

L'INTERAZIONE TRA DIRITTO E RELIGIONE
COME RISORSA INDISPENSABILE PER LA DIMENSIONE SOCIALE.
RIFLESSIONI A PARTIRE DAGLI STUDI DI HAROLD J. BERMAN

ISHVARANANDA CUCCO *

1. Premessa

Una indubbia innovazione della razionalità moderna consiste nell'aver reso oggetto di indagine scientifica anche ciò che per sua costituzione sfugge a uno sguardo empirico, come la sfera religiosa. Il sacro, infatti, è per definizione ciò che è sottratto all'azione e al discernimento umani¹: *sacer* è ciò che *appartiene alla divinità*², dunque è soggetto al solo intendimento e alla sola azione della mente divina, la cui volontà imperscrutabile dà origine al mondo e alle sue leggi, perciò è anche in grado³ di sospendere e sovvertire queste ultime senza che all'uomo sia dato di comprendere le logiche e i meccanismi di tale deragliamento⁴.

È alla luce di queste premesse che il pensiero moderno ha cominciato a misurarsi, con pretesa di rigore, con il fenomeno religioso: sfidato da una «razionalità» apparentemente irrazionale, il *logos* ha cercato di essa ragioni plausibili, ma – e ciò ha costituito un limite in tale ricerca – inseguendole a lungo, e a vuoto, nella propria exteriorità. Del resto, tale sfida si è rivelata tanto più ardua quanto più la prospettiva d'indagine verso il fenomeno religioso ambiva a una sistematicità di tipo scientifico. Questo fatto diviene palese con la ricerca sociologica, e nella sua fase più emblematica, ossia quella coincidente con la sua fondazione che, con Comte, manifesta esplicitamente l'intenzione di rintracciare le leggi dei fenomeni, illuminare i rapporti causali e fornire di

* Ishvarananda Cucco, Cultore della materia Teoria generale del diritto GIUR/17-A, Università di Foggia.
Email: ishva.cucco@gmail.com

¹ Rinvio all'analisi condotta da É. Benveniste, 2001, 426-428.

² Cfr. M. Cortellazzo, P. Zolli, 2019, 1101.

³ Ciò è vero, almeno, nell'ottica del volontarismo cristiano. Sulla differenza fra la prospettiva volontaristica e quella razionalistica, alle origini del secolare confronto fra giusnaturalismo e giuspositivismo, cfr. H. Welzel, 1965, in particolare, 71 e ss.

⁴ Si tenga presente il significato della parola *miracolo*: «fenomeno straordinario che avviene al di fuori delle normali leggi della natura»; M. Cortellazzo, P. Zolli, 2019, 761.

essi spiegazioni razionali⁵. La soluzione fornita da Comte all'enigma della religione, al cortocircuito fra razionale e irrazionale che essa sembra voler ribadire con ostinazione al di là di ogni partizione culturale, è, com'è noto, nella *legge dei tre stadi*⁶. Qui, però, tale soluzione, nell'individuare una collocazione razionale alla tensione trascendente dell'uomo, entro lo *stadio teologico*, non risolve l'esigenza antropologica che la sottende, la quale, paradossalmente, filtra nell'impostazione stessa del sociologo francese sottoforma di una concezione religiosa dello *stadio positivo*, mantenendo quindi intatto lo «scandalo» della inattaccabile permanenza del religioso nel sociale. Nel sistema comtiano la religione, trasformata in *religione dell'umanità*, e la scienza, mutata in *scientismo*, convergono in modo paradossale, alterando e rilanciando il cortocircuito iniziale anziché risolverlo⁷. La soluzione data al fenomeno religioso da Marx, sebbene per certi aspetti più raffinata sotto il profilo teorico, non ha dato esiti troppo dissimili. Anche per Marx⁸, infatti, spiegare la religione si traduce in fondo nell'esorcizzarla, espellendola dal campo empirico dell'osservazione scientifica, ossia dall'orizzonte delle *strutture*, dai rapporti di forza definiti dai mezzi di produzione, e relegandola ai bordi delle *sovrastrutture*, emanazione di ideologie (false rappresentazioni della realtà⁹...) modellate dalle classi dominanti in funzione dei propri scopi. È con Durkheim che, potremmo dire, la religione per la prima volta confluisce in un'interpretazione razionale senza perdere la sua essenza di fenomeno separato dalle logiche formali dell'azione individuale¹⁰. Il punto di svolta è rappresentato dalla stessa concezione durkheimiana della sociologia, intesa come campo di studi dei *fatti sociali*, laddove tale indagine ha come obiettivo l'individuazione della *funzione sociale* di codesti fatti. La prospettiva introdotta da Durkheim innova profondamente lo sguardo sul fenomeno religioso, che si rivela ora sotto una luce diversa, ossia sotto l'aspetto empirico di *fatto sociale*, e, in quanto tale, consistente di caratteri esterni all'individuo e alla sua agentività¹¹ e rinviati, proprio in quanto *sociali*, al «substrato» concreto costituito dalla società stessa¹². Nel suo gesto, intellettuale e metodologico, Émile Durkheim supera la – pur nobile e scientificamente fondamentale – tradizione di pensiero tracciata da Comte e da Marx, e con essa la sua *impasse* rispetto alla persistenza, alla pervasività e all'efficacia sociale del fenomeno

⁵ A. Comte, 1967.

⁶ Cfr. *ivi*.

⁷ Cfr. A. Comte, 2018.

⁸ Cfr. K. Marx, 1975.

⁹ Cfr. K. Marx, F. Engels, 2018.

¹⁰ Si tratta di un agire individuale che, in ambito sociologico, una linea di ricerche che connette Max Weber a Raymond Boudon ha tentato di scandagliare; cfr. R. Boudon, 2021.

¹¹ Cfr. É. Durkheim, 1996. Col termine *agentività* ci si riferisce al concetto, ampiamente impiegato in ambito antropologico, coniato da Albert Bandura e consistente nella capacità umana di agire intenzionalmente entro una struttura causale, in genere nell'ambito di un contesto sociale, indipendentemente dall'esito di tale azione; il fulcro di tale disposizione risiede nella consapevolezza che ha il soggetto di *poter* influenzare eventi e circostanze determinando certi effetti nella realtà.

¹² *Ivi*, 26.

religioso: «è inammissibile che sistemi d'idee come la religione, che hanno occupato nella storia un posto tanto notevole, alle quali i popoli sono venuti, in tutti i tempi, ad attingere l'energia che era loro necessaria per vivere, altro non siano che tessuti d'illusione»¹³. Durkheim non fa che riconoscere lucidamente la primaria capacità che ha la religione di soddisfare la domanda di senso dell'uomo¹⁴, intrappolato com'è nella sua finitudine, nella sua fragilità esistenziale, e tanto più dell'uomo di fine XIX secolo che, come aveva ben compreso Weber scrutando oltre le illusioni del progresso, si scopre prigioniero della *gabbia d'acciaio* della razionalizzazione burocratica della vita associata e derubato di senso e di speranza da un crescente *disincantamento del mondo*. «In qual modo», si chiede Durkheim, quasi replicando a Comte e a Marx, «una vana fantasmagoria avrebbe potuto modellare così fortemente e in modo tanto durevole le coscienze umane?»¹⁵. Il punto metodologico decisivo nella scienza dei fenomeni religiosi inaugurata da Durkheim è che essa «deve prendere come suo principio che la religione non esprime nulla che non esista nella natura, perché la scienza appartiene soltanto ai fenomeni naturali». La questione, dunque, non è più quella di discernere il suo statuto, il quale è oramai fuor di dubbio, essendo tale fenomeno designato come *naturale*¹⁶, se non altro in ragione della sua universalità transculturale e trans-storica; la questione è, piuttosto, quella di circoscrivere con esattezza l'*ambito* naturale cui il fenomeno religioso appartiene. E tale ambito, ritiene Durkheim, è per l'appunto quello *sociale*¹⁷.

