

## Diritto e laicità del sacro

*Paolo Zatti, Ines Testoni\**

### LAW FOR AUTHENTIC SECULAR SANCTITY

**ABSTRACT:** This article examines the concept of secular sacrality in law, tracing the numinous roots of the legal order and the transition from natural law to positivism. It explores how sacrality, traditionally linked to religion, transforms into a secular value founded on human dignity and the inviolability of life. By referencing Durkheim, Otto, Girard, Benjamin, and Agamben, the article highlights the tension between law's regulatory function and the inherent violence in managing the sacred. The analysis concludes with reflections on the right to die and the protection of individual autonomy, ultimately ensuring a truly just, equitable society that respects human dignity.

**KEYWORDS:** Secular sanctity; natural law; legal positivism; sacred violence; individual autonomy

**ABSTRACT:** Questo articolo analizza il concetto di sacralità laica nel diritto, tracciando le radici numinose dell'ordinamento giuridico e il passaggio dal diritto naturale al positivismo. Viene esplorato come la sacralità, tradizionalmente associata al religioso, si trasformi in un valore laico basato sulla dignità umana e sull'invulnerabilità della vita. Attraverso riferimenti a Durkheim, Otto, Girard, Benjamin e Agamben, si evidenzia la tensione tra la funzione regolatrice del diritto e la violenza intrinseca alla gestione del sacro. L'analisi si conclude con una riflessione sulle implicazioni del diritto alla morte e sulla tutela dell'autonomia individuale, per garantire una società giusta ed equa.

**PAROLE CHIAVE:** Sacralità laica; diritto naturale; positivismo giuridico; violenza sacra; autonomia individuale

**SOMMARIO:** 1. Premessa: il sacro nel linguaggio del diritto – 2. Il potere persuasivo del sacro – 3. Implicazioni etimologiche – 4. Tramonto intramontabile del numinoso – 5. La violenza del sacro – 6. Sacertà della nuda vita – 7. Riflessioni conclusive.

\* *Paolo Zatti: Professore emerito di Diritto privato, Università di Padova. Mail: [paolo.zatti@unipd.it](mailto:paolo.zatti@unipd.it). Ines Testoni: Professoressa ordinaria di Psicologia sociale, Università degli Studi di Padova. Mail: [ines.testoni@unipd.it](mailto:ines.testoni@unipd.it). Il contributo si compone di una premessa giuridica redatta da Paolo Zatti e di un saggio filosofico a cura di Ines Testoni. Le conclusioni, la definizione della problematica e la ricerca bibliografica sono frutto di un lavoro condiviso. Contributo sottoposto a referaggio anonimo.*

## 1. Premessa: Il sacro nel linguaggio del diritto

**D**a un punto di vista antropologico, il diritto ha le sue radici nel numinoso. E questo legame, con diversa intensità e diverse forme, resiste a lungo nella storia del diritto, fino a vestire i panni delle «leggi di natura» e di qui affermarsi come fonte remota e fondamento delle grandi Carte dei diritti.

Ma proprio da questo apice, a partire dalle Rivoluzioni, ha origine quella fase “moderna” che prende il nome di “positivismo giuridico”, che riconosce come diritto solo il prodotto delle leggi dello Stato e delle sentenze dei giudici, e propone il sapere giuridico come “scienza” del diritto vigente e della sua interpretazione. Il “sacro”, in questa ultima, secolare fase, è oggetto – non più fonte – di disciplina e tutela giuridica del diritto dello Stato e delle Convenzioni internazionali, come esperienza del religioso e pratica della religione. Accade così che nella letteratura giuridica le riflessioni sul “sacro” vedono il termine usato come sinonimo di “religioso”, correntemente riferito, in Italia, alla religione cattolica.

La traccia di un diverso, concorrente significato conduce, come si accennava, alle grandi Dichiarazioni dei diritti, in cui il “sacro” è predicato di valori che non hanno radice nel “religioso” come comunemente inteso. Nel prologo alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 si afferma l’invulnerabilità dei «*diritti naturali, inalienabili e sacri*» dell’uomo in quanto fondati su una Legge di Natura, superiore alle leggi umane (v. spec. artt. 1, 2, 17)<sup>1</sup>: si stringe l’endiadi «*sacro e inviolabile*» come solenne affermazione di intangibilità di un diritto<sup>2</sup>. Si può qui soltanto evocare la storia moderna del sapere giuridico: il graduale abbandono del riferimento fondante al “diritto naturale”; la lunga stagione del positivismo giuridico; l’emergere dei “diritti fondamentali” come costellazione fondata sulla dignità dell’uomo, di cui si asserisce l’invulnerabilità intesa come affermazione di una zona di “sacralità” laica all’interno dell’universo giuridico. Non mancano, del resto, tracce esplicite di un riferimento al “sacro” cui non si può solo attribuire una funzione enfatica: si pensi al “sacro” dovere di difendere la Patria, affermato in Costituzione all’art. 52, in cui si può sentire l’eco di un culto laico della Patria, nata dal *sacrificio* di tante vite che ne ha reso “sacri” i confini, che in quanto *sacri* sono – di nuovo – *intangibili*.

Nella Costituzione Europea, dall’art.1 all’art.3, all’affermazione della dignità della persona umana consegue quella della invulnerabilità della vita e quindi l’esplicita esclusione della pena di morte. Non c’è dubbio quindi che nell’ordinamento italiano la vita umana sia valore “*inviolabile*” e che questa invulnerabilità, che non ha un segno religioso, possa esprimersi come sacralità, *nel senso* che il termine ha assunto nella lunga storia dei diritti fondamentali. E allora, che senso ha interrogarsi su una sacralità laica, e chiedersi se essa abbia spazio nel nostro sistema giuridico?

