

Tra teologia e diritto

MARCELLO NERI

Articolo in pubblicazione – Tenere riservato

Quando nel corso della modernità occidentale la teologia cattolica si è sentita convocata a dire il *logos* della speranza messianica generata dal Crocifisso risorto, ossia a rendere pubblicamente ragione della forza originaria che sostiene la sua fede, ha di norma pensato la ragione filosofica come destinataria della sua apologia.

Scarso, o praticamente nullo, invece l'interesse di cercare una interlocuzione con il diritto quale soggetto abilitato a ordinare le presenze della religione all'interno della coesistenza umana.

Agli inizi

Questa lontananza dal diritto è in un qualche modo sorprendente, perché il richiamo a esso ha lasciato traccia non banale nei primi scritti delle comunità cristiane. Noto è, infatti, il ricorso di Paolo alla sua cittadinanza romana in alcuni casi in cui la controversia religiosa fra il giudaismo classico e la sua riformulazione messianica da parte dell'apostolo delle genti finiva per approdare davanti alle autorità romane. L'arresto di Paolo da parte del comandante della coorte (cf. At 21,27ss.) mira a ristabilire un minimo di ordine pubblico; e non sembra avere alcun carattere anti-religioso. Infatti, a Paolo, una volta giunto nella fortezza romana, viene concesso di indirizzare un discorso al popolo che si era lì riunito (cf. At 21,37-40).

Il discorso di Paolo conferma il carattere prettamente religioso della diatriba, che per l'osservatore romano appare essere tutta questione intra-giudaica. Fino al momento in cui la polemica religiosa non altera l'ordine pubblico, il comandante della coorte si astiene dall'intervenire; ma, non appena riesplode il tumulto a seguito delle parole di Paolo, è l'ordine della città a essere messo in pericolo – di qui la sua scelta di procedere in maniera spiccica, antecedendo la punizione al giudizio. Ed è a questo punto che Paolo fa ricorso alla sua cittadinanza romana: «Ma quando l'ebbero disteso per flagellarlo, Paolo disse al centurione che stava lì: "Avete il diritto di flagellare uno che è cittadino romano e non ancora giudicato?". Udito ciò, il centurione si recò dal comandante ad avvertirlo: "Che cosa stai per fare? Quell'uomo è un romano!". Allora il comandante si recò da Paolo e gli domandò: "Dimmi, tu sei romano?". Rispose: "Sì". Replicò il comandante: "Io, questa cittadinanza l'ho acquistata a caro prezzo". Paolo disse: "Io, invece, lo sono di nascita!". E subito si allontanarono da lui quelli che stavano per interrogarlo. Anche il comandante ebbe paura, rendendosi conto che era romano e che lui lo aveva messo in catene» (At 22, 25-29).

Questa scena ricorda l'episodio di Filippi (cf. At 16, 19-39), nella quale Luca aveva messo per la prima volta sulla bocca di Paolo il tema della cittadinanza:¹ il *vulnus* giuridico è dato dal fatto che egli non sia stato processato in tribunale: «In particolare nelle colonie romane i giudici dovevano essere attenti a non infrangere questi diritti [di un cittadino romano], che includevano la libertà rispetto a un trattamento arbitrario come questo».² Il Paolo di Luca deve chiarire e legittimare la sua posizione nello spazio pubblico e la sua intenzione di attraversarlo con un discorso religioso – e questo avviene esattamente per riferimento al diritto. Diritto che è anche funzionale alla strategia narrativa di Atti: scrivendo di Paolo, Luca parla a quei cittadini romani che sono entrati a far parte della comunità messianica del Risorto – indicando a costoro non solo la compatibilità fra cittadinanza giuridica (romana) e il Vangelo, ma anche la possibilità di ricorrere al diritto per tutelare le conseguenze pubbliche di questa loro appartenenza.