Ora, la natura sociale del fatto religioso ha conseguenze ragguardevoli, che esondano dalla cornice strettamente sociologica. Ciò risulta più chiaro se si volge lo sguardo al diritto. Infatti, il fenomeno giuridico condivide col fenomeno religioso la sua *natura sociale* allorché, come sottolinea Bobbio, l'esperienza giuridica «ci mette innanzi un mondo di *rapporti* tra soggetti umani *organizzati* stabilmente in società mediante l'uso di *regole* di condotta»¹⁸: una natura enfatizzata dalla prospettiva istituzionalista, secondo cui il concetto stesso di diritto è da ricondursi alla nozione di *società*, recando in sé l'idea di *ordine sociale* inteso come modalità d'organizzazione e struttura della società stessa¹⁹. Possiamo esprimere questo concetto in maniera più sintetica attraverso un sillogismo: poiché il diritto è un fatto umano, non avendo esso senso alcuno in assenza del referente umano²⁰, e siccome l'ente uomo si palesa aristotelicamente come *zôon politikón*, allora il diritto guadagna senso (e sorge) solo in presenza del con-esserci²¹, ossia entro l'orizzonte

¹³ É. Durkheim, 1971, 74.

¹⁴ Su questi temi, cfr. anche S. Abbruzzese, 1992; 2023; e soprattutto Id., 2010.

¹⁵ É. Durkheim, 1971, 74.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ N. Bobbio, 1993, 22, corsivi nel testo.

¹⁹ Per tali specificazioni, cfr. ancora *ivi*, 8.

²⁰ Cfr. S. Cotta, 1991, 250.

²¹ Cfr. *ivi*, 67-68.

della coesistenza sociale. Ecco che il fenomeno (sociale) religioso converge col fenomeno (sociale) giuridico entro il comune orizzonte dell'esistenza sociale degli individui.

A partire da tali considerazioni sorgono diverse domande in grado di far avanzare l'indagine delle scienze sociali attorno a questa prossimità tra il fenomeno religioso e il fenomeno giuridico. Per esempio, quale effetto si determina a partire da questa vicinanza? In quali spazi dell'ordine sociale i due fenomeni «si toccano», e con quali conseguenze? Esiste una correlazione più stretta fra diritto e religione che vada oltre la mera «convivenza» entro il medesimo spazio di affermazione e di azione? Forse non è un caso che domande simili abbiano iniziato a sollecitare il pensiero storico-giuridico e filosofico-giuridico proprio negli anni immediatamente successivi alla svolta durkheimiana²². Ad ogni modo, si tratta di questioni che, non a caso, come si vedrà più avanti, chiamano in causa il fronte di riflessione sul giuridico più interessato alle *strutture*, ma che richiedono anche di far tesoro dell'esperienza teorica maturata entro la sociologia della religione, a partire proprio dalla rivoluzione copernicana impressa da Durkheim. Una filosofia del diritto avvertita di questioni di pertinenza della sociologia, almeno rispetto alle questioni appena sollevate, non è facile da individuare, dato il tasso di specializzazione che occorre per affrontare simili problemi, e proprio per questo motivo gli studi di Harold J. Berman, recentemente «riscoperti» dal pregevole lavoro di curatela portato avanti da Marco Ventura e Pasquale Annicchino²³, risultano tanto più preziosi e fecondi.

2. Religione e diritto come aspetti interconnessi dell'esperienza sociale

La prospettiva di Berman muove dal quadro appena enunciato, dalla constatazione che «il diritto e la religione sono due aspetti differenti, ma interrelati, in quanto dimensioni dell'esperienza sociale presenti in ogni società»; ma, è questo lo spostamento decisivo impresso dal giurista statunitense al fuoco d'osservazione, diritto e religione si mostrano, nella loro peculiare interazione, presenti «specialmente [nella società] occidentale e ancor più specialmente in quella americana di oggi²⁴»²⁵. Berman sfata per così dire un mito indiscusso della contemporaneità, quello della secolarizzazione come percorso fatalistico, culminante nel tramonto definitivo del religioso e del sacro dall'orizzonte sociale, e che ritiene la società moderna connotata da una sorta di «automatismo kantiano» che le imprimerebbe una spinta al di fuori da «stati di minorità»

²² *Les formes élémentaires de la vie religieuse* è del 1912, nei decenni successivi si moltiplicheranno gli studi attorno alle origini magico-religiose del diritto, come attesta una ricca bibliografia, fra cui è possibile citare: P. De Francisci, 1959; R. Orestano, 1967; H. Wagenvoort, 1941; Id., 1947; A. Hägerström, 1929; Id., 1941.

²³ Mi riferisco alla traduzione italiana, curata appunto da M. Ventura e P. Annicchino, di *The Interaction of Law and Religion*: H.J. Berman, 2024.

²⁴ Il volume di Berman è del 1974.

²⁵ H.J. Berman, 2024, 5.

generati da superstizione e bigottismo. Infatti, sottolinea l'autore, «anche se questi due aspetti [il giuridico e il religioso] sono in tensione, uno non può fiorire senza l'altro. Senza (ciò che chiamo) religione, il diritto degenera in legalismo meccanicistico. Senza (ciò che chiamo) diritto, la religione perde la sua consistenza sociale»²⁶.

Una prima obiezione può essere mossa contro l'implicita simmetria che Berman traccia fra il giuridico e il religioso, per cui l'uno «non [potrebbe] fiorire senza l'altro». Ora, se è vero che il diritto risulta debitore della sfera religiosa, come attestano diversi studi sulle origini del giuridico nel mondo romano arcaico²⁷, è altrettanto vero che non potrebbe darsi il reciproco, sia per ragioni storiche sia per ragioni logiche. In ogni caso, va detto che la prospettiva di Berman non si propone come archeologica o genealogica in senso foucaultiano, ma come analitica in senso sociologico-giuridico: essa non mira a una ricostruzione dei nessi strutturali che uniscono diritto e religione, ma a far luce sulla *funzione* svolta dai *fatti sociali religione-e-diritto* entro l'unità temporale del secondo Novecento, epoca in cui Berman scrive, ed entro l'unità sociale costituita dal mondo occidentale. Queste precisazioni consentono di mettere nella giusta prospettiva alcune forzature che, tuttavia, non «sporcano» la trattazione dell'autore ma, anzi, possono addirittura risultare funzionali, se non addirittura indispensabili, per lo scopo che il suo studio si prefigge: illuminare la «fondamentale unità» fra diritto e religione, interrompendo la secolare illusione di una necessaria e quasi ontologica separazione, credenza inaugurata dal celebre ammonimento di Alberico Gentili, e in virtù della quale il diritto moderno si è progressivamente emancipato (costituendosi come lo conosciamo oggi) da tutto ciò che attiene alla sfera morale e metafisica; del resto, questa prospettiva si presenta, forse non a caso, come un *unicum* in termini antropologico-giuridici²⁸. Insomma, diritto e religione si riflettono nella comune funzione di, per così dire, indispensabili «ingredienti» sociali:

«il diritto aiuta a dare alla società la struttura, la forma necessaria a mantenere la coesione interna; il diritto combatte l'anarchia. La religione aiuta a dare alla società la fede necessaria per affrontare il futuro; la religione combatte la decadenza. Si tratta di due dimensioni delle relazioni sociali, ma anche della natura umana, che sono in tensione l'una con l'altra:

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. per esempio P. De Francisci, 1959, ma anche gli altri testi richiamati alla nota 20.

²⁸ La scissione fra diritto e morale, infatti, è un fenomeno maturato esclusivamente nell'Europa moderna, e per ragioni fondamentalmente contingenti: l'esclamazione *silete theologi in munere alieno* di Gentili era certamente influenzata anche dal dramma, allo stesso tempo sociale e politico, del divampare delle guerre di religione. L'antropologia giuridica, del resto, non registra casi simili presso i popoli non occidentali. Dalle civiltà esotiche più tradizionali, come nei contesti africani, a quelle più complesse, come la Cina, le diverse modalità di regolazione sociale che in Occidente chiameremmo «diritto» manifestano piuttosto una stretta prossimità, se non addirittura una continuità, con istituti sociali rinviati alla dimensione morale e/o religiosa. Per i contesti culturali tradizionali, cfr. N. Rouland, 1992; R. Sacco, 2007; per il contesto culturale cinese, cfr. L. Moccia, 2009.

mediante la sua stabilità, la legge limita il futuro; mediante il suo senso del sacro, la religione sfida le strutture sociali esistenti»²⁹.