Ha senso per rompere un enorme malinteso: quello per cui si ritiene, o si suppone, che la sacralità della vita sia sostenuta solo dai credenti – che legittimamente la ritengono “dono” di Dio – e in pari tempo che non si dia un punto di vista laico sulla sacralità della vita. Ha altresì senso per far valere, in circostanze in cui la questione riguarda le scelte inerenti al vivere e al morire, accanto e a fronte della sacralità della vita, la sacralità laica di altri valori, a partire da quello della dignità della persona e quello del

<sup>1</sup> Nella *Dichiarazione di Indipendenza* americana del 1776 rimane però il riferimento al “Creatore” come radice ultima dei diritti dell’uomo e quindi della loro “sacralità”

<sup>2</sup> Art. 17 della Dichiarazione, a proposito della proprietà

dovere sacro dell'ascolto del sofferente, fino al sacro diritto di ogni individuo di vivere la propria morte nel modo più coerente con la propria vita e i propri valori.

Ecco dunque: il problema di una sacralità laica si ripropone oggi, dal punto di vista del diritto, come possibilità di riconoscere situazioni, esperienze e vicende in cui il vissuto è altrettanto sacro della vita e in cui la funzione del diritto è di garantire alla persona il rispetto e il sostegno per ogni scelta che non violi doveri primari. Ma chi vuole inoltrarsi in questo tentativo, deve tenere ben presente che il diritto, in quanto mira a «fare cose con parole», ha proprie esigenze, di linguaggio e di senso. La cosiddetta “fattispecie” e le cosiddette “conseguenze giuridiche” – meglio comprese come dinamica di frastico e neustico – non possono essere “additate” ma vanno delineate con un linguaggio esplicito e coerente all'intero sistema, al “vocabolario” dell'ordinamento.

Riprendendo un recente tentativo di ridefinire in senso laico la sacralità così da riconoscere il “sacro” in alcune vicende umane che interpellano i valori fondamentali della vita, della dignità, della autonomia della persona, si potrebbe dire che: «La sacralità della vita si incontra là dove si addensa il senso – o il non senso o il mistero – del vivere e del morire: e ciò avviene non solo dove l'intensità è meraviglia – come davanti alla nascita, alla bellezza, all'infinito, all'amore – ma anche, e forse con più forza, dove la vita incontra un acme di dolore e sgomento: e ci troviamo dinanzi a ciò che chiamiamo tragico, e che scelte tragiche può proporre o imporre»<sup>3</sup>.

In questa direzione, al fine di scorgere i tratti della “fattispecie”, ovvero di connotati definienti adatti al linguaggio del “sacro” di tradizione giuridica, può essere utile soffermarsi su aspetti ulteriori considerati da diversi autori, pur senza perdere di vista l'obiettivo di riconoscere un paradigma spendibile per la “sacralità laica” del diritto. Il riferimento più promettente è certamente quello offerto da Rudolph Otto e dalle sue derivazioni che definiscono il “sacro” in senso laico come circostanze in cui facciamo esperienza del “*limes*”<sup>4</sup>; ovvero del limite/confine il cui connotato fondamentale consiste nel trovarsi di fronte all'indicibile. Può darsi che questo sia il nucleo di un discorso sulla sacralità laica che consente una traduzione giuridica in armonia con la storia del «sacro come inviolabile».

## 2. Il potere persuasivo del sacro

Rispetto al tragico e al dolore estremo, l'indicibile per eccellenza oggi è la morte. Molta letteratura recentemente si è interessata all'argomento mostrando come alla secolarizzazione si sia accompagnata una progressiva e capillare rimozione della consapevolezza della finitudine e delle sue ritualità<sup>5</sup>. Nella vicenda umana, intorno al morire si sono da sempre dipanati i discorsi che mobilitano per un verso la categoria del sacro e per l'altro quella del mistero, per riferirsi alla sostanziale ignoranza che l'umano diagnostica relativamente alla propria capacità di rappresentarsi il futuro che attende chi trapassa.

La categoria dell'indicibile, come pure quella dell'inattuabile e quindi intangibile, si basa sull'assunto kantiano secondo cui il noumenico, sfuggendo alla fenomenicità, si sottrae alla conoscenza e al linguaggio. Tale paradigma trova uno sviluppo nell'*aletheia* heideggeriana, ove ogni conoscenza del vero

<sup>3</sup> P. ZATTI, *Sacralità e dignità del vivere e del morire: due valori interconnessi*, 2024

<sup>4</sup> I. TESTONI, *Il grande libro della morte: Miti e riti dalla preistoria ai cyborg*, Milano, 2021.

<sup>5</sup> Per una Rassegna, si veda: I. TESTONI, *Il grande libro della morte*, cit.

è un gioco tra disvelamento e sottrazione, mentre nella tensione tra rivelazione e occultamento l'indicibile del primo Wittgenstein si configura come il limite stesso del linguaggio, ove l'oggetto sfugge alla cattura concettuale. Orbitano nell'orizzonte di tale scenario per un verso la "différance" derridiana, secondo cui il significato non è mai presente in sé, ma differito all'infinito e quindi disseminato nelle incalcolabili possibilità di uso delle parole, e per l'altro l'alterità assoluta levinasiana, dove l'Altro è irriducibile a qualsiasi comprensione esaustiva.

Il filo rosso che unisce queste prospettive è lo stabilire l'esistenza di eccedenze che sfuggono alla presa del pensiero. Ma, come insegna la dialettica hegeliana nell'affrontare il negativo kantiano, possiamo riconoscere nel secondo Wittgenstein la riconfigurazione dello stesso linguaggio che perde la propria dimensione di ingenuità rispetto al realismo in cui possiamo nascondere il noumeno, per cui la parola non è più intesa come un muro oltre il quale stia l'ignoto bensì come la pratica che offre concretezza esperienziale allo stesso mondo. Così la soluzione della cosiddetta "svolta linguistica" permette di reinterpretare la *différance* come lo stesso funzionamento del linguaggio che impone di affrontare l'alterità eccedendo solo a sé stesso.

