alla comunità, bensì verso un'etica confessionale improntata alla convivialità. Sul piano normativo-prescrittivo, il primo elemento a farne le spese è la barriera tra cibo vietato e quello permesso: Gesù dichiara mondi e puri "tutti gli alimenti", poiché tutto ciò che "entra nell'uomo dal di fuori non può contaminarlo"; e questo perché "non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire nella fogna"³²; ragione per la quale non si sofferma quasi mai

²⁹ *Genesi* 9, 3.

³⁰ *Genesi* 9,4.

³¹ *Esodo* 23,19.

³² *Mc* 7,18-23.



sui singoli nutrienti, se non per rievocarli in senso allegorico; i Vangeli al contrario insistono molto sulla tavola quale luogo d'incontro con gli altri, non esclusi i peccatori, e con la stessa frequenza parlano di banchetti per profetizzare la comunione con Dio. Di più, se il Figlio dell'Uomo è venuto per indurre alla conversione i trasgressori, prima di tutto li va a cercare stabilendo con loro una comunicazione attorno, appunto, alla tavola: nell'atmosfera conviviale della mensa è più facile instaurare la reciproca conoscenza. Non è certamente un caso se nei Vangeli Gesù è indicato dai suoi avversari come "un mangione e un beone"³³ che, lungi dal condannare pubblicani e peccatori, li invita a banchettare con lui³⁴. Lo fa perché vuole marcare la differenza rispetto alle altre tradizioni. Si rivolge pertanto non solo alle persone appartenenti alla propria originaria comunità, quella ebraica, bensì a tutti. E, per una società abituata a sottolineare le diversità fra gli uomini in base a classi e a gradi di personalità (nobili, politici, signori, sacerdoti, *pater familias*, liberi, schiavi, etc.), ciò risulta alquanto scandaloso³⁵. E va pure ricordato che Gesù raduna per l'ultima volta i discepoli in occasione di una cena per "vivere la sua memoria dopo la sua morte-resurrezione"³⁶. Come, del resto, non va dimenticato che per san Paolo il momento della condivisione del cibo simboleggia la conversione, l'ammissione dei fedeli gentili alla comunità cristiana³⁷.

Queste brevi - quanto sommarie e non certamente esaustive - riflessioni servono a evidenziare che, con la repentina diffusione delle comunità cristiane, il Nuovo Testamento è esso stesso assoggettato a processi interpretativi, dai quali emergeranno altri testi che, con valenza normativa, disciplinano la vita della nascente società cristiana. Ne deriva un nuovo ordinamento che, già dai suoi primi vagiti, presenta tratti assolutamente originali, capaci di distinguerlo non solo dagli statuti delle

³³ Lc 7,34; Mt 11,19.

³⁴ Lc 15,2.

³⁵ E. CARRÈRE, *Le Royaume*, POL Editeur, Paris 2014, traduzione italiana a cura di F. BERGAMASCO, *Il Regno*, Adelphi, Milano 2015, p. 147. Sul punto si permetta il rinvio a F. ALICINO, *I diritti umani nel mondo globale. Tradizioni religiose, tradizioni costituzionali e Mare nostrum*, in F. ALICINO (a cura di), *I diritti umani nel mondo globale. Tradizioni religiose, tradizioni costituzionali e Mare nostrum*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, pp. 1-93.

³⁶ E. BIANCHI, *Spezzare il pane. Gesù a tavola e la sapienza del vivere*, Einaudi, Torino, 2015, p. 9.

³⁷ J. FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.



altre religioni, ma anche da un altro elemento genetico, determinato dalla consolidata esperienza del diritto romano. Ciò, tuttavia, non deve trarre in inganno: vero è che la religione cristiana, religione di origine semitica, finisce per aderire al mondo giuridico romano, iniziando a cambiarlo dall'interno; non va però oscurato l'influsso operato in direzione inversa, vista la sostanziale contemporaneità e malleabilità dei fenomeni normativi interessati³⁸. Di modo che, com'è stato osservato, se quello della cristianizzazione della tradizione giuridica romana è indubbiamente un tema di grande rilevanza, "altrettanto importante è quello della romanizzazione della tradizione cristiana"³⁹.

La Chiesa, infatti, finì in un certo qual modo per adottare

"addirittura il modello laico-imperiale-regale dei potenti"⁴⁰, diventando "essa stessa un centro di potere con struttura rigidamente piramidale: divenne nei secoli assolutista, tirannica, repressiva, armata, propensa a giustificare e a partecipare alle guerre, per difendere i diritti che si era attribuita, per rapinare terreni e ricchezze altrui, per mantenere in soggezione il popolo, per opporsi alle conquiste musulmane, per impadronirsi delle coscienze"⁴¹;

chiamò "crociate" le sue guerre; prevedeva

"nel suo diritto la pena di morte, la scomunica, la gogna, la tortura, l'annientamento di una città, il misconoscimento della dignità del colpevole, il carcere, più o meno duro per chiunque cadeva tra le maglie dell'Inquisizione, 'santa' o meno santa che fosse"⁴².

Esiti, peraltro, favoriti da interpretazione dei testi fondativi, compresa quella che deriva dal celebre passo della *Lettera ai Romani* 13,2.

Qui Paolo afferma la necessità di sottomettere tutti

³⁸ Sul punto e, in particolare, sulla disciplina del tempo festivo, a cominciare dal *dies dominica*, C. VENTRELLA MANCINI, *Tempo divino e identità religiosa. Culto rappresentanza simboli dalle origini all'VIII secolo*, Giappichelli, Torino, 2012, nonché C. VENTRELLA MANCINI, *Calendario e religioni: il diario Europa e le festività laiche*, in *Diritto e religioni*, 2013, n. 1, pp. 204-216.

³⁹ P. HEATHER, *The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford University Press, New York-Oxford, 2007, traduzione italiana a cura di S. CHERCHI, *La caduta dell'impero Romano*, Garzanti, Milano 2008, p. 163.

⁴⁰ F. SCALIA, *La vita per la vita?*, in D. BILOTTI (a cura di), *La vita per la vita*, cit.

⁴¹ F. SCALIA, *La vita per la vita?*, cit.

⁴² F. SCALIA, *La vita per la vita?*, cit.



“alle autorità costituite; poiché non c’è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Chi dunque si oppone all’autorità, si oppone all’ordine stabilito dall’Onnipotente. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna”⁴³.

Se preso alla lettera, la derivazione a *Deo* di ogni *potestas* respinge qualsiasi curiosità su come alcuni soggetti siano diventati sovrani: basti sapere che ci sono, sentenzia Calvino in uno dei suoi scritti⁴⁴. Ne consegue l’apologia della sovranità, assiologicamente sostenuta attraverso la logica del principio di effettività: il dovere di ubbidire al sovrano dipende dal fatto che qualcuno, insediato al vertice della potestà ordinamentale, sia in grado di imporre i propri desiderata e la propria idea di come governare la *polis*. In questo modo, Dio legittima ogni sommossa o complotto che affossi un potere costituendone un altro: indipendentemente dagli sfondi morali, militari o elettorali, a fine contesa emerge chi presiede sotto l’insegna della gloria celeste⁴⁵. Né più e né meno che la santificazione del fatto compiuto con cui, lungi dal favorire la pace, si alimentano lotte per l’investitura del titolo: alla luce di questa lettura, non pochi ambiscono al dominio poiché, una volta insediati sul trono più alto delle mondane autorità, potranno godere della legittimazione divina.

Va detto, però, che in altro senso interpretativo la *Lettera* di Paolo non attribuisce un valore incondizionato all’esistente. La sua missiva vuol essere invece un invito a rifiutare la rivoluzione, percepita come sfida a Dio, quindi destinata all’insuccesso. Ciò complica il discorso, soprattutto se si considera che i gesti non rivoluzionari sono “la migliore preparazione alla vera rivoluzione”⁴⁶: la vera risposta all’ingiustizia dell’ordine esistente, quello terrestre, naturalmente esposto alle ingiustizie e ai peccati⁴⁷. Quelli che, per essere rimessi, chiedono l’intervento divino, l’unico in grado di perseguire risultati di questa

⁴³ *Rm* 13, 2. Simili affermazioni emergono anche dalla prima *Lettera di Pietro* 2, 13 e 3, 1, per cui si rinvia a **M. RIZZI**, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, il Mulino, Bologna, 2009, p. 44.

⁴⁴ **IOHANNIS CALVINI**, *Epistolas Novi Testamenti catholicas Commentarii*, Sumptibus Librariae Gebaueriae, Halis Saxonum, 1832, p. 175.

⁴⁵ **J. HUIZINGA**, *Autunno del medioevo*, Rizzoli, Milano, 1998, p. 6.

⁴⁶ **K. BARTH**, *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1954, traduzione italiana di G. MIEGGE, *L’Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 458.

⁴⁷ **A. SPADARO**, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici ‘religiose’ dello Stato ‘laico’*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 8.



portata: questa “è la [sola] risposta all’oltraggio contenuto nell’ordine esistente”⁴⁸.

