

■ IL POZZO DELLA LEGGE. NOMOS, CHARIS, EXOUSIA

Oreste AIME

"Il pozzo è la Legge".
Commentario di Qumran a Nm 21,17

*Nei distretti s'aggira il vuoto.
E il narratore, il filosofo stanco,
da un pezzo ha perso il filo e la domanda.*
Durs Grünbein

■ Un'immagine antica e dei versi contemporanei in esergo ci faranno da guida per avviare la ricerca. La metafora del pozzo, ricca di allusioni, appare nei manoscritti di Qumran a commento di *Numeri* 21, 17. Il testo qumranico fa riferimento alla Legge mosaica ma qui estendiamo con grande libertà il senso metaforico (*Documento di Damasco* VI, 4-11; D. Grünbein 2011).

Il pozzo era nell'antico Medio Oriente il crocevia delle genti, dei nomadi e degli abitanti del luogo. Soprattutto per chi viveva in zone desertiche quello sprofondarsi misterioso nelle viscere della terra fino all'acqua piovana raccolta o alla sorgente era promessa di vita, l'immersione nella purificazione, la fine dell'arsura per uomini e animali. Nonostante fosse un luogo di razzie, al pozzo ci si incontrava e ci si dava appuntamento, si discuteva di tutto e soprattutto delle precedenze, si scopriva la possibilità di un comune riferimento necessario e conteso. Ma nessuno dimenticava – ed è la sua profondità oscura e mobile a ricordarlo – che il pozzo, costruito dall'uomo, è pur sempre una violazione della terra: le acque della vita sono anche le acque della morte.

Durs Grünbein, a sua volta, ci porta nel cuore delle città di un mondo che appare postumo. Il vuoto non è più quello vertiginoso del pozzo ma quello spalancato dei quartieri. Costruzioni ben più ambiziose, scavano la

terra e sfidano il cielo ma non dissolvono il vuoto, anzi lo amplificano e lo mettono in movimento: il pozzo vertiginoso nel cuore della vita.

Al narratore e al filosofo – a noi - sarà ancora possibile rintracciare il filo e la domanda?

1. Da Atene a Jefferson

Quando le Erinni sono costrette a trasformarsi in Eumenidi, Atena, per interrompere definitivamente il ciclo della vendetta, dona alla sua città un tribunale, che avrà il compito di spezzare la catena di morte che insanguina la dinastia degli Atridi grazie all'azione di un terzo, di un giudice che deve stabilire colpe e pene. Il verdetto di parità emesso dall'areopago nei confronti del matricida Oreste richiede però, per essere risolutivo, il voto decisivo della dea. Giustizia umana e giustizia divina sono alla ricerca di un difficile e mai risolto equilibrio e, nel caso narrato da Eschilo, il peso ultimo della decisione ricade ancora sulla divinità, anche se essa assume tratti nuovi rispetto alla tradizione.

L'*Oresteia* è uno dei tanti momenti del passaggio dal *mythos* al *logos*, dall'oscurità della vendetta alla chiarezza di un intervento terzo ed equo, ed implica l'avvento e il destino rassicuranti della legge della città. La legge è ora nelle mani degli uomini ma la soluzione dipende ancora dal divino.

In piena modernità, con *Requiem for a nun* (1955) William Faulkner riapre il tragico nel tempo del *logos* e della *ratio iuris*. In un teso intreccio di affabulazione narrativa e dramma teatrale, Faulkner mette in scena i protagonisti di una moderna tragedia/commedia dopo aver narrato in tre prologhi in prosa l'istituzione del Tribunale, del Parlamento e della Prigione nella favolosa città di Jefferson. Un'aura mitica e solenne avvolge la loro comparsa nella storia, insieme a qualcosa di inenarrabile che circonda e nasconde la loro origine umana, troppo umana. La città, la legge e le loro istituzioni sorgono sulla violenza che cancella i diritti delle popolazioni native e qualcosa di quasi losco le inquina sul nascere tanto da non poter garantire la giustizia che promettono - e il caso narrato lo rende manifesto.

Il tragico si sovrappone a ciò che prometteva la presenza illuminante e forte della legge nella vita della comunità. Il gesto omicida compiuto dalla bambinaia nera è un vero atto sacrificale; il verdetto della corte, corretto secondo la legge, non fa giustizia nei confronti di ciò che è davvero implicato nella vicenda; la condanna a morte della nutrice non è riscattata dalla resipiscenza della madre, che infine ha riconosciuto l'intenzione salvifica dell'atto che ha dato la morte alla sua bambina. Senza intervento del divino, le sorti umane non sono più ristabilite e la condanna ineluttabile della bambinaia smentisce la possibilità della giustizia e insieme di ogni redenzione.

Né la legge né le sue istituzioni sono in grado di garantire ciò per cui esistono e ciò che promettono. Se nell'*Orestea* il divino garantiva una soluzione equa all'impossibile giustizia, nella commedia faulkneriana la giustizia ignora la natura del dramma, non coglie l'innocenza della colpevole, oscura le reali responsabilità nascoste sotto la coltre del perbenismo che infine ha la meglio su ogni altra istanza. La giustizia si dissolve nell'ideologia che, negandola di fatto, la colloca miticamente alla sua origine. L'assolutezza della legge diventa spettrale.

Questa cornice narrativa, antica e contemporanea (Eschilo 1981; Faulkner 1988; Ost, 2007)¹, ci permette di localizzare alcune questioni che ruotano attorno al nesso tra Legge e Religione: *il tratto mitico* – riconosciuto o trascurato, respinto e sempre risorgente; *il precedente inconfessabile* – una legge ancestrale o qualcosa che precede l'instaurazione della legge; *il costo della legge* – con il suo tratto sacrificale; *l'origine della legge* – dal *mythos* al *logos*, ma anche viceversa; *la legge e le sue sanzioni*: assoluzione o condanna; la colpa e il castigo; la forza della legge e la sua applicazione con le istituzioni al suo servizio: il tribunale, il parlamento, la prigione. L'assoluto – o l'inderogabile – e l'umano.

In entrambi i casi, nell'antichità perduta dell'Attica e nella terra del Nuovo Mondo, la religione è qualcosa di opaco, potente, inesorabile: una necessità cui si può far fronte o no, imponente e sfuggente, con o senza dèi.