Tutto ciò significa che il medesimo linguaggio, come insegna Hegel, non può prescindere dal negativo, e quindi il riferimento al sacro – inteso come il noumenico misterico, indicibile e inattingibile – viene inevitabilmente evocato per essere esplicitato e in questa operazione consiste la sua conoscibilità e regolamentazione. La categoria dell'indicibilità custodisce infatti gli impliciti che si ritiene non possano essere sondati e che vengono protetti da sistemi ideologici rappresentati da figure di potere che orientano la cultura e le norme maturate nel suo orizzonte. Stiamo parlando di poteri giuridicamente riconosciuti che stabiliscono quale limite dare al linguaggio e quindi alla norma giuridica che lo esprime. Tale dinamica è divenuta perspicua durante la secolarizzazione che ha progressivamente eclissato il dominio violento e indiscutibile della religione sulla parola e sul diritto.

Il Novecento e il secolo in cui, ricorda Emanuele Severino<sup>6</sup>, le critiche alla verità assoluta («*episteme*») precedentemente annunciate da Ludwig Feuerbach, Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche hanno destituito leggi considerate immutabili in quanto rivelate da Dio. Venendo affidato al pensiero positivo e al sapere ipotetico della scienza, il senso della giustizia è stato quindi svincolato dal dominio di assiomatiche ideologie tradizionali acriticamente consolidate nel tempo. Il concetto di secolarizzazione si riferisce a tale processo che si è dispiegato con la perdita progressiva di potere da parte delle dottrine di fede e della loro volontà di determinare univocamente politica e diritto rispetto a comportamenti giusti o sbagliati, individuali e collettivi. Hanno messo in luce questo processo, tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, Max Weber e Émile Durkheim aprendo lo spazio della ricerca sociologica sulla religione<sup>7</sup>. Nell'alveo di tale riflessione i contenuti annunciati come verità rivelate indubitabili cui ancorare la legge hanno così cominciato a essere spiegati come prodotti meramente umani, dei quali le società hanno bisogno per direzionare i rapporti di appartenenza/esclusione, obbedienza/ribellione.

<sup>6</sup> Le opere di Emanuele Severino che discute di questo concetto sono numerose. Si veda una per tutte *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982.

<sup>7</sup> E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de vie religieuse : le système totémique en Australie*, 1912; tr. It. *Le forme elementari della vita religiosa: Il sistema totemico in Australia*, a cura di Massimo Rosati, Milano, 2013.; M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, 1920-1921, tr. It a cura di Chiara Sebastiani, Torino, 2008.

Sebbene nessun ordinamento giuridico europeo possa qualificarsi come teocratico in senso proprio – a differenza, ad esempio, dei sistemi iraniano o afgano – e benché la tendenza generale degli Stati membri dell’Unione sia orientata verso forme più o meno compiute di laicità e secolarizzazione, persistono tuttavia significative tracce del retaggio religioso all’interno delle costituzioni, delle istituzioni e delle prassi giuridiche di numerosi Paesi. La presenza del riferimento a Dio in diverse costituzioni nazionali rappresenta un segno eloquente di tale permanenza. In alcune carte fondamentali, siffatto riferimento assume una funzione etica e simbolica, come nella Grundgesetz tedesca, che richiama la «responsabilità davanti a Dio e agli uomini», o nella Costituzione svizzera, che si apre con la formula «in nome di Dio onnipotente». In altri casi, la menzione è più marcatamente confessionale, come nella Costituzione irlandese, che invoca la «Santissima Trinità», o nella Costituzione greca, aperta «nel nome della Trinità Santa, consostanziale e indivisibile». Particolarmente interessante è la formulazione della Costituzione polacca, che include sia i cittadini credenti, che riconoscono Dio come fonte di verità e giustizia, sia coloro che, pur non condividendo tale fede, si ispirano a valori universali. Analogamente, anche le costituzioni di Liechtenstein e di Malta mantengono espliciti riferimenti religiosi, e quest’ultima riconosce formalmente il cattolicesimo come religione di Stato.

Accanto a queste sopravvivenze di ordine testuale, numerosi ordinamenti continuano a prevedere la presenza di Chiese nazionali o religioni ufficialmente riconosciute, nonché figure giuridiche come il reato di blasfemia, la cui configurazione normativa – pur profondamente mutata rispetto alle forme storiche – sopravvive in diversi sistemi penali europei. Inoltre, istituzioni giurisdizionali religiose sono tuttora integrate in alcune articolazioni degli apparati statali: è il caso dei tribunali ecclesiastici della Chiesa d’Inghilterra, operanti entro l’ordinamento giuridico inglese, o dei tribunali islamici (mufti) riconosciuti nella regione greca della Tracia occidentale, cui è attribuita competenza in materia di diritto personale e familiare per la minoranza musulmana. A ciò si aggiunga che, in molti contesti, i valori propri di determinate tradizioni religiose – se non veri e propri principi confessionali – continuano a essere espressamente richiamati dalla giurisprudenza e a orientare l’attività del legislatore, talora in forma selettiva e strumentale. Questi fenomeni sollevano interrogativi significativi circa il reale grado di neutralità confessionale degli ordinamenti, la tenuta del pluralismo valoriale e la capacità delle istituzioni democratiche di garantire eguaglianza sostanziale e inclusione normativa, soprattutto quando la religione venga utilizzata come strumento identitario o politico, con esiti normativi potenzialmente discriminatori e in tensione con i principi dello Stato costituzionale di diritto.

