



LECTIO MAGISTRALIS
S. Em. R. Cardinale GIANFRANCO RAVASI

DIRITTO, RELIGIONE, SOCIETÀ

REGGIO CALABRIA - 7 SETTEMBRE 2017
UNIVERSITÀ MEDITERRANEA
AULA MAGNA "ANTONIO QUISTELLI"

LAUREA HONORIS CAUSA IN GIURISPRUDENZA

LECTIO MAGISTRALIS
S. EM. R. CARDINALE GIANFRANCO RAVASI

DIRITTO, RELIGIONE, SOCIETÀ

REGGIO CALABRIA - 7 SETTEMBRE 2017
UNIVERSITÀ MEDITERRANEA
AULA MAGNA "ANTONIO QUISTELLI"

«Viviamo in un'epoca in cui alla bulimia dei mezzi corrisponde l'atrofia dei fini». L'affermazione del filosofo francese Paul Ricoeur fissa in un'istantanea simbolica una crisi che attraversa la società contemporanea: all'efflorescenza straordinaria degli strumenti tecnici, finanziari, mediatici, gestionali si accompagna spesso una vera e propria anoressia dei valori che reggono e orientano la scienza, l'economia, la comunicazione, l'etica e la stessa religione, quando queste realtà sono autentiche. La riflessione che proponiamo ambirebbe a considerare nell'orizzonte del diritto – che è una componente fondamentale della società – questo connubio tra norma e fine, tra prassi e progetto, tra codice e filosofia morale, tra procedura e ideale, tra giurisprudenza e *ágraphos nómos*, quella legge non scritta esaltata dall'*Antigone* di Sofocle (v. 453), in un passo divenuto così celebre da avere infinite riprese già nella classicità (Senofonte, Platone, Demostene, Tucidide, Filone etc.).

La natura umana

L'orizzonte tematico che ci proponiamo è evidentemente complesso e vasto, passibile di molteplici declinazioni e analisi. Seguiremo solo alcune traiettorie di una mappa molto semplificata, basandoci su categorie antropologiche e sociali capitali, consapevoli che su di esse esistono prospettive interpretative diverse; anzi, in qualche caso, nelle loro fondamenta è transitato un terremoto culturale. Basti solo pensare al “politeismo dei valori” registrato già da Weber e ora assunto a statuto della cultura globale; oppure si può rimandare al soggettivismo applicato alla nozione di “verità” o alle sabbie mobili del relativismo etico. In questa incessante mobilità socio-culturale una categoria primaria e radicale da rimettere in circuito è quella di *natura umana*, ossia ciò che caratterizza l'identità della persona in senso “metafisico”, oltre la mera struttura fisica.

La domanda è sostanzialmente questa: è possibile nel pluralismo appena evocato recuperare un concetto condiviso di “natura” antropologica che impedisca di scivolare (o di accontentarsi) nella pura e semplice proceduralità sociale? Per rispondere – sia pure solo in modo “impressionistico” – a una questione così imponente, potremo risalire nel pensiero occidentale lungo due grandi fiumi ermeneutici, dotati di tante anse, affluenti e ramificazioni ma ben identificabili nel loro percorso. Il primo ha come sorgente ideale il pensiero aristotelico che per formulare il concetto di natura umana ha attinto alla matrice metafisica dell'essere. La base è, perciò, oggettiva, iscritta nella realtà stessa della persona, e funge da stella polare necessaria per l'etica.

Questa concezione dominante per secoli nella filosofia e nella teologia è icasticamente incisa nel motto della Scolastica medievale *Agere sequitur esse*, il dover essere nasce dall'essere, l'ontologia precede la deontologia. Questa impostazione piuttosto granitica e fondata su un basamento solido ha subito in epoca moderna una serie di picconate, soprattutto quando – a partire da Cartesio e dal riconoscimento del rilievo della soggettività (*cogito, ergo sum*) – si è posta al centro la libertà personale. Si è diramato, così, un secondo fiume che ha come sorgente il pensiero kantiano: la matrice ora è la ragione pratica del soggetto col suo imperativo categorico, il “tu devi”. Al monito della “ragione”, della legge morale incisa nella coscienza, si unisce la “pratica”, cioè la determinazione concreta dei contenuti etici, guidata da alcune norme generali, come la “regola d’oro” ebraica e cristiana («non fare all’altro ciò che non vuoi sia fatto a te» e «fa’ all’altro ciò che vuoi ti si faccia») o come il principio “laico” del non trattare ogni persona mai come mezzo bensì come fine.