In questa traiettoria narrativa, da Atene a Jefferson, si disegna la natura e la storia della Legge. La civiltà occidentale nella sua avventura giuridica, dai legislatori antichi, passando per la Torah biblica, fino allo stato di diritto moderno sembra essere davvero uscita dal mito. Tanto l'origine non del tutto cancellata, custodita dalla tragedia di Eschilo, quanto il rovesciamento introdotto da Faulkner ci ricordano che non tutto è trasparente e che la Legge porta con sé un mistero non ancora dissolto.

2. Alcune interpretazioni filosofiche

Il modo con cui 'sentiamo' il rapporto tra Legge e Religione è ormai profondamente mediato dal dibattito filosofico moderno che ha esteso il

¹ Proprio questa cornice narrativa evoca un tema fondamentale che non sarà preso in considerazione: il rapporto della legge con la colpa, il peccato, il male. La Legge, argine al male o motivo della scoperta della colpa e del peccato? La questione è così complessa che richiederebbe una trattazione ancora più ampia della presente, che si limiterà al raccordo tra Legge e Religione, nella consapevolezza che manca un tassello per tanti aspetti decisivo.

suo influsso anche oltre i suoi confini, toccando il modo di essere di persone, discipline, culture. In modo quasi solo esemplificativo la sequenza proposta – Kant, Bergson, Derrida – serve a tracciare uno dei possibili percorsi, con tre modelli che sono anche tre soluzioni diverse.

Nella conclusione della *Critica della ragion pratica* Immanuel Kant dà voce all'ammirazione e alla reverenza che riempiono l'animo suo e di ogni uomo: "il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me". Sono sentimenti a disposizione di chiunque, non avvolti in oscurità o lontani nel trascendente - "le vedo davanti a me, e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza" (Kant 1993: 319) – e al tempo stesso storicamente connotati, un passo decisivo per realizzare l'aureo precetto dell'illuminismo: *sapere aude*. Per cogliere l'immensità dei mondi, la loro legge insieme a quella del cuore umano, non è necessario inoltrarsi nel trascendente né ricorrere alla religione. Anzi: è proprio la legge morale inscritta nel cuore dell'uomo il criterio infallibile per stabilire quanto nella religione stia giustamente nei limiti della ragione e quindi sia la vera religione, l'unica accettabile, tanto da far riconoscere i comandamenti della ragione come divini e aprire alla speranza di un giusto riconoscimento dei meriti al fine del conseguimento del *summum bonum*.

Il tradizionale assetto che poneva la religione a fondamento della morale così come ogni forma di eteronomia sono consapevolmente e definitivamente rovesciati. La legge morale – come piena auto-nomia – è l'indispensabile vaglio critico per ogni pretesa della religione, per quanto possano restare dei margini inquietanti introdotti da un male radicale che insidia l'intero sistema della ragione pura teoretica e pratica.

Anche se sospesa sul baratro, in ogni caso, alla ragione resta qualche risorsa, con cui lanciare un ponte sull'abisso che separa lo spazio fenomenico dei mondi e l'inaccessibile cuore noumenico dell'orientamento morale. Necessità e libertà sono colte nel loro accordo, per quanto solo in un giudizio riflettente, in grado però di stabilire una relazione non estrinseca tra le leggi necessitanti dei mondi e le leggi libere del cuore umano. Necessità e universalità contraddistinguono tutti i livelli del pensare e dell'essere: la filosofia è la ricerca e la giustificazione della legittimità di questa legge che si dà a fondamento dell'esperienza conoscitiva e morale e, infine, del senso stesso delle cose, anche se nel caso morale deve limitarsi ad accettare con reverente rispetto il *fatto* della ragione: la legge è un fatto indeducibile e ingiustificabile.

Su questa roccia della ragione e della sua legalità si erge il diritto e lo stato cui dà forma. In questo ampio orizzonte - gli spazi cosmici, l'abisso della libertà, lo stato secondo ragione, la pace perpetua - la religione è relegata ai margini, anche se può promettere ciò che alla ragione non è consentito, la possibilità e la forza della rigenerazione per chi avverte e subisce la seduzione della sovversione. La legge è il fatto di ragione per

eccellenza ma è sospesa ad un libertà che può disconoscerla – e la storia lo attesta.

Non solo il cosmo e la vita morale dipendono da una legge, anche le società vi sottostanno, secondo un modulo che le apparenta di più a quella della necessità naturale che a quella della libertà morale. È quanto, un secolo dopo Kant, mette in luce la sociologia nascente da Émile Durkheim a Lucien Lévi-Bruhl, da Max Weber a Ernst Troeltsch, a partire dallo studio del legame sociale istituito e mantenuto dalla religione. Il sacro ha le sue leggi, incarna la legge primigenia che orienta il comportamento sociale; la sua necessità permane, anche quando l'elemento religioso viene meno e si addensa attorno alla funzione morale e politica.

In connessione con un mondo in cui regna lo slancio vitale, pur assumendo come ineludibili le rigide leggi descritte dalla fisica e dalla sociologia, Henri Bergson della religione e della morale mette in luce non solo le funzioni sociali, in particolare l'obbligazione, ma anche ciò che le spinge al di là di se stesse, portando a piena realizzazione lo dinamica dell'evoluzione creatrice. Religione e morale definiscono la struttura aperta o chiusa delle società (non senza rimando alla tensione tra Legge e Vangelo); non solo, ad esse tocca portare a maturazione quanto è inscritto nella stoffa della realtà, lasciandosi guidare da chi - mistici e profeti - ha aperto nuove vie di comprensione pratica dell'esistenza personale e sociale. Il mistero dell'universo coincide con l'*élan vital* e il suo slancio profondo si rivela, infine, amore. Non sono propriamente una legge lo slancio vitale e l'amore che danno origine in ogni istante al mondo e a quanto ne scaturisce con inesauribile creatività; ma in quanto spiegazione dell'intera realtà e non in contrasto con i dati scientifici hanno alcuni tratti in comune con la legge. In ogni caso lo slancio vitale, in quanto origine, promette e attua un'eccedenza non prevedibile, di natura religiosa, "la funzione universale dell'universo, che è una macchina destinata a creare delle divinità" (Bergson 1979: 270).