Un'altra scena in cui Luca ricorre al tema del diritto a tutela dell'attività religiosa di Paolo può essere individuata in At 18, 12-17. I giudei conducono Paolo in tribunale con l'accusa di

¹ Luke T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Liturgical Press, Collegeville 1992, 303: «Non è possibile stabilire se Paolo fosse di fatto un cittadino romano. Ma il fatto che lo sia è centrale per la narrativa di Luca».

² Ivi, 303-304.

predicare un culto a Dio contrario alla Legge (mosaica), ma il proconsole Gallione si rifiuta di procedere giuridicamente contro Paolo in quanto la sua giurisdizione si limita al giudizio di crimini e frodi – e il contenuto di una disputa religiosa interna al giudaismo di allora rimane al di fuori di essa.³ Luca ha quindi la tendenza in Atti a ricorrere al diritto quando si tratta di delineare l'apologia pubblica dell'operato Paolino. Sarà Tertulliano a riprendere questa linea lucana, la cui *Apologia*⁴ è infatti rivolta precisamente «ai giudici. Questo si spiega col fatto che, da Marco Aurelio in poi, a questi magistrati spettava – oltre a giudicare nei processi anticristiani nati da denunce private – anche di prendere l'iniziativa della ricerca d'ufficio dei sacrilegi, fra i quali l'opinione pubblica ostile annoverava i cristiani».⁵

Tertulliano non chiede ai giudici romani alcun trattamento di favore per la verità cristiana di Dio, ma rivendica il diritto che essa non «sia condannata senza essere conosciuta. Quale danno subiscono qui le leggi, nel loro regno sovrane, se è ascoltata? Il loro potere riceverà maggior gloria perché condannano la verità, benché inascoltata? Se la condannano senza averla ascoltata, oltre all'odiosità dell'ingiustizia, desteranno anche il sospetto di un qualche pregiudizio, non volendo ascoltare ciò che, ascoltato, non avrebbero potuto condannare».⁶ L'irregolarità del processo, quando in giudizio sono chiamati i cristiani, non è solo palesemente discriminatoria, ma snatura il senso stesso del diritto e «la correttezza processuale»:⁷ «Solo ai cristiani, invece, non si permette di dire nulla che confuti l'accusa, che difenda la verità, che non renda il giudice ingiusto (...)».⁸ La persecuzione giuridica dei cristiani, da parte romana, viene quindi definita da Tertulliano come la negazione stessa del diritto: «Questa perversità dovrebbe farvi sospettare che non si nasconda una qualche forza occulta, che si serve di voi contro la correttezza processuale, contro la natura del giudizio, persino contro le stesse leggi».⁹ Lo scarto che si è prodotto tra la narrazione giuridica lucana e il contesto percepito da Tertulliano è evidente. Se nella prima Gallione rispondeva ai giudei nei seguenti termini: «Se sono questioni di parole o di nomi o della vostra Legge, vedetevela voi: io non voglio essere giudice di queste faccende» (At 18, 15); nel secondo sembra essere proprio questo il merito dell'apologia giuridica del cristianesimo portata da Tertulliano davanti ai giudici: «Pertanto, poiché in tutto ci trattate diversamente dagli altri colpevoli, adoperandovi unicamente a farci escludere da questo nome (...), potete comprendere come non sia in causa di un qualche delitto, ma un nome contro cui si muove una certa forma di ostile attività, la quale si adopera anzitutto a far sì che gli uomini si rifiutino di conoscere con certezza quello che con certezza sanno di ignorare».¹⁰

Destini incrociati

Quando il cristianesimo diventa religione civile dell'impero romano viene meno la necessità non solo dell'argomento giuridico, ma anche quella della legittimazione della sua presenza nello spazio pubblico – essendo quest'ultima prodotta dal potere politico che le ha accordato il ruolo di collante di un impero che andava perdendo la sua forza. Sarà poi il presentarsi sulla scena dell'Occidente cristiano di un'altra religione, l'islam, che avanzava una pretesa omologa di funzione civile del sacro, a spingere la prima scolastica ad adottare la ragione filosofica quale perno per affermare la propria egemonia religiosa. Questa matrice, con modulazioni diverse, rimarrà, fino a oggi, quella tipica dell'apologia cattolica della fede.