A partire dalla prospettiva di Michel Foucault<sup>8</sup>, diventa più semplice facile intercettare la stratificazione del linguaggio che le religioni hanno generato nei secoli e come essa continui ad agire perseguendo l’obiettivo, possiamo dire parafrasando Carl Schmitt<sup>9</sup>, di istituire una sovranità che concretamente mantiene il potere sulla vita e la morte delle persone tramite la legge. Nel tentativo di ridurre gli effetti negativi sulle proprie capacità di dominio dovuti al trionfo della scienza e della tecnica, al fine di mantenere fermo il proprio potere ormai privo di fondamento veritativo, in Occidente la religione rallenta il proprio tramonto con il ricorso al concetto di sacralità e al suo mistero, influenzando il politico con

<sup>8</sup> Si veda per es.: M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir* (1976). Tr. It. *La volontà di sapere*, Milano, 2001.

<sup>9</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie*, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität (1922), tr. it. di P. SCHIERA, *Teologia politica*. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità, in *Le categorie del politico*, Bologna, 1972.

strategie di persuasione legate al consenso che siffatto costruito continua a guadagnare nel senso comune, passando attraverso l'evocazione del noumenico inattingibile, cui far corrispondere l'indisponibile.

Poiché però a tale porto attraccano molte volontà che si traducono in legge, la quale garantisce risorse economiche a determinati centri di potere, e dato che per quanto si tratti di un costruito alquanto fumoso di fatto siffatte dinamiche hanno degli effetti reali nella vita concreta delle persone, in questa sede vogliamo scandagliare la letteratura che ha cercato di capire che cosa il sacro significhi e concludere con qualche commento sul suo rapporto con la laicità.

### 3. Implicazioni etimologiche

Il Novecento è stato anche il secolo in cui è venuto in luce come le parole, più che indicare ciò che esiste, siano pronunciate in funzione delle rappresentazioni che esse generano per direzionare le azioni collettive. In questo contesto, il riferimento al sacro gode di un'importanza particolare perché è considerato come il termine che, dopo la morte di Dio, richiama un'autorità cui è aprioristicamente dovuto rispetto e obbedienza nonostante non sia chiaro per quale ragione intrinseca. Come illustra chiaramente Severino nel suo dialogo con Natalino Irti<sup>10</sup>, oggi infatti, non sono più i discorsi dotati di fondamento inconfutabile dedotti da principi etici assoluti che giustificano la legge, ma esattamente il contrario, ovvero quelli che guadagnano consenso. Per quanto riguarda il sacro, si tratta esattamente di un termine che cattura molto interesse a causa del suo riferirsi alla possibilità di sopravvivere alla morte. Capace di suscitare tale speranza rafforzata da un messaggio imperscrutabile di cui sono edotti solo alcuni suoi ministri, il sacro diventa la chiave di volta per rendere autorevoli coloro che se ne fanno portavoce.

Durante lo stesso secolo, nell'intento di strappare il velo di Maya attraverso lo scandaglio di siffatto confuso – ma dotato di un'intensa forza suggestiva – confine tra mondano e ulteriorità/alterità, si sono cimentati molti studiosi e pensatori. Nel secondo volume de *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, dedicato al potere, al diritto e alla religione, dopo aver discusso i termini che definiscono sovranità e diritto, Emile Benveniste dedica un capitolo proprio alle parole della fede, esordendo con il riconoscimento di come le espressioni relative alla dimensione religiosa siano tanto variopinte quanto eterogenee<sup>11</sup>. Nonostante ciò, in siffatta complessità, il linguista intravede la possibilità di riconoscere un tratto comune, quello inerente al sacro, appunto, il quale si dispone come elemento di raccordo tra le più svariate e incongruenti forme di rappresentazione di ciò che sembra sfuggire al dominio umano. Per esempio, nelle lingue neolatine o romanze<sup>12</sup> “*sacrum*” si riferisce a ciò che è separato dalla dimensione materiale, irriducibilmente ulteriore al mondo, inviolabile e venerabile, in quanto trascendente, divino o arcano. Al contrario, nell'area slava e germanica tale dimensione viene indicata utilizzando termini che rimandano alla naturale salute del corpo (“*heil*”)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> I. NATALINO, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Roma-Bari, 2001.

<sup>11</sup> E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., 1969; tr.it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee: potere, diritto, religione*, vol. II, Torino, 2001.

<sup>12</sup> Si veda per esempio: Basco “*sakratud*”; Bretone “*Sakr*”; Catalano “*Sagrat*”; Corso “*Sacru*”; Francese “*Sacré*”; Inglese “*Sacred*”; Portoghese “*Sagrado*”; Spagnolo “*Sagrado*”; Romeno “*Sacru*”.

<sup>13</sup> E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee: potere, diritto, religione*, cit., 425.

La radice del termine è “*sak*”, la quale, secondo lo studioso, nei vari contesti culturali richiama il potere e la destrezza nell’azione espressa come capacità fisica, ma anche come autorità e forza politica o sociale, da cui derivano “*sacer*” – un vocabolo alquanto sfuggente, il cui senso è anch’esso intrinsecamente contraddittorio, poiché indica in pari tempo il venerabile e l’esecrabile – e “*sacrificium*”. In entrambi i casi il significato latente concerne la separazione di un vivente dal proprio contesto naturale o abituale e addirittura dalla sua stessa vita implicando la morte. L’azione sacrificale, procede Benveniste<sup>14</sup>, è sempre agita da un ministro di culto, il “*sacerdos*”, colui al quale è attribuito il ruolo di negoziare i rapporti tra il profano e ciò che riguarda l’assolutamente altro. I *sacerdotes* sono coloro che rivestono i ruoli del magistero di fede, i quali, sulla base delle modalità con cui viene rappresentato il rapporto con il trascendente, eseguono il sacrificio, togliendo potere e volontà alla vittima con la recisione del suo legame con il proprio destino mondano.