L'importanza dell'argomento trattato da Berman rende opportuno un approfondimento del testo. La prospettiva del giurista statunitense ha quattro punti d'appoggio o, se si preferisce, si avvale di una cornice argomentativa a quattro versanti. Innanzitutto, Berman esplora ampiamente la dimensione empirico-fenomenica del rapporto fra diritto e religione, esaminando la prospettiva da lui definita *antropologica*³⁰, attinente alla componente religiosa del fenomeno giuridico. Tale dimensione viene poi esaminata nella sua configurazione storica, concernente l'influenza della religione (cristiana) sul diritto occidentale. Quindi, ci si sposta verso un'analisi che si potrebbe definire sociologica, almeno in senso lato, in cui tale prospettiva tenta di mettere in luce gli aspetti giuridici del fenomeno religioso. Infine, la prospettiva muta di nuovo: dalla dimensione empirico-fenomenica si passa a uno sguardo che l'autore ha difficoltà a inquadrare epistemologicamente³¹, ma che, per la profondità speculativa accennata e la ricchezza delle suggestioni disseminate, forse si potrebbe definire come *filosofica* nel senso più alto. Non a caso, il capitolo in questione ha per titolo *Oltre il diritto, oltre la religione*, a suggerire un oltrepassamento dei recinti concettuali il cui senso, nelle intenzioni dell'autore, sembra essere il raggiungimento di una struttura ultima che conterrebbe le risorse metafisiche comuni ai due ordini, le quali garantiscono la forza e la persistenza di entrambi i sistemi, ma che ammoniscono anche chi si illude di poter fare a meno dell'uno o dell'altra.

3. La dipendenza del diritto dalla religione

Come accennato, contrariamente al senso comune, il diritto mantiene una stretta correlazione, di carattere genetico, con la religione. Tale correlazione si chiarisce solo se si assume uno sguardo contestualmente antropologico-culturale e storico. Essa, infatti, consta di una fenomenologia e di dispositivi simbolici la cui presenza e funzione travalica la contingenza temporale e i singoli contesti culturali. Berman riduce tali elementi a quattro: *il rito, la tradizione, l'autorità e l'universalità*. Si tratta di elementi che sfidano le *teorie strumentali*³² del diritto (o, come lo chiama Cotta, del diritto come *tecnica di controllo sociale*³³), secondo le quali la validità delle norme giuridiche, e per estensione dell'intero ordinamento, si fonderebbe sulla loro efficacia, sulla loro capacità cioè di

²⁹ H.J. Berman, 2024, 13.

³⁰ Cfr. *ivi*, 6.

³¹ Cfr. *ivi*, 8.

³² *Ivi*, 16.

³³ Cfr. S. Cotta 1991, 175-176.

venire osservate, laddove tale capacità sarebbe a sua volta funzione della dialettica sanzione/obbedienza³⁴. Vi è un elemento che i teorici del positivismo giuridico non considerano a sufficienza, ossia la *convinzione* circa la *giustizia* della norma, la cui presenza o assenza fra i consociati determina in misura significativa la linea di demarcazione tra osservanza dello o devianza dall'ordinamento³⁵. Il caso cinese, forse proprio per via della sua distanza dal contesto occidentale, sembra emblematico al riguardo, sebbene in questa sede può essere solo accennato. È noto, infatti, che il sistema giuridico cinese ha introdotto stabilmente, e normato, solo di recente le figure professionali del diritto (giudici, avvocati, etc.), e perfino i codici³⁶, essendo la cultura giuridica di tradizione confuciana fondata sull'osservanza *individuale* di regole sociali il cui statuto è innanzitutto morale e solo conseguentemente giuridico, e la cui correzione, qualora risulti carente l'autodisciplina del singolo, spetta innanzitutto alle persone che occupano gradi superiori all'interno del contesto sociale (familiare, e via via più esteso³⁷) di appartenenza (fratelli maggiori, genitori, parenti anziani; e poi capi-villaggio, autorità locali, e solo in ultimo lo Stato con le sue leggi)³⁸.

Il fondamento giuridico di ogni ordinamento, sottolinea Berman³⁹, riposa nella convinzione della giustizia di «emozioni che le persone provano quando sperimentano il diritto»⁴⁰. A quali emozioni si riferisce l'autore? Al senso dei diritti e dei doveri, alla rivendicazione di un giusto contraddittorio, al rifiuto dell'incoerenza nell'applicazione delle norme, al desiderio di ricevere un eguale trattamento da parte dell'autorità⁴¹, al «sentimento stesso di fedeltà alla legge e [al] suo correlato, la ripugnanza per

³⁴ Come scrive Cotta, questa prospettiva, strettamente formalistica, «si risolve nel più materiale realismo. Infatti, non avendo alcun "contenuto peculiare", né empirico-storico né derivantegli dalla sua struttura, il diritto è determinabile soltanto in base alla sua effettiva capacità sanzionatoria. Si presenta cioè come forza o, meglio, "regola sull'uso della forza" e sussiste nella misura in cui questo uso della forza sia efficace»; (ivi, 175).

³⁵ Sergio Cotta (ivi, 194) elabora tale distinzione attraverso le categorie dell'*obbligo* e della *costrizione*. Mentre la costrizione «si avvale del timore» delle sanzioni, a loro volta tanto più efficaci quanto più coadiuvate dalla forza, se non dalla violenza, l'obbligo «si avvale della convinzione», cioè dell'*intima percezione* della *giustizia* della norma. E allora se alla costrizione «ci si sottrae spontaneamente non appena è possibile farlo», all'obbligo è assai più difficile sottrarsi, in quanto «se lo si fa, si ha consapevolezza di aver commesso una trasgressione». È così che la capacità vincolante della regola basata sulla costrizione può anche essere generalizzabile, ma mai universalizzabile, come invece è in grado fare una regola che si fonda sull'obbligo.

³⁶ Cfr. G. Terlizzi, 2020. Il testo del Codice civile della Repubblica Popolare Cinese, adottato il 28 maggio 2020, è stato pubblicato in lingua inglese dalla stessa Rivista.

³⁷ In cinese: *guanxi*, che si traduce come *rapporto*, *legame*, *relazione*, la cui struttura viene ad assumere la forma di una tela di ragno o dei cerchi concentrici che si formano nell'acqua quando vi si getta un sasso; (cfr. X. Fei, 2021).

³⁸ Sulla pluralità di livelli di regolazione sociale e sulla coimplicazione di diritto e morale all'interno della cultura giuridica cinese, cfr. ancora L. Moccia, 2009. Sulla specificità culturale del contesto cinese, che si riverbera ampiamente anche sull'orizzonte giuridico, cfr. A. Cheng, 2000.

³⁹ H.J. Berman, 2024, 14.

⁴⁰ Ivi, 13.