Detto altrimenti, ogni individuo deve essere sottoposto all’autorità costituita proprio perché un calcolo dell’uomo in materia non ha senso: la “questione è talmente obiettabile che si finisce per non obiettare più nulla”⁴⁹. Non si nega una funzione all’ordine costituito positivo e terrestre, piuttosto se ne ridimensiona la valenza. Al punto che l’interesse primario dei fedeli non deve riferirsi principalmente ai fenomeni esistenti, e neppure a un’attività umana nei riguardi di questi. Si spiega così il versetto che conclude il XII capitolo dell’*Epistola ai Romani*: “[n]on lasciarti vincere dal male, ma vinci il male col bene”. Questa frase, afferma Karl Barth, nulla dice a favore di quegli ordinamenti, ma l’*Epistola* molto contiene a sfavore del rivoluzionario, nemico del disegno divino. Insomma, l’uomo può “anche intervenire sull’ordine esistente, modificandolo, ma solo in vista e con l’obiettivo di dare corpo al progetto divino”⁵⁰. In ogni caso, deve sempre tenere a mente che “Dio è Colui davanti al quale l’esistente cade e trapassa”⁵¹: ciò che rende “svantaggiosa per noi la possibilità della ribellione nei confronti della possibilità di non ribellarci”⁵². In breve, la “vera rivoluzione viene da Dio e non dalla ribellione degli uomini”⁵³.

Anche con queste interpretazioni, *Rm* 13,2 finisce tuttavia per raddoppiare gli eventi normativi e sensibili con controfigure metafisiche: principati, dominazioni, monarchie sono riflessi di quello che avviene nel mondo degli *invisibilia*; i soggetti che in terra si trovano ad amministrarli sono delegati da Dio, del quale però si “ignorano i disegni, e questo spiega perché inscenino il supplizio di Gesù, provocando la propria rovina”⁵⁴. Paolo, infatti, “vede dietro Caifa l’angelo di Israele e dietro Pilato l’angelo di Roma”⁵⁵: entrambi “hanno condotto Gesù al Calvario, senza sospettare che stavano per crocifiggere il Signore della Gloria”⁵⁶.

⁴⁸ K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, cit., p. 459.

⁴⁹ F. CORDERO, *Gli osservanti*, cit., p. 257.

⁵⁰ K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, cit., p. 467-468.

⁵¹ K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, cit.

⁵² K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, cit.

⁵³ K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, cit.

⁵⁴ F. CORDERO, *Gli osservanti*, cit., p. 177.

⁵⁵ A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, E. Nourry, Paris, 1914, p. 259.

⁵⁶ A. LOISY, *Les mystères païens*, cit. Interessante leggere interamente la riflessione di Loisy: “[l]es princes de ce monde ont un pouvoir délégué de Dieu et ils l’exercent mal; ils sont tenus dans l’ignorance des desseins de Dieu. — comme le sera aussi Satan dans



Si aggiunga che gli sforzi di altre autorità interpretative non escludono linee di pensiero differenti, se non addirittura opposti. Basti dire di quella alimentata attorno al vessillo tematico del cristianesimo che, con l'incarnazione, afferma un fatto inaudito: un Dio che si fa uomo ed entra nella storia degli umani. Un'idea semplicemente inconcepibile per quei tempi, tanto che ai primordi dello sviluppo delle comunità cristiane emerge in termini di scandalo⁵⁷. Non tarda cioè a essere bollata come blasfema dalle altre corradicali tradizioni confessionali. Quella ebraica, ad esempio, la rifiuta sdegnosamente in quanto incompatibile con la riduzione del divino nella persona umana: è segno d'idolatria e negazione dell'assoluta trascendenza di Dio e della sua esclusiva signoria sulla Verità e sulla creazione⁵⁸. Analogamente per l'Islam Dio è un essere che si pone al di sopra del tempo e dello spazio: "non generò né fu generato"⁵⁹ e, pur essendo all'uomo "più vicino che la grande vena del collo", è colui che è "troppo glorioso e alto per avere un figlio!"⁶⁰.

Da altra prospettiva, si può però affermare che proprio al lume di queste reazioni risalta la genialità del cristianesimo il quale, senza negare il capitale semantico (ossia il potere di dare significato e senso alla vita delle persone)⁶¹ delle altre corradicali religioni, ne ribalta visione e finalità. Lo fa, in primo luogo, con l'umanizzazione del divino, la sua desacralizzazione. Quella cristiana è l'unica religione che prevede

le quatrième Évangile, et c'est à raison de cette ignorance qu'ils ont provoqué le supplice de Jésus. Singulière façon de décharger Caïphe et Pilate ! Mais Paul, sans aucune difficulté, voit derrière Caïphe l'ange d'Israël, et derrière Pilate l'ange de Rome, qui ont mené Jésus au Calvaire sans savoir qu'ils allaient crucifier le Seigneur de la gloire".

⁵⁷ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985, traduzione italiana a cura di A. COMBA, *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992, p. 35.

⁵⁸ E.E. URBACH, *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Fact*, in *Israel Exploration Journal*, 1959, n. 9, p. 149.

⁵⁹ Cor. CXII, 3, traduzione italiana di A. BAUSANI, *Il Corano*, BUR, Milano, 2006.

⁶⁰ Si spiega così la polemica del Corano nei confronti del cristianesimo. Una polemica incentrata, e non a caso, sull'incarnazione di Cristo: "[o] gente del Libro! Non siate stravaganti nella vostra religione e non dite di Dio altro che la Verità! Ché il Cristo Gesù figlio di Maria non è che il Messaggero di Dio, il suo Verbo che egli depose in Maria uno Spirito da Lui esalato. Credete dunque in Dio e nei suoi Messaggeri e non dite: 'Tre!' Basta! E sarà meglio per voi! Perché Dio è un Dio solo, troppo glorioso e alto per avere un figlio! A Lui appartiene tutto quel ch'è nei cieli e quel ch'è sulla terra, Lui solo basta a proteggerci!" (Cor. IV, 171).

⁶¹ Per utilizzare il concetto coniato da L. FLORIDI, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina, Milano, 2020.



l'incarnazione, giudicata anche dai romani e dai seguaci del politeismo pagano come assurda e impraticabile. Ma, proprio per questo, costituisce il terreno su cui nascono idee capaci di stravolgere molte delle convinzioni e convenzioni esistenti, a cominciare da quelle che legittimano la vigenza dei fenomeni normativi civili e secolari.

L'esempio è fornito dal filone interpretativo improntato all'eguale libertà. Incentrato cioè sul modo di considerare gli altri non come potenziali nemici né come stranieri. Rappresentano il prossimo che, come tale, va trattato e amato come ciascuno tratta e ama sé stesso: "nessuno mai ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura"⁶². Il che, a differenza di quanto proclamato con crociate *et similia*, serve ad annullare le differenze fra le persone. La riprova è nelle riflessioni sviluppate attorno all'altro celebre passo delle *Lettere*, per cui con la nuova religione

"non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna", e "né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna; come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna"⁶³, e "tutti siamo uno in Cristo"⁶⁵.

E non va sottovalutato il fatto che, prima di essere regola, questo modo di pensare si afferma in un sentimento. Ma è talmente pervasivo che, con il passare del tempo, s'impone normativamente fino al punto da assurgere a principio cogente a valenza generale⁶⁴. Tanto che, dettate più di duemila anni or sono, quelle parole registrano ancor oggi la più chiara attestazione di stima in favore del credo dei diritti umani⁶⁵. Quel sentimento si afferma cioè come principio cogente a valenza generale, proprio perché impostato su ragionamenti potenzialmente ricevibili da tutti: dai credenti (nella religione di maggioranza), dai diversamente

⁶² *Efesini* 5,29.

⁶³ *Galati* 3,28. Si veda anche *Corinzi* 11, 11-12.

⁶⁴ Sul punto **M. VENTURA**, *Cristianesimo e diritti umani*, in **M. FLORES** (a cura di), *Diritti umani*, I, Utet, Torino 2007, per il quale "[s]e sono teorie e prassi cristiane a fondare e sostenere il discorso sui diritti, sono teorie e prassi altrettanto cristiane a ostacolarne il cammino. Sono cristiane le violazioni e sono cristiani i riscatti. La storia dei diritti umani è in gran parte storia della lotta di cristiani contro cristiani" (p. 244).

⁶⁵ Importante quanto affermato sul punto da **G. FILORAMO**, *Cristianesimo e diritti umani*, in **S. FERRARI, M.L. DI MARCO** (a cura di), *Ebraismo e cristianesimo nell'età dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2018, per il quale a seconda che "si decida di sposare la tesi della discontinuità o della continuità, il ruolo del cristianesimo nella formazione della moderna teoria dei diritti muta radicalmente" (p. 33).



credenti (nelle confessioni di minoranza) e dai non credenti (laici, atei, agnostici e razionalisti)⁶⁶.