Sulla scia di Kant e Bergson ed integrando tensivamente il sacro di Martin Heidegger con il santo di Emmanuel Levinas, si è posto Jacques Derrida ma nel segno della decostruzione. Il risultato è un'affermazione nella negazione, una *religion without religion*, formula che "designa il disincanto come *la risorsa stessa del religioso*. La prima e l'ultima" (Derrida 1995: 72). Derrida adotta lo stesso strumento di analisi nei confronti del diritto, decostruibile perché fondato su testi da interpretare e infine senza fondamento. Lo richiede la stessa giustizia, questa sì per se stessa indecostruibile. "La giustizia in se stessa, se esiste qualcosa di simile, al di fuori o al di là del diritto, non è decostruibile. Non più della decostruzione stessa, se esiste qualcosa di simile. La decostruzione è la giustizia" (Derrida 2003: 64). Poiché avviene nell'intervallo tra diritto

decostruibile e giustizia indecostruibile, la decostruzione è l'esperienza dell'impossibile possibilità.

Da questa sommaria sintesi si può notare il procedimento parallelo tenuto da Derrida nei confronti della religione e del diritto. Che cosa resta da questo scavo senza fine che annuncia e si motiva su qualcosa di ultimo e primo? Da un lato il salvo-santo e dall'altro la giustizia, espressioni entrambi dell'unica matrice che è la *chora*. La giustizia è la misura del diritto, la religione – nel suo senso specifico di disincanto – il criterio della religione. Senza decostruzione, non c'è accesso né alla giustizia né al salvo-santo, al di qua del diritto e della religione.

Perché, dunque, questo rapido percorso filosofico?² Nella loro esemplarità e nella loro possibile intersezione i tre progetti evocati sollecitano una questione di metodo e stilano l'indice di alcuni problemi fondamentali. Per alcuni aspetti, possono essere persino diventati o possono divenire il modo ovvio, senza più domande, con cui adire alla questione.

Lo snodo kantiano, l'autonomia, di fatto orienta l'accesso dell'intelligenza occidentale alla religione, alla morale e al diritto, spesso in modo inconsapevole e con ricadute di metodo. In questo contesto l'eccedenza bergsoniana figura come eccentrica, tanto da essere messa senza appello sotto controllo dalla denegazione decostruzionista. La religione è, nel caso migliore, risospinta ai limiti; la legge, sia quella della ragione sia quella della giustizia indecostruibile, che ne è il metro per soppesarla è altro, fino all'estraneità, dalla religione.

Tra le tante questioni che l'indagine filosofica solleva nel campo qui esplorato, ne tratteniamo solo una, raramente esplicitata, quella che collega *sensu e forza* sia in ciascuno dei termini, Religione e Legge, quanto nel loro raccordo.

I tre casi ricordati ci permettono di individuare una qualche tipologia: il senso che coincide con la forza (il fatto della ragione in Kant nel darsi dell'imperativo senza condizioni e senza eccezioni), il senso che eccede dinamicamente la forza nell'origine e nella conclusione (Bergson), il senso – irraggiungibile – che sembra disgiungersi dalla forza (Derrida). Al di là dell'esattezza dell'attribuzione, questa sommaria classificazione, per quanto discutibile, permette di non perdere di vista la questione stessa, com'è invece d'abitudine.

Di fatto insieme o disgiunti i temi della Religione e della Legge si prestano a metodi simili di lettura: oltre all'approccio trascendentale kantiano con le sue varianti antropologiche, oggi tra i più diffusi, troviamo l'approccio genealogico – da Nietzsche a Foucault –, quello

² Un'orchestrazione ben più ampia e articolata è quella prodotta da I. Mancini in Mancini 1986; Mancini 1990. *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990.

decostruzionista - Derrida e Nancy - e quello fenomenologico-ermeneutico - Levinas, Ricœur, per tacere quelli che, d'impianto naturalista, elidono la stessa questione riconducendoli a ovvii e innocui oggetti sociali.

Senza rinunciare a quanto di valido ci può provenire dagli altri, seguiremo un tracciato che si ispira alla fenomenologia e all'ermeneutica, con l'intento di includere o di non rimuovere quel lato 'oscuro' che più facilmente genealogia e decostruzione sono in grado di lasciar trasparire.

3. Legge e Religione

Dal momento che è difficile, se non impossibile secondo molti, cogliere l'essenza della religione, ci possiamo limitare a indicarne alcuni elementi fondamentali che sul piano descrittivo ci permettono di circoscrivere il fenomeno e di metterne in evidenza quella componente che va sotto il nome di Legge.

Se dovessimo articolare una grammatica intesa come teoria delle parti del discorso da applicare alla religione, potremmo individuarne le seguenti componenti indissolubilmente intrecciate l'una all'altra: il simbolo, il mito, il rito, la norma o la legge, l'istituzione. Concernono l'uomo nella sua totalità: conoscenza, azione e relazione. Di volta in volta, ognuna di esse è in grado di far da perno all'intera orchestrazione del fenomeno religioso. A noi, in questo caso, è sufficiente dedicarci a quell'elemento che possiamo chiamare Norma o Legge e descriverne collocazione, funzione e potere interno alla religione stessa.

Innanzitutto occorre rilevare la presenza di questo elemento, perché non di rado viene trascurato e spesso non trattato nel modo dovuto. Della religione, infatti, sono indagati maggiormente la credenza, il rito e l'istituzione, meno il potenziale etico e sovraetico indicato dal termine Legge. È probabile che l'uomo moderno - consapevole e geloso della sua autonomia in campo etico - sia pregiudizialmente guardingo nei confronti di un fondamento religioso della morale e tenda a sminuirne presenza e peso e a favorire altri aspetti più dominabili dal punto di vista analitico e discorsivo (Aime, Operti 1999: 220-242)³. È più facile prendere le distanze dal mito e dal rito, molto meno dalla legge.

Se simbolo, mito, rito e istituzione concorrono ad illuminare che cos'è la Norma/Legge nella religione e in se stessa, è vero anche l'inverso. È la Norma/Legge che rende autorevoli gli altri elementi e ne costituisce la forza intrinseca. Un simbolo o un mito è in grado di manifestare la realtà,

³ È significativo che G. Filoramo nell'Appendice a *Che cos'è la religione. Temi e problemi* (2004) adotti uno schema simile, ma non faccia cenno a qualcosa come Legge o Norma, confermando una significativa tendenza generale.

un rito è capace di operare ciò che significa e l'istituzione è indispensabile all'intera rete di elementi, se portano in sé una legittimità che la solo la Legge alfine esprime e conferisce. La Legge è fonte di autorità per la religione e per tutto ciò che le appartiene.