Frantumata da tempo la metafisica aristotelica, si è però assistito nella contemporaneità anche alla dissoluzione della ragione universale kantiana che pure aveva una sua “solidità”. Ci si è trovati, così, su un terreno molle, ove ogni fondamento si è sgretolato, ove il “disincanto” ha fatto svanire ogni discorso sui valori, ove la secolarizzazione ha avviato le scelte morali solo sul consenso sociale e sull’utile per sé o per molti, ove il multiculturalismo ha prodotto non solo un politeismo religioso ma anche un pluralismo etico. Al dover essere che era stampato nell’essere o nel soggetto si è, così, sostituita solo una normativa procedurale o un’adesione ai *mores* dominanti, cioè ai modelli comuni esistenziali e comportamentali di loro natura mobili.

È possibile reagire a questa deriva che conduce all’attuale delta ramificato dell’etica così da ricomporre un nuovo fenotipo di “natura” che conservi un po’ delle acque dei due fiumi sopra evocati senza le rigidità delle loro mappe ideologiche? Molti ritengono che sia possibile creare un nuovo modello centrato su un altro assoluto, la dignità della persona, còlta nella sua qualità relazionale. Si unirebbero, così, le due componenti dell’oggettività (la dignità) e della soggettività (la persona) legandole tra loro attraverso la relazione all’altro, essendo la natura umana non monadica ma dialogica, non cellulare ma organica, non solipsistica ma comunionale. È questo il progetto della filosofia personalistica (pensiamo ai contributi di Lévinas, Mounier, Ricoeur, Buber).

È quello che sta alla base della stessa antropologia biblica. Se, infatti, assumiamo la prima celebre pagina della *Genesis*, noi scopriamo che il paral-

lelo esplicativo dell'«immagine» divina nella creatura umana è il suo essere «maschio e femmina»: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò» (*Genesi* 1, 27). La trascendenza presente nell'umanità è, quindi, da individuare non tanto nell'anima (come dirà la successiva tradizione soprattutto cristiana) quanto nella relazione che unisce uomo e donna, nella loro capacità di amare e generare, riflesso del Dio creatore. Si configura, così, in un ambito più ampio interpersonale il concetto morale, esistenziale e religioso di amore e quello di solidarietà, coniugati in un equilibrio delicato con l'esigenza della giustizia.

La natura umana così concepita recupera una serie di categorie etiche classiche che potrebbero dare sostanza al suo realizzarsi. Proviamo a elencarne alcune. Innanzitutto la virtù della giustizia che è strutturalmente *ad alterum* e che il diritto romano aveva codificato nel principio *Suum cuique tribuere* (o *Unicuique suum*) sul quale ritorneremo: a ogni persona dev'essere riconosciuta una dignità che affermi l'unicità ma anche l'universalità per la sua appartenenza all'umanità. Nella stessa linea procede la cultura ebraico-cristiana col Decalogo che evoca i diritti fondamentali della persona alla libertà religiosa, alla vita, all'amore, all'onore, alla libertà, alla proprietà. Nella stessa prospettiva si colloca la citata “regola d'oro”.

In sintesi, l'imperativo morale fondamentale si dovrebbe ricostruire partendo da un'ontologia personale relazionale, dalla figura universale e cristiana del “prossimo” e dalla logica dell'amore nella sua reciprocità ma anche nella sua gratuità ed eccedenza. Per spiegarci in termini biblici a tutti noti: «Ama il prossimo tuo come te stesso» (reciprocità), ma anche «non c'è amore più grande di chi dà la vita per la persona che ama» (donazione). Inoltre, in senso più completo, nel dialogo “io-tu” è coinvolto – come suggeriva il citato Ricoeur – anche il “terzo”, cioè l'umanità intera, anche chi non incontro e non conosco ma che appartiene alla comune realtà umana. Da qui si giustifica anche la funzione della politica dedicata a costruire strutture giuste per l'intera società. La riflessione attorno a questi temi è naturalmente più ampia e complessa e dovrebbe essere declinata secondo molteplici applicazioni, ma potrebbe essere fondata su un dato semplice, ossia sulla nostra più radicale, universale e atemporale identità personale dialogica.

