



CENTRO STUDI  
ARTI DELLA MODERNITÀ

# **CoSMo**

## **Comparative Studies in Modernism**

3 ■ 2013

*Diritto e Religione*

A cura di Cristina COSTANTINI



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

## ■ COMITATO DI DIREZIONE

### Direttore responsabile

Maria Teresa GLAVERI, Università di Torino

### Direttori editoriali

Giuliana FERRECCIO, Università di Torino  
Roberto GILODI, Università di Torino

Pier Giuseppe MONATERI, Università di Torino  
Federico VERCELLONE, Università di Torino

## ■ COMITATO DI REDAZIONE

Anna BATTAGLIA, Università di Torino  
Marta CICCOLARI MICALDI, Università di Torino  
Cristina COSTANTINI, Università di Bergamo  
Chiara LOMBARDI, Università di Torino  
Luigi MARFÈ, Università di Torino

Alberto MARTINENGO, Università di Torino  
Massimo MAURIZIO, Università di Torino  
Roberto MERLO, Università di Torino  
Daniela NELVA, Università di Torino

## ■ SEGRETERIA DI REDAZIONE

Luigi MARFÈ, Università di Torino

Alberto MARTINENGO, Università di Torino

## ■ COMITATO SCIENTIFICO

Elena AGAZZI, Università di Bergamo  
Ann BANFIELD, University of California, Berkeley  
Olaf BREIDBACH, Universität Jena  
Nadia CAPRIOGLIO, Università di Torino  
Daniela CARPI, Università di Verona  
Melita CATALDI, Università di Torino  
Remo CESERANI, Stanford University  
Anna CHIARLONI, Università di Torino  
Enrico DE ANGELIS, Università di Pisa  
Daniela FARGIONE, Università di Torino

Elio FRANZINI, Università di Milano  
Massimo FUSILLO, Università dell'Aquila  
Roberto GILODI, Università di Torino  
Sergio GIVONE, Università di Firenze  
William MARX, Univ. Paris Ouest Nanterre La Défense  
Chiara SANDRIN, Università di Torino  
Chiara SIMONIGH, Università di Torino  
Paolo TORTONESE, Université de Paris III  
Carla VAGLIO, Università di Torino  
Barbara ZANDRINO, Università di Torino

## ■ EDITORE

Centro Studi "Arti della Modernità"  
c/o Dipartimenti di Studi Umanistici  
v. S. Ottavio 20, 10128 Torino  
<http://artidellamodernita.it/>

## ■ CONTATTI

**sito web:** <http://www.ojs.unito.it/index.php/COSMO/>

**e-mail:** [cosmo@unito.it](mailto:cosmo@unito.it)

© 2011 Centro Studi "Arti della Modernità"

**ISSN: 2281-6658**

## ■ SOMMARIO

CoSMo. Comparative Studies in Modernism

3 ■ 2013

*Diritto e Religione*

A cura di Cristina COSTANTINI

### **FOCUS ■ *Diritto e Religione***

Cristina COSTANTINI

*Diritto e Religione. Percorsi interdisciplinari e cartografia dei saperi..... 3*

Pier Giuseppe MONATERI

*Stasis in Moltmann e Schmitt ..... 9*

Giovanni FILORAMO

*Il ruolo della Legge divina nel sistema dei valori cristiano antico .....19*

Daniela CARPI

*Diritto e Religione: esempi dal romanzo gotico inglese.....31*

Cristina COSTANTINI

*The English Katéchon. La mediazione teologico-politica in epoca Tudor  
.....41*

Chiara LOMBARDI

*L'Apocalisse nella letteratura (Marlowe, Shakespeare, Dostoevskij).  
Tempo, intreccio, allegorie .....51*

Patrizia NEROZZI

*La lettera scarlatta .....75*

Oreste AIME

*Il Pozzo della Legge. Nomos, Charis, Exousia .....85*

## **PERCORSI ■**

Rosamaria LORETELLI

*Una modesta proposta per gli studi letterari.....107*

## **LETTURE ■**

Olaf BREIDBACH

*Looking from within. On the concept of neuronal aesthetics.....125*

**FOCUS ■**

***Diritto e Religione***



## ■ DIRITTO E RELIGIONE

Percorsi interdisciplinari e cartografia dei saperi

Cristina COSTANTINI

■ Il focus del terzo numero di *CoSMo* riunisce parte degli interventi discussi durante due giornate di studio interamente dedicate alla comprensione delle mutue interrelazioni tra Diritto e Religione. In questa sede si è dato espressione ad una inedita ‘comparazione interdisciplinare’, in quanto i rapporti tra i due ambiti (quello giuridico e quello teologico) sono stati investigati da diversi studiosi di differente formazione e provenienza (giuristi, letterati, filosofi, storici delle religioni). Ne è emersa una compiuta sensibilità al dialogo tra forme di sapere tradizionalmente costruite come autonome, così da rinnovare la morfologia della conoscenza, complessivamente considerata, da proiettare una nuova cartografia dei saperi. Si sono sollecitate le contaminazioni, in luogo delle asettiche divisioni; si sono ricercate corrispondenze ed affinità; si sono favorite trasposizioni concettuali e metodologiche.

Il dibattito, particolarmente ricco e fecondo, viene qui sintetizzato delineando i principali punti discussi nei lavori dei singoli Autori.

Il contributo di Pier Giuseppe Monateri (*Stasis in Moltmann e Schmitt*) si segnala per l'innovativa applicazione di un metodo codificato dell'analisi letteraria, il *close reading*, ai fini della comprensione critica di una pagina specifica de *Il Dio Crocifisso* di Jürgen Moltmann. La consapevole dislocazione degli approcci diviene il miglior dispositivo concettuale per esprimere il differimento che costruisce il significato profondamente radicale dell'opera in questione. Dal rilievo attribuito alla collocazione del passo entro la trama narrativa voluta da Moltmann, in una posizione di medietà e centralità idonea a valorizzarne

l'ontologica presenza all'interno dell'oggetto-libro che la contiene, fino a costituirlo come autentico nucleo fisico ed intellettuale, Monateri passa ad esaminare le strategie compositive utilizzate da Moltmann per

rappresentare, ed al contempo interrogare, il concetto teologico di *kenosis*, ossia lo svuotamento sulla Croce, il grido di abbandono di Gesù. Il testo si definisce a partire da una doppia citazione: la citazione di Moltmann, che apre le proprie pagine all'irruzione del pensiero di Carl Schmitt, delineando continuità ed interrelazioni tra il Teologico ed il Politico, tra *kenosis* e *stasis*, si stratifica sulla originaria citazione del Cristo, che sulla croce ripete nella storia la verità profetica del salmo 22. Il rinvio intenzionale e legittimante ad altri testi e ad altri ambiti segna, marca, traccia, definisce ed orienta il percorso interpretativo; produce significati nel tempo della sospensione e nello spazio del differimento. Qui il riferimento di Moltmann a Schmitt è elemento necessario nella ricostruzione sistematica della vicenda di Cristo crocifisso; coglie la possibilità stessa di uno 'stato di eccezione' interno a Dio nel momento centrale della Rivelazione Canonica Cristiana; diviene paradigma della soglia indecidibile di ambiguità originaria che attraversa trasversalmente, e perciò accomuna, i campi della Legge, del Politico, e del Teologico.