La Legge può assurgere a supremo *simbolo* del reale – come nel *Dharma* hindu o nel *Tao*; nella tradizione ebraica la *Torah* è la regola dell'uomo e, mediatamente, del mondo nei loro rapporti con Dio. La sua posizione e manifestazione – all'alba dei tempi o nel corso delle epoche – ci viene raccontata dal *mito*, che per questa sua narrazione assurge a metro della verità e delle cose stesse. Il *rito* ripete questo atto dell'inizio immemorabile e/o storico nel trascorrere del tempo: non c'è rito senza una Legge che lo autorizzi; ma è il rito stesso a incarnarne forza e determinazione. Da ultimo, la Legge autorizza e garantisce ogni dimensione *istituzionale* – spaziale, temporale, relazionale - della religione.

All'interno del sistema religioso la Legge rappresenta – descrive e istituisce – la forza, nel senso tanto di *auctoritas* quanto di *potestas*. È, nella religione e nella vita, ciò che lo scheletro è in un vertebrato: organizza, sostiene e rende possibile la membratura e il movimento. Qualche volta può quasi assorbire dentro di sé tutto il resto, fino al suo possibile esaurimento. Volta a volta gli altri elementi per autorizzarsi possono o debbono mirare all'identificazione con la Legge. Di converso, la Legge comunica e distribuisce un potere che tutto il resto da sé non è quasi mai in grado di raggiungere. Il mito, ad esempio, senza legittimazione diventa secondario e alla fine si dissolve in leggenda e letteratura.

La legge comunica direttamente con il potere - sacerdotale, politico o profetico -, con rimandi e implicazioni di tipo cosmico e sociale che ne evidenziano sia la necessità sia la potenza di diritto e di fatto. Per la sua forza la legge può persino essere tentata di emanciparsi dalla rete simbolica e trasformarsi in espressione e imposizione di puro potere. Di solito, infatti, il potere religioso della legge tende a coincidere con quello "politico", in tentativi di reciproca subordinazione o di costante osmosi, e a rinsaldarsi in un polo autarchico e monarchico.

Ci sono stati però anche momenti di rottura di questo blocco monolitico. L'istanza morale nell'epoca assiale ha costituito un polo in tensione e collisione con quello del potere. Alcune versioni del cristianesimo hanno creato la duplicità dei fori, la legge di Dio e la legge degli uomini, che ne hanno reso possibile la distinzione e le declinazioni storiche nel mondo occidentale; di conseguenza in epoca moderna la Legge, sia morale sia giuridico-politica, ha raggiunto la sua emancipazione da quella religiosa e a sua volta la positivizzazione della norma è in procinto di fagocitare il resto (Prodi 2000).

La Legge può anettere e mettere a suo servizio ciò che Legge non è: forza che diventa potenza-potere, là dove la Legge si identifica senza margini con il Politico, tanto da farle perdere il valore simbolico e mitico che ne custodiscono il suo rapporto ad altro, alla sua alterità. Per quanto difficile da precisare, quando si parla di religione, è indispensabile ricorrere alla imponderabile distinzione tra *Wesen* e *Unwesen*, per evitare identificazioni sommarie, che cambiano secondo i tempi. Più sensibili alla violenza e alle sue manifestazioni, non sono pochi coloro che tendono oggi a far coincidere violenza e religione, con un errore tanto fenomenologico quanto storico. Lo stesso potrebbe valere per il diritto.

Per i motivi addotti si può dunque leggere in modo comparativo Legge e Religione, e mettere in luce in forma simmetrica questioni che riguardano entrambe. Ciò che fa problema nella Religione trova quasi sempre qualcosa che ha una caratterizzazione in termini di Legge. Ma può valere anche il rovescio.

Nella nostra epoca simbolo, mito e rito sono spesso spinti ai margini della vita sociale, qualche volta si rifugiano nell'inconscio, altre volte si dissolvono nei fenomeni culturali di massa. Resta sì la Legge, indispensabile, ma senza fondamento o senza giustificazione, senza tensione con il suo altro, come un monolite di indubbia potenza e funzionalità ma privo di rete semantica.

4. Nomos, Charis e Exousia nella Bibbia

Dopo aver delineato il rapporto tra Legge e Religione nelle sue linee più generali, possiamo ora cercare di coglierlo più dettagliatamente nella tradizione ebraico-cristiana, inserendo però altri termini di confronto e di relazione: non solo il *Nomos* ma inevitabilmente, per quanto riguarda il cristianesimo, la *Charis* e anche, meno ricordata, l'*Exousia*. Vale a dire: la Legge, la Grazia, il Potere.

È bene ricordare lo sfondo anticotestamentario almeno per un aspetto, prendendo in considerazione se la Legge sia o no vincolata a eventi fondatori. Nella lettura che ne dà Levinas la Legge è in qualche modo svincolata dal contesto, vale per sé e assolutamente e per questo suo carattere può ispirare l'etica come filosofia prima: il comandamento "Non uccidere" rende possibile l'apparizione e la percezione del volto di altri; la Torah precede la fondazione del mondo, come dicono alcune scuole rabbiniche. In una prospettiva ermeneutica – alla maniera di Ricœur – la Legge, invece, come ogni altro aspetto importante della rivelazione, ha a che fare con un contesto che egli chiama evento

fondatore⁴. La rilevanza non diminuisce in questo secondo caso ma l'acquisizione del contesto permette un approccio che colloca l'assoluto in qualcosa che è temporale, in una traiettoria storica che immette l'assoluto nel 'relativo'. In un'ottica cristiana quando ciò che è relativo, temporale, storico assurge ad 'assoluto', si realizza secondo una logica dell'Incarnazione che sub-ordina la prospettiva della Legge, come afferma la conclusione del Prologo giovanneo: "la Legge fu data per mezzo di Mosè, la Grazia e la Verità vennero per mezzo di Gesù Cristo" (Gv 1, 17).

Lo sfondo del Primo Testamento in ogni caso è indispensabile per la comprensione del Secondo. È la ricchezza della nozione di *Torah* – più ampia del *Nomos* greco e della *Lex* latina - che permette di comprendere quanto nel Secondo Testamento sia "nuovo" – interpretazione o superamento del precedente?⁵. Il Nuovo Testamento non è però, a questo proposito, del tutto uniforme. Nell'impossibilità di recensire le molteplici tendenze, ci limitiamo a ricordarne tre, particolarmente significative tanto in sé quanto per l'influsso successivo: il Vangelo di Matteo, il Vangelo di Paolo, l'Apocalisse di Giovanni.