Nello spirito del dialogo interculturale e interreligioso proprio di questa nostra considerazione, vorremmo concluderla con una parabola desunta dal mondo tibetano buddhista. In essa si immagina una persona che, camminando

nel deserto, scorge in lontananza qualcosa di confuso. Per questo comincia ad avere paura, dato che nella solitudine assoluta della steppa una realtà oscura e misteriosa – forse un animale, una belva pericolosa – non può non inquietare. Avanzando, il viandante scopre, però, che non si tratta di una bestia, bensì di un uomo. Ma la paura non passa, anzi aumenta al pensiero che quella persona possa essere un predone. Tuttavia, si è costretti a procedere fino a quando si è in presenza dell'altro. Allora il viandante alza gli occhi e, a sorpresa, esclama: «È mio fratello che non vedevo da tanti anni!».

Società e religione

Un altro percorso tematico di particolare rilievo, anch'esso strutturale ai fini della riflessione che stiamo ora conducendo, è quello del rapporto tra fede e società dalle molteplici applicazioni, soprattutto nell'ambito della relazione tra religione e politica, tra la comunità ecclesiale e quella civile. Questa interazione – che può essere concepita in modo dialettico, antitetico e conflittivo ma anche secondo un contrappunto armonico – è in un certo senso un corollario della visione antropologica generale appena descritta.

Un giorno Cristo viene provocato dai suoi avversari a intervenire sulla questione fiscale, ossia sul tributo imperiale da versare da parte dei cittadini dei territori occupati da Roma, un tema sul quale interverrà anche san Paolo in un passo veramente sorprendente della Lettera ai Romani (13,1-7) sul quale ritorneremo. La replica di Cristo ai suoi interlocutori è lapidaria: *Tá Káisaros apódote Káisari kai ta Theou Theó*, «rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (si può leggere l'episodio sia nel Vangelo di *Matteo* 22,15-22, sia in quello di *Marco* 12,13-17 o di *Luca* 20,20-26). Risposta tagliente e a prima vista netta nel tracciare una linea di demarcazione che dovrebbe esorcizzare ogni teocrazia (la *shari'a* musulmana, per la quale il codice di diritto canonico diventa il codice civile, non è evangelica) e ogni cesaropapismo.

Tuttavia, il discorso è più sofisticato e complesso se si tiene conto della parabola in azione che Gesù sviluppa attorno a quella frase. Egli, infatti, argomenta tenendo tra le mani simbolicamente una moneta con l'“immagine”, l'icona (*eikón* in greco) dell'imperatore, simbolo evidente della politica e dell'economia, alla quale viene riconosciuta una sua autonomia, un campo di esercizio proprio, una sua capacità e indipendenza normativa. Ma ai lettori di oggi sfugge l'ammiccamento testuale ulteriore che Gesù introduce per il suo udi-

torio ebraico. Infatti – e l’abbiamo già fatto notare – nella Genesi (1,27) si ha la definizione dell’essere umano come “immagine” (nella versione greca *eikôn*, icona) di Dio.

Si delinea, in tal modo, un profilo specifico dell’area “di Dio” distinta da quella “di Cesare”. Si tratta della tutela della dignità superiore e inalienabile della persona e della sua natura intrinseca: la libertà, le relazioni, l’amore (come si è appena visto per il passo della *Genesi*), i grandi valori etici assoluti della solidarietà, della giustizia, della vita non possono essere meramente funzionalizzati all’interesse politico-finanziario e piegati esclusivamente alle esigenze delle strategie del sistema o del mercato. La missione dei profeti biblici e dello stesso Cristo è stata appunto quella di essere una sentinella sulla frontiera tra Cesare e Dio, proprio nella difesa di questi valori. Memorabile è il «Non ti è lecito!» che Giovanni Battista grida all’arroganza del potere del re Erode Antipa. Martin Luther King nel suo scritto *Forza di amare*, affermava: «La Chiesa non è la padrona o la serva dello Stato, ma è la sua coscienza».