Il contributo di Giovanni Filoramo (*Il ruolo della Legge divina nel sistema dei valori cristiano antico*) riflette sui modi concreti in cui il cristianesimo si è costruito come religione nei primi secoli dell'Impero romano. La principale specificità viene colta nella appropriazione mediante reinterpretazione di concetti fondamentali del mondo religioso in cui il cristianesimo stesso sorse e si affermò, così da adattarli al rivoluzionario annuncio evangelico e riplasmarli su basi rinnovate. Posizione nodale, all'interno di questa sapiente opera di ricostruzione genealogica, è occupata dalla nozione di Legge divina, colta alla confluenza tra mondo giudaico e pensiero filosofico greco. Filoramo conduce il lettore attraverso il processo di ripresa trasformativa delle tradizioni operata dai pensatori cristiani (da Filone a Paolo; dalla Patristica a S. Agostino) alla luce dell'evento salvifico del Cristo con il proposito di fondare un'economia di grazia congiuntamente ad un sistema sacramentale amministrato dall'unica Chiesa.

Daniela Carpi nel proprio intervento (*Diritto e Religione: esempi dal romanzo gotico inglese*) riscopre la 'soggezione al sacro' che orienta le reciproche co-determinazioni tra Legge e Religione, ben oltre le derive della secolarizzazione moderna. Vengono, pertanto, portati ad evidenza gli elementi, i caratteri, le articolazioni comuni ai due domini: dal senso di inaccessibilità e mistero, alle gestualità e liturgie rituali che compiono l'amministrazione procedimentale di norme e prescrizioni; dal sistema di precetti e comandi al sovrabbondante apparato simbolico che ne accompagna compiutamente trasmissione e comunicazione; dal complesso dei dogmi alle strategie di legittimazione ad esso associate. Secondo l'Autrice, la sacralità della Legge deriva dalla sua intrinseca liminalità, ossia dall'essere la Legge soglia di mediazione fra comprensibile ed incomprensibile. Dopo aver argomentato e chiarito le

ragioni di interessenza che giustificano in termini ontologici e metafisici l'endiadi "Diritto e Religione", il saggio interroga le rappresentazioni letterarie degli assetti, effettivi ovvero ideologici, rinvenuti tra i due poli, prendendo come oggetto privilegiato di analisi il romanzo gotico inglese a cavallo tra XVIII e XIX secolo (in specie conducendo un'analisi critica di *Melmoth the Wanderer* e di *Vathek*).

Nel proprio saggio (*The English Katéchon. La mediazione teologico-politica in epoca Tudor*) Cristina Costantini intende rivisitare il processo memoriale, narrativo e simbolico di costruzione delle tradizioni giuridiche, interrogando le inesplorate implicazioni tra la proiezione storica di un ordine normativo e nomico, da un lato, ed il dimensionamento intellettuale ed immaginale di una economia di salvezza, dall'altro. Orientando la metodologia propria della comparazione giuridica in una prospettiva interdisciplinare, l'Autrice rilegge le concrete determinazioni del rapporto tra storia e salvezza ed sostiene che i dispositivi soteriologici archetipici possono essere ultimamente assunti come demarcatori sistemologici in grado di qualificare i modi concreti in cui l'ordine giuridico rispose o contro-reagì alla teologica promessa di salvezza. Ad essere in questione sarebbe, così, la lotta agonale tra corpi anticristici e *katéchontici*, che plasmò, nei diversi contesti culturali, diverse forme di negoziazione, di mediazione simbolica, di legittimazione iconografica ed immaginale. Focale è la rilettura del concetto di *katéchon*, nella pregnanza del suo significato teologico, politico e giuridico, come potere frenante, come forza che trattiene la manifestazione del male e/o della fine dei tempi. Entro questa cornice, il saggio offre una rilettura della memoria culturale inglese, valorizzando la percezione della regalità elisabettiana, e la definizione dei culti ad essa associati. Attraverso una compiuta lettura ed analisi delle fronti dell'epoca, la stessa Elisabetta I viene riqualficata come corpo politico *katéchontico* (l'espressione utilizzata in proposito è infatti quella di "Elisabetta *katéchontica*") destinato a combattere il potere dell'Anticristo incarnato nel Pontefice della Chiesa Cattolica Romana. Su queste basi, che tengono anche adeguato conto del significato attribuibile alla celebrazione della verginità di Elisabetta ed al rinnovato significato teologico attribuito al concetto di rappresentazione nel contesto riformato, Costantini ridefinisce lo strutturarsi rinascimentale della tradizione giuridica inglese attraverso la reciproca codeterminazione di quattro elementi: una narrativa apocalittica; un plot apologetico; la proiezione di un ordine millenaristico; una ridondante iconografia.

In una prospettiva parzialmente vicina, Chiara Lombardi (*L'Apocalisse nella letteratura (Marlowe, Shakespeare, Dostoevskij). Tempo, intreccio, allegorie*) pone al centro della propria analisi l'Apocalisse come testo fondamentale della storia del pensiero e della civiltà occidentale. L'intento dichiarato dell'Autrice è quello di avvicinarsi

al testo biblico non tanto per affrontare questioni teologiche, quanto per trattarlo come testo letterario, strutturato sulla base di un linguaggio visionario ed in grado di introdurre una rappresentazione simbolica della storia umana secondo un modello al contempo utopico e disvelante. In questa prospettiva, Lombardi porta ad evidenza due aspetti particolarmente significativi: da un lato, le modalità del tutto particolari con cui l'Apocalisse rappresenta il tempo dal punto di vista narrativo all'interno di un particolare tipo di intreccio; dall'altro, la circolazione dell'immaginario apocalittico come paradigma letterario di interpretazione del tempo umano. La forza narrativa ed immaginifica del testo biblico viene quindi apprezzata cogliendo le plurali e talvolta violente suggestioni che hanno dato forma e sostanza a certe produzioni letterarie (così come è avvenuto nelle opere di Marlowe, Shakespeare, Dostoevskij), nonché le acquisizioni ideologiche che pure si sono storicamente date, come nel contesto storico dell'Inghilterra tra Cinque e Seicento in supporto delle mitologie di affermazione nazionale.