Nel *Vangelo di Matteo* la Legge in termini di "giustizia" è il cuore del Discorso del Monte, da non isolare dagli altri discorsi: il mistero del Regno dei cieli espresso in parabole, la proiezione missionaria (universale) indirizzata dalla gratuità, la vita della comunità con l'attenzione riservata ai piccoli e la "legge-vangelo" del perdono, il dibattito con scribi e farisei, le cose ultime dominate dalla scena del giudizio universale e dalla svelamento conclusivo cruciale: "avevo fame e (non) mi avete dato da mangiare". Nelle parole raccolte nel Discorso del Monte Gesù, chiedendo ai discepoli una giustizia che sia superiore a quella di scribi e farisei, propone il superamento di alcune norme, condensa la Legge e i Profeti nella Regola d'oro, esige il perdono dei nemici, annuncia la beatitudine propria al venire del Regno dei cieli.

La Legge è confermata fino all'ultimo iota come Legge e, al tempo stesso, superata da esigenze che possono apparire smisurate e inattuabili⁶. L'oltre la Legge – se così si può dire – è reso possibile da un nuovo evento fondatore che l'insieme del Vangelo rivela e custodisce: il Regno irrompe, e la Resurrezione lo conferma, ma la sua misura

⁴ Per una specie di confronto a distanza si possono rapportare i contributi di Levinas e Ricœur in (Ricœur 1977).

⁵ Per gli aspetti storici si può consultare J.P. Meier 2009. Sulla questione teologica dei rapporti tra i due Testamenti si veda P. Beauchamp 1985, 2001.

⁶ Sarebbe importante seguire gli sviluppi che portano questo "oltre" alla codificazione in norma, con rigore diseguale, ad es. circa il divorzio e il giuramento. Sui problemi che vengono a innescarsi nella codificazione normativa del cristianesimo ha insistito con acume radicale I. Illich 2008.

discriminante è indisponibile e contiene anche il perdono (secondo le misure incalcolabili di Mt 18).

Il potere, rifiutato nella forma proposta dal seduttore al Messia che inizia la sua missione in uno confronto che si svolge proprio sulla Legge (Mt 4, 1-11), è conferito definitivamente e in pienezza al Risorto, con una valenza ormai universale ma vincolata all'annuncio e alla vita secondo il Vangelo affidato ai discepoli (Mt 28, 16-20). A questi stessi discepoli, a Pietro con il simbolo delle chiavi (Mt 16, 13-19) e all'*ekklesia* grazie alla preghiera unanime (Mt 18, 18), è affidato il potere di sciogliere e legare, che come ogni potere, divenuto vigente, deve lasciarsi interpellare dalla critica e dagli addebiti rivolti a scribi e farisei (Mt 23).

Paolo, con i titoli di apostolo e servo, si presenta come colui al quale è stato affidato l'incarico di essere il banditore del Vangelo: "il giusto vivrà per fede". Nella *Lettera ai Romani*, condensando e approfondendo i temi fondamentali della sua predicazione, instaura una tensione fortissima tra Legge e Vangelo: "non siete sotto la Legge, ma sotto la Grazia" (Rm 6, 14). Con la fede, erede non della Legge ma della Promessa in Abramo, giunge a compimento il proposito salvifico di Dio che si manifesta nella *Charis*. Se l'accento dell'intera *Lettera* cade nel capitolo riassuntivo, l'ottavo, allora la vita nello Spirito è la trasvalutazione della Legge in una esperienza esistenziale nuova che si dà in Cristo. La Legge porta – come Pedagogo, dice la *Lettera ai Galati* - ad un evento salvifico e questo apre un nuovo modo di essere. L'antica Alleanza non è cancellata (Rm 9-11), eppure qualcosa di assolutamente nuovo e definitivo si dà in Cristo, per chiunque, Giudeo o Greco, tanto che le antiche distinzioni religiose, naturali, sociali sono definitivamente superate (Gal 3, 28; Col 3, 11).

L'aspetto normativo non scompare. Norme o proposte di vita compaiono sempre a conclusione delle lettere paoline; la parnesi mantiene un qualche addentellato con la Legge, anche se il nuovo contesto dà loro un tenore diverso e soprattutto le svincola dal contesto giuridico-rituale della Torah e della Mishnah: "Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura" (Gal 6,15).

Nomos e *Charis* non esauriscono l'intreccio delle questioni presenti nell'epistolario paolino. Li si deve intrecciare con l'*Exousia*, sia quella esercitata dallo stesso apostolo, in virtù di una vocazione eccezionale⁷, sia quella attribuita a chi ha compiti di presidenza e di sorveglianza nella comunità. In questo secondo caso la Chiesa fondata su apostoli e profeti, è

⁷ 2 Cor 13, 10. È significativo che non ci sia una terminologia specifica per designare questo ruolo e Paolo ricorra a metafore genitoriali per quanto autorevoli : madre (1 Tess 2, 7), padre (1 Cor 4, 15).

l'affidataria del potere che riguarda l'annuncio evangelico e l'esercizio della disciplina ecclesiale (evangelisti, pastori e maestri; Ef 2, 20 e 4, 11).

Ci sono anche rapporti con potenze estranee, che compaiono soprattutto nelle *Deuteropaoline* (Ef, Col), potenze che hanno una dimensione cosmica, subordinata in qualche caso, mentre in altri sono un'opposizione da vincere in una battaglia che contrappone frontalmente luce e tenebre (Ef 1, 21; 2, 1; 3, 10s; 6, 10; cfr. Col 1, 16; 2, 9-15).

L'*Exousia* è anche il potere dell'impero nella sua istanza fondamentale e nelle sue ramificazioni. Nelle *Pastorali* la comunità ha già una collocazione precisa nella società del tempo e *Tito* 3, 1 ribadisce quanto autorevolmente era stato stabilito in Rm 13, 1-7, l'atteggiamento di obbedienza, rispetto e onore verso l'autorità costituita a motivo la sua funzione ordinante e pacificatrice sulla base del principio che l'autorità viene da Dio. Vi si trova contestualmente all'opera una prima codificazione della vita della comunità, che fonde insieme tradizione giudaica e lascito paolino, secondo schemi che paiono frenare o contenere le disposizioni paoline originarie. In qualche modo il *Nomos* ritorna come esigenza insopprimibile della vita della comunità nell'esplicazione della sua *Exousia* tramite i ministeri costituiti in modalità che saranno determinanti per gli ordinamenti del cristianesimo sub apostolico.