⁴¹ Cfr. ivi, 13-14.

l'illegalità»⁴². Tutto ciò, è questo il punto fondamentale, non poggia semplicisticamente su una cultura legalitaria, ma affonda le sue radici in un senso del sacro – in una capacità di *sentire* la sacralità che, appunto, la religione custodisce e rafforza – tale da trasmettere inviolabilità a tutte queste cose in quanto molteplici espressioni di un *prisma di giustizia* alla cui base c'è il diritto umano e alla cui sommità c'è il diritto divino. Ecco che, allora, «quando pensiamo al diritto in termini di mera efficienza, è in realtà proprio di quella efficienza che lo priviamo»⁴³, poiché ne recidiamo la radice, e dunque ne limitiamo la capacità di accedere a quelle risorse meta-giuridiche e meta-sociali che sostengono l'intenzione umana oltre l'utilità, perfino oltre il dovere morale, fino al *sacrificio*⁴⁴. Ecco che il problema si sposta dall'aritmetica del legalismo all'algebra della *fiducia*⁴⁵, infatti «è proprio quando riscuote fiducia e pertanto non necessita di sanzioni che il diritto è efficiente»⁴⁶. A questo punto diviene più chiaro il ruolo del rito, della tradizione, dell'autorità e dell'universalità nell'avvicinare e nel rendere sensibili gli individui alle «emozioni» del sacro di cui il diritto, inteso non solo formalisticamente, si nutre. Berman riconosce in questi quattro elementi soprattutto la funzione di *archetipi* del giuridico, in quanto attraverso di essi il diritto «inquadra e comunica valori ultra-razionali»⁴⁷. Il rito, nell'impiegare «procedure cerimoniali», simboleggia «l'oggettività del diritto»⁴⁸. La *tradizione*, con la sua reiterazione meditata di linguaggi e pratiche originati in un passato virtuoso, sta a simboleggiare «il divenire del diritto»⁴⁹. L'autorità, attribuendo dignità a fonti scritte e orali considerate munite di valore intrinseco, simboleggia «il potere vincolante del diritto»⁵⁰. L'universalità, nella sua pretesa di comprendere istituzioni e concetti generalmente validi nello spazio e nel tempo, «simboleggia la connessione del diritto con una verità onnicomprensiva»⁵¹. Tutto ciò coopera a formare e consolidare *emozioni* che dal sacro tracimano nel giuridico⁵², dall'esperienza religiosa filtrano nell'esperienza sociale degli individui: «le emozioni giuridiche condividono con le emozioni religiose lo stesso senso di “qualcosa di dato”, la stessa riverenza, la stessa necessità»⁵³.

La prospettiva qui aperta da Berman schiude un altro problema, che si ripresenta in maniera carsica in vari punti del libro, quello della *crisi della religione*, che più in generale si costituisce come una crisi del bisogno di sacro e di trascendenza nelle società

⁴² Ivi, 14.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ A tale riguardo, cfr. I. Cucco, 2024.

⁴⁵ Sul rapporto tra fiducia e diritto cfr. T. Greco, 2021.

⁴⁶ H.J. Berman, 2024, 16.

⁴⁷ Ivi, 17.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, 18.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. per esempio A. Forza, G. Menegon, R. Rumiat, 2017.

⁵³ H.J. Berman, 2024, 20.

occidentali post-moderne, la quale mina la struttura stessa su cui poggia il giuridico. La questione si presenta già a margine dell'analisi appena accennata. Da una parte, si pone in termini di svuotamento dei simboli:

«tanto nella religione, tanto nel diritto, può manifestarsi lo stesso rischio potenziale di abusi del rito, della tradizione e dell'autorità. In questo caso il pericolo maggiore è che simboli necessari per esprimere e generare l'impegno verso i valori più alti diventino in quanto tali oggetto di devozione, fine a se stessi, invece che "segni esteriori e visibili di una invisibile grazia interiore". Quando ciò accade, nella religione si parla di magia e di idolatria. Nel diritto si parla invece di formalismo procedurale, come nei processi decisi da un'ordalia, un duello o un giuramento rituale».⁵⁴

Dall'altra parte, si pone in termini di una perdita di valori che, nel corrodere il senso di verità custodito nel sacro, si trasmette alla percezione di giustizia del diritto, con l'effetto di una proliferazione, da un lato, di forme private di religiosità e, dall'altro lato, di rivendicazioni pulviscolari di diritti⁵⁵ talvolta in contraddizione fra loro. In tale circostanza, la *interazione* – concetto chiave dell'analisi bermaniana – fra diritto e religione si rivela nei termini di una *interdipendenza dialettica*⁵⁶ fra questi, che si costituiscono come le «due maggiori dimensioni della vita sociale dell'uomo»⁵⁷, e che, in virtù di ciò, *simul stabunt vel simul cadent*⁵⁸.

4. L'influenza del cristianesimo sul diritto occidentale

Il contesto occidentale presenta una forma peculiare di interazione fra i due ordini, plasmata dalla presenza del cristianesimo e dalla sua influenza, a partire da Costantino, sulla sfera temporale. Ciò implica la necessità di tenere in debita considerazione il versante storico di tale rapporto. Questa è, per l'appunto, la seconda prospettiva messa a fuoco da Berman.

⁵⁴ Ivi, 20-21.

⁵⁵ Per usare categorie cottiane, si potrebbe parlare di una saldatura fra *pretese soggettive* e *diritto* che dà vita, appunto, a un *diritto-pretesa* il cui sbilanciamento in direzione del soggetto e della sua autoreferenzialità individualistica (spesso conflittuale) erode la struttura del *diritto-regola*. Cfr. S. Cotta, 1991, 42. Più nello specifico, il meccanismo è il seguente: «l'io soggetto che, autoesaltandosi nella volontà di esser se stesso, afferma nei confronti degli altri la propria arbitraria pretesa secondo la propria verità, non può non constatare che di fatto codesti altri io-soggetti agiscono anch'essi e quindi sollevano pretese per sé ritenendole vere e giuste per sé. La compresenza di io-soggetti agenti si configura dunque, sul piano dell'agire, come una *compresenza di pretese*, ciascuna delle quali proviene da un soggetto, che vuole essere in sé e per sé secondo la propria (presunta) verità»; ivi, 54, corsivo nel testo. Su questo tema cfr. anche V. Possenti, 2017.

⁵⁶ H.J. Berman, 2024, 27.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Cfr. ivi, 21.

A un primo sguardo, sotto il profilo storico, l'interazione fra le due dimensioni si presenta come *tensione*⁵⁹, la quale solo a valle si manifesta nella forma del noto dibattito attorno ai confini del potere della Chiesa e dello Stato inaugurato nel XIV secolo da Marsilio da Padova. Più a monte, questa tensione si rivela in termini più sostanziali, per cui «il lato mistico e profetico della religione sfida il lato strutturale e razionale del diritto, e viceversa il lato strutturale e razionale del diritto sfida il lato mistico e profetico della religione»⁶⁰. Tuttavia, anche in ciò si iscrive la costitutiva interdipendenza tra le due dimensioni, poiché «ogni lato è anche una dimensione dell'altro»⁶¹, come si è avuto modo di osservare nel paragrafo precedente.

Se è ormai assodato che il cristianesimo ha influenzato il pensiero europeo, anche al di là della sfera politica, come del resto riconosce Berman citando per esempio il fenomeno delle religioni secolari, dalla democrazia al socialismo⁶², non è invece altrettanto diffusa la consapevolezza circa *che cosa* il cristianesimo abbia specificamente portato al diritto europeo moderno del quale, spesso, si tende a postulare una derivazione fin troppo schematica, diretta e lineare dal diritto romano⁶³. È qui che Berman si inserisce con una riflessione non banale, portatrice di una visione «stratificata» del diritto come lo conosciamo oggi.

Il cristianesimo ha apportato innovazioni giuridiche di rilievo, di carattere teorico-metodologico e pratico. Per quanto riguarda il primo aspetto, l'autore sottolinea il lavoro di *analisi* e di *sintesi* portato avanti dalla Chiesa sulla pluralità di consuetudini, casistiche e dottrine del diritto che consentirono di proteggere la società medievale dal caos, sviluppando piuttosto un pluralismo giuridico coerente, il quale, per dirla con Paolo Grossi, «permise e agevolò la convivenza tra [...] due strati, quello inferiore dei cosiddetti *iura propria* – i diritti delle autonomie locali – e quello superiore dello *ius commune*»⁶⁴. Si è così sviluppato, proprio grazie all'analisi e alla sintesi dei testi della tradizione giuridica,

⁵⁹ Cfr. *ivi*, 29.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Cfr. *ivi*, 30; 40-42. influenza radicale che incide nella stessa concezione – lineare e teleologica – del tempo (aspetto colto anche da Berman, cfr. *ivi*, 74) alla base di ogni progressismo ed evolucionismo sociale e politico. Al riguardo, un riferimento imprescindibile resta lo studio di K. Löwith, 2015. Si tratta di un'influenza su concezioni cardine della modernità europea, quale quello di rivoluzione, come rileva anche Berman, cfr. *Id.*, 2024, 75.