4 - La ragione della religione e le ragioni del diritto

Con solida e lucida consapevolezza, si esprime sul tema il poeta di Recanati. Il quale, riflettendo filosoficamente sull'impatto della religione cristiana nella storia dell'Occidente, arriva a concepire il cristianesimo come necessario antidoto all'irragionevolezza di credenze e convenzioni attive al tempo dell'impero romano. Giudicate in origine come inammissibili e assurde, le parole del Fondatore assumono via via "l'aspetto stabile di verità"⁶⁷. E lo fanno proprio nel momento in cui il capitale semantico e il relativo sistema normativo di quei tali tempi coltivano non poche incoerenze: alla luce di quelle parole, i concetti e le leggi delle tradizioni culturali e giuridiche allora vigenti iniziano ad essere valutati diversamente. Si arriva al punto da creare la "necessità di una religione, nuova base delle illusioni naturali e necessarie"⁶⁸. Si può così dire, e lo dice benissimo Leopardi, che il cristianesimo sia "il parto della ragione e del sapere"⁶⁹. E lo è perché, mobilitando dal profondo le coscienze degli individui, le parole di Gesù contribuiscono a squarciare il velo di ipocrisia che avvolge la società. Dispiegano in altri termini

"la necessità di una religione perfettamente ragionevole (cioè rivelata, perché senza il fondamento della rivelazione, come può una perfetta ragione credere o tornare a credere quello che, umanamente parlando, è veramente falso?) o almeno perfettamente conforme a quella misura della ragione e sapere di quei tali tempi"⁷⁰.

In questo modo, il cristianesimo e la relativa tradizione s'insinueranno nel processo di formazione del moderno diritto europeo-

⁶⁶ Sul punto importanti le riflessioni di **S. FERRARI**, *Alla ricerca di una concezione dinamica e plurale dei diritti umani. Il contributo delle tradizioni giuridiche ebraica e cristiana*, **S. FERRARI, M.L. DI MARCO** (a cura di), *Ebraismo e cristianesimo*, cit., pp. 147-164.

⁶⁷ **G. LEOPARDI**, *Zibaldone di pensieri*, a cura di **A.M. MORONI**, Mondadori, Milano, 1983, pp. 267-268.

⁶⁸ **G. LEOPARDI**, *Zibaldone di pensieri*, cit.

⁶⁹ **G. LEOPARDI**, *Zibaldone di pensieri*, cit.

⁷⁰ **G. LEOPARDI**, *Zibaldone di pensieri*, cit.



occidentale⁷¹: con forme diverse e con diversa valenza, dal livello imperiale s'attesteranno nelle singole monarchie territoriali, embrioni dei futuri Stati nazionali⁷². Un percorso, questo, che vede l'ordinamento della Chiesa porsi accanto allo *ius civile* romano-giustiniano come uno degli *iura communia*, componendo volta in volta il complesso dell'*utrumque ius*⁷³: espressione utilizzata dalla dottrina e dalla giurisprudenza medievali per designare la correlazione tra il diritto civile-secolare e quello canonico⁷⁴. Non necessariamente il percorso prelude a una sovrapposizione dei due ordini. Piuttosto si dovrà parlare di collateralità: con tutta la sua specificità⁷⁵, il diritto della Chiesa si affianca al diritto romano barbarico⁷⁶, influenzando i costumi e le regole delle singole comunità locali⁷⁷. E in ciò concorrono alcuni ammaestramenti cristiani che, non senza ambiguità e comunque aperti a diverse interpretazioni, ingiungono, ad esempio, di dare a Dio quel che è di Dio incalzando, al contempo, i mortali a dare a Cesare quel che è di Cesare⁷⁸.

⁷¹ P. BELLINI, *Respublica sub Deo. Il primato del sacro nell'esperienza giuridica dell'Europa preumanista*, Le Monnier, Firenze, 1981, p. 112.

⁷² C. CARDIA, *Universalità della funzione petrina (ipotesi ricostruttive)*, in *Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, Giappichelli, Torino, 2011, vol. I, il quale, ragionando sulle riflessioni di Peter Brown, vede l'universalismo cristiano affermarsi "sin dagli inizi perché il cristianesimo è una religione universale e locale insieme, diffonde e radica linguaggi e culture ovunque, cancella la distanza tra centro e periferia del mondo" (p. 96).

⁷³ O. CONDORELLI, *Le radici del dualismo cristiano nella tradizione cattolica: alcuni aspetti*, in *Diritto e Religioni*, 2011, n. 2, pp. 450-486.

⁷⁴ B. TIERNEY, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 15-19. Sul punto si veda anche P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 87.

⁷⁵ S.R. SOBANSKI, *Immutabilità e storicità del diritto della Chiesa: diritto divino e diritto umano*, in *Ius Ecclesiae*, 1997; R. BERTOLINO, *Lezioni di diritto canonico* (raccolte a cura di M.C. RUSCAZIO), Giappichelli, Torino, 2007, p. 1-2; C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, il Mulino, Bologna, 1999; J. HERVADA, *Introducción al estudio del derecho canónico*, Eunsa, Pamplona, 2007.

⁷⁶ C. PETIT, J. VALLEJO, *La categoria giuridica nella cultura europea del Medioevo*, in *Storia d'Europa. III, Il Medioevo. Secoli V-XV*, a cura di G. ORTALLI, Einaudi, Torino, 1994, p. 721.

⁷⁷ Si veda sul punto D. BILOTTI, *La coercizione in prospettiva ecclesiale: attualità del Magistero e delle riforme laico-statuali*, in D. BILOTTI (a cura di), *La vita per la vita*, cit.

⁷⁸ P. BELLINI, *Saeculum christianum. Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 12. Si veda anche P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna, 1992, p. 105; M. HAUKE, *Il soggetto del ministero ordinato. Aspetti*



In effetti, la collateralità puntella le fasi più importanti del lungo periodo storico spesso definito come epoca della secolarizzazione⁷⁹. E non è certamente un caso se in una parte considerevole di questo lungo periodo una delle questioni giuspolitiche di fondo è se sia l'ordinamento della Chiesa a dover essere ricompreso nell'ordine civile e secolare o, se invece, non debba essere quest'ultimo a essere assorbito da quello ecclesiale⁸⁰. Un problema che si accentua già pochi decenni dopo l'Editto di Milano (313) e le Costituzioni di Costantino il Grande, atti fondativi del processo di istituzionalizzazione di *Mater ecclesiae*⁸¹. Lo testimonia, tra le altre, la simmetrica contrapposizione delle proposizioni di Ottato di Milievi, per cui *non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica*⁸², e di Ambrogio, per il quale *imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesia*⁸³. Da cui il dualismo cristiano, o meglio l'„intelligenza duale che esalta ed è potentemente esaltata dal mito costantiniano”⁸⁴.

Va anche detto che la religione dischiude anche la possibilità della propria negazione⁸⁵. Ma senza per questo negare gli aspetti di natura teonomica che, in effetti, resistono nelle forme giuspolitiche secolarizzate⁸⁶. Le ragioni simboliche, identitarie e legittimanti che in passato fondavano l'ordine politico sulla causa di Dio - cioè sulla

teologici e giuridici, in *Il Ius divinum nella Vita della Chiesa. XIII Congresso internazionale di diritto canonico*, a cura di J.I. ARRIETA, Venezia, Marcianum Press, 2010, pp. 975-992;

⁷⁹ C. TAYLOR, *A Secular Age*, cit., *passim*.

⁸⁰ E. PRINZIVALLI, M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia, 2012.

⁸¹ Su cui si rinvia a F. ALICINO, *L'editto di Costantino e l'Initium libertatis della Chiesa cattolica. “Segni” e “riti” di una mutazione*, in *Religione e diritto romano. La cogenza del rito*, a cura di S. RANDAZZO, Libellula, Lecce, 2014, pp. 53-92 e alla bibliografia ivi pure riportata.

⁸² OTTATO DI MILIEVI, *De schismate donatistarum*, III, 3, in *PL*, t. 11, col. 998, del 367.

⁸³ AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, 36, in *PL*, t. 16, col. 1061, del 386.

⁸⁴ A. MELLONI, *In hoc signo. Cristianesimo e potere dopo Costantino*, in *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, Einaudi, Torino, 2013, p. 253, ora anche IDEM, *In hoc signo. Introduzione a una Enciclopedia costantiniana*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, Enciclopedia Italiana, Roma, 2013, p. XVIII.

⁸⁵ C. TAYLOR, *Etica e umanità*, traduzione italiana di P. COSTA, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 322 ss.

⁸⁶ C. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Mass, 2007.



centralità del riferimento religioso quale principio di unità e giustificazione del potere - vengono progressivamente assorbite dalla causa della nazione⁸⁷. In tal modo, ciò che prima era attribuito alla sfera teologico-confessionale (fondamento dell'autorità, coesione collettiva, produzione di norme) viene trasferito allo Stato-nazione, con la conseguenza che le istituzioni di tipo confessionale perdono centralità e subiscono un progressivo ridimensionamento nei sistemi normativi secolarizzati. Ma, come si diceva, questo non si riflette nella minore influenza delle potenze mistiche. Anzi, il processo di secolarizzazione dimostra che il fenomeno prevalentemente occidentale della scienza giuridica moderna non è prodotto esclusivo della saggezza pratica. È invece profondamente e continuamente coinvolto nell'avventura spirituale delle tradizioni cultural-religiose, che hanno contribuito a forgiarla. Lo rileva, tra gli altri, Carl Schmitt per cui la *scientia iuris* occidentale discende da nobili genitori:

“[i]l padre è il rinato diritto romano, la madre la Chiesa di Roma. La separazione della madre si compì finalmente, dopo parecchi secoli di ardui conflitti, all'epoca delle guerre civili di religione. La figlia scelse di stare con il padre, il diritto romano, e abbandonò la dimora paterna. Cercò una nuova casa e la trovò nello Stato”⁸⁸.