Eppure, nella dialettica fra il sacro e il politico nel corso della modernità occidentale,¹¹ la dimensione giuridica si andava sempre più affermando come la *ratio* della regolazione del

³ Cf. *ivi*, 328.

⁴ Cf. Tertulliano, *Difesa del cristianesimo* (testo latino a fronte), ESC-ESD, Roma-Bologna 2006.

⁵ Marta Sordi, «Note al testo», in Tertulliano, *Difesa*, 107.

⁶ Tertulliano, *Difesa*, 107-109.

⁷ *Ivi*, 119.

⁸ *Ivi*, 115.

⁹ *Ivi*, 121.

¹⁰ *Ivi*, 123.

¹¹ Cf. Paolo Prodi, *Storia moderna o genesi della modernità?*, Il Mulino, Bologna 2012.

rapporto fra questi due poteri. Entrambi approderanno poi alla forma del codice come quintessenza di un diritto compreso come espressione esclusiva del potere (dello stato, da un lato, e della Chiesa, dall'altro).¹² Ed è proprio la risoluzione del diritto nel codice che finisce col produrre una strana fratellanza fra giuristi e teologi: entrambi costretti nel ruolo ingrato di «enzimi del potere» (statale ed ecclesiale), ingessati da una gabbia codiciale che predetermina il loro operato e lo soggioga al potere istituito. Questa comune condizione rivela una prossimità inaspettata del lavoro epistemico che compete tanto ai giuristi quanto ai teologi: in primo luogo, per ciò che concerne una liberazione del diritto dall'assolutismo del potere – per riconsegnarlo così alla sua natura originaria di ordinamento dei fatti sociali; in secondo luogo, ripensando la propria funzione critica in seno all'ordinamento specifico di ognuno dei due saperi.

Si deve riconoscere che sul versante dei giuristi (in particolare quelli italiani) la riflessione su questo doppio mandato è iniziata oramai da tempo (sulla scorta dei lavori di Santi Romano),¹³ approdando a esiti di sicuro interesse;¹⁴ mentre su quello dei teologi si deve registrare non solo una certa stagnazione, ma anche una sorta di permanente estraneità della loro impresa rispetto al profilo giuridico necessario per una sua significativa riuscita ecclesiale (non per niente, laddove si percepisce l'urgenza di un simile intreccio, questo avviene prevalentemente sul lato dei canonisti).¹⁵

Apprendere dal diritto

In quest'ottica, la teologia italiana avrebbe molto da apprendere da quanto avvenuto nella sfera del diritto di casa nostra per ciò che concerne l'architettura fondamentale che organizza i rapporti fra corpi sociali, potere dello stato e ordinamenti giuridici. Emblematico, per quanto riguarda questo snodo sociale, è il percorso che ha portato alla scrittura della Costituzione italiana. In primo luogo, l'iscrizione al popolo italiano di esercitare un potere costituente mediante l'elezione a suffragio universale di un'«Assemblea Costituente per deliberare la nuova Costituzione dello stato»;¹⁶ che intese il suo compito come lettura della storia - «non quella roboante fatta dalla volontà di poteri supremi, da guerre, rapporti diplomatici, trattati internazionali, bensì la storia più umile che si svolge al livello basso della vita quotidiana dei comuni cittadini, nessuno escluso: nemmeno il più povero e il più inerme (...)». Da questa lettura di un ordine storico vigorosamente nascente e pieno di speranze (e, dunque, di futuro) emerse il volto non sfigurato, non deformato, della nuova società civile in tutta la sua concreta complessità (...)».¹⁷