Patrizia Nerozzi (*La Lettera scarlatta*) focalizza la propria attenzione su *La Lettera scarlatta* di Nathaniel Hawthorne in quanto testo emblematico per la comprensione e la figurazione dei rapporti Legge/Religione. La potenza evocativa del romanzo appare già consegnata dalla scena introduttiva, che, nella ricostruzione dell'Autrice, si dispiega, come in un '*morality play*', attraverso una sequenza di brevi rappresentazioni esemplari, mettendo in scena una "quasi" effettiva identificazione di religione e legge, in grado di condurre il lettore all'interno di un contesto etico e storico ormai lontano, entro il quale collocare i protagonisti di eventi accaduti nel passato. La lettura selezionata di brani paradigmatici del romanzo è commentata onde offrire un suggestivo affresco delle condizioni di vita (culturali e giuridiche) delle colonie del New England, in cui lo stigma della colpa si associa alla condanna alla diversità e all'esclusione, fino a trasformare esseri umani in icone dell'espiazione. L'interrogativo di fondo riguarda l'individuazione dei confini entro i quali l'individuo è soggetto al potere della Legge, tanto umana quanto divina. Nella scrittura per simboli ed immagini di Hawthorne, anche la definizione della geografia storica dello spazio americano diviene medio di rappresentazione della presenza o meno della Legge: al territorio governato ed amministrato della colonia si contrappone la *wilderness* della foresta, che è naturalità estranea alla nuova civilizzazione. Il colore evocato nel titolo, lo scarlatta, che dà evidenza al marchio di colpa, si associa, nel plot visionario, al nero della lapide d'ardesia che suggella la fine della storia. Rosso e nero, nell'interpretazione attenta di Nerozzi, come i colori della legge: la rossa sacralità del potere associata alla nera imparzialità dell'occhio della legge; rosso come il sangue e la vita, nero come l'inflessibile austerità dei ministri della chiesa. Così, il saggio termina, "nei colori intrecciati della

religione e della legge viene ad essere incisa la permanenza del mito di fondazione che attraversa tutta la storia americana”.

L'intervento conclusivo di Oreste Aime (*Il pozzo della Legge. Nomos, Charis, Exousia*) esamina il modo in cui è percepito e comunicato il rapporto tra Legge e Religione, attraverso la mediazione del dibattito filosofico moderno che pare aver esteso il proprio influsso ben oltre i propri confini. Su queste basi l'Autore propone una sequenza ermeneutica, una sorta di percorso esplicativo che al contempo offre modelli coordinati e non sovrapponibili e attraversa il pensiero di Kant, Bergson e Derrida. Delineate le implicazioni tra Legge e Religione a livello teoretico, Aime entra nel vivo della ricostruzione della tradizione ebraico-cristiana, all'interno della quale rilegge l'interrelazione strutturale e la reciproca tensione tra i concetti di *nomos*, *charis* ed *exousia* (Legge, Grazia, Potere), svelandone il portato al tempo della fondazione e rivelandone la potenza attuale in un contesto ormai secolarizzato, nella misura in cui essa è in grado di trattenere sia l'eccedenza, sia il collegamento con la realtà istituzionale umana.

Nella sezione 'Percorsi', proprio per offrire argomenti all'approccio interdisciplinare che ha interamente dominato il campo del Focus, viene pubblicato il saggio di Rosamaria Loretelli (*Una modesta proposta per gli studi letterari*) sullo stato attuale in cui versano gli studi letterari. La prima parte del lavoro è dedicata all'espressione delle voci che più autorevolmente hanno raffigurato il malessere della critica letteraria. La seconda mira a cogliere quale spazio possano oggi rivestire gli studi letterari. Un ruolo significativo, come emerge, può essere rivendicato usando la letteratura per 'fare storia'. L'esempio brillante di Franco Moretti, lungi dall'essere fenomeno isolato, è seguito da altre importanti tematizzazioni che attraversano l'opera di Ruth Perry e di Michael McKeon. D'altra parte, quasi in posizione di speculare reciprocità, possono essere annoverati storici che interrogano le forme materiali dei testi e le pratiche di lettura anche in relazione ai processi di costruzione del significato, alle pratiche sociali e al sentire individuale. Ampio spazio viene, quindi attribuito alla comprensione degli studi empirici sulla letteratura, che pongono al centro della propria prospettiva l'effetto che i testi suscitano sui loro lettore: ricezione, in un'ottica *reader-response*, ossia cognitiva e non storico-culturale. Poiché essi si servono della linguistica pragmatica e della narratologia, nella misura in cui definiscono il rapporto tra testi e lettori, qualificandone le interazioni, l'Autrice ritiene doveroso interrogarsi su cosa debba intendersi per testo (un testo è solo la sua superficie verbale, come comunemente si intende; o nella nozione di testo occorre includere anche i supporti materiali su cui questa superficie verbale è depositata?), cosa per lettore (i lettori sono solo delle menti che leggono, o sono anche degli organi di senso e dei corpi in situazione) e cosa, ancora, per lettura (la lettura è una pratica che

si è ripetuta identica nei secoli o è cambiata storicamente?). Per rispondere a queste interrogazioni, l'Autrice porta ad emersione i cambiamenti storici dell'atto della lettura, che hanno prodotto effetti specifici anche sulla costruzione verbale dei testi, sulle loro parole e sulla loro struttura discorsiva.

Nella sezione finale, 'Lecture', viene ospitato il saggio di Olaf Breidbach (*Looking from within. On the concept of neuronal aesthetics*), che introduce il tema della 'neuro-estetica'. Anche questo intervento appare strutturalmente coerente con gli altri saggi pubblicati nel presente numero di Cosmo, nella misura in cui offre nuove spiegazioni scientifiche in ordine ai processi memoriali, cognitivi e rappresentativi, che pure parte significativa assumono nei processi di costruzione delle tradizioni, così da riconfigurare i rapporti tra natura e cultura.