Questo dualismo contribuirà difatti all'affermazione di ciò che, ad esempio, poco dopo le guerre di religione Locke definirà con la necessità della distinzione fra il *business of civil government* e il *business of creed*⁸⁹. Una separazione che, sotto l'influenza della filosofia illuminista⁹⁰, prende le forme di una desacralizzazione del diritto, senza però rinnegare i tratti tipicamente religiosi⁹¹. Michel de Montaigne è forse il primo a cogliere

⁸⁷ C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1998.

⁸⁸ C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven Verlag, Köln, 1950, traduzione italiana a cura di C. MAINOLDI, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano, 1987, p. 71-72.

⁸⁹ Si veda, tra le altre opere, J. LOCKE, *Letter Concerning Toleration*, curata da J. HORTON, S. MENDUS, Routledge, London, 1991, p. 19. Sul punto J. DUNN, *What is living and What is Dead in the Political Theory of John Locke? Interpretation Political Responsibility*, Polity Press, Cambridge, 1990, e ai riferimenti bibliografici ivi pure riportati.

⁹⁰ J. CARBONNIER, *La passion des lois au siècle des lumières*, in *Essaies sur les lois*, Deffrénois, Paris, 1979, p. 203.

⁹¹ Anche perché John Locke, e con lui molti altri, tenne a precisare «God makes him “in his own image after his own likeness” makes him an intellectual creature, and so capable of dominion»; J. LOCKE, *Letter Concerning Toleration*, cit., p. 30. Sul punto P.



questi presupposti. Lo fa sottolineando la potenza ascetica dell'autorità legislativa, con cui "le leggi mantengono la loro credibilità non perché sono giuste, ma perché sono leggi: questo è il fondamento mistico della loro autorità, non ne hanno altri"⁹². Un'idea che si rafforza con la Grande Rivoluzione del 1789, quando la legge assurge a oggetto da venerare anche se in chiave pretesamente laica e secolarizzante: è sufficiente ricordare che nel 1790 si costituisce un *Club des Nomophiles*, circolo politico-intellettuale volto a consacrare la legge quale unica fonte legittima dell'ordinamento, ciò che peraltro tende a ridurre al minimo lo spazio dell'interpretazione giudiziale; due anni dopo si istituisce la *Fête nationale de la Loi*, manifestazione diretta e insindacabile della volontà generale. Una volontà che, nella liturgia rivoluzionaria, dà voce alla *lumière de la raison*, linea di demarcazione fra la città ideale della ragione illuminata e quella retta dall'antico retaggio ereditario d'origine ecclesiale. In tal modo, la ragione e il sapere finiscono per scalzare sia i vecchi Dèi sia il nuovo Dio dei cristiani. Questo passaggio, tuttavia, si realizza attraverso il ricorso ai medesimi dispositivi retorici e meccanismi legittimanti, tra cui assume rilievo la teologia politica della sovranità.

Una sovranità ridefinita in modo da spostare l'asse di riferimento dal trascendente all'immanente⁹³. Lo testimoniano i riferimenti alla *religion civile*, i cui dogmi "devono essere semplici, poco numerosi, enunciati con precisione e senza spiegazioni o commenti"⁹⁴; devono cioè essere rivelati per mezzo della *recta ratio*, avrebbe chiosato Leopardi. Ma

STEFANI, *Creazione, rivelazione, redenzione e diritti umani*, in S. FERRARI, M.L. DI MARCO (a cura di), *Ebraismo e cristianesimo*, cit., pp. 57-71.

⁹² M. DE MONTAIGNE, *Essais* (1580-1595), Librairie de L. Hachette, Paris, 1868, libro III, p. 300: "les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix: c'est le fondement mystique de leur autorité, elles n'en ont point d'autre" (traduzione italiana a cura di F. GARAVINI, *Saggi*, Adelphi, Milano, 1992, vol. II, citazione a p. 1433); J. DERRIDA, *Force de la loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris, 1994, traduzione italiana a cura di F. GARRITANO, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 60. Si veda anche G. ZAGREBELSKY, *La legge e la sua giustizia*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 24-25, il quale effettua un parallelo fra il pensiero di Montaigne e quello di Blaise Pascal. Su quest'ultimo si veda anche M. CONETTI, *Simbolicità del giuridico e realtà teonomica nelle Pensées di Pascal*, in *I simboli religiosi tra diritto e cultura*, a cura di E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO, Giuffrè, Milano, 2006, p. 59.

⁹³ L. RIZZI, *Religione civile e laicità in Rousseau*, in *Il Politico*, 1993, III, p. 446.

⁹⁴ J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit publique / Il contratto sociale* (1762), con testo a fronte traduzione italiana a cura di M. GARIN, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 204.



lo attesta con più evidenza il rinvio alla “divinità, potente, intelligente, benefica, previdente e provvida; la vita futura, la felicità dei giusti e la punizione dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi”⁹⁵. Quelli che uno dei più importanti apostoli della Grande Rivoluzione⁹⁶ definisce come i nuovi e santi dogmi positivi⁹⁷: sono incarnati dal potere costituente che, come tale, dà vita alle potestà costituite, l’uno e le altre accomunati dall’aspirazione a diventare unità indistinte e indifferenziate⁹⁸. In una parola, sovrane.

5 - Formule e fenomeni

Per alcuni, il lungo processo di secolarizzazione e di progressiva laicizzazione delle strutture statali ha implicato un cammino inverso a quello solcato dalla separazione fra *civitas* e *communio fidelium*. Un cammino connotato dall’inserzione, all’interno del diritto positivo, di idee teologiche che hanno forgiato la base della dogmatica giuridica delle democrazie occidentali⁹⁹. L’esempio è fornito dall’evoluzione dei concetti di persona e di autorità¹⁰⁰, nelle cui configurazioni concettuali è ancor oggi possibile individuare i tratti essenziali, o i caratteri permanenti, di un ordinamento costituzionale¹⁰¹ opposto, per definizione, a regimi autoritari, per i quali, tra l’altro, non mancano elaborazioni teoriche di ispirazione e impronta etico-teonomiche. Quelle che, ad esempio, si

⁹⁵ J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, cit., p. 205.

⁹⁶ Ossia Rousseau, su cui A. CECERE, *A che scopo ci riuniamo? Diritto di esistenza e società politica Diritto di esistenza e società politica*, in D. BILOTTI (a cura di), *La vita per la vita*, cit.

⁹⁷ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 205.

⁹⁸ L. JAUME, *Le libéralisme français après la Révolution, comparé au libéralisme anglais*, in *Historia Constitucional*, n. 4, 2003, p. 17; F. CHABOD, *L’idea di nazione*, Laterza, Bari, 1961; F. CHABOD, *Storia dell’idea di Europa*, a cura di A. SAITTA, E. SESTAN, Laterza, Bari, 1962, p. 107; E. GARCÍA DE ENTERRÍA, *La lengua de los derechos, la formación del Derecho público europeo tras la Revolución Francesa*, Alianza Universidad, Madrid, 2009, p. 108.

⁹⁹ P. PRODI, *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 401.

¹⁰⁰ F. SCHULZ, *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft*, Böhlau Nachfolger, Weimar, 1961, p. 158.

¹⁰¹ L. FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2007, vol. II, p. 315.



preconizzano nel sistema di pensiero di Hegel allorquando definisce lo Stato.

Le vicende storiche riguardanti il cristianesimo hanno portato a trasferire l'autocoscienza da Dio a Cristo e alla Chiesa, che incarna l'idea divina sulla terra. Per Hegel, il divino si realizza nell'umano, sia come conoscenza che come agire pratico. Ma il soggetto della prassi umana nella quale opera il divino è lo Stato, ossia la "realtà dell'idea etica". Tra questi due principi, lo Stato e la religione, dovrà perciò esistere un legame sostanziale:

"lo Stato, in quanto è realtà della volontà sostanziale, nell'autocoscienza particolare, elevata alla sua universalità, è il razionale in sé e per sé; quest'unità sostanziale è fine a sé stessa, assoluto, immoto, nel quale la libertà giunge al suo diritto supremo, così come questo scopo finale ha il più alto diritto, di fronte ai singoli, il cui dovere supremo è di essere componenti dello Stato"¹⁰².

Per il filosofo tedesco, pertanto, lo Stato "è l'idea universale, in quanto genere e assoluto potere verso gli stati individuali, lo spirito, che si dà la propria realtà, nel processo della storia universale"¹⁰³.