Poiché l’Occidente è lo spazio in cui il diritto non impone più il sacrificio dell’individuo in nome dell’obbedienza a un principio trascendente, possiamo dire che i *sacerdotes* sono impegnati nel mantenere il proprio ruolo persuadendo il legislatore a declinare il diritto positivo secondo i canoni della dottrina religiosa che essi rappresentano. E i processi di persuasione, lo ripetiamo, non rispettano alcun rigore epistemologico (in quanto ormai quello tradizionale è stato confutato), ma strategie legate a criteri di convenienza e preferenza, che tesaurizzano appunto la fascinazione che il sacro sa da sempre esercitare sulla vicenda umana. Detto questo, dobbiamo però capire che tipo di sacrificio essi intendano ancora richiedere ai cittadini, credenti e non credenti, tenuti a rispettare la legge che subisce la loro influenza.

#### 4. Tramonto intramontabile del numinoso

Nel 1912, *Le forme elementari della vita religiosa* di Émile Durkheim porta il proprio contributo sostanziale al disincanto del ventesimo secolo, ovvero della fase storica in cui le religioni vengono riconosciute come fenomeni collettivi decodificabili alla luce di categorie scientifiche. La distinzione tra profano, ovvero laico, e sacro stabilisce la linea di confine tra le leggi della vita sociale che possono essere negoziate in nome dell’umano e quelle che non lo possono perché riguardano appunto la fede in una dimensione trascendente delle cui volontà hanno conoscenza solo i *sacerdotes*, i quali peraltro sono irriducibilmente divisi in base alle differenti religioni. Le regole che disciplinano il sacro quindi cambiano a seconda delle forme assunte nei vari contesti, e, come insegna la storia dei martiri ebrei, cristiani, pagani e musulmani, in ogni specifico territorio le conversioni imposte dalle religioni di Stato in nome di un dio sono solo esercizio di violenza funzionale al rafforzamento dell’autorità dei sovrani e dei *sacerdotes* dominanti in quel territorio.

Il rito, facendo leva sulla fascinazione data dal sentirsi in contatto con una realtà trascendente, esprime un insieme di gesti simbolici che rafforzano tanto i legami sociali garantendo la coesione del gruppo di credenti quanto l’identità sociale di chi ne fa parte. Con Durkheim è dunque stata avviata la lettura di questi fenomeni distinguendo tra riti positivi, che celebrano il sacro attraverso atti collettivi di adorazione; riti negativi, come lo sono la definizione di tabù da cui derivano regole che impongono proibizioni volte a proteggere il sacro dall’invasione del profano; e riti espiatori, funzionali alla purificazione

<sup>14</sup> *Ivi*, 426.

dell'individuo o del gruppo e finalizzati al mantenimento di un ordine sociale che garantisce un buon rapporto con il divino.

La riflessione sociologica derivante dalla presa di coscienza che la religione ha perso ogni fondamento incontrovertibile e che dunque dipende da credenze situate ha imposto dunque che si comprendesse la natura di ciò che innesca comportamenti collettivi che per secoli hanno non solo disciplinato in modo violento l'ordine sociale (si pensi alla caccia alle streghe e ai patiboli per miscredenti o omosessuali e adultere) ma anche i rapporti tra culture, determinando guerre interminabili e ricorrenti. Riuscire a capire che cosa si intenda per sacro e che cosa ne abbia giustificato la traduzione in legge passando attraverso i *sacerdos* e i riti tramite i quali si esprime la dottrina religiosa è diventato dunque un obiettivo di interesse per molti studiosi di scienze psicologiche e sociali.

Cinque anni dopo l'opera di Durkheim, Rudolf Otto pubblica *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*<sup>15</sup>, il quale è considerato uno dei lavori più influenti tra quelli dedicati alla religione. Il successo del libro è dovuto alla sua esplorazione fenomenologica dell'esperienza di fede, inscritta nell'incontro con il "numinoso", ossia l'irriducibilmente "altro" (*ganz andere*), avendo così esperienza del «*mysterium tremendum et fascinans*» che seduce in quanto anche «*augustum*», incutendo tanto stupore e terrore quanto reverenza e da ultimo sottomissione. Secondo il pensatore, la religiosità parte perciò da una fondamentale componente irrazionale, la cui essenza profonda coinvolge l'intera persona in modo irriducibile, per essere poi disciplinata da processi di razionalizzazione articolata in dogmi e simbolismi che informano il comportamento morale nel contesto sociale.

Rispettando l'approccio fenomenologico e partendo dalla distinzione già delineata da Durkheim e Otto tra sacro e profano, Mircea Eliade procede nella medesima direzione studiando le modalità con cui le diverse religioni hanno regolamentato l'incontro con l'assolutamente altro. Lo storico delle religioni introduce il termine "ierofania" derivante dal greco "hierós" ("divino") e "phaínō" ("apparire" o "mostrare") per indicare le forme di manifestazione del sacro nel mondo visibile, attraverso la trasfigurazione dello spazio e del tempo profani, che vengono così restituiti alla condizione di sacertà. Pubblicato nel 1953 con la prefazione di Georges Dumézil, *Trattato di storia delle religioni*<sup>16</sup> esplora le modalità con cui le ierofanie rivelano l'assolutamente altro sacralizzando luoghi e momenti della vita individuale e collettiva. L'uomo religioso, per Eliade, è colui che vive l'esperienza ierofanica e risponde a questa presenza agendo nel mondo nel rispetto di riti e gesti che la testimoniano. Nel libro *Il sacro e il profano*<sup>17</sup> lo studioso esprime la convinzione secondo cui la società contemporanea secolarizzata di fatto non sarebbe immune dall'esperienza ierofanica. Egli considera questo argomento mettendo a fuoco i tratti dell'esperienza religiosa che rimuovono la separazione tra laicità e sacralità. Ad esempio, il culto dell'arte, della natura o delle ideologie politiche, che nascono come attività squisitamente umane funzionali alla costruzione del mondo, di fatto divengono ricettacolo di ierofanie, producendo più o meno

<sup>15</sup> O. RUDOLF, *Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, L. Klotz, Gotha traduzione italiana: A.N. TERRIN (a cura di), *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Brescia, 2011.

<sup>16</sup> E. MIRCEA, *Traité d'histoire des religions*, 1953; traduzione italiana: V. VACCA (a cura di), *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 2008.