Non si trattava di creare uno stato, ma di riconoscere la società italiana, nella sua complessa pluralità, così come essa era effettivamente. Questa prassi giuridica di riconoscimento fu il modo in cui l'Assemblea Costituente onorò e rispettò il popolo italiano in quanto soggetto portante di quel potere costituente che essa si trovò a esercitare in suo nome. «Riconoscere è un verbo che risuonò spesso nelle sedute dell'Assemblea, come risulta dai densi verbali delle sue sedute (carissimo, fra l'altro, a uno dei protagonisti, il giurista Giuseppe Dossetti), ed è eloquente per testimoniare l'atteggiamento concreto di quei nostri Padri: non pretesero di creare, ma di riconoscere quanto era già scritto nelle radici popolari messe a nudo nella loro genuinità. Ed emerse nitido un diritto precedente allo stato, umanissimo perché originato dalle

¹² Cf. Marcello Neri, *Fuori di sé. La Chiesa nello spazio pubblico*, EDB, Bologna 2020, 77-101.

¹³ Cf. Santi Romano, *L'ordinamento giuridico*, Quodlibet, Macerata 2018 (la cui prima pubblicazione risale al 1917-1918).

¹⁴ Cf. Paolo Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè Editore, Milano 2007.

¹⁵ Cf. Carlo Fantappiè, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologie e riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2019.

¹⁶ Art. 1 del Decreto legge luogotenenziale n. 151 del 25 giugno 1944.

¹⁷ Paolo Grossi, *Una Costituzione da vivere. Breviario di valori per italiani di ogni età*, Marietti 1820, Bologna 2019, 42-43.

esigenze d'ordine di una comunità, consolidato non dall'autorità e dal comando (con una conseguente obbedienza passiva), bensì da un'osservazione convinta».¹⁸

A questa de-statalizzazione del diritto, dovuta al riconoscimento della dignità inviolabile della persona e dell'antecedenza della concreta realtà sociale che esso ordina, contribuirono in maniera significativa i giuristi cattolici che facevano parte dell'Assemblea Costituente. La scarsa attenzione che la teologia italiana ha verso il diritto ha contribuito a rendere teologicamente irrilevante questa partecipazione del sapere cattolico alla scrittura della nostra carta costituzionale. Eppure questa partecipazione giuridica, che si realizzò come una vera e propria teologia civile, rappresenta il vertice di esercizio pubblico del pensiero cattolico nello spazio pubblico italiano. Dopo che la teologia fu bandita dalle università pubbliche del Regno d'Italia nel 1873, le cattedre di diritto divennero il luogo in cui coltivare un orizzonte teologico del pensiero accademico. Intrecciando fra di loro il nuovo costituzionalismo europeo, che trovava nella Costituzione di Weimar i suoi prodromi, il personalismo di Mounier e i capisaldi della dottrina sociale della Chiesa inaugurata dall'enciclica *Rerum novarum* di papa Leone XIII (1891), da quelle cattedre si andò configurando l'antropologia giuridica che, in dialogo con la tradizione comunista e quella liberale, costituirà l'asse portante dei principi fondamentali che reggono tutto l'impianto della Costituzione italiana.¹⁹

Dell'eredità di questa teologia civile e giuridica il cattolicesimo italiano ha vissuto a lungo sul piano della rappresentanza politica, ma essa è stata praticamente dimenticata in sede di lavoro teologico. Su questo ha influito sicuramente il fatto che la teologia accademica in Italia è questione strettamente ecclesiastica, quasi per natura distaccata da quelle vicende ordinarie della cittadinanza che il diritto, uscito riabilitato dall'impostazione costituzionale, ordina a favore dell'intero corpo sociale nella sua complessa pluralità. In sede di accademia pubblica, il tentativo di aprire una nuova stagione post-costituzionale a livello della teologia civile che l'aveva innervata fu contrassegnato da un passaggio dal diritto alla storia portato avanti dalle cosiddette «officine bolognesi».²⁰ L'esperienza si scompose quando le diverse anime che la componevano entrarono in conflitto tra di loro nella determinazione di quale fosse la storia che andava indagata per individuare l'apporto della Chiesa cattolica alla costruzione della società moderna e delle sue istituzioni.