Il libro della *Rivelazione* inscena lo scontro finale e definitivo delle Potenze. La storia umana e quella salvifica si concludono in una battaglia dalle dimensioni cosmiche. Avviene al passato – come già accaduto nella Pasqua del Cristo – o al futuro – ancora da compiersi? Alcuni tratti apocalittici della predicazione di Gesù sono dilatati e diventano l'orizzonte di comprensione della vicenda umana e cristiana. Lasceranno ai secoli seguenti, in momenti di alternanza, l'inquietudine dei tempi e l'urgenza di una risoluzione, da attendere e da affrettare anche con la forza e persino con la violenza. La salvezza è disponibile fin dalla fondazione del mondo nell'Agnello immolato ma la sua consumazione ha ancora da venire. Tanto il tema del *Legge* quanto quello della *Grazia* sfumano sullo sfondo tanto da non comparire (la *Charis* appare solo nel saluto iniziale e finale). Il corso degli avvenimenti, sul proscenio, raccontano una vicenda di lotta che sembra impari a favore della Bestia, che somma tutte le *Exousiai*, in una versione che alludendo all'Impero, diversamente da Paolo, non ha più nulla di positivo. Eppure la vittoria non è sua – questo è il verbo della profezia. La distretta richiede non solo perseveranza e costanza, ma anche la forza propria da esprimere nella testimonianza fino al martirio. Sono la profezia e la martyrìa, con un tratto quasi rigoristico, ad opporsi e a vincere le potenze storiche e sovistoriche.

È possibile riassumere le prospettive aperte dal cristianesimo nascente? Da questi brevi cenni possiamo almeno stabilire che qualcosa di ulteriore al *Nomos* viene annunciato e lo si può, con qualche cautela,

riassumere nel termine paolino *Charis* o, nel lessico sinottico e con altra semantica, la *Basileia tou Theou*. In ogni caso il *Nomos* ha ora valore a partire dalla *Charis*, in un contesto interpretativo dove intervengono e convivono tanto le *Exousiai* storiche e metastoriche quanto le molte *Ekklesiai*. La necessità di qualcosa come *Nomos* si fa ben presto sentire per la vita concreta e nel differimento della parusia l'esigenza di nuovi ordinamenti. In questo ricupero possono avere un peso determinante le concezioni dell'*Exousia* e dell'*Ekklesia*, che entrano così in tensione con l'annuncio stesso della *Charis* (cfr. Mt 18, 15-18). La tensione apocalittica trasforma questi elementi in qualcosa di dinamico e misterioso che ha da compiersi e che solo lo spirito profetico è in grado di divinare e proporre in termine di testimonianza e martyria.

La storia successiva del cristianesimo è anche la storia della modulazione di questo triplice plesso, che si dilaterà a soluzioni variegata e talora contrapposte, con la prevalenza dell'uno o dell'altro modello neotestamentario in fusione o in contrapposizione con i processi culturali e politici dell'epoca.

5. Nell'epoca del nichilismo

Una qualche considerazione sul nostro tempo e su come la questione si ponga oggi è ora indispensabile, senza la pretesa di indicare ed esaurire tutti gli aspetti rilevanti finora incontrati.

a) Esaminando il rapporto tra Legge e Religione, non si può non prendere in considerazione il fenomeno della *secolarizzazione*, anche se questo aspetto tocca visibilmente soprattutto le civiltà occidentali. Siamo entrati in una società postdurkheimiana, ci ha detto C. Taylor: la religione non scompare, ma non svolge più le funzioni di legame sociale del passato, e è sarà sempre più innanzitutto un affare dell'individuo e della sua ricerca spirituale (Taylor 2009). Tra le funzioni scomparse o indebolite c'è sicuramente quella di avvolgere di sacralità la Legge in tante sue manifestazioni ed espressioni. Nel caso del diritto l'unica sacralità a sopravvivere, nonostante la rapida contrazione, è quella del processo e del verdetto, sempre meno quella della pena (che sopravvive ancora nella cultura americana che mantiene la pena di morte, atto sacrale per eccellenza).

Nell'ampia ricostruzione storica di Taylor un aspetto poco approfondito è quello del ruolo non solo storico delle cosiddette *religioni secolari* (R. Aron) o *politiche* (J. P. Sironneau). Come aveva colto acutamente M. Weber, esse svolgono una funzione sostitutiva (*Ersatz*). Dalla Rivoluzione francese fino ai fenomeni di massa del Novecento la politica ha catalizzato molte funzioni religiose. Il 1989 ha sanzionato il declino delle ideologie o, meglio, ha rimpiazzato le leggi della storia con le leggi dell'economia. Surrogato o sequestro della religione, le religioni

politiche da un lato hanno promosso forme acute di secolarizzazione, dall'altro hanno trasfuso in sé alcune dimensioni proprie della religione, in particolare quelle soteriologiche. La loro evanescenza attuale lascia un'eredità difficile da intuire, finora occultata nei suoi aspetti problematici dall'espansione dei consumi che a loro volta hanno attratto coloriture di una particolare religiosità. In ogni caso si contrappongono e si attraggono da un lato l'esperienza del vuoto e dall'altro l'imperativo neoliberista, ma non solo, della crescita economica continua e indefinita a qualunque costo come fine dei fini e come legge inderogabile dello sviluppo umano. Esaminare il rapporto tra Legge e Religione richiede di tenere presente anche questo lato secolarizzato della questione. La distinzione e l'emancipazione delle sfere secolari - lo stato, l'economia, l'arte - ha comportato non sola una secolarizzazione delle società occidentali ma anche un travaso di funzioni religiose che potrebbe esaurirsi o a sua volta secolarizzarsi.

b) I fenomeni della secolarizzazione al plurale sono resi possibili anche perché, ed è indubitabile, il nostro è il cronospazio della *tecnoscienza* o della *ragione strumentale*, contrassegnato da una norma fondamentale che sembra, per quanto non ostentatamente, prevalere sempre di più e tendenzialmente ovunque, nonostante le resistenze ideali e di costume: "se si può, si deve"⁸.

Non è un imperativo che si impone all'azione nella ragion pratica morale, ma è piuttosto l'agire tecnico che espande la sua potenza di penetrazione in ogni ambito, assommando la forza della norma con la forza del risultato e dell'impulso, entrambi compresi in termini di misurabilità e di efficacia inarrestabile. L'agire comunicativo è colonizzato da quello teleologico, per riprendere le categorie di J. Habermas, ben oltre quanto egli abbia descritto; in ogni caso non basta rafforzare il primo per avere sotto controllo il secondo.