## ■ STASIS IN MOLTMANN E SCHMITT

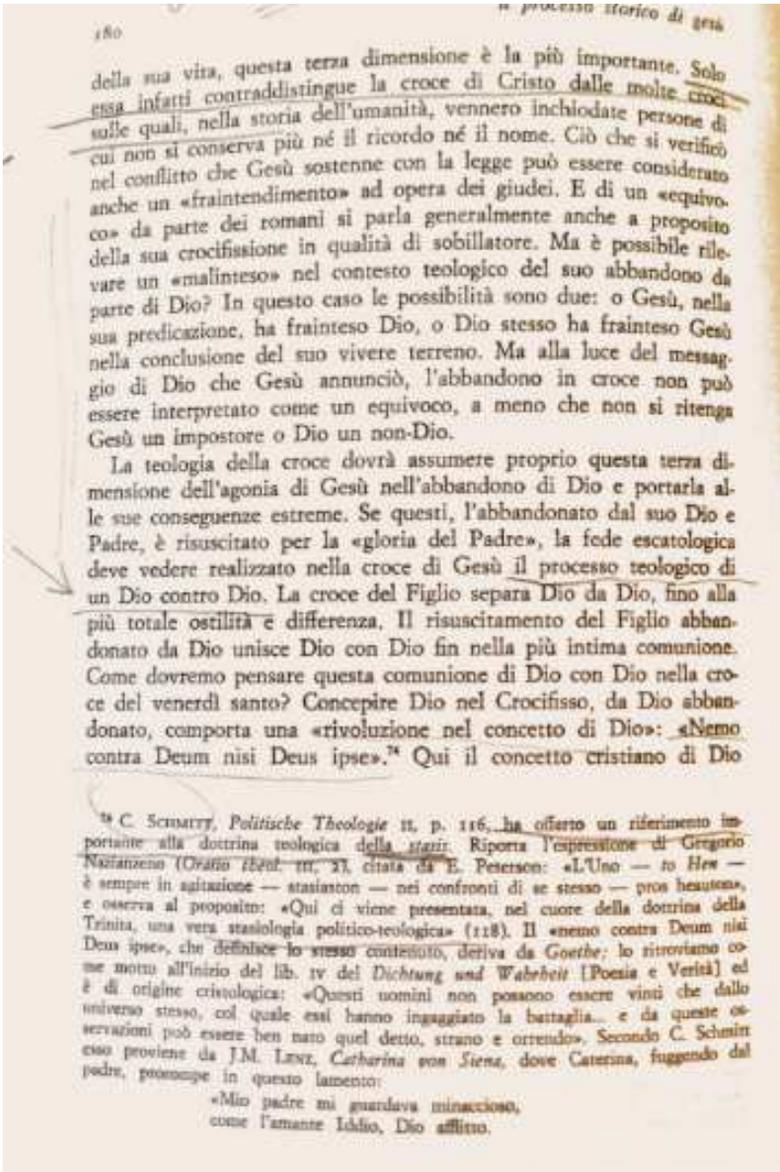
Pier Giuseppe MONATERI

### 1. Canone, anticanone e 'lavoro della citazione' nel Dio Crocefisso

■ Nella mia relazione adotterò un approccio tipicamente letterario e americano, ovvero quello del *close reading* dei testi, tipico della scuola degli Yale critics, per analizzare una singola pagina di Moltmann. Non affronterò, quindi, il suo problema né dal punto di vista teologico, che gli sarebbe proprio, né da quello filosofico, o meramente concettuale, ma adotterò volutamente questo approccio di critica letteraria, per vedere come la sua opera, in un punto assolutamente centrale della sua stessa costruzione, come testo, produce il proprio significato attraverso il suo differimento.

La pagina in questione di Moltmann si trova in effetti esattamente a metà del suo libro principale 'Il Dio crocefisso', quindi già proprio dal punto di vista 'ontologico-oggettuale' essa presenta sé stessa come punto mediano dell'oggetto-libro in cui è inserita, quale suo elemento essenziale di senso. Siamo quindi al centro del Canone della riflessione teologica novecentesca – in cui sicuramente il 'Dio crocefisso' rientra come testo fondamentale – ed al centro fisico- intellettuale del libro stesso.

La pagina in questione di Moltmann, *Il Dio Crocefisso*, p. 180 (Moltmann 1973), è quindi la seguente:



Come si vede si affronta qui la questione fondamentale, che molti spunti di riflessione ha fornito proprio alla scuola torinese, ed in particolare al Vattimo di *Credere di credere*, ovvero la questione della *Kenosis*, dello svuotamento sulla Croce, e perciò del grido di abbandono di Gesù.

Ciò vuol dire molto da un punto di vista metafisico come svuotamento dell'ente nei suoi attributi forti, e del suo indebolimento fino al suo stesso svuotarsi. E vorrebbe dire moltissimo dal punto di vista filologico, dal momento che il grido di Gesù altro non è che una 'citazione', e cioè l'inizio del Salmo 22, che viene recitato da Israele nel momento culminante della festa dei Purim, quale ricordo dell'abbandono di Dio, onde Israele, nel Megillah Esther, rischia l'estinzione, ma la evita. Siccome Dio non abbandonerà il suo popolo per più di tre giorni, l'opera di Dio si rifarà presente nella storia ed eviterà lo sterminio del suo popolo. Anzi il cattivo Anan che voleva attuarla sarà giustamente punito, e la celebrazione dei Purim, da tragedia si trasforma in occasione di festa, anzi quasi di una festa carnevalesca.

Dal punto di vista della classica 'Teoria delle fonti' appare quindi evidente la stratificazione di senso che trasforma l'evento della Croce con il suo grido in un tipico 'teologumeno'. Gesù è qui il *corpo* stesso di Israele, che come Israele si chiede perché Dio lo abbia abbandonato; salvo, appunto, ricevere dopo tre giorni il Ritorno di Dio e la sua attesa resurrezione. Perciò dal punto di vista della critica *storica* appare chiaro come non ci si possa qui ritrovare di fronte ad un passo *Gesuano*, atteso che si tratta di un teologumeno, e quindi di una ricostruzione interpretativa concettuale evidentemente successiva, laddove l'evento della Crocifissione viene riespresso attraverso la conoscenza della festa dei Purim, attuando una identificazione *letteraria* tra il Gesù storico e la *figura* dell'Israele storico, dato che il paradigma di Israele è sempre stato per essenza quello della stessa esistenza storica: cioè dell'essere perennemente sospesi tra la possibilità di annichilimento e quella dell'autoaffermazione. La critica storica classica di inizio '900 avrebbe qui molti argomenti per dire che in realtà Gesù emise un mero grido inarticolato, la cui articolazione in citazione del salmo 22 dipese interamente dalla comunità interpretativa da cui derivò la redazione del testo.

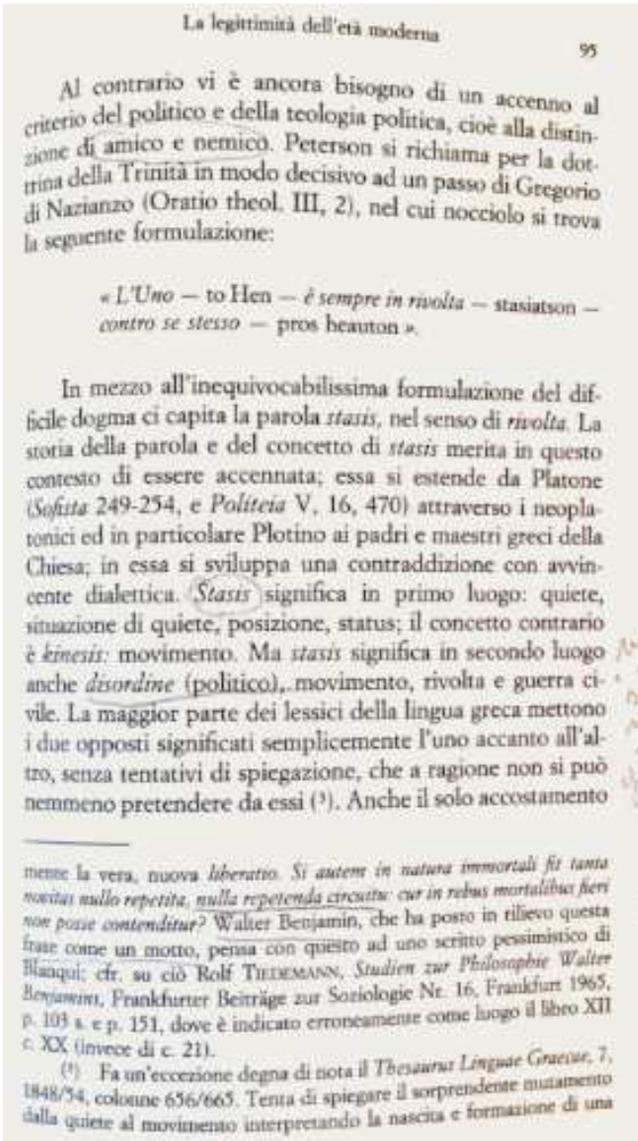
Ciò che però è qui sorprendente è la 'citazione' operata da Moltmann sulla 'citazione' - diciamo così - operata da Gesù, ovvero dalla redazione evangelica.