Il cattolicesimo come religione

Nel corso del XX secolo la Chiesa cattolica e il suo magistero hanno insistito retoricamente sull'importanza della dimensione razionale della fede, giocando però poi la legittimazione della sua presenza pubblica nelle democrazie moderne tutta su un piano strettamente giuridico. Se sul primo lato, quello della razionalità, l'appello alla teologia e all'intelligenza del Vangelo è stato esplicito, sull'altro, quello del diritto appunto, non si è sentita mai la necessità di stimolare la ricerca teologica in merito. Se si tiene conto, poi, del fatto che la ragione pubblica europea ha sviluppato un carattere più prevalentemente giuridico che filosofico,²¹ la non convocazione della teologia cattolica sul piano del diritto non fa che isolarla ulteriormente non solo dalla configurazione dello spazio sociale, ma anche dalla partecipazione della cittadinanza credente a esso.

Il recupero di questa interlocuzione con il diritto da parte della teologia non può passare che attraverso un rinnovato apprezzamento del concetto di religione come proprio alla rivelazione cristiana di Dio. Questo perché è come religioni che le fedi trovano il loro ordinamento all'interno delle democrazie contemporanee: un pensiero teologico della fede cattolica come religione è il piano sul quale oggi esso può uscire dal ghetto dell'orto concluso meramente ecclesiastico. Un adeguato ordinamento pubblico della religione per opera del diritto non può

¹⁸ Ivi, 43-44.

¹⁹ Cf. Marcello Neri, «Academic Theology in Italy», in Fáinche Ryan-Dirk Ansorge-Josef Quitterer (ed.), *Theology and the University*, Routledge, London-New York 2024, 75-87.

²⁰ Cf. Paolo Prodi, *Giuseppe Dossetti e le officine bolognesi*, Il Mulino, Bologna 2016.

²¹ Cf. Jean-Marc Ferry, *La Raison et la Foi*, Pocket, Paris 2016.

essere affare esclusivo dei giuristi e delle Corti, ma chiede anche un contributo da parte delle teologie. «L'obiettivo da porsi dovrebbe essere quello di identificare delle strategie che rendano possibile un dialogo genuino proprio su tutte quelle questioni più dibattute nel contesto dei diritti e su ciò che significa essere umani. Ciò influenza il modo in cui il dialogo è concettualizzato e praticato dalla religione organizzata, dalle Corti e dalla comunità accademica. Attraverso il ricorso all'impiego empatico dell'immaginazione da parte del mondo legale nei confronti del punto di vista interno religioso (e da parte dei credenti nei confronti del punto di vista interno giuridico...) dovremmo essere in grado di fare progressi teorici».²²

Si tratta, quindi, di entrare in dialogo, effettivo e costruttivo, con il diritto e con l'operato dei giuristi quando questi si trovano ad avere a che fare con i fenomeni della religione. Il diritto, che legge la realtà concreta della società e si adopera per ordinarla, trova davanti a sé un pluralismo di persuasioni fondamentali che plasmano l'identità dei cittadini e delle cittadine – condizione, questa, omologa a quella riconosciuta dall'Assemblea Costituente italiana in sede di stesura della Costituzione.²³ Ed è in questo senso che viene proposta una concezione non ideologica, né statalizzata, di laicità – da intendersi propriamente come «un'ampia sfera di “spazio costituzionale e giuridico” in cui concezioni concorrenti del bene (alcune religiose, altre no) possono essere elaborate in teoria e vissute in pratica dai loro proponenti, aderenti e critici».²⁴