⁶³ Cfr. per esempio T. Herzog, 2024, in cui si legge: «nei secoli successivi alla dissoluzione dell'Impero romano d'Occidente [...] il Cristianesimo si diffuse in tutta Europa e altrettanto fecero la cultura e il diritto romano» (*ivi*, 58), in tal modo il cristianesimo viene presentato come astatico veicolo della cultura giuridica romana, essendo esso portatore di una propria e indipendente cultura giuridica, quella del diritto canonico (cfr. *ivi*, 63 e ss.), e rispetto alla quale, ad ogni modo, resta preminente, sotto il profilo della genesi giuridica del Continente, la «permanente presenza di Roma», visto che «la centralità del diritto canonico nell'Europa altomedievale assicurò la presenza costante del diritto romano» (*ivi*, 67).

⁶⁴ P. Grossi, 2003, 54.

l'antico strumento dell'*equità*⁶⁵, che ha dato spazio a una «visione equitativa del diritto» che è «coscienza della mobilità dell'ordine giuridico a fronte della immobilità di un testo normativo autorevole (per esempio, il testo antico del diritto romano)»⁶⁶. Non deve affatto stupire che la fonte di questo passaggio sia da ricercare nel contesto del diritto canonico, in quanto, a ben guardare, esso altro non è che il frutto della sensibilità della Chiesa verso la dimensione sociale; infatti, si trattò dell'«opera creativa di sapienti che, coscienti e vigili nel loro ruolo attivo, si fecero mediatori fra testi autorevoli e bisogni della società a essi contemporanea, elasticizzando con disinvoltura la rigidità testuale ai bisogni emergenti e costruendo un diritto sostanzialmente nuovo»⁶⁷. La Chiesa, del resto, sottolinea Berman, «insegnava anche il *principio di coscienza* nel senso istituzionale del termine, non nel senso individualistico moderno. Secondo tale principio il diritto andava rinvenuto non solo nella ragione della scolastica, ma anche nel cuore del legislatore o del giudice»⁶⁸. Ma, cosa più importante, questo approccio contribuì ad affermare un *principio di accrescimento* del diritto «secondo il quale le dottrine e le istituzioni giuridiche devono essere fondate consapevolmente sull'autorità che le ha determinate nel passato, ma devono anche, altrettanto consapevolmente, essere adattate ai bisogni del presente e del futuro»⁶⁹, in *sintonia* – è questo il punto – con la dimensione sociale da cui esse emergono e in cui esse si radicano.

La rilettura «elastica» dei testi della tradizione giuridica, il recupero dell'*equità*, lo sviluppo di un *principio di coscienza* e di una diversa sensibilità verso fenomeni sociali di interesse per il diritto ebbero degli effetti pratici nella legislazione. Infatti, è «sotto l'influenza del cristianesimo [che] il diritto romano postclassico riformò il diritto di famiglia», attribuendo per esempio alla moglie «una posizione di maggiore eguaglianza giuridica attraverso il requisito del mutuo consenso di entrambi gli sposi per la validità del matrimonio, nonché attraverso un più difficile accesso al divorzio»⁷⁰, istituito più

⁶⁵ Cfr. H.J. Berman, 2024, 32. Si tenga infatti presente la genesi del concetto di equità, a partire dalle nozioni greche di *epieikeia* e *ison*; cfr. M. Vilely, 1986, in particolare, 38 e ss.; 261-262.

⁶⁶ «E quindi anche precisa coscienza del ribollire dei fatti sociali al di là delle forme giuridiche, esigenza di verificare quel testo nella incandescenza della vita, disponibilità a sacrificare la rigidità delle forme affinché il diritto sia ordinamento conveniente e non coartazione», P. Grossi, 2003, 55.

⁶⁷ Ivi, 54-55.

⁶⁸ H.J. Berman, 2024, 35, corsivo nel testo. «Il principio di coscienza nel giudizio fu affermato anzitutto nel documento dell'undicesimo secolo [*De Vera et Falsa Poenitentia*] in cui si prescriveva che il giudice dovesse giudicare se stesso prima di poter giudicare l'accusato, e cioè che egli dovesse identificarsi con l'accusato perché così, recitava il documento, avrebbe conosciuto il delitto meglio di quanto lo conoscesse il suo stesso autore», *Ibidem*. Ciò, prosegue Berman, consentì anche di sviluppare presso i tribunali ecclesiastici una nuova scienza della difesa e della procedura penale, diffusasi più tardi anche nei tribunali civili, mettendo quindi per la prima volta in discussione il formalismo giuridico; cfr. *ivi*, 35-36.

⁶⁹ Ivi, 37. Principio, quello dell'accrescimento, che, sottolinea Berman (*Ibidem*), aiutò a conciliare stabilità con flessibilità del diritto.

⁷⁰ Ivi, 32.

favorevole a esigenze maschili⁷¹, e che condannava le donne, in tutto dipendenti dal marito, alla marginalizzazione sociale ed economica. Ma produsse anche «l'abolizione del potere di vita e di morte del padre sui figli»⁷², e una riforma del regime schiavistico, riconoscendo «allo schiavo il diritto di ricorrere ad un magistrato se il padrone abusava dei suoi poteri e persino il diritto alla libertà se il padrone si comportava in modo crudele»⁷³, consentendo anche agli schiavi di «acquisire diritti attraverso legami di parentela con uomini liberi»⁷⁴. Insomma, «la riforma del diritto nel senso di una maggiore umanità rimane un principio fondamentale del pensiero cristiano derivato dall'esperienza della chiesa dei primi secoli»⁷⁵.

5. Il diritto come dimensione della religione: da Carnelutti a Berman

Se, come quanto sopra accennato mostra, si può parlare di dipendenza del diritto dalla religione, si può anche viceversa pensare al diritto come dimensione della religione, ossia al fatto che il fenomeno religioso in sé non può essere tale senza una componente giuridica che conferisca ad esso una *struttura regolativa* di cui i riti, le cerimonie, le gerarchie ecclesiastiche e le forme del culto sono le espressioni più tangibili. Più nel dettaglio, in ogni religione «devono sussistere» due elementi giuridici: «uno relativo ai processi sociali della comunità che condivide una particolare fede religiosa, uno relativo ai processi della società di cui è parte la comunità religiosa»⁷⁶; quindi, uno interno e uno esterno alla comunità di aderenti al culto, in altre parole, una *condizione giuridica generale* e una *condizione giuridica particolare*. Ma vi è qualcosa di ancora più profondo che è in grado di rivelare la presenza del diritto nella religione: *l'amore*. Ciò suona singolare: l'amore è un fatto dalle dinamiche per lo più intangibili che opera nella sfera dell'emotività umana, come può essere un segno del giuridico, e per di più un segno della presenza del diritto entro il fenomeno religioso che, nel caso del cristianesimo, assimila la *regola dell'amore* al primo comandamento⁷⁷? La questione così posta denota, in realtà, un «malinteso»⁷⁸ nei confronti del diritto caratteristico di una concezione positivista o, come direbbe Berman, strumentale. Tale pregiudizio ritiene che «l'essenza del diritto

⁷¹ Così dai tempi biblici, come nel caso della possibilità di atto di ripudio dell'uomo verso la moglie «per qualsiasi motivo» sottoposto dai Farisei a Gesù per metterlo alla prova, e da questi respinto nel celebre passo di Matteo 19, 3-9. Fino al caso storicamente più recente di Enrico VIII e Caterina D'Aragona.

⁷² H.J. Berman, 2024, 32.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, 48.

⁷⁷ In Matteo 22, 37-39 leggiamo: «Gesù gli disse: “Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente”. Questo è il grande e il primo comandamento. Il secondo, simile a questo, è: ‘Ama il tuo prossimo come te stesso’». Cfr. anche H.J. Berman, 2024, 50.