Gesù cita il Salmo 22, e per spiegare questo punto Moltmann, nel punto centrale della propria opera *rimanda* a un concetto *politico*, quello di Stasis, e ad un preciso autore come centro dell'anti-canone della teoria novecentesca del Diritto, e cioè a Carl Schmitt.

Ora che il cristiano Moltmann citi sul punto il 'nazista' Schmitt come colui che più da vicino ha intravisto il problema della *kenosis*, e già di per sé straordinario, e che ciò avvenga con un riferimento al dominio del *politico*, quale spiegazione del teologico lo è ancora di più. Ovvero per Moltmann solo il concetto politico di Stasis può chiarire quello teologico. La chiave del senso teologico si ritrova in un lessico tipicamente politico.

Ma ciò che realmente introduce un elemento assolutamente abissale di *differimento* del senso, è il riferimento che Moltmann fa a Goethe cui si riferisce nello stesso passo Schmitt.

Riproduciamo allora per intero il pezzo di Schmitt cui Moltmann rimanda (Schmitt 1992).



Di nuovo facciamo notare che il senso teologico della Croce viene qui *spiegato* con il concetto politico di Stasis, con un ulteriore rimando al Canone Letterario al cui centro tedesco sta naturalmente Goethe, ma ad un passo di Goethe che è sicuramente, come dire, anti-canonico per eccellenza perché il suo *Nemo contra Deum nisi Deus* accenna evidentemente a ciò che l'anticanonico Schmitt gli fa dire e cioè alla possibilità di una Stasis interna al divino, cioè di una 'lotta civile' interna al Divino, ovvero alla possibilità stessa di uno 'stato di eccezione' interno a Dio nel momento stesso centrale della Rivelazione Canonica Cristiana come rivelazione dell'evento della Croce.

Come vedete, alla fine, è il *testo stesso* di Moltmann, attraverso il lavoro delle sue citazioni, a stabilire una precisa connessione tra il Canone teologico, e l'anticanone politico, e una complessa relazione con il Canone letterario tedesco in una delle sue parti meno canoniche e più 'eccessive': l'accento alla possibilità del *Diteismo*, nel momento stesso del suo superamento.

## 2. Il differimento come costruzione di senso

Come si vede il mio *reading*, proprio in quanto *close*, cioè in quanto mera analisi del testo nel modo in cui esso produce il proprio significato non può che inserirsi, lo ripeto quale voluta lettura di una singola pagina, nella questione della 'citazione' come strumento che produce un senso differendolo.

In questo senso preciso – secondo me – qui sia Moltmann nel suo riferimento a Schmitt, che Schmitt nel suo riferimento a Goethe, compiono una tipica azione 'modernista', cioè si classificano come autori modernisti.

Ritengo ciò proprio sulla base del canone per eccellenza del letterario modernista quale è rappresentato dal poema, essenzialmente teologico, di Thomas Eliot *The Waste Land*.

Nessuna opera, più di *The Waste Land*, ha costruito il proprio significato attorno al suo differimento oltre il proprio testo. E questa è una *tecnica* – se di pensiero o di scrittura o entrambi decidete voi – di Eliot che è stata finora meno notata, ma che, forse, è nella sua intera opera anche più importante del suo famoso 'correlativo oggettivo'.

Ciò appare evidente nella costruzione del testo di *Waste Land*, dal momento che questo testo è 'incorniciato' fra una epigrafe iniziale e le Note finali. In pratica è l'unica poesia che senta il bisogno di avere delle Note a piè di pagina, come se fosse un saggio letterario, non una scrittura creativa. E che tali note siano essenziali lo dice il testo stesso. Quando il poema finisce con l'invocazione tipica delle prescrizioni *legali* delle Upanishad 'Shantih Shantih Shantih', infatti, a testo *finito*, Eliot aggiunge quando segue:

Not only the title, but the plan and a good deal of the incidental symbolism of the poem were suggested by Miss Jessie L. Weston's book on the Grail legend: *From Ritual to Romance* (Macmillian). Indeed, so deeply and I indebted, Miss Weston's book will elucidate the difficulties of the poem much better than my notes can do [...] To another work of anthropology I am indebted in general, one which has influenced our generation profoundly; I mean *The Golden Bough*; I have used especially the two volumes Adonis, Attis, Osiris. Anyone who is acquainted with these works will immediately recognise in the poem certain references to vegetation ceremonies (Eliot 2013: 73).

Ciò significa ovviamente che per conoscere il *sensu* di Waste Land noi dovremmo conoscere alla perfezione il libro di Miss Weston e quello di James Frazer, i quali naturalmente a loro volta contengono rimandi infiniti, che si aprono su altri rimandi in a 'Wilderness of Mirrors' senza fine, non più di quanto per capire Moltmann noi dovremmo prima capire Schmitt e comprendere che cosa lega entrambi al Goethe esoterico e al suo accenno (da parte dell'Autore del Faust) al Diteismo e alla sua importanza, a questo punto, sia per il campo teologico che per quello politico.

Uno degli scopi della 'citazione', così ben analizzati da Compagnon, è ovviamente quello di rendere edotto il lettore sulle letture dell'autore che lo hanno 'portato' a comporre il suo testo. Ovvero è un modo di scaricare il testo dalla sua sovrabbondanza, potendo sul punto rimandare il lettore ad un'altra lettura, se ne avrà voglia. Così come uno degli scopi della citazione è ovviamente quello di 'dare credito', e poter permettere al lettore di 'verificare' l'asserzione dell'autore. Ma vi è un uso ulteriore della citazione come rimando, e cioè appunto la tecnica modernista di costruire un senso differendolo.

Dopo tutto il senso di Waste Land è differito verso Frazer, non più di quanto il senso di Moltman sia differito nella direzione di Schmitt.