Ma, da altra prospettiva, questi elementi mistici secolarizzati si affermano in modo più evidente in Schmitt, per il quale la secolarizzazione ha portato a trasferire il potere sovrano di Dio al popolo; solo che il concetto di "popolo presuppone la consapevole volontà di avere un'esistenza politica, ossia una nazione"¹⁰⁴. Dell'antica capacità medioevale di formare figure rappresentative (il papa, l'imperatore, il monaco, il cavaliere, il mercante), la Chiesa continua, in questo ambito, a rappresentare l'ultimo solitario archetipo: è l'unica a incarnare una formula politica ben definita, nel senso di assicurare a sé "quel pathos dell'autorità nella sua piena purezza", che è proprio del politico sulla base "di un ethos della convinzione". E non ha alcuna importanza se l'autorità ecclesiastica "rappresenta, in generale, soltanto la

¹⁰² G.F.W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821, traduzione italiana di F. MESSINEO, le note tradotte da A. PLEBE, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1954, § 258, p. 209.

¹⁰³ Ivi, la nota del § 258, nonché il § 259, p. 214.

¹⁰⁴ C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1928, traduzione italiana di A. CARACCILO, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 114.



rappresentazione”¹⁰⁵: rappresentanza e rappresentazione si configurano come atti di fede nei confronti di un rappresentante che ha la capacità di proclamarsi tale. Ne deriva un processo d’astrazione che si riverbera nei concetti di nazione e popolo, i quali sfociano, a loro volta, in espressioni di potenze mistiche normative: lo sono perché incarnano - appunto - l’identità politica. Quella che, di fatto, il nazismo perfeziona anche con il ricorso al culto della personalità, fulcro di una ideologia basata sul *Ein Volk, ein Reich, ein Führer*¹⁰⁶.

Per questi motivi, gli eventi della prima metà del secolo scorso possono essere riassunti con il ricorso al concetto di “seconda guerra dei trent’anni”: avviata nel 1914 e conclusa nel 1945, ha mostrato dove può condurre lo scatenamento omicida di poteri sovrani laicamente sacralizzati¹⁰⁷. Questa guerra, tuttavia, ha anche evidenziato che lo Stato

¹⁰⁵ C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Jakob Hegner, Hellerau, 1923, traduzione italiana di C. GALLI, C. SANDRELLI (revisione di C. GALLI), *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano, Giuffrè, 1986, p. 54.

¹⁰⁶ In altre parole, Schmitt con la sua idea di secolarizzazione, porta a estreme conseguenze il concetto di teologia politica, contro cui Jacob Taubes scaglia la sua critica: “la teologia politica è forse la croce di ogni teologia; riuscirà questa a venirme a capo?” (J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993, traduzione italiana a cura di P. DAL SANTO, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano, 1997, p. 125). Non proprio, si potrebbe rispondere con lo stesso Taubes, che arriva a polemizzare proprio con Schmitt, pure considerato “il più grande giuscostituzionalista del Novecento” (J. TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve Verlag, Berlin, 1987, traduzione italiana a cura di E. STIMILLI, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quolibet, Macerata, 1996, p. 45). Interessante notare come in questo ambito “l’avversario segreto di Schmitt sia Hans Kelsen”: anche perché nello stesso periodo in cui Schmitt si immerge nel tema della teologia politica e della secolarizzazione Kelsen è impegnato nell’analisi del rapporto tra *Gott und Staat* (Dio e Stato); H. KELSEN, *Gott und Staat*, in *Logos*, 1922-1923, XI, pp. 261-284. Anche Kelsen, afferma Taubes, s’accorge “delle analogie esistenti fra teologia e diritto sia dal punto di vista formale sia psicoanalitico”: se tuttavia per Kelsen “è l’analisi ad assumere la funzione della teologia, una funzione di smascheramento”, per Schmitt “la teologia ha sempre ragione di fronte a questi giuscostituzionalisti da quattro soldi, poiché i suoi concetti hanno senso e coerenza, mentre nel diritto statale sono confusi”; J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 127. Sul punto, tra i tanti, H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1966, traduzione italiana a cura di G. MARELLI, *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova, 1992; E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Hegner, Köln, 1935, traduzione italiana a cura di H. ULIANICH, F. DELLA SALDA MELLONI, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983, e alla bibliografia ivi pure riportata.

¹⁰⁷ S. LEVI DELLA TORRE, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 17.



non è poi quel Dio immortale tanto declamato secoli prima dal primo vero cultore della “fondazione scientifica del diritto positivo”¹⁰⁸.

La fine della seconda guerra dei trent’anni, infatti, ha favorito un processo di profonda revisione del potere sovrano, con una riduzione dei suoi margini di discrezionalità politica a vantaggio della sua funzionalità¹⁰⁹. Una funzione che evoca un rapporto di interdipendenza: qualcosa che si relaziona e confronta con qualcos’altro o con qualcuno e che opera in base a uno o più obiettivi da soddisfare. Ne consegue una domanda essenziale: a seguito dei tragici fatti del Novecento, a chi o a che cosa il potere, la potestà normativa, deve rapportarsi? La risposta indica nuovi titoli di legittimazione, a partire dal credo dei diritti umani¹¹⁰.

Giuridicamente sono attribuiti alla persona fisica, definita come soggetto, nella duplice e primaria accezione del termine: *sub-jectum*, messo sotto, assoggettato alle leggi statali; ma al contempo tutelato dalle stesse tramite il loro assoggettamento a Costituzioni rigide. Un carattere, questo, determinato dall’inclusione dei diritti della personalità nelle Carte costituzionali. Le quali, ponendosi al centro del sistema normativo e ridefinendo i canoni ermeneutici di ragionevolezza ed eguale libertà, impongono limiti alla volontà delle maggioranze; anche al fine di evitare derive autoritarie alimentate da deliri popolari e collettivi.

Nel 1947 Benedetto Croce significativamente li raffigura ricorrendo al paradigma “dell’anticristo che è in noi”: è apparso pochi anni prima attraverso gli ideali di morte del totalitarismo e del partito unico¹¹¹, dietro i quali l’individuo s’è semplicemente dissolto¹¹². L’esemplare è emerso con l’ascesa hitleriana che, peraltro, ha dimostrato come, non essendo opera dell’infalibilità divina, i meccanismi traslativi

¹⁰⁸ F. CORDERO, *Diritto*, cit., p. 923, che in questo caso si riferisce a Thomas Hobbes.

¹⁰⁹ S. FERRARI, *Lo statuto giuridico dell’Islam in Europa occidentale*, in S. FERRARI (a cura di), *Islam e Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Roma, Carocci, 2005, Parte I, p. 28.

¹¹⁰ Sul punto opportuno, mi pare, ricordare N. BOBBIO, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, per cui “[l]a grande svolta ebbe inizio in Occidente dalla concezione cristiana della vita, secondo cui tutti gli uomini sono fratelli in quanto figli di Dio ... Il giusnaturalismo [è] la secolarizzazione dell’etica cristiana” (p. 57).

¹¹¹ B. CROCE, *L’Anticristo che è in noi*, in *Quaderni della critica*, luglio 1947, n. 8, pp. 67-70.

¹¹² B. CONSTANT, *Principes de politique*, in IDEM, *Cours de politique constitutionnelle et collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif* (1806), Guillaumin, Paris, 1872, p. 111.



della potestà normativa possono essere adoperati bene o male: negli anni Trenta del secolo scorso Hitler li utilizza benissimo, dal suo punto di vista; lo fa asservendoli al progetto politico come vergato nel *Mein Kampf*; attraverso cinque turni elettorali sale dal 18,3% al 37,3% dei consensi, per poi ripiegare sui 33,1% nelle elezioni del 1932; già Cancelliere, nella consultazione di un anno dopo raccoglie il 43,9% dei voti; subito dopo Kniebollo (così lo chiama Ernst Jünger, che vede in lui l'incarnazione delle teorie scientifiche del diciannovesimo secolo in tutta la loro bruttura)¹¹³ chiede e ottiene i pieni poteri; li votano 441 deputati contro 94 resistenti, gli unici a non credergli.

Si scopre in tal modo che a Weimar i costituenti avevano elaborato una Carta nelle forme più virtuose: lavoro fine; ma, si sa, il diavolo s'impadronisce anche dei migliori manufatti normativi. Ed eccolo l'ex caporale, il pittore fallito, il ridicolo imbonitore di piazze adoranti che, complice una classe politica gaglioffa e all'apice dell'interesse corporativo, entra trionfante nella storia occidentale. Lo fa candidandosi a rivestire il ruolo di anticristo crociano, foriero di catastrofi terrificanti. Sono tali perché fomentate dall'affermazione della più spaventosa e sistematica opera di disconoscimento, irrisione e oltraggio del valore primario della persona umana e della sua dignità¹¹⁴.

La rievocazione di queste vicende aiuta a spiegare perché all'indomani della seconda guerra dei trent'anni il diritto dia corpo e sostanza alla volontà di sottrarre l'uomo, il bisogno di esistenza dignitosa, "al vivo flusso della vita storica, che deve passare davanti ad esso senza toccarlo"¹¹⁵. Ragione per la quale, in sede normativa, le prerogative umane s'iscrivono fra i limiti assoluti alla volontà di maggioranze politiche, comprese quelle operanti in sede di revisione costituzionale¹¹⁶. I diritti dell'uomo e la sua dignità rappresentano ora la

¹¹³ E. JÜNGER, *Über die linie*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, traduzione italiana a cura di A. LA ROCCA, F. VOLPI, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano, 1989, p. 214.