La laicità, così intesa giuridicamente, è quella che consente l'effettiva coesistenza di una pluralità di persuasioni (religiose e non) quale forza che contribuisce alla configurazione complessiva della società umana. Leggendo la realtà concreta di essa, e non essendo una funzione del potere dello stato, il diritto che inserisce i fenomeni religiosi nel quadro di tale laicità giuridica, li protegge anche da indebite ingerenze da parte dello stato stesso. Sottraendo, infatti, a esso una *potestas* sulla verità e la sua circolazione nei fatti quotidiani del vissuto della cittadinanza. Quando poi si tratta della risoluzione di un contenzioso giuridico che riguarda fatti sociali legati alla religione, il diritto sente la necessità di praticarsi in modo tale che la sentenza assuma la forma della conciliazione tra i diritti che sono in gioco. Questo avviene attraverso un «accomodamento ragionevole»²⁵ o un «accordo pratico» (secondo la dizione della Corte costituzionale tedesca): dove nessuna delle posizioni giuridiche portate davanti alla Corte deve prevalere nettamente, facendo in modo che a tutte sia garantita la massima tutela possibile. Si tratta di quei casi in cui «entrambi i diritti [portati davanti alla Corte] hanno un peso significativo e devono quindi essere protetti nella misura più ampia possibile, cosa che richiede che ciascuno sia accolto dall'altro. Solo nel momento in cui ogni parte “compie un passo indietro”, ciò può avvenire».²⁶

È chiaro che laicità come spazio costituzionale e giuridico, da un lato, ed esercizio conciliatorio del diritto da parte delle Corti, dall'altro, vanno di pari passo tra loro. Cioè, solo nella misura in cui la laicità viene intesa come condizione effettiva del pluralismo (riconoscendo che di esso fanno parte anche i fenomeni sociali della religione), allora il diritto andrà effettivamente in cerca di un accomodamento razionale affinché, nella pluralità delle persuasioni fondamentali e dei diritti che possono entrare in concorrenza tra di loro, sia garantita la pluralità della massima tutela giuridica possibile. Questa visione della laicità come spazio costituzionale e giuridico, a salvaguardia della pratica effettiva del pluralismo, è diversa da quella che la intende come neutralità – concezione questa che, attualmente, sembra prevalere nelle sentenze delle

²² Christopher McCrudden, *Quando i giudici parlano di Dio. Fede, pluralismo e diritti umani davanti alle Corti*, Il Mulino, Bologna 2019, 199-200.

²³ Grossi, *Una Costituzione*, 42: I Padri costituenti «furono lettori di quel tempo italiano, tipicamente post-moderno, quando, dopo il 1943, una società autenticamente democratica (e, quindi, autenticamente plurale) aveva puntato sulla fondazione novissima di valori apertamente condivisi di un popolo diventato sovrano e, perciò, artefice autonomo della propria storia».

²⁴ McCrudden, *Quando i giudici*, 203.

²⁵ Cf. Marta Cartabia, «Religioni e diritto in una società aperta», in *Teologia* 47 (2022) 3-15.

²⁶ McCrudden, *Quando i giudici*, 205.

Corti europee. Di fatto, la neutralità, nelle sentenze delle Corti, appare essere un mito²⁷ dietro il quale si celano in realtà procedure giuridiche sostanzialmente discriminatorie: «Il problema di una neutralità secolare rigorosa è che diventa inospitale per i credenti (...). Altri hanno sottolineato che la neutralità in ambito religioso, di fatto, avvantaggia una delle visioni del mondo in competizione con le altre, precisamente quella che fa a meno di Dio».²⁸