Naturalmente con ciò non intendo sostenere che la citazione debba in questo senso essere necessariamente *vera*, potendo costituire un voluto inganno dell'autore: ti 'mando' verso Schmitt, proprio affinché tu non vada in un'altra direzione, che preferisco tenere nascosta. La citazione può depistare, tanto quanto può illuminare. Ma come si vede essa apre il campo di una lettura che è palesamente molto più complesso della semplice questione della *Overintepretation*, e che sicuramente sorpassa di molto quella della *Intentio Auctoris*, poiché diventa ontologicamente parte della *Intentio Texti*, ovvero dei dispositivi *testuali* di costruzione del proprio senso.

Tutto ciò viene finora interpretato nei termini di *disseminazione* o in quelli della *decostruzione* e quindi si lascia abbagliare dal gioco degli specchi da barbiere del rimando del testo oltre sé stesso, invece di pensare al dispositivo di controllo del testo su di sé attuato attraverso i

propri differimenti. Cioè questo *gioco di perle di vetro* può ben essere inteso in un senso diametralmente opposto a quello della dispersione del significato, anzi proprio come tentativo di governo della eccedenza del testo verso una sua significazione univoca, la cui complessità è tale da poter essere prodotta solo dal suo differimento.

Questa è una possibilità del tutto nuovo di una 'lettura ontologica' dei testi, in cui il testo ritorna ad essere essenzialmente un oggetto, che come tutti gli oggetti è in realtà un dispositivo di cattura e dislocazione dei comportamenti, incluso la sua stessa lettura.

Il centro di una 'lettura ontologica' di Moltmann risiede quindi proprio in questo: e cioè nella necessità del ricorso ad una categoria tipicamente *politica* come quella di *Stasis* per poter rendere conto di un'idea teologica. Qualcosa che *supera* completamente la stessa questione della teologia-politica così come fu impostata nel celebre dibattito tra lo stesso Schmitt e Peterson.

### 3. Il senso del rimando del teologico al politico

Qual è allora il senso del teologico (occidentale) che richiede *qui*, rispetto alla *kenosis*, la necessità di un rimando al politico ?

Comincerò col dire che, secondo me, la categoria del 'teologico' per avere concretezza storica deve essere riportata al suo senso proprio di utilizzazione del lessico filosofico greco per la delucidazione della Rivelazione cristiana. La teologia è questo particolare utilizzo a questo particolare scopo.

Infatti propriamente parlando non esiste affatto una 'teologia' Hindu, e men che mai una 'teologia' Shintoista. Ma soprattutto non esiste in senso proprio una 'teologia' ebraica. I Maestri antichi della Legge si sarebbero sempre rifiutati di considerare la propria opera come teologica. Se di teologia ebraica si può parlare, in realtà, ciò può avvenire solo all'interno della Scuola di Rabbi Luria, o della Scuola di Safed, ma si tratta di speculazioni che vengono riportate all'idea di 'contemplazione del Carro', o 'visita dei palazzi divini' e come tali tendono verso La kabbalah, cioè una forma di mistica, anche se essa *non* corrisponde minimamente all'idea di *mistica* del Cristianesimo.

Qui Moltmann, in quanto pensatore tedesco, compie una operazione tipicamente *teologica* nella misura in cui si riferisce alla *Stasis* cioè a un concetto della *filosofia* politica greca, ma lo ricarica della sua valenza politica, più che filosofica, proprio tramite la citazione espressa di Schmitt quale pensatore per eccellenza del *politico*. *Das politische* al neutro.

La sua citazione soffre, allora, innanzitutto, di una tipica *perversione barocca*. Infatti come Gesù disse a proposito della 'Casa di Satana' che un regno non può sussistere se è diviso al suo interno, in fondo qui Moltmann suggerisce che la 'Casa di Dio' era divisa al suo interno nel

momento stesso della Croce: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Ovvero che in quel momento si attuava una vera e propria *Stasis* universale, uno 'stato di eccezione cosmico'. Ed in effetti è proprio questo stato di eccezione *interno a Dio* che rende, giuridicamente, possibile la nascita di una Nuova Legge in luogo dell'antica come *rivoluzione* susseguente alla *Stasis*.

Il 'Dio crocefisso' è un Dio che inaugura un nuovo *ordinamento* del mondo.

Verrebbe da dire un nuovo *nomos*, se non fosse che Paolo quando deve descriverlo utilizza invece il termine *diatheke*, che non è propriamente *nomos*, cioè il termine con cui i Settanta e la tradizione giudaica della diaspora di lingua greca, cercava di rendere il termine *Torah*, *tanto quanto* spesso il termine *Berith*. Ma sull'uso del termine *diatheke* come termine legale preciso in Paolo si può proprio dire che la riflessione non sia neanche ancora cominciata<sup>1</sup>.

D'antronde credo – e sempre con riferimento a Peterson – che il 'trinitarismo' stesso sia un modo, tanto di *superare* i rischi del Diteismo insiti nel rimando a Goethe – quanto di amministrare giuridicamente la continuità, che *integra* la *stasis* in un ordinamento coerente, tra il *Nomos* e la *kaine diatheke*. Tra l'annuncio della Morte, e la Proclamazione della resurrezione. D'altronde proclamazione è un termine strettamente giuridico, ed anche il termine di *Persona*, adottato da Tertulliano per la Chiesa di lingua latina, è un termine che appartiene al lessico strettamente giuridico romano, al di là di ogni antico riferimento alla maschera teatrale. Quasi appunto che le formule liturgiche della Chiesa rendano conto del suo governo giuridico della situazione che si è configurata *dopo* lo 'stato di eccezione' cosmico che *deve* essersi verificato anche *nel* Divino stesso, come momento puramente politico, nella storia della Rivelazione, in quanto, nelle parole stesse di Paolo momento *allogico* della Economia della Salvezza.

Qui, allora, il riferimento a Schmitt, alla decisione dell'indecidibile e alla sua teoria della *Stasis*, non diviene assolutamente un mero orpello, o una divagazione, ma un elemento proprio di necessità sistematica di ricostruzione della vicenda del 'Dio crocefisso'. Ovvero rappresenta in

---

<sup>1</sup> Come è noto la locuzione di Paolo : *kaine diatheke*, viene resa in latino con *Novum Testamentum*. La delicatezza giuridica di questa traduzione viene smarrita completamente quando utilizzando lingue moderne si adopera 'New Covenant' o 'Nuova Alleanza'. In Inglese io direi, da giurista comparatista, che la traduzione più corretta sarebbe 'New Grant', e direi che non esiste in realtà un termine italiano perfettamente omologo, tant'è che il Latino stesso deve passare per *Testamentum*, ed evita compiutamente ogni riferimento al *pactum*, nel senso della Unilateralità della concessione, come concetto sicuramente diverso da *Nomos*, ma anche propriamente da *Berith*, per come viene normalmente inteso.

modo concreto l'esistenza di quella soglia indecidibile di ambiguità originaria che unisce e depassa i campi della Legge, del politico, e del teologico.