È, però, indiscutibile che la questione si aggrovigli quando si procede nella declinazione storica di questa visione di principio, proprio perché entrambi gli attori, Cesare e Dio, ossia lo Stato e la Chiesa o il laico e il credente, si interessano di un soggetto comune, la società fatta di uomini e donne, e quindi i contrappunti e i conflitti di giudizio sono sempre in agguato. Ci si è, così, lasciati spesso tentare dalle scorciatoie.

Da un lato, si è configurato il progetto teocratico, talora esplicito oppure solo sognato: «Questo tempio è il mio paese, non ne riconosco altri», proclamava il sommo sacerdote ebreo nel dramma *Atalia* (1691) di Jean Racine. E proprio perché a gestire questo disegno era il clero, prevalente rispetto ai laici, cioè i semplici fedeli, il termine “clericale” ha acquisito una connotazione sospetta o essenzialmente negativa.

D’altro lato, però, prendeva contemporaneamente corpo la spinta opposta, caratterizzata da un atteggiamento di protesta contro il distendersi del manto sacrale, ma anche dallo stizzito desiderio di ridurre alle corde la casta religiosa, espellendola radicalmente dalla *polis* per relegarla nel ristretto spazio templare, tra le volute degli incensi e i melismi dei canti liturgici. È in questa linea che il termine “laico” acquistava l’accezione ora dominante, spoglia di qualsiasi radice religiosa originaria (ove indicava il *laós*, cioè il popolo cristiano, rispetto ai pastori della Chiesa), e si trasformava nell’orgogliosa affermazione dell’assoluta indipendenza e del primato della politica sulla religione.

Ad essere più rigorosi, dobbiamo distinguere tra “laicità” («rendete a Cesare ciò che è di Cesare») e “laicismo” (che elide o reprime il «rendete a Dio ciò che è di Dio»), vocaboli che quindi non sono sinonimi. L’antitesi è quella che corre tra “laicità” e “sacralismo teocratico” o “fondamentalismo” e non tra “laicità” e religione. La laicità è, allora, strutturalmente necessaria anche per una corretta dottrina teologica; il suo mancato rispetto attraverso intromissioni “clericali” esplicite o surrettizie genera disordine e crea tensioni che si riverberano in altri campi sociali. Dopo tutto, Gesù Cristo – come si legge nella *Lettera agli Ebrei* (7,14; 8,4) – non apparteneva alla casta sacerdotale ebraica di Levi, essendo membro della tribù “laica” di Giuda.

Detto questo e proprio sulla base dell’impostazione ora descritta, è necessario riconoscere in modo parallelo la libertà di parola e di azione all’area dell’«immagine di Dio» (per usare la distinzione di Cristo), cioè della religione contro ogni tentazione “laicista”. Questo implica non solo l’esercizio libero del culto e l’elaborazione del pensiero teologico in senso stretto, bensì anche la funzione di essere coscienza critica nei confronti dei valori personali e sociali della giustizia, del bene comune, della vita, della verità, nella consapevolezza che l’uomo e la donna trascendono il pur legittimo ordinamento economico-politico, dotato di sue norme proprie. Per concludere, il nodo delicato è precisamente in questa interazione indispensabile tra i due ambiti, capace di impedire che lo Stato diventi un Moloch e l’economia un Leviatan dominatore e che la Chiesa debordi dal suo orizzonte assumendo forme di integralismo teocratico.

Diritto e religione

Restringendo l’orizzonte della nostra analisi, affrontiamo ora un binomio più specifico, quello del rapporto tra il diritto e la religione e, quindi, tra la norma giuridica e il precetto morale. Proprio per le considerazioni precedentemente svolte, anche in questo caso è da affermare, contro ogni tentazione integralistica, la netta distinzione tra i due ambiti, distinzione complessa nel suo esercizio anche perché essa non significa né opposizione né separatezza assoluta, essendo comune l’oggetto, ossia la persona umana e la società. Infatti, sempre più si è consapevoli dell’insufficienza di almeno due approcci giuridici.