⁷⁸ *Ivi*, 51.

consista nelle sue regole e che il diritto vada dunque essenzialmente definito come un corpo di regole»⁷⁹. Si tratta di una concezione maturata non solo in contesti di positivismo giuridico, ma anche in ambienti intellettuali più inclini a una visione metafisica – se non proprio mistica – dell’esistenza, come attesta il caso weiliano⁸⁰. Se ci si rivolge con la dovuta attenzione alla tradizione neotestamentaria, difatti, si scopre che «l’amore è concepito come lo *spirito* del diritto, mentre il diritto – con le sue specifiche regole di condotta e i suoi principi morali generali – è inteso come *l’incarnazione dell’amore*»⁸¹, ossia come espressione umana di una superiore esigenza di unità e armonia dell’essere, tradotta nella dimensione regolativa della coesistenza in forme pacifiche e cooperative⁸². Questo significa che l’amore è fine ultimo e parametro morale del giuridico⁸³; così come il diritto, purché rettamente inteso e applicato, è la manifestazione incarnata nella società del fine, l’adeguazione, ancorché sempre carente e asintotica, della regolazione sociale al parametro dell’amore.

Ma, a questo punto, sorge una questione ontologica che Berman non affronta: che cos’è l’amore? Cosa sia l’amore può forse risultare chiaro se ci si riferisce alla sfera affettiva personale, ma cosa si deve intendere per *amore* entro un orizzonte giuridico-filosofico? Per rispondere occorre, come suggerisce Carnelutti⁸⁴, trovare risposta a un’altra domanda: perché si fa del bene? Per paura dell’inferno e, dunque, per conquistare il paradiso? Oppure perché si è partecipi del *bene* e si sente l’esigenza di operare secondo una *legge della somiglianza*, secondo cui chi è prossimo o partecipa a una certa cosa ne assorbe in qualche modo le caratteristiche⁸⁵? Se la risposta è la prima, siamo nell’orizzonte di una concezione strumentale del diritto, la quale tende a informare le logiche dell’agire sui paradigmi retributivo o preventivo; si tratta di una visione del diritto che, si potrebbe dire, sussiste *etsi Deus non daretur*. Ma se la risposta alla domanda sul perché si fa del bene è: perché fare del bene risulta conforme alla propria costituzione interiore o, in altri termini, poiché si sente che il bene è la risposta a una (percezione di) carenza di bene, significa che si sta facendo il bene per il bene⁸⁶, e si ha dunque contezza di una *regola pura*; qui «non c’è niente, nella causa dell’atto, che viene dall’esterno»⁸⁷. È questo l’ordine morale⁸⁸ che informa il *diritto come dimensione della*

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. S. Weil, 2012. Cfr. anche il denso approfondimento di queste tematiche compiuto da Tommaso Greco, 2023.

⁸¹ H.J. Berman, 2024, 50, corsivi miei.

⁸² Cfr. S. Cotta, 1991.

⁸³ Come scrive Carnelutti: «la forza che sospinge l’umanità verso la giustizia, è [...] la forza dell’amore»; F. Carnelutti, 2014, 113.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, 114.

⁸⁵ Si tenga presente la prospettiva metafisica maturata all’ombra del platonismo, recettiva in particolare del quadro presentato da Platone nel *Fedro*.

⁸⁶ Cfr. F. Carnelutti, 2014, 112.

⁸⁷ *Ibidem*.

religione, almeno nella prospettiva della tradizione cristiana. Per questo Gesù non ebbe motivo di separare

«l'amore dal diritto o il diritto dalla giustizia e dalla misericordia o ancora la giustizia e la misericordia del diritto dai suoi aspetti tecnici [...] Insistette invece nell'interpretare *tutto* il diritto alla luce del suo spirito e del suo scopo, alla luce dell'amore, piuttosto che in modo letterale e meccanico. Così, operò guarigioni di sabato, mangiò con i gentili e soprattutto sfidò il sinedrio. Non accettò mai, però, che il suo comportamento fosse ritenuto in violazione della legge ebraica; al contrario, si comportò come si comportò in nome della legge stessa, in nome di ciò che la legge in fondo deve essere»⁸⁹,

ossia regola illuminata dalla *giustizia*, a sua volta espressione suprema dell'amore nel diritto⁹⁰.

6. Oltre diritto e religione: un nuovo sguardo sull'uomo e sul mondo

L'ultimo passaggio dello studio di Berman cerca di mettere a fuoco una *ulteriorità* che, come si è detto, l'autore fa fatica a inquadrare schematicamente nella sinossi introduttiva. Questo perché, almeno a parere di chi scrive, la prospettiva si discosta dalla dimensione lineare dell'analisi onto-fenomenologica del giuridico e del religioso, e si addentra in un campo assai più intricato, in cui i due livelli sembrano come rivoltarsi in una immanenza fatta di frontiere imprecise e di sovrapposizioni, caratterizzata da processi storici, sociali, culturali, in cui l'esistenza concreta trascina continuamente oltre le sue schematizzazioni teoriche, comprimendole anzi dall'esterno fino a farle girare a vuoto, fino a corrodere gli addentellati che tengono uniti in un impianto ermeneutico comune l'ingranaggio della teoria e quello della pratica sociale. È per questo che la via d'accesso a questo fronte sfuggente non è tracciata da un pensiero filosofico-sistematico, ma dal sentire raddomantico di una scrittura penetrante e profetica come quella di Dostoevskij:

«Dostoevskij rifiutava il concetto occidentale del dualismo tra religione e diritto; invocava invece la spiritualizzazione del diritto o, come diceva, "la trasformazione dello stato nella chiesa", e cioè la conversione delle istituzioni economiche, politiche e sociali in una comunità universale, caratterizzata dalla libertà spirituale e da un amore pronto al sacrificio. Guardava

⁸⁸ «È chiaro che la moralità sta nel fare la cosa giusta per la giusta ragione, non la cosa sbagliata per la ragione giusta o la cosa giusta per la ragione sbagliata»; H.J. Berman, 2014, 64.

⁸⁹ Ivi, 50-51, corsivo nel testo.

⁹⁰ Carnelutti descrive anche l'amore come la forza che «sospinge l'umanità verso la giustizia»; F. Carnelutti, 2014, 113. Del resto, come sottolinea Berman, «nei salmi, alla rettitudine e alla giustizia di Dio corrisponde il suo amore incrollabile. Con Isaia, Dio invita a "cercare la giustizia, a rialzare l'oppresso", a rendere giustizia all'orfano, a difendere la causa della vedova (Isaia 1:17). Dio comanda perciò al suo popolo di giudicare rettamente»; H.J. Berman, 2014, 63.

in tal modo oltre l'era del razionalismo occidentale, verso un tempo in cui gli uomini non avrebbero più voluto accettare l'antitesi che contrappone lo spirituale al secolare, la fede e l'amore alla scienza e alla politica, la religione (o come viene ora spesso chiamata, l'ideologia) ai processi giuridici che ordinano la società»⁹¹.

Le grandi rivoluzioni moderne sono senz'altro state un tentativo verso questa direzione⁹², sebbene altamente imperfetto, imbrattato dal sangue dei vinti e dall'ingiustizia del dispotismo ideologico dei vincitori. Il superamento del dualismo fra trascendente e immanente, fra religione e diritto, nel messianesimo rivoluzionario ha prodotto nuove micidiali dicotomie, come quella fra ortodossia politica e nemici della rivoluzione. Per di più, con l'effetto di non aver per nulla generato una *conciliazione* fra i due piani – il sacro e il giuridico-politico –, ma anzi avendo creato i presupposti per contro-movimenti in direzione anti- e post-rivoluzionaria che hanno conservato solo in forma retorica la formula di «religioni» (democratiche) o di «teologie» (liberali/libertarie). La società statunitense dell'epoca in cui scrive Berman, non troppo dissimile dalla società occidentale odierna, manifestava piuttosto un accentuato disincanto verso le religioni, sacre e/o secolari, e una progressiva infatuazione verso «culti» indotti dalla postmodernità neoliberale⁹³: edonismo, consumismo, individualismo, etc.