## ■ BIBLIOGRAFIA

- Eliot T. S., & Muldoon P. (2013), *The waste land*, Liveright Publishing Corporation, New York.
- Moltmann J. (1973), *Il Dio Crocefisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia Cristiana*, Queriniana Editrice, Brescia.
- Schmitt C., Caracciolo A. (tr.) (1992); *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano.
- Schmitt C. (1970), *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin.



# ■ IL RUOLO DELLA LEGGE DIVINA NEL SISTEMA DEI VALORI CRISTIANO ANTICO

Giovanni FILORAMO

## 1. Il paradosso cristiano

■ Il modo in cui il cristianesimo si è costruito come religione nei primi secoli dell'impero romano è stato fortemente determinato dalla sua capacità di reinterpretare e adattare all'annuncio evangelico nozioni chiave del mondo religioso in cui esso sorse e si affermò. Tra queste, un ruolo centrale ha certo recitato la nozione di Legge divina, che i più antichi pensatori cristiani, per un verso, ereditavano dal mondo giudaico, per un altro, trovavano nel pensiero filosofico greco dell'epoca e in particolare nella concezione stoica della Legge di natura.

Furono infatti gli stoici a sostenere l'esistenza di una Legge naturale, emanazione della Legge eterna, la Legge della ragione del cosmo (Rommen 1936). L'esistenza di una ragione innata nell'uomo permetteva di collegare ciascuno con l'ordine cosmico e di sottomettere tutti a una Legge morale di validità universale. In questo modo, il concetto finiva per abbracciare due dimensioni assiologiche: un aspetto concettuale o ideale, che gli conferiva la funzione di rappresentazione cognitiva dell'ordine universale; e un aspetto applicativo o pratico, in virtù del quale esso era alla base di giudizi normativi e azioni morali. Riprendendo, per altro, più antiche concezioni a sfondo mitologico relative al principio di ordine del cosmo e dando loro coerenza teorica, il concetto stoico di Legge naturale fungeva sia da modello di organizzazione strutturale e costitutiva dell'universo sia da modello di organizzazione della vita umana secondo modalità commisurate alla natura dell'universo.

Il modo in cui i pensatori cristiani hanno ripreso e reinterpretato queste due tradizioni, rileggendole alla luce dell'evento salvifico del Cristo (Küenenweg 1993), sta alla base di quello che, a prima vista, appare

un tipico paradosso: di una religione che inizia, con Paolo, priva di legge, e che alla fine si ritrova in possesso di un sistema di leggi religiose particolarmente complesso e articolato; di una religione i cui seguaci, come recita un passo famoso di un testo apologetico della fine del II secolo, l' *A Diogneto*, "obbediscono alle leggi stabilite, ma col loro modo di vita vanno ben al di là delle leggi" (V, 10); infine, di una religione che rende possibile per la prima volta, con l'imperatore cristiano Teodosio, il fatto fondamentale di raccogliere un codice di leggi di validità universale in cui il cristianesimo ortodosso diventa il criterio di verità della legge. Se è vero, come è stato autorevolmente affermato da Rémi Brague nel suo fondamentale saggio *La loi de Dieu*, che "la loi divine s'offre en effet comme le révélateur de ce que le judaïsme, l'islam et le christianisme pensent et savent d'eux-mêmes" (Brague 2005: 7), il problema che il cristianesimo pone è di spiegare questo paradosso.

Il modo in cui i pensatori cristiani hanno interpretato il tema della Legge divina si inserisce in un più generale tentativo di costruire un *nuovo* sistema di valori, che si realizza svuotando quello pagano dei suoi valori di fondo, il posto dei quali è ora preso da quelli cristiani. Il processo ha luogo in sostanza in tre tappe. La prima è rappresentata da Paolo e dalla sua fondamentale interpretazione del rapporto tra Vangelo e Legge, che getta le basi delle interpretazioni successive. La seconda coincide con l'operazione apologetica compiuta nel corso del II secolo nei confronti di un duplice fronte: il nemico interno, rappresentato da posizioni radicali come quelle di Marcione e degli gnostici, che verranno condannati come eretici; e il nemico esterno, rappresentato dal giudaismo e dal paganesimo. La terza fase si ha nel IV secolo, con il sorgere e il progressivo affermarsi della Chiesa imperiale. L'autore più significativo è, in questo caso, Agostino, la cui interpretazione costituirà un punto di riferimento fondamentale per i pensatori medievali, a cominciare naturalmente da Tommaso. Corrispondentemente a queste tre fasi, dividerò dunque la mia esposizione in tre parti.

Prima, però, è necessario accennare al modo in cui il problema della Legge divina fu affrontato nel giudaismo ellenistico in un autore come Filone ebreo, dal momento che pensatori cristiani significativi come Clemente Alessandrino e Origene, rappresentanti della cosiddetta Scuola di Alessandria, furono profondamente influenzati nella loro lettura del tema della Legge divina dall' interpretazione di Filone.

## 2. Il rapporto tra legge naturale e legge rivelata in Filone

Nel panorama molto complesso del giudaismo del tempo di Gesù, Filone si colloca in una corrente di pensiero che deve affrontare il problema di come rapportare la rivelazione della Legge sul Sinai con il fatto che la Torah ha inizio con il libro sulla genesi del mondo. Se la

comunicazione della legge divina è il centro e il culmine della rivelazione di Dio a Israele, perché la Scrittura inizia con un libro in cui non v'è spazio per questa rivelazione? Le strategie messe in atto per rispondere a quest'interrogativo sono state diverse: dal fatto di pensare la creazione come lo sfondo universale in cui si dispiega l'onnipotenza divina, che culmina con l'elezione e la rivelazione sinaitica; alla scelta di proiettare l'ombra del Sinai sullo scenario della creazione, vedendo nella Torah una realtà preesistente che Dio utilizza nel momento della creazione, fino alla rivalutazione delle leggi noachiche come leggi naturali: tutte strategie, sia ricordato *en passant*, che verranno riprese nella riflessione cristiana (Termini 2004: 159-191). Su questo sfondo, la posizione di Filone si caratterizza perché egli riprende queste strategie unificandole in una reinterpretazione originale che utilizza la dottrina stoica della Legge di natura facendola coincidere con la Torah.

Per il monoteista Filone, il mondo con le sue leggi risale, in ultima analisi, all'azione dell'unica causa divina. Ne consegue che la *phúsis* o Natura agisce solo in modo apparente secondo regole sue. Di origine divina, esse sono consegnate nella *torah*, il vero *nómos* (*Il malvagio tende a insidiare il buono*, 52). Libro rivelato, il Pentateuco contiene dunque, dietro il velo della lettera, non soltanto le verità relative alle cause prime e all'origine del cosmo e dell'uomo, ma anche la legge di natura e, di conseguenza, i principi della "fisica". Infatti, se "il mondo è in armonia con la legge e la legge con il mondo" (Filone, *La creazione del mondo*: 3), questo è possibile perché sia il cosmo con le sue leggi naturali sia la rivelazione con le leggi mosaiche vanno ricondotti a un unico legislatore: Dio stesso. Ciò trova, secondo un argomento tipico dell'apologetica giudaica dell'epoca, una conferma "storica" nello stesso Mosè, il quale avrebbe scritto il Pentateuco

per dimostrare due verità assolutamente indispensabili: l'una, che la stessa persona, Padre e creatore del mondo, era anche in realtà il legislatore; e l'altra, che chi avesse osservato le leggi, avrebbe necessariamente scelto di ubbidire alla natura e avrebbe conformato la sua vita all'ordine universale (Filone, *Mosè*: 48).