Questo orientamento ormai planetario richiede una considerazione rinnovata della *techne* in un quadro antropologico fondamentale rinnovato. Per certi versi la *techne* sta prendendo la sua rivincita su secoli di marginalità nei confronti della *theoria*, della *praxis* e della *poiesis*. Presente fin dall'inizio nell'avventura umana ma sempre considerata inferiore, oggi, dopo il primo trionfo pubblico nell'età ottocentesca degli ingegneri, sembra occupare il posto chiave al comando di ogni opera possibile e sempre più convergente sul trattamento dell'uomo, fino a prefigurare un postumanesimo.

⁸ Chi ha esaminato con maggiore acutezza questa nuova condizione è stato G. Anders. La sua tesi radicale - *l'uomo è antiquato* - obbliga ad un ripensamento antropologico della categoria di *techne*. Ugualmente importante è il contributo fenomenologico e etico di H. Jonas.

Si accendono alcune domande. In che misura e con quale ordine sono compatibili la legge morale e giuridica con la norma immanente alla tecnica? L'autonomia non si sta forse trasferendo dalla morale, dal diritto, dall'economia alla tecnica stessa? Autonomia, in questo caso, non si svolge come mera volontà di potenza? Quanto la tecnica ingloba la forza della legge in forma di autolegittimazione? Questa tecno-logica è irrefrenabile?

c) Un altro aspetto che, per quanto indipendente, si collega direttamente allo sviluppo tecnoscientifico è ciò che abitualmente viene indicato come *nichilismo*. L'assenza di fine e la svalutazione di tutti i valori in qualche modo pretendono anche l'assenza dell'origine. *Nuove tavole* invocava Zarathustra. Di fatto l'epoca successiva non ne ha prodotte – se non quelle collegate alla tecnoscienza e all'abbinamento con l'espansione del pensiero economico che modella tutti i valori sull'unico valore utilitario. È riuscita quell'epoca, dopo il fallimento della religione politica, a introdurre una *Dichiarazione universale dei diritti umani* – ma questi hanno potuto assurgere a legge solo grazie all'inclusione nel quadro costituzionale degli stati, attraverso un atto positivo e non per la loro evidenza, non tali per sé ma solo per un atto del potere legittimo. Procedura che crea un circolo tendenzialmente vizioso: la validità dei diritti umani dipende dalla loro statuizione in legge positiva, quando invece dovrebbe esserne l'ispirazione fondamentale. A queste condizioni, un'etica dei diritti, per quanto recepita sul piano legislativo, è sufficiente a reggere il confronto con il nichilismo? La matrice ebraico-cristiana di quest'etica, e dunque il suo lato religioso, è costitutiva o storicamente transitoria?

d) La nostra epoca è dunque quella della secolarizzazione avanzata o, per dirlo con Derrida, il tempo di una *religion without religion*. Con il passare dei secoli la modernità ha richiesto per la politica un altro fondamento che non fosse più quello sacrale, lasciandone talvolta un'aura solo attorno al contratto, a condizione che si dia al contempo una corrispondente "religione civile". Nichilismo e tecnica sembrano escludere o fortemente insidiare anche questo ultimo residuo, sebbene la tecnica si attribuisca a sua volta una funzione sotterologica sempre più incisiva.

In questa evenienza quali sono l'identità e il compito della Legge? Da un lato la legge sembra costituire l'ultima barriera che si oppone al nichilismo, dall'altro la sua stessa legittimità non è in grado di formularsi o necessita del "mito" del contratto originario. Tale barriera ha dunque una forza che è semplicemente il fatto stesso della dotazione della forza e della violenza legittima, ma sempre meno quella del senso. Dunque un passo prima della violenza istituita o il ripristino di quella fondamentale da cui la legge vorrebbe però allontanarsi. "Né l'equilibrio classico, né la mediazione razionalistica soccorrono, dunque, l'uomo del XX secolo, nudo

davanti al Nulla: che dopo l'irruzione tragica e l'infiltrazione moderna, si manifesta infine come vittoriosa e attiva *presenza*. E nella devastante presenza del nulla sta, così, la verità delle barriere normative che la cultura occidentale ha levato per esorcizzare il proprio intrinseco nichilismo" (Galli 2000: 155).

6. Simbolicità e alterità

Che cosa ricavare da questo itinerario consistito in poco più che una giustapposizione di alcuni quadri – una proiezione mitico-narrativa, alcune letture filosofiche, la presenza della Legge nella 'religione' e nelle Scritture ebraico-cristiane, il contesto culturale e sociale attuale?

Due parabole kafkiane sembrano fissare la nostra condizione (Baioni 1984; Cacciari 1985). *Davanti alla Legge*: pur attratti dallo splendore che traspare, siamo irretiti da una paralisi che ci impedisce di varcare la soglia. Siamo peraltro in attesa di un *Messaggio dell'Imperatore*, sappiamo che è stato inviato, ma siamo anche consapevoli che non è (più) in grado di arrivare fino a noi e sembra essersi perduto lungo il tragitto. Come se fossimo divisi tra l'incapacità della trascendenza – di innalzarsi o di introdurci alla Legge – e l'impossibilità dell'accoglienza – per estenuazione del messaggio stesso in una lontananza incolmabile.

Proviamo a precisare questa condizione. Nel ricostruire la storia della secolarizzazione in occidente, Taylor ha avuto la sagacia di collegare questo grande mutamento con un altro fenomeno che caratterizza la storia occidentale, da un tempo ancora più lungo: la volontà di riforma della chiesa e della società attraverso la legge, dalla riforma gregoriana in poi fino alla costituzione di ciò che egli chiama l'Ordine Morale Moderno. Se la riforma attraverso la norma ha avuto un ruolo non secondario nella vita religiosa, a favore e a sfavore, Legge e Religione sembrano oggi aver consumato le rispettive potenzialità. Anche la Legge conosce una sua secolarizzazione e si giunge al quesito: se dalla Legge svanisce ogni tratto di sacro/santo, che cosa resta se non la sua forza priva di senso? Si può ancora parlare correttamente di *ratio legis*, se non in un termine puramente tecnico?

Quando si parla di Legge a che si pensa? Si percepisce ancora la polisemia e la simbolicità dei termini? O anche soltanto una scansione analogica, come in Tommaso d'Aquino: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana*? Ad ogni livello dell'essere, la Legge assume una connotazione particolare e irriducibile che si condensa in ciò che abitualmente si chiama norma, dalla legge statistica a quella morale. Attorno a che cosa però far convergere i suoi significati diversi, per non cadere nella mera equivocità? Oppure, lasciando cadere analogie e simboli, si deve preferire con rigore razionale il lato positivo e procedurale, come fa ogni forma di contrattualismo, in particolare quello che è stato rilanciato da J. Rawls?