Il primo è quello legato alla concezione del diritto come mero sistema normativo-procedurale asettico e formale senza implicazioni antropologiche e umanistiche (qualcosa di analogo può essere reiterato per l’economia). In

questa luce si potrebbero legittimare senza batter ciglio esiti come il diritto nazista. Il secondo modello è quello esclusivamente sociologico per cui il diritto sarebbe semplicemente una codificazione di una prassi comportamentale prevalente. In realtà, essendo il sistema giuridico uno strumento per accedere al bene comune, esso deve avere al suo interno finalità sociali costanti che eccedono una pura e semplice contingenza. È in questa prospettiva che si può esercitare un dialogo tra diritto ed etica. Vorremmo, al riguardo, proporre una esemplificazione significativa.

Ci riferiamo al particolare equilibrio che deve intercorrere tra giustizia ed equità che non sono totalmente sinonimi, come già affermava Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: «Il giusto e l'equo non sono la stessa cosa e, pur essendo entrambi eccellenti, l'equo è il migliore... L'equo è giusto ma non secondo la legge, al contrario è una correzione del giusto legale... La natura dell'equità è di essere correzione della legge nella misura in cui essa viene meno a causa della sua formulazione universale» (1137b). È nota, al riguardo, la riflessione di John Rawls nel suo saggio *Giustizia come equità. Una riformulazione* (Feltrinelli, Milano 2002).

Aveva già intuito questa aporia la classicità romana col celebre adagio *Summum ius summa iniuria*, citato da Cicerone nel suo *De officiis* (I, 10, 33) e declinato poi in mille forme diverse, introducendo anche categorie ulteriori come la pietà (Dostoevskij), la carità (Mauriac), la clemenza, le attenuanti e così via, nella consapevolezza che un diritto troppo rigido e frigido può trasformarsi in ingiustizia. Folgorante è un asserto di don Lorenzo Milani: «Non c'è nulla che sia ingiusto quanto far le parti uguali tra diseguali». È, questa, una più circoscritta applicazione di un altro motto del diritto romano, il citato *Suum cuique tribuere*, attribuito a Ulpiano nel suo *Digesto* (I, 10, 1) e ribadito da Giustiniano nelle sue *Institutiones* (I, 1, 3), sintetizzato nella formula *Unicuique suum*, nota per la sua presenza in capo all'"Osservatore Romano" e nella versione italiana *A ciascuno il suo*, titolo di un romanzo di Leonardo Sciascia (1966). In alcuni casi una certa "parzialità" diventa paradossalmente il massimo dell'imparzialità. È questo il senso anche del sorprendente appello del biblico Qohelet a «non essere troppo giusti» (7,16).

A questo punto vorremmo, invece, invertire i ruoli e mostrare come la religione possa essere uno stimolo fecondo per il diritto e non solo quando ribadisce il valore della giustizia, ma anche quando diventa una spina nel fianco con la sua provocazione. È il caso di quella *Magna Charta* del cristianesimo

che è il “Discorso della montagna” di Gesù (*Matteo* 5-7). Esso, a prima vista, sembra il sovvertimento e persino la negazione del diritto coi suoi precetti radicali: «non giudicare», «porgere l'altra guancia», perdono del nemico e così via. A questo riguardo il pensatore Jean Charbonnier osservava: «Il diritto è certamente giustizia e attribuisce a ciascuno il suo dovuto, ma è anche grazia, ricerca della pace, ripristino della concordia e dell'amore. Lì potrebbe essere la sostanza del diritto evangelico», presente in quelle pagine matteeane.

La funzione di essere coscienza critica può espletarsi da parte della religione in vari modi, a partire dagli imperativi del Decalogo e dalla voce dei profeti che, ad esempio, con Isaia denunciano la giustizia ingiusta: «Guai a coloro che assolvono per regali un colpevole e privano del suo diritto l'innocente... Guai a coloro che emettono decreti iniqui e scrivono in fretta sentenze oppressive, per negare la giustizia ai miseri e per frodare del diritto i poveri del mio popolo, per fare delle vedove la loro preda e per defraudare gli orfani» (5,23; 10,1-2). Oppure è la stessa legislazione biblica che, pur essendo “incarnata” in coordinate storiche contingenti, può trasformarsi in monito morale attuale anche per una questione rovente dei nostri giorni: «Vi sarà una sola legge per il nativo e per lo straniero che soggiorna in mezzo a voi... Quando uno straniero risiederà presso di voi nella vostra terra, non lo opprimerete. Lo straniero residente fra voi lo tratterete come colui che è nato tra voi. Anzi, lo amerai come te stesso, perché anche voi siete stati stranieri in terra d'Egitto» (*Esodo* 12,49; *Levitico* 19,33-34).