<sup>17</sup> E. MIRCEA, *Le sacré et le profane*, 1957; traduzione italiana: E. FADINI (a cura di), *Il sacro e il profano*, Torino, 2013.

inedite espressioni di quegli incontri nell'intento di rispondere al bisogno di dare senso alla vita dinanzi alla consapevolezza della morte.

## 5. La violenza del sacro

Un'altra tappa nello scandaglio relativo al sacro è stata raggiunta da René Girard nel suo libro *La violenza e il sacro*<sup>18</sup>, nel quale viene presentata una teoria innovativa sull'origine dei riti religiosi. In continuità eppure distanziandosi dalla prospettiva hobbesiana, l'antropologo e critico letterario sostiene che la violenza è un elemento centrale nella costituzione della comunità e che essa viene gestita, prima che dallo Stato e dal patto sociale, tramite le pratiche religiose. Il sacro avrebbe dunque preso forma come ambito di elaborazione di tale condizione di fondo, al fine di sviluppare meccanismi collettivi di contenimento funzionali alla costruzione e al mantenimento dell'ordine. La violenza peraltro è il risultato del comportamento mimetico (*mimesis*), ovvero della competizione che si genera interiorizzando per imitazione il desiderio di altri, e poiché è impossibile appagare le esigenze di tutti nella stessa misura, si instaurano dinamiche di sopraffazione nell'agone per l'accaparramento.

Tra i dispositivi utili alla limitazione del fenomeno, che se lasciato libero comporta la disgregazione della comunità, Girard individua la strategia del capro espiatorio, messa in essere quando le comunità si trovano a dover fronteggiare conflitti interni considerati ingestibili o quando rischiano di cadere in una distruttiva condizione di entropia. La dinamica inizia con l'individuazione di una vittima sacrificale su cui riversare risentimenti, colpe, frustrazioni, che vengono incarnate da una persona o da un gruppo discriminato, i quali sono quindi destinati a riti di purificazione che consistono nella morte o nell'epurazione. Una volta eliminati coloro che sono ritenuti responsabili del male che affligge la comunità, una volta ristabilito un rapporto positivo con il sacro, si annuncia una pace sociale temporanea destinata comunque a essere presto rimessa in crisi.

La violenza intrinseca del sacro è messa in risalto anche da Umberto Galimberti, che nel suo *Orme del sacro*<sup>19</sup> indaga il costrutto considerandolo non tanto come una categoria religiosa bensì come una condizione psicologica originaria dell'esperienza umana. Trattandosi di energia caotica e indifferenziata, il mito e il rito sono stati allestiti per ordinarla e permettere agli individui di controllarla attraverso rapporti di aggregazione. È possibile infatti canalizzare la predisposizione al caos, che agisce senza riconoscere limiti e confini, conferendole forma e significati grazie ai quali orientare la coesione sociale. La filosofia greca e il sapere scientifico hanno desacralizzato il mondo, sostituendo la visione mitica con quella razionale e tale processo, pur fondamentale per il progresso, ha causato un senso di vuoto e disorientamento esistenziale. Smarrendo il senso del mito, la cultura contemporanea ha lasciato l'abitatore dell'Occidente privo di strumenti per affrontare questa tensione primordiale alla confusione e all'ambivalenza dell'indistinto. Poiché il pensiero che ci ha condotti ai risultati attuali non ha realmente superato questo tratto esistenziale tanto individuale quanto collettivo ma lo ha semplicemente rimosso, quest'ultimo continua ad agire al di fuori della coscienza riemergendo con la propria portata di violenza con forme inedite e sempre inevitabilmente drammatiche. Data la sua potenziale distruttività,

<sup>18</sup> R. GIRARD, *La violence et le sacré*, 1972; traduzione italiana: O. FATICA, E. CZERKL (a cura di), *La violenza e il sacro*, Milano, 1992.

<sup>19</sup> U. GALIMBERTI, *Orme del sacro*, Milano, 2000.

Galimberti invita a identificarne la presenza, individuando, al di là delle tradizioni religiose istituzionalizzate ormai in crisi, nuove strutture di senso in grado di dargli forma, rendendolo in tal modo riconoscibile e direzionabile.

## 6. Sacertà della nuda vita

Nel libro *Psiche e techne*<sup>20</sup>, Galimberti riprende l'idea tanto heideggeriana quanto severiniana secondo cui la tecnica non è neutra e, nel costituirsi come orizzonte totalizzante, condiziona ogni aspetto della vita umana. In tale processo essa svuota i tradizionali riferimenti su cui in passato si allestivano le dinamiche di individuazione e mutuo riconoscimento, mentre il diritto, a sua volta, subisce l'eclissi dei valori fondamentali, cedendo il passo alla predisposizione di leggi che assecondano le logiche del pensiero calcolante, funzionali allo sviluppo della stessa tecnica. Da questa crisi deriva per un verso l'abbandono del sacro, il quale, essendo una condizione psichica originaria, non può essere eluso e se allo stato brado non può che manifestarsi come violenza. Per l'altro verso le leggi perdono la stella polare del diritto nella loro funzione regolativa rispetto alla valorizzazione dell'individuo, inteso come elemento di base nella costituzione delle relazioni sociali democratiche.

Alla base del diritto si dà infatti il riconoscimento dell'impossibilità di costituire una comunità senza individui, e il suo potere rispetto alla legge consiste nell'orientarla per garantire che le relazioni interumane tutelino l'individuo nella propria integrità. Come insegna Hannah Arendt<sup>21</sup>, le leggi predisposte per assicurare il potere a politiche totalitarie e totalizzanti si fondano innanzitutto su processi di de-individuazione.