¹¹⁴ F. CORDERO, *Leviathan contro Dike*, in *Micromega*, 2006, n. 5, p. 53.

¹¹⁵ A. MORO, *Assemblea costituente italiana del 1946-1948*, in Camera dei Deputati, *La Costituzione della Repubblica italiana nei lavori preparatori dell'Assemblea costituente*, Roma, 1970, vol. V, p. 4328.

¹¹⁶ S. GAMBINO, *La revisione della Costituzione fra teoria costituzionale e tentativi (falliti) di 'decostituzionalizzazione'. Limiti sostanziali e 'costituzione materiale'*, in *La revisione costituzionale e i suoi limiti. Fra teoria costituzionale, diritto interno, esperienze straniere*, a cura di S. GAMBINO, G. D'IGNAZIO, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 58-60; M. RUINI, *Referendum popolare e revisione della Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1953, p. 66.



parte più stabile delle democrazie e delle relative Costituzioni che, in questo modo, danno credito al loro etimo improntato a stabilire e fondare qualcosa. Queste Costituzioni ambiscono cioè a incarnare regole che, ragionevolmente, cercano di governare la tensione dialettica fra persistenza e divenire dell'ordinamento¹¹⁷. E in questo rinnovato contesto i diritti dell'uomo, legati a doppio filo con i concetti di persona e personalità giuridica, si affermano come un attributo essenziale e imprescindibile di ciascun individuo, indi della trama legale caratterizzata dalla presenza di democrazie costituzionali.

Al contempo, tali vicende aiutano a chiarire perché, con tutto il loro carico di proiezioni universali, i diritti inviolabili dell'uomo siano capaci di svolgere i loro effetti retroattivamente. E questo anche a costo di infrangere il presupposto penalistico del *nullum crimen sine poena, nulla poena sine lege*. A testimoniarlo è non per nulla il processo di Norimberga che, condannando i gerarchi nazisti sulla base di crimini contro l'umanità, stabilisce nel 1946 il confine tra il vecchio e il nuovo diritto internazionale¹¹⁸: un modello, questo, poi mutuato in seno al Consiglio d'Europa con la CEDU (Convenzione europea dei diritti dell'Uomo) e la relativa giurisdizione (Corte EDU o di Strasburgo). Si cerca così di estendere al singolo quella soggettività giuridica fino ad allora conferita, in diritto internazionale, unicamente agli Stati¹¹⁹.

In altre parole, i modelli ordinamentali che sorgono dalle ceneri della seconda e più tragica guerra dei trent'anni tentano di elevare la persona umana a soggetto sovrano. Siamo innanzi al tentativo di fondazione di un nuovo homo juridicus che, titolare di una propria dignità, nasce libero ed è dotato di ragione: un soggetto, nel senso etimologico del termine, a doppia faccia: assoggettato al rispetto della legge, ma tutelato dalla stessa; che agisce secondo le proprie regole, ma è obbligato a rispondere delle sue azioni in base al diritto positivo di nuova generazione. Un diritto che, d'altra parte e per gli stessi motivi, esalta l'individuo, nell'accezione latina del termine: da *individuus*, che è indivisibile, e lo è perché incarnato in una propria personalità. È in breve la particella elementare e imprescindibile dell'ordinamento che, in

¹¹⁷ Art. 6.2 del Trattato sull'Unione europea.

¹¹⁸ B. CONFORTI, *Diritto internazionale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2001, p. 33.

¹¹⁹ Sul punto si rinvia a F. ALICINO, *La disciplina del fenomeno religioso nel difficile cammino dello spazio giuridico europeo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese>), n. 17 del 2024, pp. 1-33, e alla bibliografia ivi pure riportata.



qualche caso, mal sopporta gli statuti derogatori della cittadinanza¹²⁰. Motivo per cui, “[o]gni individuo ha diritto, in ogni luogo, al riconoscimento della sua personalità giuridica”. Ad affermarlo è l’art. 6 della Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo del 1948 che, come è stato sottolineato, rinvia e si connette con i principi stabiliti nelle Costituzioni del secondo dopoguerra, le cui disposizioni sono profondamente segnate “dalla contaminazione con i concetti teologici secolarizzati”¹²¹.

6 - I valori

Di là di radici concettuali più o meno rivelate, tali diritti, oltre a essere dichiarati, devono essere protetti e tutelati. Ed è qui che si staglia la funzione giurisdizionale la quale, accentrata nell’autorità dei tribunali, esercita il monopolio degli strumenti penali. Se qualcuno debba essere punito e quale deve essere la punizione, lo dicono norme legislative, rispetto alle quali il rito processuale s’inverna come operazione riflessiva: uno o più giudici stabiliscono se, nel caso di specie, esista quel dovere che, delle vecchie formule normative, evoca la pretesa punitiva.

Resta che il giudice deve condannare solo chi risulti colpevole, ma l’atto non riformato o annullato varrebbe anche se esorbitasse dai limiti costituzionalmente stabiliti. In tal modo, siamo tutti esposti al potere punitivo, colpevoli e non colpevoli. Nelle democrazie costituzionali, tuttavia, soccorrono le prudenze, i rimedi e i meccanismi correttivi di origine e carattere endoprocessuale. Vengono esaltati dallo stile accusatorio improntato ai principi e alle regole del giusto processo: parità delle armi, giudice terzo-imparziale, contraddittorio tra le parti.

Separazione e limitazione dei poteri, riconoscimento e tutela dei diritti, principio di legalità, giusto processo rappresentano verità che la fallibilità umana si è inventata attraverso un processo creativo stimolato dall’esperienza. Dimostrano che il diritto è materia artificiale: è stato creato dall’uomo per legittimare il dominio degli uni sugli altri ovvero

¹²⁰ S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 25 e p. 32; S. BENHABIB, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, traduzione italiana a cura S. DE PETRIS, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Cortina, Milano, 2006, p. 53.

¹²¹ R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino, 2007, p. 25.



per vivere tollerabilmente gli uni accanto agli altri. Il che prescinde dalle prospettive di successo dei contendenti per arrivare a detenere la sovranità. Il suo sdoppiamento tra titolarità ed esercizio diventa acuto quando non sia in gioco una singola norma, ma l'intero ordinamento. A chi gli imputa una trasgressione, l'imputato può, ad esempio, rispondere di non esserne assoggettato e di non riconoscere i gestori della macchina legale. L'autorità negata può reagire in modo differente, passando da una malcelata indulgenza al raptus violento. La reazione costituisce, in ogni caso, il sintomo di una difficoltà di individuare il fondamento legittimo dell'ordine costituito. Ed è qui che si inseriscono gli elementi culturali che, in un dato contesto sociale, spiegano la validità e l'efficacia del diritto, soprattutto se connesso con il variegato mondo dei valori, tanto importanti quanto sfuggenti ed enigmatici.

C'è infatti chi li vede eterni e a geometria invariabile. Lo sono quelli improntati alla morale del diritto naturale, per cui i valori sono conformi al diritto, al vero e al giusto. Qui la comprensione riesce difficile senza la precisa definizione dei segni verbali di *diritto*, *vero* e *giusto*. Alcuni rispondono che date verità non si rivelano a tutti. A questo punto, saltate tutte le regole del gioco comunicativo, la discussione s'arresta: ci sono i fortunati ispirati cui il mondo dei valori si palesa per quello che è e c'è chi, invece, non riuscendo a superare le angustie dell'intelletto umano, non potrà accedere a questa conoscenza. O meglio, potrà farlo ma solo affidandosi alla mediazione degli intenditori ispirati dal giusto, dal bene e dal vero¹²².

In sede giuridica, la questione è oltremodo delicata. Tanto più per le odierne democrazie costituzionali, in cui gli enunciati della legge fondamentale, la Costituzione, esprimono sicuramente dei valori e, conseguentemente, criteri di valutazione: le disposizioni che a tali valori fanno riferimento sono spesso caratterizzate da un contenuto fortemente indeterminato sul piano del senso, quindi potenzialmente più aperte a un uso interpretativo indiscriminato. Ma, proprio per questo, pare utile un approccio rigoroso che consideri le disposizioni costituzionali il fondamento ultimo dei valori: le Carte possono allora essere concepite come strumenti idonei a veicolare i valori dal mondo extra-giuridico che li caratterizza a quello positivo dell'ordinamento. Di modo che se si

¹²² N. BOBBIO, *Pareto e il diritto naturale*, in IDEM, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 146 ss.; G. CARCATERA, *Il problema della fallacia naturalistica*, Milano, Giuffrè, 1969.



imbocca la strada del diritto è conveniente lasciare spazio al diritto e non a valutazioni extra-legali sulla tradizione culturale o sui costumi di vita, quali si ritengono opinabilmente riversati nel fenomeno normativo. Ne consegue la tesi della separazione fra diritto e morale che, alla luce dell'esigenza di conferire un sostegno normativamente conoscibile ai valori, non è legalmente irrilevante: quantomeno favorisce la critica morale o politica del diritto, almeno quanto la non distinzione la rende difficile¹²³. Basti qui ricordare che la confusione fra diritto e morale ha indotto sovente a pensare non che il diritto debba conformarsi alla morale, ma che in qualche modo sia già conforme a essa: ciò che poi ha portato ad ammettere un obbligo morale di obbedire al diritto che, a sua volta, si è esteso "dal diritto positivo giusto al diritto positivo senz'altra qualificazione"¹²⁴.