La prospettiva di Berman non indugia nel passato, tanto meno si risolve in pessimismo verso il futuro. Proprio a questo punto, anzi, l'autore si lancia in una operazione coraggiosa: anticipare profeticamente le avvisaglie di una *età della sintesi*. Il rifiuto postmoderno della tradizione crea lo spazio per un'operazione per certi aspetti palingenetica, se considerata alla luce della millenaria storia del dualismo religione-diritto. Questa circostanza apre, appunto, a un'età della sintesi fra i due livelli, la quale, però, non può essere realizzata senza che venga prima conseguita una *mutazione antropologica* le cui premesse pongano al centro il lavoro e la responsabilità dello studioso. L'era dei dualismi, infatti, è stata il portato d'un preciso modo di pensare, di vedere il mondo e di interpretarlo: è stata «l'era lunga nove secoli [...] dell'“io comprendo”, dell'“io penso”, l'era dell'ego, dell'“io”, in quanto mente collocata fuori dalla realtà oggettiva che essa percepisce [...] È l'era della separazione radicale del soggetto dall'oggetto, dell'essenza dall'esistenza, della persona dall'atto, dello spirituale dal secolare, della religione dal diritto»⁹⁴. È in questo modo che «il carattere dualista del pensiero occidentale della tradizione è penetrato in quasi ogni genere d'analisi»⁹⁵. Questa epoca però «sta morendo»⁹⁶, corrosa dalla corsa (o fuga?) accelerata che sta archiviando

⁹¹ Ivi, 68.

⁹² Per esempio, la Rivoluzione russa del 1917, come ricorda anche Berman, cfr. *Ibidem*.

⁹³ Il riferimento obbligato è al penetrante sguardo teorico della Scuola di Francoforte. Per un approccio sociologico-culturale riferito al contesto italiano dal secondo dopoguerra ad oggi, cfr. S. Abbruzzese, 2024.

⁹⁴ H.J. Berman, 2014, 69-70.

⁹⁵ Ivi, 70.

⁹⁶ Ivi, 69.

il passato e la sua tradizione. Per parafrasare Gramsci, il vecchio mondo sta morendo e quello nuovo tarda a comparire, ma è in questo chiaroscuro che gli uomini e le donne di scienza sono chiamati alla *responsabilità* del loro compito di «cartografi del pensiero», e quindi anche del nuovo, del possibile. Come scrive Berman, con un acume e una profondità antropologici e filosofici che trascendono la cornice tematica del breve saggio qui in esame, noi moderni «inventiamo a fini diversi termini astratti come cibo e sesso, ma ciò con cui – o senza cui – viviamo sono *realtà sociali* come il pane e il matrimonio, che sono prodotti non soltanto della natura, ma anche delle idee e dei sentimenti»⁹⁷. Queste realtà sociali forzano continuamente, fino a slabbrarli facendoli girare a vuoto, i concetti (eredità di un *logos* dualistico) con cui e in cui si tenta di catturarle. Ma il salto che Berman vede necessario per raggiungere un'età della sintesi è quello della comprensione della *relazionalità* che lega gli uomini al di là delle partizioni etnico-culturali⁹⁸ e che lega l'umanità al mondo al di là delle partizioni ontologiche, e che, in definitiva, lega la creazione a Dio, oltre-passando (ecco chiarito il senso del concetto di *oltre* impiegato dall'autore⁹⁹) «l'era che ha trattato dapprima Dio stesso, poi la natura e infine la società come una realtà esterna percepita dalla mente che comprende, dalla mente che pensa»¹⁰⁰. Perché, in realtà, come affermava polemicamente Joseph de Maistre, noi neghiamo l'uomo nel momento in cui lo idealizziamo astraendolo dalla concretezza della sua esistenza sociale e culturale; allo stesso modo, neghiamo la natura se pensiamo che per conoscerla sia necessario fare a pezzi sempre più piccoli un essere vivente fino a raggiungere l'atomo, nell'illusione di raggiungere la verità della vita stessa. Egualmente, «noi neghiamo Dio quando parliamo di lui come se non fosse presente»¹⁰¹.

La prospettiva qui aperta da Berman, se adeguatamente compresa, spinge a un ribaltamento completo della percezione delle cose. Una percezione che si snoda attraverso il concetto di *sintesi*, cioè la «chiave del nuovo modo di pensare che caratterizza l'era in cui stiamo entrando»¹⁰². Non più, quindi, «pensiero disgiuntivo, “o questo o quello”», ma un modo di pensare «congiuntivo, “questo e quello”¹⁰³: non il soggetto contro l'oggetto, ma l'interazione tra l'uno e l'altro; non la consapevolezza contro l'essere, ma i due insieme; non l'intelletto contro l'emozione, o la ragione contro

⁹⁷ Ivi, 70, corsivo mio.

⁹⁸ Berman auspica a tal proposito una «comunificazione dell'umanità», ma che avvenga nel rispetto delle differenze culturali; cfr. ivi, 76-81.

⁹⁹ Il titolo del paragrafo in esame è *Oltre il diritto, oltre la religione*.

¹⁰⁰ H.J. Berman, 2014, 70.

¹⁰¹ Ivi, 71.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Curiosamente, si tratta di un sistema di pensiero che ha una lunga tradizione in culture native non occidentali. Si potrebbero citare molti esempi, ma i più emblematici rimangono quelli studiati, con un'accuratezza analitica ineguagliabile, da Claude Lévi-Strauss in *Id.*, 2015; tali sistemi di pensiero si presentano come *sistemi totali*, ossia analitici-concreti e sintetici-simbolici allo stesso tempo (ivi, 228-229).

la passione, ma l'uomo che nella sua interezza pensa e prova»¹⁰⁴. Da questo punto di vista la religione diventa un orizzonte tanto più necessario, in quanto, «a differenza del diritto, si preoccupa dell'uomo nella sua interezza»¹⁰⁵; ma, siccome «l'interezza dell'uomo include la sua vita come membro delle comunità in cui [si] trova»¹⁰⁶, occorre uno sguardo che sappia cogliere questa interazione fra ragione e passione nella concretezza della vita associata recuperando la lezione di Durkheim. Ecco che il salto richiesto dalla proposta di Berman, prima di essere ermeneutico, e oltre a essere antropologico, è anche di natura epistemologica, e in senso profondo. Infatti, «per il diritto della nuova era, la sintesi implica che ci si sporga verso le altre discipline, le altre professioni e gli altri processi sociali, la sociologia, l'economia e le scienze politiche, la medicina e la gestione aziendale, la povertà, la razza e le relazioni internazionali, la letteratura, l'arte e la religione»¹⁰⁷. Ma l'accennata profondità del gesto epistemologico implica soprattutto il fatto che tale «espansione delle categorie delle discipline professionali e accademiche non potrà avere successo [...] se non vi sarà allo stesso tempo un'espansione del pensiero e del linguaggio, del discorso, che rende il pensiero ciò che è»¹⁰⁸. Insomma, occorrono nuove parole per inquadrare il *novum*, e il diritto è chiamato a coniarle con l'aiuto di discipline contigue e con lo sguardo rivolto alla giustizia.

7. Conclusioni

Come risulta oramai chiaro, e bisogna rendere al lavoro di Berman parte del merito, è una prospettiva parziale e distorta quella secondo cui la scissione moderna tra sfera giuridica e fede ha «ripulito» il diritto dalle scorie dell'arbitrio e dell'irrazionale e lo ha condotto verso una maggiore e più perfetta giustizia. Piuttosto, nella sua impermeabilità rispetto ai valori ultimi, il diritto moderno sembra essersi almeno in parte impoverito, spesso ripiegato in un formalismo sordo, orientato alla gestione aritmetica e burocratica di una – forse non a caso – sempre più complicata convivenza sociale. È emblematico il fatto che, almeno da Kant in poi, non si sia mai smesso di cercare un modo per riempire questo vuoto. Come scriveva Guido Rossi all'inizio di questo secolo, «la tutela dei diritti umani viene oggi considerata [...] come il luogo di una possibile ricomposizione fra etica religiosa ed etica laica»¹⁰⁹, e per molto tempo questa è stata la strada maestra, perseguita con ammirevole tenacia. Ma occorre tener presente un elemento

¹⁰⁴ H.J. Berman, 2014, 70. In questi passaggi l'autore anticipa di molto una svolta relazionale nel campo delle scienze sociali oggi molto frequentata in ambito antropologico, cfr. per esempio E. Kohn, 2013; T. Ingold, 2020.