Nell'applicazione pratica di queste due accezioni possibili della laicità, da un lato come spazio costituzionale e giuridico e dall'altro come neutralità, quello che è in gioco è la legittimazione della presenza pubblica dei fenomeni religiosi come fatto sociale a pieno titolo. Una questione che dovrebbe essere cara alla teologia in genere e, in particolare, a quella disciplina che va sotto il nome di teologia fondamentale. La cui scarsa attenzione a un dialogo empatico col diritto²⁹ corre il rischio di lasciare il conflitto per la riconosciuta presenza e circolazione del religioso nello spazio pubblico tutto nelle mani dei giuristi. Da parte di questi ultimi bisogna registrare tentativi di trovare soluzioni costruttive, capaci di conciliare tra loro valori e visioni del mondo diverse (una propensione, questa, che chiede la cooperazione di un'intelligenza anche teologica dell'ordinamento giuridico) – come si può evincere da una sentenza abbastanza recente della Corte di cassazione italiana: «L'accomodamento ragionevole è il luogo del confronto: non c'è spazio per fondamentalismi, per dogmatismi o per posizioni pretensive intransigenti che debbano valere in ogni caso nella loro pienezza irrelata. L'accomodamento ragionevole è basato sulla capacità di ascolto e sul linguaggio del bilanciamento e della flessibilità. Valorizza le differenze attraverso l'avvicinamento reciproco orientato all'integrazione tra le diverse culture. La dimensione che lo caratterizza è quella dello stare insieme, improntata ad una logica dell'*et-et*, non dell'*aut-aut*. L'accomodamento ragionevole favorisce, insieme al raggiungimento di soluzioni concrete più eque, l'incontro e la creazione di un clima di mutuo rispetto, di condivisione e di comune appartenenza, di coesione e di intesa, particolarmente utile in uno spazio vitale di convivenza organizzata come l'aula scolastica. È frutto ed espressione della laicità come metodo, un metodo in grado di accomunare credenti e non credenti e di far coesistere e dialogare fra loro le diverse fedi e convinzioni attraverso il rifiuto di chiusure dogmatiche contrapposte. Evita sia una decisione basata sulla semplice applicazione della regola di maggioranza sia un potere di veto illimitato concesso al singolo».³⁰

L'eccedenza della giustizia

Il diritto è istituzione penultima³¹ del desiderio di un ordinamento secondo giustizia, a cui certo aspira pur nella consapevolezza che quest'ultimo lo eccede sempre di nuovo: «Il diritto non è la giustizia. Il diritto è l'elemento del calcolo, ed è giusto che vi sia diritto, ma la giustizia è incalcolabile, esige che si calcoli con l'incalcolabile; e le esperienze aporetiche sono delle esperienze tanto improbabili quanto necessarie della giustizia, cioè di momenti in cui la decisione fra il giusto e l'ingiusto non è mai garantita da una regola».³² Il sapere teologico è, da ultimo, un sapere controfattuale – il cui senso, davanti al desiderio del diritto, è esattamente quello di sottrargli, ogni volta di nuovo, il fantasma giuridico della giustizia su cui esso necessariamente si appoggia.

Il fantasma giuridico della giustizia, sottratto dalla teologia al diritto, è ciò che consente a quest'ultimo di essere una giusta pratica di quel desiderio di giustizia a cui aspira proprio

²⁷ Cf. Marcello Neri, «Religion and European Law: Two Myths», in *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (in stampa).

²⁸ Cartabia, «Religioni e diritto», 7-8.

²⁹ Tra le poche eccezioni si veda: Pierangelo Sequeri, *Deontologia del fondamento*, Giappichelli Editore, Torino 2020.

³⁰ Art. 19 della Sentenza 24414/21 delle SS.UU. della Corte di cassazione italiana, in <https://www.rivistalabor.it/wp-content/uploads/2021/09/Cass.-sez.-un.-9-settembre-2021-n.-24414.pdf> (accesso 11/01/2025).

³¹ Cf. Cartabia, «Religioni e diritto», 14.