7 - Conclusioni. Tra l'anticristo e l'armageddon

Insomma, nelle analisi giuridicamente disciplinate, che una norma sia giusta o ingiusta dipende dal comando o dal divieto del sovrano; altra cosa è il giudizio in sede etica e morale. Per sovrano s'intende il soggetto titolare del potere normativo, da cui discendono tutti le altre potestà. In passato si identificava con una persona; a seguito del processo di progressiva spersonalizzazione dell'ordinamento, si identifica con lo Stato. In tutti i casi, il farsi e il disfarsi del tessuto normativo è il risultato di avvenimenti pubblicamente rilevanti che, figli di attriti sociali, s'assoggettano a canoni legali e linguistici condivisi. Sono essenziali per l'affermazione di un diritto non solo valido, ma anche effettivo; va infatti ricordato che senza quest'ultima componente le norme si condannano a rivestire il ruolo di precetti socialmente inoperosi. Si può così affermare che sono positive le disposizioni statuali, invalide e inefficaci le altre. La distinzione serve non solo a definire la responsabilità di chi ha violato le

¹²³ H.L.A. HART, *Il positivismo giuridico e la separazione tra diritto e morale*, in *Il positivismo giuridico contemporaneo. Un'antologia*, a cura di A. SCHIAVELLO, V. VELLUZZI, Giappichelli, Torino, 2005, p. 48.

¹²⁴ M. BARBERIS, *Filosofia del diritto. Un'introduzione teoretica*, Giappichelli, Torino, 2005, p. 7; N. BOBBIO, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino, 1963, p. 3; A. ROSS, *Il concetto di validità e il conflitto fra positivismo giuridico e giusnaturalismo*, in *Critica del diritto e analisi del linguaggio*, a cura di A. FEBBRAJO, R. GUASTINI, il Mulino, Bologna, 1982, p. 137.



prime, ma anche a delimitare l'ambito legalmente concepibile delle seconde. Da altra prospettiva, questa distinzione illumina il conflitto fra esperienze giuridiche polivalenti: quella dei consociati, dal cui sfondo socio-psichico affiora l'effetto pratico del condizionamento comunitario; e quella positiva che, espressione della cultura prevalente, impone modelli di condotta normativamente riconoscibili. Nei contesti territoriali sovranamente definiti, è così possibile tracciare il confine fra lecito e illecito¹²⁵.

Il ragionamento risulta più chiaro alla luce di regole la cui efficacia è determinata non dagli apparati statali, bensì dai meccanismi di appartenenza a date formazioni sociali. A volte sono vissuti dai membri della comunità come un continuum rispetto al diritto positivo. Fossero meno coinvolti negli aspetti del gruppo di appartenenza, distinguerebbero i due ordinamenti, nessuno dei quali implica l'altro. Ciò non toglie che, in sede di analisi dei moventi, si accentui il ruolo del fattore socio-culturale di quelle formazioni, capaci di incidere sul profilo del fatto e della condotta, il suo grado di giuridicità. L'attenzione si focalizza sulle componenti strutturali della disposizione e sulla consapevolezza dell'agente, quindi sulla commisurazione dei trattamenti sanzionatori. Tanto più se legati al settore penale, la cui esistenza si connette con l'abilità delle norme positive di imporsi nel (e di indirizzare il) comportamento dei consociati. A loro volta, questi elementi incidono sul giudizio che, negli ordinamenti informati al costituzionalismo liberal-occidentale, deve tenere conto della funzione deterrente, rieducativa e risocializzante della pena, indi della sua efficienza. Lontani da visioni e prospettive di carattere vendicativo, fanno da pendant ad approcci integrati al principio di uguaglianza, nel senso sostanziale della formula¹²⁶.

Si tratta di impostazioni che, partendo dall'esperienza, lasciano spazio alle sfumature della *recta ratio*, dove *rectitudo* non significa contemplazione di ideologici e dogmatici presupposti. Qui il diritto si

¹²⁵ P. PAROLARI, *Culture, diritto, diritti: diversità culturale e diritti fondamentali negli stati costituzionali di diritto*, Giappichelli, Torino, 2016; P. PANNIA, *La diversità rivendicata. Giudici, diritti e culture tra Italia e Regno Unito. Uno studio comparato*, Cedam, Padova, 2021; A. BERNARDI, *Il "fattore culturale" nel sistema penale*, Giappichelli, Torino, 2010; I. RUGGIU, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, FrancoAngeli, Milano, 2012, anche nell'edizione tradotta: *Culture and the Judiciary. The Anthropologist Judge*, Routledge, London, 2019.

¹²⁶ Sul punto si veda Cass., sez. IV pen., 13 maggio 2021, n. 30538.



candida a essere *rectum* perché valutato criticamente attraverso seri tentativi di falsificazione e severi processi conoscitivi per prova ed errore: “non essendo visione intellettuale ma *discursus*, ossia scandaglio empirico-critico indefinitamente perfettibile”, questi processi si limitano con prudente duttilità “a una *probabilis locutio*”¹²⁷.

Si torna così al ragionamento centrale del presente contributo, per rilevare come lo Stato di diritto, la democrazia, il costituzionalismo e i relativi apparati coattivi si siano definiti attraverso sedimentazioni successive, i cui fili normativi risalgono quantomeno all’esperienza greco-romana¹²⁸. In questa lunga e complessa trama storica è tuttavia possibile individuare delle costanti. Una fa riferimento al ruolo svolto dal fattore religioso, in tutte le sue varie declinazioni e variabili manifestazioni. Ne deriva un rapporto genetico che il diritto costituzionale occidentale ha contratto (fin dall’antichità, passando per la modernità, e mediante il processo di secolarizzazione) con la tradizione giudaico-cristiana¹²⁹. Ad attestarlo è, tra le altre, la libertà religiosa che, nata dall’incontro-scontro tra le ideologie cristiane e laiche, ha dato un contributo essenziale nel definire l’identità del costituzionalismo liberale. Il quale, a sua volta, ha contribuito alla determinazione dei caratteri permanenti dello Stato democratico di diritto, nelle sue proiezioni costituzionali e universalizzanti¹³⁰. Caratteri questi che, va detto, si sono affermati non solo con la religione e, qualche volta meno che mai a opera delle gerarchie e delle istituzioni religiose, ma contro di esse¹³¹.

Si scopre in altre parole che il nucleo embrionale del costituzionalismo è germinato anche dalla visione sacra e cristiana dei fenomeni normativi, ma l’affermazione di quello ha portato al superamento di questa. Senza però che la fede fosse soppressa. Anzi, da ciò emerge lo sforzo della concezione laica e pluralista delle democrazie

¹²⁷ F. CORDERO, *Fiabe d’entropia. L’uomo, Dio, il diavolo*, Garzanti, Milano, 2005, p. 655.

¹²⁸ N. MATTEUCCI, *Costituzionalismo*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, TEA, Milano, 1997, p. 255.

¹²⁹ P. PRODI, *Storia moderna e genesi della modernità*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 25-89.

¹³⁰ A. BARBERA, *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, in *Le basi filosofiche del costituzionalismo. Lineamenti di filosofia del diritto costituzionale*, a cura di A. BARBERA, G. ZANETTI, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 9.

¹³¹ Come ricorda G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell’uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 11.



costituzionali contemporanee: ognuno deve poter attingere senza costrizioni e con le proprie capacità a qualsivoglia religione o cultura, sia come singolo che come parte delle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità. La disciplina della dimensione religiosa si alimenta così della visione unitaria del credo dei diritti umani, trovando nella libertà di fede e di coscienza la sua referenza fondatrice.

Nasce qui l'idea di rifondare il diritto che, in sede penale, pone al centro della sua azione la dignità del reo nelle pene e nella possibilità di difendersi pubblicamente contro le accuse pronunciate in nome e per conto del popolo sovrano. Il che veicola l'ordinamento verso l'affermazione del diritto alla vita, o meglio all'esistenza¹³². Un percorso questo che, per quanto riguarda il contesto italiano, "dallo Stato di San Leucio, passando per l'effimera repubblica napoletana, giunge fino all'art. 3 della Costituzione repubblicana"¹³³.

Va però aggiunto che, oggigiorno, i progressi della scienza e della tecnologia hanno finito per ridefinire tutti gli ambiti dell'esistenza, veicolando le nozioni di vita e dignità verso una crisi epistemologica. Non di rado il rispetto delle concezioni di vita e dignità si scontra con la tutela dell'autonomia decisionale dell'individuo. Una tutela che, ad esempio, mette in crisi il diritto di rifiutare trattamenti sanitari e terapeutici¹³⁴, senza poi prevedere una qualche forma di aiuto e di assistenza nel momento estremo e finale dell'esistenza¹³⁵. In questo caso, infatti, la contraddizione tra l'affermazione dell'inviolabilità della vita, il divieto di uccidere e la depenalizzazione dell'aiuto al suicidio sconta la presupposizione ideologica di un diritto di vivere che implica il dovere di esistere a tutti i costi¹³⁶.