Ma come proporre un rigido concatenamento di principi, norme e procedure se persino la scienza sembra allontanarsi da un modello rigidamente nomotetico, per esplorare o persino privilegiare altro: il caos, la contingenza ... ?

Qual è, dunque, la natura della Legge? Spirituale o cosmica? Forza o ragione? Necessità o libertà? Convenzionale o antropologica? Ha bisogno o no di un qualche fondamento od origine? È possibile trattarne del tutto fuori da un contesto religioso e teologico, secondo il tentativo moderno – *etsi Deus non daretur*? Privato del rimando all'ulteriorità e di ciò che implica in termini di senso e di relazione, la Legge non sarà intesa unicamente e ultimamente solo in termini di utilità e di forza, senza poter escludere versioni che richiamano Callicle e Trasimaco – fino a fare della giustizia l'utile del più forte, come sembra ancora evidenziare la recente crisi economica?

La sola via d'uscita sembra essere quella che riesce a recuperare e a rinnovare la dimensione simbolica, cioè una costitutiva alterità interna ed esterna in un loro intreccio indissolubile. Se Religione e Legge subiscono l'effetto di un processo analogo di desimbolizzazione, solo un processo inverso può garantire loro un futuro che non sia meramente postumo. Persino la decostruzione si deve appellare a qualcosa di indecostruibile, la giustizia indispensabile: *das ganz andere, tout autre est tout autre*.

Perché si avveri questa possibilità, occorre tenere presente che un simbolo non vive da sé solo bensì in stretta relazione ad una catena di simboli (e miti); quali altri simboli diventano necessari perché quelli che connotano la Legge possano avere significato? E se si danno, come introdurvisi, se ne siamo ancora capaci? Una qualche attitudine di percezione simbolica pervade ancora l'esperienza estetica, non senza minacce di esaurimento. E su questo punto la morsa tra tecnoscienza e nichilismo sembrano produrre un fenomeno di esaurimento incolmabile e lasciare semplicemente il vuoto, prima che il nulla.

La congiuntura temporale non deve però rimuovere la considerazione di quell'aspetto che fin dall'inizio abbiamo segnalato come decisivo. Nell'intreccio tra Religione e Legge ci imbattiamo nell'aspetto che Rudolf Otto, descrivendo il *mysterium tremendum et fascinans*, ha definito la *majestas*. Proprio la loro analisi comparata e intrecciata continuano a riportarci su quel punto enigmatico: la convergenza, la sovrapposizione e la possibile fusione di senso e forza.

Non è però una convergenza trasparente, anzi l'enigma s'infittisce, fin dalla dimensione linguistica. Il linguaggio, anche l'imperativo, è portatore di un senso, ma la forma, l'imperativo appunto, sembra quasi sospendere questo aspetto a favore del solo comando, con il rischio del suo slittamento nella mera coercizione. La forza come potenza (*dynamis*) si trasforma in costrizione violenta (*bia*) o *potestas* che non è più *auctoritas*. Si può persino pensare che sia scopo del processo di civilizzazione

trasformare la violenza fondante in qualcosa di meno grave ma senza mai potersene allontanare (Sigmund Freud, René Girard).

Perciò è proprio la dinamica simbolica, la capacità di alterità in essa contenuta, che può permettere lo scotimento d'una sempre possibile fissazione della Legge e della Religione in se stesse e nel loro reciproco accorpamento. Ma qual è l'alterità della Legge o Diritto? è sufficiente definirla, come Derrida, l'indecostruibile giustizia?

A questa eccedenza esterna s'aggiunge un'eccedenza interna, reciproca, tra morale, da una parte, e religione e legge dall'altra. La tensione tra i due fori – morale e diritto – ha garantito secondo Paolo Prodi una forma di libertà all'occidente; ma egli stesso paventa che questa dualità sia portata a soluzione, con l'inabissamento del morale nel giuridico – e, forse si deve aggiungere, del giuridico nel tecnico, del tecnico nella volontà di potenza.

In termini propriamente cristiani si potrebbe dire e ridire tutto ciò, mantenendo e rafforzando la tensione tra *Nomos*, *Charis*, *Exousia*. Riteniamo questa relazione la sola che possa introdurci in una parziale illuminazione, perché trattiene sia l'eccedenza – tanto interna quanto esterna – sia il collegamento con la realtà istituzionale umana. *Exousia* e *Nomos* hanno una misura non misurabile che è la *Charis* nella carne e nel dramma della storia, la sola forse che riesca a mantenere la forza nell'orbita del senso.

■ BIBLIOGRAFIA

- Aime O., Operti M. (1999), *Religione e religioni. Guida allo studio del fenomeno religioso*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Baioni G. (1984), *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino.
- Beauchamp P. (1985), *L'uno e l'altra Testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia.
- Beauchamp P. (2001), *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001.
- Bergson H. (1979), *Le due fonti della morale e della religione*, Comunità, Milano.
- Cacciari M. (1985), *Icone della Legge*, Adelphi, Milano.
- Derrida J. (1995), "Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione", in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Derrida J. (2003), *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Eschilo, & Del Corno D. (1981), *Oresteia*, Mondadori, Milano.
- Faulkner W. (1988), *Requiem per una monaca*, A. Mondadori, Milano.
- Filoramo G. (2004), *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino.
- Galli C. (2000), "Contaminazioni", in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari.
- Grünbein D., & Carpi A. M. (2011), *Strofe per dopodomani e altre poesie*, Einaudi, Torino.
- Illich I. (2008), *Pervertimento del cristianesimo*, Quodlibet, Macerata.
- Kant I., Mathieu V. (1993), *Critica della ragion pura*, Rusconi, Milano.

- Mancini I. (1986), *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia.
- Mancini I. (1990), *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova.
- Meier J. P. (2001), *Un ebreo marginale: Ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia.
- Ost F. (2007), *Mosè, Eschilo, Sofocle: All'origine dell'immaginario giuridico*, il Mulino, Bologna.
- Prodi P. (2000), *Una storia della giustizia: Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna.
- Ricœur P. (1977), *La Révélation*, Éd. des Fac. Saint-Louis, Bruxelles.
- Taylor C. (2009), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.