Entrando dunque nel merito del rapporto tra individuazione e legge possiamo rintracciare un ulteriore rapporto tra sacro e violenza, riprendendo la riflessione su ciò che indichiamo con i termini derivati dalla radice *sak*. Come discusso da Walter Benjamin nel volume *Per la critica della violenza*<sup>22</sup>, ove si discute del concetto di sovranità e dunque di potere sulla vita, la struttura unificante dell'azione che amministra il sacro sottende l'uso della forza come violenza (*Gewalt*), la quale viene disciplinata attraverso la legge orientata dal diritto. Essendo quest'ultimo costantemente in evoluzione e quindi in crisi a causa del proprio ruolo di contenimento, l'importanza di questa riflessione risulta ancor oggi ineludibile. La violenza sacra è quella che viene esercitata in nome del divino, assumendo la funzione di fondamento dell'ordine sociale e giuridico. Rimanendo essa in tensione e contrasto con tale fondazione, i suoi atti non risultano mai autenticamente rendentivi e possono rivelarsi invece distruttivi e tragici. Il diritto dunque si pone come atto che istituisce la legge tramite cui arginare la violenza amministrandola ("*Ver-waltung*"), ma questo implica che l'agire del legislatore si presenti come parte della medesima violenza, sia quando essa si ponga come innovazione portata dall'apparire del sacro sia quando si esprima come resistenza per conservare i confini normativi consolidati per arginare lo stesso.

<sup>20</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne: L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, 1999.

<sup>21</sup> H. ARENDT, *The origins of totalitarianism*, New York, 1951; per traduzione italiana vedasi: H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Torino, 2017.

<sup>22</sup> W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in R. TIEDEMANN, H. SCHWEPPEHÄUSER (a cura di), *Gesammelte Schriften*, Francoforte, 1999, traduzione di A. SCIACCHITANO disponibile su: [https://pinobertelli.it/wp-content/uploads/2016/04/Walter-Benjamin\\_critica\\_violenza.pdf](https://pinobertelli.it/wp-content/uploads/2016/04/Walter-Benjamin_critica_violenza.pdf)

Rifacendosi alle basi del diritto romano su cui di fatto si erige gran parte della storia del diritto in Occidente, il pensatore tedesco scandaglia dunque il rapporto tra patto sociale e incertezza del caos in cui il sacro si infiltra come vuoto normativo innescato dal contrasto tra sfera giuridica e esercizio della giustizia. Giungendo ad affrontare la figura dell'*homo sacer*, considera come nel diritto romano sia "*sacer*" chi, a causa di una colpa infamante, viene escluso dal contesto sociale normato. Come definito dal grammatico latino Festo: «*homo sacer is est quem populus iudicavit ob malefium neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*» (colui che il popolo ha giudicato per aver commesso un male [terribile] non può essere sacrificato, e chi lo uccidesse non sarebbe condannato<sup>23</sup>). Potremmo dire a questo punto del nostro discorso che il male infamante potrebbe essere la trasgressione del tabù, ovvero della norma totemica su cui si istituisce la legge che unifica il gruppo, la quale presuppone l'esclusione del trasgressore dal contesto in cui si dà il riconoscimento di appartenenza. Da ciò deriva che l'*homo sacer* sia preda della "pura violenza", quella del sacro, appunto, che precede la legge orientata dal diritto, e per tale motivo egli può essere ucciso da chiunque senza che all'uccisore venga ascritto il reato di omicidio.

Giorgio Agamben sviluppa il discorso schmittiano nel libro *Homo sacer*<sup>24</sup>, dedicato al potere che istituisce la propria sovranità sulla vita e sulla morte, inscrivendo la riflessione nel contesto della biopolitica sviluppata dalle indagini di Foucault<sup>25</sup>, ovvero su quello che viene riconosciuto come il terreno delle pratiche con cui la rete dei poteri gestisce le discipline del corpo, attraverso la legge. Nell'opera, riferendosi alla colpa che determina la separazione del reo dal diritto, il filosofo esplicita la condizione dell'uomo in sacertà consistente nell'esser ridotto a "nuda vita" – termine (*bloßen Leben*) che Benjamin introduce come problematico. Agamben dipana la questione definendo la condizione di coloro che vivono al di fuori del contesto giuridico trovandosi in "stato di eccezione" e che per questo vengono ridotti a mera vita biologica. Il filosofo sostiene che nelle moderne società biopolitiche, molti soggetti sono ridotti a siffatta condizione, come nel caso dei prigionieri, dei rifugiati e di altre categorie marginalizzate. Lo "stato di eccezione" è divenuto una caratteristica della società contemporanea, in cui i vuoti normativi diventano prevalenti per molte situazioni a causa della complessità sociale e tale condizione critica porta alla creazione di una nuova figura giuridica: il soggetto che si trova in condizioni tali da non rientrare nella contrattazione della legge pur rimanendo sotto il controllo sovrano.

Rispetto ai rapporti vita-morte possiamo portare come esempio la situazione italiana e i casi emblematici di Piergiorgio Welby e Eluana Englaro costretti a vivere contro la loro dichiarata volontà a causa del vuoto normativo che ha caratterizzato la nostra storia in nome della sacralità della vita prima della legge 219 del 2017. In tale situazione si trovano oggi coloro che chiedono di poter morire a causa di condizioni di salute intollerabili. Queste persone sono tutte ridotte a "nuda vita", venendo escluse dalla possibilità di decidere di sé, poiché il principio vitale viene considerato estrinseco a loro in quanto sacro. L'esser ridotti a nuda vita è dunque l'esito dell'esercizio violento del potere sovrano deindividuale, che separa il soggetto dal controllo della propria vita e altresì dal diritto, riducendolo a una forma di esistenza che può essere governata e controllata indipendentemente dalla sua volontà. Fino

<sup>23</sup> Traduzione degli autori. Si veda G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, Torino, 1981, 131.

<sup>24</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Macerata, 2021.