Siamo, così, su un terreno nel quale l'appello etico può penetrare anche nelle aule processuali e nell'esercizio del potere giudiziario, oltre che nel palazzo della politica. In questa luce è facile evocare molti ammonimenti sottesi agli aforismi della tradizione classica e cristiana, a partire dalla certezza del diritto messa in crisi dalla proliferazione elefantica delle leggi: *Corruptissima republica plurimae leges*, affermava già Tacito (*Annales* III, 27, 3), ripreso anche dall' *Esprit des lois* di Montesquieu. Parallela è anche l'esortazione alla perspicuità lineare della legislazione per una sua comprensione aperta a tutti, come sosteneva nelle sue *Epistolae ad Lucilium* Seneca: *Legem brevem esse oportet quo facilius ab imperitis teneatur*.

La morale sapienziale, poi, ha coniato, pare fin da Solone, il detto purtroppo sempre valido che compara le leggi a «una ragnatela: se vi cade qualcosa di leggero, essa lo trattiene, mentre ciò che è pesante la rompe e fugge via». Un motto che due scrittori come Carlo Porta e Honoré de Balzac hanno

reso con una metafora molto vivace. Eccola nella versione di Balzac: «Le leggi sono ragnatele che le mosche grosse o i calabroni sfondano, mentre le piccole vi restano impigliate» (in *Maison Nucingen* del 1838). Anche a questo livello più semplice e popolare, diritto e morale possono procedere insieme.

Legalità e religione

Intendiamo col termine “legalità” l’osservanza delle leggi, un capitolo estremamente vario nelle sue applicazioni perché deve calibrare l’incontro tra l’oggettività della norma e la soggettività della coscienza e dell’adesione del singolo. Si tratta di un incrocio spesso arduo nella sua concretezza, come insegna il tema dell’obiezione di coscienza che non è possibile affrontare ora nelle sue molteplici sfumature e implicazioni. Noi ci accontentiamo, invece, di sviluppare la questione con una premessa di indole generale e con una successiva applicazione particolarmente grave e rilevante che attiene al sistema criminale alternativo alla legalità.

La premessa punta al legame tra etica e legalità, considerato dal punto di vista della morale. Mentre è evidente che alcune norme giuridiche sono cogenti anche in sede etica, possono esserci di primo acchito imposizioni legali prive di impatto morale. Tuttavia, anche in questo settore si possono registrare esempi significativi che ripropongono quel vincolo. Facciamo un paio di esempi. Pensiamo innanzitutto al codice della strada che, a una prima impressione, può apparire solo come un regolamento legale asettico, apparentemente estraneo al dominio morale. Ma come non vedervi in azione anche una delle virtù cardinali, la prudenza? Una sua violazione grave, che conduce al cosiddetto “omicidio stradale”, rivela chiaramente che l’osservanza di quelle regole ha un rilievo non solo penale ma anche morale.

Ancor più emblematico è il secondo esempio che suggeriamo, quello riguardante il sistema fiscale. Esso può sembrare solo una struttura politico-gestionale della cosa pubblica. Si tratta, invece, di una realtà che è finalizzata al bene comune e, come tale, ha implicazioni etiche. Non era, perciò, corretta una prassi spesso in passato sostenuta anche in ambito teologico secondo la quale l’evasione o l’elusione fiscale era considerata *merepoenalis*, cioè un’imposizione che ricadeva soltanto sotto il regime della punizione legale e non aveva ridondanza morale. Si è, così, creato indirettamente anche quello scarso senso dello Stato, tipico di alcuni paesi a matrice cattolica.