L'incertezza, allora, s'incrementa alla luce della pluralità di forme di normatività¹³⁷, comprese quelle derivanti dalle tecniche interpretative

¹³² A. CECERE, *A che scopo ci riuniamo? Diritto di esistenza e società politica* *Diritto di esistenza e società politica*, in D. BILOTTI (a cura di), *La vita per la vita*, cit.

¹³³ A. CECERE, *A che scopo ci riuniamo?*, cit..

¹³⁴ Art. 32 Costituzione italiana.

¹³⁵ Corte cost., sentenze: 27 novembre 2019, n. 242, 18 giugno 2024, n. 135, e 29 dicembre 2025, n. 204.

¹³⁶ Sul punto si permetta il rinvio a F. ALICINO, *Il potere normativo dei giudici nelle materie bioeticamente e religiosamente rilevanti*, in *BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto*, Special Issue 2/2023, pp. 15-66.

¹³⁷ P. RESCIGNO, in *Diritto privato. Una conversazione*, a cura di P. RESCIGNO, G. RESTA, A. ZOPPINI, il Mulino, Bologna, 2017, p. 142.



riguardanti i modi di leggere e applicare¹³⁸ le verità costituzionali¹³⁹; i più politici dei documenti giuridici e i più giuridici dei documenti politici¹⁴⁰. Tecniche che oggigiorno tendono ad alimentare speculari divisioni: quelle che, profittando di crescenti apatie, per un verso, e fedeli adesioni, per l'altro, soddisfanno i desiderata di date corporazioni, spacciate non di rado per interessi generali. Lo fanno con la complicità dell'odierno sistema mediatico che, utilizzato specularmente, permette ad alcuni di selezionare non solo gli amici, ma anche gli avversari. In modo che poi si possano ridurre i primi all'adorazione e i secondi ad acerrimi nemici, sempre però nella consapevolezza che gli uni hanno strumentalmente bisogno degli altri. Nelle parole di uno dei massimi profeti del tecnomonarchismo, "bisogna saper scegliere bene i propri nemici", anche "perché in poco tempo si potrebbe divenire come loro"¹⁴¹. E se non ci sono, non è detto che non possano essere creati: ciò che, ad esempio, Peter Thiel fa attraverso la rievocazione biblica "dell'anticristo e dell'Armageddon"¹⁴², ridotti per l'occasione a caricatura di un imperante conformismo¹⁴³. E tutto questo mentre si sostengono e foraggiano a suon

¹³⁸ Su cui **G. ZAGREBELSKY, V. MARCENÒ**, *Giustizia costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 67.

¹³⁹ **E.W. BÖCKENFÖRDE**, *Stato, Costituzione, democrazia*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 101.

¹⁴⁰ **A. PACE**, *Interpretazione costituzionale e interpretazione per valori*, in *www.constituzionalismo.it*, 2003; p. 13; **A. PACE**, *Costituzioni rigide e flessibili*, in *Diritto pubblico*, 2000, p. 348; **A. PACE**, *Metodi interpretativi e costituzionalismo*, in *Quaderni costituzionali*, 2001, p. 35; **F. PIZZETTI**, *L'ordinamento costituzionale per valori*, in *Il Diritto ecclesiastico*, I, 1995, pp. 69-85; **F. BILANCIA**, *Emergenza, interpretazione per valori e certezza del diritto*, in *Giur. cost.*, 1993, 3036; **F. RIMOLI**, *Costituzione rigida, potere di revisione e interpretazioni per valori*, in *Giur. cost.*, 1992, p. 3770. Si vedano anche **L. FERRAJOLI**, *Principia iuris*, cit., p. 859; **O. PFERSMANN**, *Le sophisme onomastique: changer au lieu de connaître. L'interprétation de la Constitution*, in *L'interprétation constitutionnelle*, a cura di **F. MELIN-SOUCRAMANIEN**, Dalloz, Paris, 2005, p. 44.

¹⁴¹ **P. THIEL**, *Il Momento straussiano*, Liberilibri, Macerata, 2025, p. 83.

¹⁴² **P.A. THIEL**, *The Optimistic Thought Experiment. In the long run, there are no good bets against globalization*, in *Hoover Institution*, 29 gennaio 2008, nel quale l'Autore non esita a scomodare il Libro della Rivelazione: "[t]he entire human order could unravel in a relentless escalation of violence - famine, disease, war, and death. The final book of the Bible, the Book of Revelation, even gives a name and a place: The Battle of Armageddon in the Middle East is the great conflagration that would end the world. Against this future, it is far better to save one's immortal soul and accumulate treasures in heaven, in the eternal City of God, than it is to amass a fleeting fortune in the transient and passing City of Man".

¹⁴³ **A. ARESU**, *Thiel e l'Anticristo: "Il momento straussiano" di Peter Thiel*, in *Pandora*



di miliardi nuovi referenti (ad esempio, J.D. Vance e Donald Trump) di una politica che, in Occidente, è sempre più sterilmente polarizzata.

Da queste tendenze non è immune neanche l'apparato giurisdizionale, non a caso conteso fra una propensione conservatrice e una progressista: qui i sostenitori di una ermeneutica giuridica evolutiva¹⁴⁴, lì i difensori dell'interpretazione letterale-originalista basata sulla volontà degli uomini che storicamente hanno partecipato alla redazione delle Costituzioni, ovvero secondo il significato attribuito a esse nel periodo in cui sono entrate in vigore¹⁴⁵. Di modo che, innanzi a manufatti costituzionali più datati, il dissenso s'accentua per il non-detto delle formule scritte: non detto perché non immaginabile nel momento in cui furono approvate. Le composizioni testuali diventano così il terreno di battaglia fra diversi quadri etici e morali, esposti ora più che mai alle influenze di opposte fazioni. Quelle che, con sempre maggiore frequenza, le vediamo impegnate nell'uso politico della religione la quale, come in passato, si candida a diventare "l'ambito giustificativo d'elezione per le privazioni di natura eteronoma"¹⁴⁶.

Rivista, 7 luglio 2025.

¹⁴⁴ **R. BADER GINSBURG**, *Some Thoughts on Autonomy and Equality in Relation to Roe v. Wade*, in *North Carolina Law Review*, 1985, n. 63, pp. 375-386; **G. CALABRESI**, *Foreword: Antidiscrimination and Constitutional Accountability (What the Bork-Brennan Debate Ignores)*, in *Harvard Law Review*, 1991, 105, pp. 80-151. In Italia sul punto già **F. CARNELUTTI**, *Teoria generale del diritto*, Roma, 1940, schierato a favore di una interpretazione evolutiva fondata sull'evidenza empirica (p. 388). Da cui il dibattito con **S. ROMANO** (*Interpretazione evolutiva*, in *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, 1947) ed **E. BETTI** (*Teoria generale della interpretazione*, edizione corretta e ampliata a cura di **G. CRIFÒ**, Milano, Giuffrè, 1990), per cui si rinvia per tutti a **F. GRECO**, *L'interpretazione evolutiva della legge*, L'autore libri Firenze, Firenze, 2006, p. 39. Su Emilio Betti si veda **D. BILOTTI**, *La coercizione*, cit.

¹⁴⁵ **A. SCALIA**, *Address Before the Attorney General's Conference on Economic Liberties in Washington, D.C., June 14, 1986*, in *Original Meaning Jurisprudence: A Sourcebook*, a cura di **U.S. DEPARTMENT OF JUSTICE**, Office of Legal Policy, Washington D.C., 1987, specialmente pp. 106-107; **A. SCALIA**, *Common-Law Courts in a Civil-Law System: The Role of United States Federal Courts in Interpreting the Constitution and Laws*, in **IDEM**, *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law*, Princeton University Press, Princeton-NJ, 1997, specialmente p. 38; **A. CONEY BARRETT**, *Precedent and Jurisprudential Disagreement*, 2012, 1391, in *Tex. L. Rev.*, 2012-13, pp. 1711-1750; **A. CONEY BARRETT**, *Stare Decisis and Due Process*, in *University of Colorado Law Review*, 2003, n. 74, pp. 1011-1074. Cfr. **E. CHEMERINSKY**, *Worse Than Nothing, The Dangerous Fallacy of Originalism*, New Haven and London, 2022.

¹⁴⁶ **D. BILOTTI**, *La coercizione*, cit.



Da altra prospettiva, tutto ciò porta all'affermazione di una domanda: le religioni sono oggi in grado di legittimare e sostenere la critica delle prassi giuridiche, a cominciare da quelle afferenti agli orientamenti panpenalistici, securitari e connotati da una irragionevole proliferazione dei reati? Una domanda, questa, tanto più necessaria innanzi a interessi selvaggi, passioni labili, diffusa disonestà dialettica e imbroglio politicante.

Francesco Alicino

alicino@lum.it

<https://orcid.org/0000-0002-3363-7484>

Università LUM di Casamassima-Bari – <https://ror.org/03gskda23>



Licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)