<sup>25</sup> M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica: Corso al College de France (1978-1979)*, Milano, 2005.

alla legge 219/17, che ha imposto il rispetto del consenso informato, per i medici, in tempi di paternalismo medico, era moralmente ammissibile procurare la morte per pietà (la cosiddetta “morte compassionevole”) ai propri pazienti sofferenti, bastava che l’operazione fosse fatta in tutta segretezza. Ebbene oggi questo non è più ammissibile e il diritto si sta muovendo nella direzione secondo cui nessuno, neppure la persona più debole, può diventare *homo sacer*, ovvero privo della tutela che rispetta la sua integrità in quanto individuo: la vita della persona non può esser alienata dalla sua volontà dal suo esser corpo.

## 7. Riflessioni conclusive

Secondo Benjamin, la violenza sacra è la violenza suprema e definire la vita “sacra” in quanto appartenente a Dio e non al soggetto che la vive è un’operazione che aliena il soggetto da sé quindi compie la violenza più grande. Nel discutere di che cosa si parli quando ci si riferisce alla “sacralità della vita”, il filosofo problematizza il concetto affermando:

«Tanto sacro è l’uomo (o quella vita in lui che rimane identica nella vita terrestre, nella morte e nella sopravvivenza), quanto poco lo sono i suoi stati, quanto poco lo è la sua vita fisica, vulnerabile dal prossimo. Che cosa, infatti, la distingue da quella degli animali e delle piante? E anche quando piante e animali fossero sacri, non potrebbero pretendere di esserlo per il puro (*bloßes*) fatto di vivere, né potrebbero esserlo in esso. Varrebbe la pena indagare sull’origine del dogma della sacralità della vita. Forse, anzi probabilmente, è recente, aberrazione ultima dell’indebolita tradizione occidentale, che cerca il sacro ormai perduto nel cosmologicamente impenetrabile<sup>26</sup>».

Dalla nostra analisi risulta che il termine sacro si costituisce su un’eccedenza polisemica che dal punto di vista performativo richiede il rispetto di un’istanza di limitazione alla violenza passando attraverso la regolamentazione della legge grazie al diritto. Legge che – poiché l’umano abita la realtà che si rappresenta – si muove, da un lato, lungo il crinale tra il *fascinans* derivante dal potere di chi può esercitare la violenza grazie a un’ideologia persuasiva e, dall’altro, la riflessione imposta dal diritto al fine di arginare la stessa violenza. In questa dinamica il divino è chiamato in causa dalle ideologie nella misura in cui esso è utile per aumentare il potere di persuasione che garantisce la supremazia, le quali non corrispondono affatto *tout court* con il sacro. Là dove si dia un cortocircuito tra legge, religione e sacro, Dio viene usato con funzione politica come strumento per l’esercizio della violenza deindividuale, sostituendo così il diritto nella sua opera di riconoscimento della violenza e di orientamento performativo dei comportamenti sociali attraverso la legge che tutela l’individualità. Il risultato non può essere che una società totalitaria, antidemocratica e abusante come lo sono quelle in cui vige la teocrazia. Attualmente in Italia ci stiamo confrontando con l’opposizione tra una istanza laica che democraticamente richiede che si possa legiferare rispetto alla volontà di morire da parte di persone gravemente sofferenti. Di contro, la Chiesa cattolica, avanza l’istanza del considerare sacra la vita, assumendo in tal modo una posizione piuttosto recente ereditata dal vitalismo sette/ottocentesco, secondo cui la vita nega la morte. Nel suo libro *Dike*<sup>27</sup>, Severino afferma che il sacro è ciò che si iscrive nell’immutabile,

<sup>26</sup> W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, cit., 30-31.

<sup>27</sup> E. SEVERINO, *Dike*, Milano, 2015.



in quanto espressione del divino, e la legge che lo rispecchia deve essere considerata parimenti inscalfibile. Sacralizzare la vita, dunque, significa definirla per legge inattingibile e indisponibile alla volontà dell'uomo. Di fatto, però, la tecnoscienza applicata alla pratica medica dimostra che la vita è tutt'altro che inscalfibile e anzi è la materia più plasticamente disponibile a sperimentazioni e verifiche di efficacia. L'estensione del tempo di vita guadagnata dai paesi tecnologicamente più avanzati dimostra che l'intervento tecnico non solo scalfisce la vita ma la produce e la riproduce migliorandone la qualità e moltiplicandone la durata. Peraltro, la stessa Chiesa cattolica manipola la vita quotidianamente, con i propri ospedali privati in cui si pratica ampiamente, spesso in forma eccellente, la cura medica.

A partire da Hannah Arendt per giungere a Agamben, il dover rispondere dell'esser sé stesso in quanto di proprietà di un'autorità altra è la violenza estrema su cui si basa il primo e fondamentale passaggio del totalitarismo. Un conto è l'intangibilità del malato e del morente che non possono essere uccisi perché la loro vita è inviolabile e un altro conto è togliere ai malati e ai morenti la libertà di scegliere se vivere o morire avendo la possibilità di accedere a una morte serena quando la vita sia per loro ormai intollerabile. La negazione dell'*habeas corpus* è il primo e fondamentale atto di deumanizzazione alienante oggettivando il corpo come oggetto gestibile da volontà estrinseche al soggetto che ne è espressione. Pertanto, qualsiasi invocazione alla sacertà, per indicare l'inviolabilità di un principio originario normato affinché rimanga inattingibile, di fatto si risolve come sopruso.

Nell'atteggiamento della Chiesa, dunque, è possibile riconoscere la volontà esplicita di alienare l'intenzionalità soggettiva della persona sul proprio essere corpo. Stiamo parlando quindi della violenza estrema: non permettere a priori all'individuo di riconoscere sé stesso come padrone di sé, in quanto tenuto a dover rispondere del proprio essere corpo a Dio.

Ci chiedevamo all'inizio della discussione chi fosse il capro espiatorio sacrificato in nome dell'evocazione della sacralità della vita: l'individuo e la sua integrità e con esso l'integrità della stessa società.