¹⁰⁵ H.J. Berman, 2014, 60.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ivi*, 72.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ G. Rossi, 2006, 105.

fondamentale: «per entrambe [etica religiosa ed etica laica] è indispensabile l'esistenza di un *minimum* morale, che trova nei due valori etici elementari di verità e di giustizia la base stessa dei diritti umani e la loro natura universale»¹¹⁰. Oggi – le vicende internazionali lo testimoniano meglio di qualsiasi requisitoria – questo *minimum* morale è venuto definitivamente meno, travolto da un realismo cinico che non si nasconde più nemmeno dietro alle «formule sacre» del repertorio politico e giuridico, forse perché esse stesse si sono rivelate scudi di cartapesta. Infatti, questo smottamento morale ha contribuito allo svuotamento di contenuto di diversi concetti primari del lessico giuridico, *in primis*, appunto, quello dei *diritti umani*, rendendo sempre più complicato il suo impiego, anche, come suggeriva Rossi, come strumento di ricomposizione fra etica laica ed etica religiosa. Il problema è che questo svuotamento di significato è solo secondariamente di natura semantica, avendo innanzitutto natura *ontologica*. Esso si sostanzia in eclissi dei «valori etici elementari» come *verità* e *giustizia*, in ciò determinando un impoverimento e un inaridimento generalizzato: non solo giuridico, e in particolare giuridico-internazionale, ma anche politico, come è possibile constatare dal tenore del dibattito pubblico, interno e internazionale. Un ruolo significativo di questa frattura, sembra suggerire con forza il lavoro di Berman, è proprio in ciò che abbiamo relegato per troppo tempo ai margini della sfera pubblica, poiché ritenuto (a torto) un corpo estraneo: la dimensione religiosa. Essa, difatti, se correttamente intesa¹¹¹, in quanto *soglia di accesso alla trascendenza*, è precisamente il luogo in cui le radici di verità e giustizia affondano e incontrano la loro sostanza *metafisica*; poiché questi concetti non possono radicarsi nel mondo, a pena di rattrappirsi in *doxa* e *diritto-pretesa*. Il rifiuto del religioso nella sfera sociale implica, come aveva compreso Durkheim, la rimozione dei fondamenti su cui il sociale, nella sua dimensione giuridica e politica¹¹², trova una linfa spirituale insostituibile. Rimossa questa sostanza – che è, fra le altre cose, *emozione*¹¹³, dunque *energia sociale*¹¹⁴ –, resta un caotico e sterile confluire di istanze contrapposte in uno spazio vuoto facilmente occupabile dalla legge del più forte, poiché, come aveva lucidamente intuito l'Ivan di Dostoevskij, *se Dio non esiste, allora tutto è permesso, o, forse, niente è permesso...*

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Ossia al di fuori dalle distorsioni e dagli eccessi dei fondamentalismi, e in questo il ruolo di una buona sociologia (che tenga unita l'analisi dei fenomeni politici e giuridici allo studio delle strutture della sfera religiosa) rimane ancora fondamentale, a più di un secolo di distanza da Durkheim.

¹¹² Cfr. G. Preterossi, 2022.

¹¹³ Come suggerisce lo stesso Berman in Id., 2024, 70.

¹¹⁴ Si tenga presente l'etimo del termine *emozione*: dal latino *emōtus* M. Cortellazzo, P. Zolli, 2019, 397. Si tratta del costrutto dato da *ē* preposizione (moto da luogo) + verbo *mōvēō* (muovere).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABBRUZZESE Salvatore, 1992, *Sociologia delle religioni*. Jaca Book, Milano.

ABBRUZZESE Salvatore, 2010, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ABBRUZZESE Salvatore, 2023, *Sociologia dei processi culturali. Scelte individuali e crisi degli ambienti morali*. Morcelliana, Brescia.

ABBRUZZESE Salvatore, 2024, *Effetto don Giussani. Società italiana e senso religioso dagli anni '50 a oggi*. Morcelliana, Brescia.

BENVENISTE Émile, 2001, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Volume secondo. Einaudi, Torino.

BERMAN Harold J., 2024, *L'interazione tra diritto e religione*. Leo S. Olschki, Firenze.

BOBBIO Norberto, 1993, *Teoria generale del diritto*. Giappichelli, Torino.

BOUDON Raymond, 2021, *Credere e sapere. Pensare il politico, il morale e il religioso*, Franco Angeli, Milano.

CARNELUTTI Francesco, 2014, *La guerra e la pace*. Giappichelli, Torino.

CHENG Anna, 2000, *Storia del pensiero cinese*. Einaudi, Torino.

CORTELLAZZO Manlio, ZOLLI Paolo, 2019, *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Zanichelli, Bologna.

COMTE Auguste, 1967, *Corso di filosofia positiva*. UTET, Torino.

COMTE Auguste, 2018, *Catechismo positivista*. Aracne, Ariccia.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

CUCCO Ishvarananda, 2024, «Dono velenoso e dono di sé. Le socio-logiche dello scambio: implicazioni giuridiche ed etiche alla luce della vicenda umana e professionale di Rosario Livatino». In *Nuovo Meridionalismo Studi*, n. 18, 46-85.

DE FRANCISCI Pietro, 1959, *Primordia civitatis. Apollinaris*, Roma.

DURKHEIM Émile, 1996, *Le regole del metodo sociologico*. Comunità, Milano.

DURKHEIM Émile, 1971, *Le forme elementari della vita religiosa*. Comunità, Milano.

FEI Xiaotong, 2021, *Aux racines de la société chinoise*. Inalco, Paris.

FORZA Antonio, MENEGON Giulia, RUMIATI Rino, 2017, *Il giudice emotivo. La decisione tra ragione ed emozione*. Il Mulino, Bologna.

GRECO Tommaso, 2021, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*. Laterza, Bari-Roma.

GRECO Tommaso, 2023, *Curare il mondo con Simone Weil*. Laterza, Bari-Roma.

GROSSI Paolo, 2003, *Prima lezione di diritto*. Laterza, Bari-Roma.

HÄGERSTRÖM Axel, 1929, *Das magistratische ius in seinem Zusammenhang mit dem römischen Sakralrechte*. Lundequistska, Uppsala.

HÄGERSTRÖM Axel, 1941, *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*. Almqvist & Wiksell, Uppsala.

HERZOG Tamar, 2024, *Breve storia del diritto europeo. Dal diritto romano al diritto europeo*. Il Mulino, Bologna.

INGOLD Tim, 2020, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*. Treccani, Roma.

KOHN Eduardo, 2013, *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. University of California Press, California, USA.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2015, *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore, Milano, 2015.

LÖWITH Karl, 2015, *Significato e fine della storia*. Il Saggiatore, Milano.

MARX Karl, 1975, *Scritti giovanili*. Einaudi, Torino.

MARX Karl, ENGELS Friedrich, 2018, *L'ideologia tedesca*. Editori Riuniti, Roma.

MOCCIA Luigi, 2009, *Il diritto in Cina. Tra ritualismo e modernizzazione*. Bollati Boringhieri, Torino.

ORESTANO Riccardo, 1967, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*. Giappichelli, Torino.

POSSENTI Vittorio, 2017, *Diritti umani. L'età delle pretese*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

PRETEROSSO Geminello, 2022, *Teologia politica e diritto*. Laterza, Bari-Roma.

ROSSI Guido, 2006, *Il gioco delle regole*. Adelphi, Milano.

ROULAND Norbert, 1992, *Antropologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

SACCO Rodolfo, 2007, *Antropologia giuridica*. Il Mulino, Bologna.

TERLIZZI Giulia, 2020, «“Una nuova era del diritto civile”? Prime riflessioni sul Codice civile della Repubblica Popolare Cinese». In *Politica.eu*, *Pagine Nuove*, 1-13.

VILLEY Michel, 1986, *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Jaka Book, Milano.

WAGENVOORT Hendrik, 1941, *Imperium: studien over het “mana” begrip in zede en taal der romeinen*. H.J. Paris, Amsterdam.

WAGENVOORT Hendrik, 1947, *Roman dynamism: studies in ancient Roman thought, language and custom*. Blackwell, Oxford.

WEIL Simone, 2012, *La persona e il sacro*. Adelphi, Milano.

WELZEL Hans, 1965, *Diritto naturale e giustizia materiale*. Giuffrè, Milano.