³² Jacques Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mitico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, 66.

perché non coincide mai con essa: «La Giustizia può essere tale, cioè corrispondere alle caratteristiche con cui si presenta, solo collocando qualche soggetto attore delle pratiche della Giustizia nel posto di Dio. E questo, per contraccolpo, significa che bisognerà cercare di capire in che modo Dio entri nelle pratiche della Giustizia e forse interrogare non solo la filosofia del diritto ma anche la teologia, se il posto di attore sia il suo posto giusto, perché c'è un modo per realizzare una cattiva trascendenza, che è quello di pensare a un Dio estraneo alle pratiche della Giustizia».³³

L'incalcolabile della giustizia, protetto dalla cifra del nome di Dio, consiste nel fatto che la sua pratica coinvolge l'assegnazione di qualcosa che è certamente dovuto, ma non è mai proprio – chiedendo il «riconoscimento vincolante di un duplice paradossale debito».³⁴ Pensare questo debito impagabile e, quindi, sostanzialmente insoluto, che la giustizia reclama nella sua incalcolabilità, potrebbe essere il terreno fecondo per iniziare a ritessere i nessi fra teologia e diritto. Tessitura, questa, che non può essere che militante – immaginando la giustizia di un ordinamento controfattuale della società e delle relazioni umane: «La giustizia è possibile solo dove il debito non obbliga mai, dove non esige mai e dove mai eguaglia il credito, il pagamento e il rimborso. La giustizia è possibile solo dove non è mai chiesta, nel rifugio del debito insoluto, nel pubblico fuggitivo delle sconosciute e non della comunità, degli *undercommons* e non dei quartieri, tra coloro che, giunti da qualche parte, sono stati lì tutto il tempo».³⁵

Bibliografia:

- Cartabia, Marta: «Religioni e diritto in una società aperta», in *Teologia* 47 (2022) 3-15.
- Derrida, Jacques: *Forza di legge. Il «fondamento mitico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Fantappiè, Carlo: *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologie e riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2019.
- Ferry, Jean-Marc: *La Raison et la Foi*, Pocket, Paris 2016.
- Grossi, Paolo: *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè Editore, Milano 2007.
- Grossi, Paolo: *Una Costituzione da vivere. Breviario di valori per italiani di ogni età*, Marietti 1820, Bologna 2019.
- Johnson, Luke T.: *The Acts of the Apostles*, Liturgical Press, Collegeville 1992.
- Neri, Marcello: *Fuori di sé. La Chiesa nello spazio pubblico*, EDB, Bologna 2020.
- Neri, Marcello: «Academic Theology in Italy», in Fáinche Ryan-Dirk Ansorge-Josef Quitterer (ed.), *Theology and the University*, Routledge, London-New York 2024, 75-87.
- Neri, Marcello: «Religion and European Law: Two Myths», in *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (in stampa).
- McCrudden, Christopher: *Quando i giudici parlano di Dio. Fede, pluralismo e diritti umani davanti alle Corti*, Il Mulino, Bologna 2019.
- Prodi, Paolo: *Storia moderna o genesi della modernità?*, Il Mulino, Bologna 2012.
- Prodi, Paolo: *Giuseppe Dossetti e le officine bolognesi*, Il Mulino, Bologna 2016.
- Romano, Santi: *L'ordinamento giuridico*, Quodlibet, Macerata 2018.
- Sequeri, Pierangelo: *Deontologia del fondamento*, Giappichelli Editore, Torino 2020.
- Tertulliano: *Difesa del cristianesimo* (testo latino a fronte), ESC-ESD, Roma-Bologna 2006.

Info:

Marcello Neri

³³ Sequeri, *Deontologia*, 31.

³⁴ Ivi, 35.

³⁵ Stefano Harney-Fred Moten, *Undercommons. Pianificazione fuggitiva e studio nero*, Archive Books, Milano 2021, 114.

Via Vigolo 22 – 42035 Castelnovo ne' Monti (RE)

marcello.neri@unicatt.it

Professore di etica e deontologia professionale presso l'Istituto superiore di scienze dell'educazione e della formazione G. Toniolo (Modena); docente a contratto di teologia presso la Facoltà di scienze politiche dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (sede di Milano).