Certo da un lato, la corruzione politica cade già evidentemente sotto il marchio non solo della penalità ma anche della moralità. D'altro lato, però, essa non può costituire un alibi per l'evasione fiscale. L'osservanza delle norme tributarie è da san Paolo esaltata in modo netto e in chiave morale-religiosa nel paragrafo già citato della Lettera ai Romani (13,1-7), tanto che egli giunge al punto di affermare: «Pagate le tasse: quelli che sono incaricati dell'esazione sono al servizio di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi si devono le tasse, versate le tasse; a chi l'imposta, l'imposta; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto» (13,6-7). Non si dimentichi che allora a capo dell'impero romano c'era Nerone.

Affermato il legame dell'etica col diritto attraverso i due esempi appena indicati, ora possiamo allargare la nostra considerazione su una grave questione spinosa, la coesistenza serena e persino codificata tra sacro e criminalità, una contiguità che trasforma la religione in un sostegno paradossale per giustificare l'illegalità e il delitto. In questo ambito svetta la realtà mafiosa, studiata secondo tale prospettiva da vari saggi, tra i quali spiccano quelli di Alessandra Dino, *La mafia devota. La Chiesa, la religiosità, Cosa Nostra* (Laterza, Roma-Bari 2008) e di Salvo Palazzolo e Michele Prestipino, *Il codice Provenzano* (Laterza 2007). Siamo in presenza di un fenomeno registrato già dai profeti biblici che lo condannavano con veemenza. Lapidaria è, al riguardo, una frase che Isaia mette in bocca a Dio: «Non posso sopportare delitto e solennità» (1,13). E il discorso divino proclamato dal profeta è molto articolato, giungendo al punto di denunciare come farsa sgradevole la ritualità del criminale, la sua preghiera ipocrita, le sue false devozioni, perché ben altro è il culto che Dio si attende: «Cessate di fare il male, imparate a fare il bene, cercate la giustizia» (1,16-17).

La religiosità dei mafiosi ignora questo che è il cuore della vera fede e, senza imbarazzo – come ricorda il citato magistrato Prestipino, che del tema è un grande esperto (potremmo dire *in corpore vili*) – si giunge al paradosso per cui «un killer di Cosa nostra, ogni volta che gli ordinavano di commettere un omicidio, prima si recava in Chiesa e pregava s. Rosalia perché lo proteggesse e perché l'azione andasse a buon fine e, dopo averla commessa, tornava dalla santa per ringraziarla del buon esito dell'azione». Queste degenerazioni blasfeme e idolatriche si sono trasformate in un vero e proprio culto perverso tra i “narcos” del Messico con la venerazione della “Santa Muerte”, modellato sulla popolare Vergine di Guadalupe. Da noi le esemplificazioni sono più immediate, come attestano i “pizzini” religiosi (sic!) di Bernardo Provenzano che

citavano ininterrottamente Dio, Gesù Cristo e la divina Provvidenza o come si scopre attraverso gli altarini, i vari santini, persino le Bibbie e i testi spirituali, i libri di preghiere ritrovati nei covi o nei bunker dei mafiosi.

In realtà si tratta di una deformazione religiosa in cui la Chiesa deve ora porsi – e lo fa anche sotto lo stimolo delle staffilate di Giovanni Paolo II o di papa Francesco e delle testimonianze di figure come il beato don Pino Puglisi – in antitesi assoluta a questa che è in realtà irreligiosità e ipocrisia blasfema, divenendo una costante spina nel fianco di ogni forma mafiosa. Questa scelta può essere anche una catarsi per certe connivenze del passato quando alcuni pastori in anni di guida di una diocesi o parrocchia non osavano pronunciare mai la parola “mafia” o “ndrangheta” o “camorra”, oppure quando parroci, come ricordava Alessandra Dino nel suo saggio, ai funerali di un capo-mafia non esitavano ad appellare alla «giustizia divina, la sola che non sbaglia e alla quale nessuno può sottrarsi e raccontare il falso, mentre quella terrena può commettere grandi errori». Come ha sottolineato il noto magistrato Giuseppe Pignatone, la religiosità mafiosa sfrutta «il legame esistente tra la Chiesa e larghi strati delle popolazioni dell’Italia meridionale» adottandolo come «sovrastuttura permanente attraverso cui camuffare la reale essenza dell’organizzazione» basata sulla violenza, l’ingiustizia, l’illegalità, ossia sull’esatto opposto dell’autentica fede.

Meritano, perciò, di essere segnalati gli inequivocabili appelli e giudizi che il magistero ecclesiale più alto ha moltiplicato in questi ultimi decenni, a partire dalle ormai famose parole di san Giovanni Paolo II il 9 maggio 1993 ad Agrigento: «La nostra fede esige una chiara riprovazione della cultura della mafia, che è una cultura di morte, profondamente disumana, antievangelica, nemica della dignità della persona e della convivenza civile». Nel 2010 erano, invece, i vescovi italiani a «condannare con forza una delle piaghe più profonde e durature del Mezzogiorno, un vero e proprio cancro, una tessitura malefica... Le mafie sono la configurazione più drammatica del “male” e del “peccato”».

Nello stesso anno, il 3 ottobre 2010, a Palermo era Benedetto XVI a sollecitare i giovani a «non cedere alle suggestioni della mafia che è una strada di morte, incompatibile col Vangelo». Un monito che papa Francesco ha ribadito con sdegno a Napoli, nel quartiere emblematico di Scampia il 21 marzo 2015, ricorrendo a quell’inedito termine secondo il quale «la corruzione spuzza», evocando quindi non solo il fetore del sangue versato ma anche il tanfo morale che avvolge quella struttura perversa. Ed è dei nostri giorni l’impegno

comune di Chiesa e Stato con tutti i loro organi istituzionali – soprattutto nella regione calabrese – per erigere una barriera contro la violenza mafiosa, togliendole gli alibi religiosi delle processioni e dei santuari (Polsi ne è un’attestazione esplicita).

La voce di Cesare Beccaria

L’esercizio della giustizia è un atto talmente alto e delicato che deve sempre imporre al giudice «timore e tremore», per usare un’espressione paolina (1Corinzi 2,3). Anche se si è adottato comunemente a livello di lessico il lemma “potere giudiziario”, bisogna sempre ricordare che si tratta, più che di un dominio, di un servizio alla comunità da espletare con competenza giuridica, con rigore documentario, con umiltà morale. Il magistrato dovrebbe, perciò, rivolgere a se stesso l’interrogativo di Dante (anche se nell’originale destinato a un diverso oggetto): «Or tu chi se’, che vuo’ sedere a scranna, / per giudicar di lungi mille miglia / con la veduta corta d’una spanna?» (*Paradiso* XIX, 79-81). È la consapevolezza del proprio limite creaturale perché, come scriveva Jorge Luis Borges nella poesia *Calma spavalda*, «La mia umanità sta nel sentire che siamo voci / di una comune indigenza». È questa consapevolezza che rende più capace il giudice di unire giustizia ed equità, come abbiamo sopra indicato.

Concludo la riflessione, ampia ma sempre incompleta, finora condotta con una testimonianza personale. Dal 1989 al 2007 come Prefetto della Biblioteca-Pinacoteca Ambrosiana ho custodito, oltre al *Codice Atlantico* di Leonardo da Vinci, opere d’arte e migliaia di codici manoscritti letterari, storici, teologici, artistici, giuridici. Alle mie spalle, nella cosiddetta “Sala del Prefetto”, cioè nello studio ufficiale, si levava la libreria di Cesare Beccaria che, oltre a vari volumi, conservava molti vari suoi testi autografi. Tra questi campeggiava il manoscritto originale, tormentato a livello di stesura, dell’opera che lo ha reso celebre, *Dei delitti e delle pene* (1764). Vorrei, perciò, lasciare a lui la parola per tre note finali rispettivamente sulla certezza delle pene, sulla pena di morte e sulla prevenzione.

«Uno dei più gran freni dei delitti non è la crudeltà delle pene, ma l’infalibilità di esse... La certezza di un castigo, benché moderato, farà sempre una maggior impressione che non il timore di un altro più terribile, unito con la speranza dell’impunità» (c. XXVII, “Dolcezza delle pene”).

«Parmi un assurdo che le leggi che sono l'espressione della pubblica volontà, che detestano e puniscono l'omicidio, ne commettano uno esse medesime e, per allontanare i cittadini dall'assassinio, ordinino un pubblico assassinio» (c. XXVIII, "Della pena di morte").

«È meglio prevenire i delitti che punirgli» (c. XLI, "Come si preven-
gono i delitti").