Dall'identificazione tra *torah* e *nómos* discendono in particolare due conseguenze. La prima è che l'azione della natura acquista un carattere divino, tendendo così a trasformarsi in uno degli intermediari che Filone colloca tra Dio e il mondo (Filone, *I sacrifici di abele e di Caino*: 98; *L'eredità delle cose divine*: 115-116). La seconda è che la *torah* cela ora in sé i misteri della "fisica": le avventure dei patriarchi, ad esempio, non sono altro che "realtà naturali", nella misura in cui, alla lettura allegorizzante di Filone, si rivelano come contenenti i processi della natura (Filone, *I sogni*

*sono mandati da Dio*, I: 172).<sup>1</sup> In questo modo, la *phúsis* si trova ad essere iscritta di diritto nella *torah*.

Dietro questa metamorfosi non è difficile scorgere un influsso stoico, che si cela non soltanto nel ricorso all'allegoria fisica, ma anche nell'identificazione della legge di natura con la legge positiva. L'universo è governato da una legge di natura<sup>2</sup>, che è la *politeía* del mondo, l'unica "costituzione" della *megalopolis* universale, una costituzione che mantiene immutati i confini e i limiti posti dalla divinità fin dall'origine (cfr. *La creazione del mondo*, 143; *Giuseppe*, 29; *Il malvagio tende a insidiare il buono*, 59). L'origine divina del *nómos* filosofico segna, però, i limiti dell'influsso stoico e apre la porta all'influsso platonico. La *torah*, infatti, possiede un valore di archetipo nei confronti del *nómos* (Filone, *Le leggi speciali*, II: 129; *Le virtù*: 18). Essa fa parte del mondo della ragione. In questo senso, trascende la legge naturale: la informa, senza poter essere assimilata ad essa. In questo modo, l'eredità del *Timeo* serve a Filone per prendere le distanze sia dalla concezione aristotelica della natura come processo naturale, sia dal *nómos* stoico. La "legge" filoniana diventa così una tipica realtà mediatrice, un ponte gettato tra la fonte e il modello trascendente e la sua realizzazione nell'ordine della natura.

In sintesi, l'importanza di Filone per la successiva interpretazione cristiana del tema della Legge divina consiste nell'aver fatto interagire le due differenti risposte che il mondo greco e quello giudaico avevano dato all'interrogativo di fondo relativo all'origine della divinità della legge. Mentre nella concezione stoica della Legge naturale la divinità è un carattere intrinseco della Legge che non presuppone un Dio che la trasmetta perché, all'interno di un quadro cosmoteistico, essa esprime la natura di ciò che è (Brague 2005: 44, «exprime quelque chose comme la *nature* de ce qui est») e cioè il divino immanente nella natura; mentre, di contro, nel caso delle Scritture ebraiche la divinità della Legge è estrinseca in quanto trae origine da Dio, Filone vede questa divinità come una mescolanza delle due risposte: la Legge proviene certo da Dio ma, nel contempo, lo riflette, possedendo le caratteristiche intrinseche della divinità che si manifestano a livello di Legge naturale. In questo modo, è possibile risalire dalla Legge al Legislatore, in virtù di un *logos* individuale che partecipa al *Logos* universale, quel *Logos* Figlio di Dio, che costituisce, nella particolare rilettura di Filone, la prima e più eccellente delle creature. Il vero legislatore, in questa prospettiva, diventa così il *Logos* divino, che nel contempo coincide con la Legge: adattamento al sovrano dell'universo, a ciò delegato da Dio, della dottrina della

<sup>1</sup> Quanto a Mosè, egli è "l'interprete delle realtà naturali", in quanto discepolo che ha la natura per maestro (Filone, *L'eredità delle cose divine*: 182-213).

<sup>2</sup> Che è anche una "retta ragione di natura": cfr. Filone, *Giuseppe*: 29-31.

sovranità ellenistica che vedeva nel sovrano un *nomos empsychos*, una legge vivente. È inutile aggiungere che in questo modo Filone prepara la via per quei pensatori cristiani che nel Logos creatura eccelsa di Filone vedranno, a partire dal Prologo del Vangelo di Giovanni, il Cristo Figlio di Dio.

### 3. Paolo tra Legge e Vangelo

Venendo ora a Paolo (Sanders 1977; 1983), rispetto alle strategie sopra ricordate egli si colloca agli antipodi. Non c'è Torah prima di Mosé e, poiché la rivelazione sinaitica viene dopo l'alleanza che Dio conclude con Abramo, tale posteriorità mette in moto una strategia interpretativa che porta alla fine, in nome della fede nel Cristo risorto, a svalutare il valore salvifico della Legge che Dio ha rivelato ad Israele.

Per determinare esattamente la portata di questa svalutazione occorre tenere presente una caratteristica fondamentale della Legge divina secondo le Scritture ebraiche, che la distingue in modo essenziale da coeve concezioni. La Legge ebraica si caratterizza, nei confronti delle "leggi" e dei codici vicinoorientali e della connessa letteratura che è servita da modello (trattati, patti, ecc) (Pasinya 1973; Boecker 1980), per il fatto che, a differenza delle leggi mesopotamiche o ittite, la cui fonte era il re, essa si vuole direttamente di origine divina, Mosé fungendo soltanto da mediatore. In questo modo, essa acquista quella sua fisionomia peculiare, in conseguenza della quale leggi, che a noi apparirebbero profane, e leggi religiose (come le regole di purità) hanno entrambe un'origine divina. Ne consegue che obbedire alla Legge è un dovere nel contempo legale e religioso: violare una qualunque di queste prescrizioni, anche quella a prima vista più innocua e meno sacra, significa in realtà violare un vincolo comunque imposto da Dio, dunque commettere una infrazione religiosa o peccato, che esige, per essere espiata, non soltanto una punizione legale, ma anche religiosa. Di qui la caratteristica saliente della Legge ebraica, che, pur essendo "religiosa", copre ogni ambito della vita.

Su questo sfondo sommariamente accennato, la posizione dell'ebreo Paolo presenta una fondamentale ambivalenza. Per un verso, egli si muove in un contesto perfettamente giudaico. La Legge è il fondamento della vita etica delle nuove comunità, il modello di un comportamento eticamente corretto (Paolo, Gal. 5, 15; 1 Cor. 14). I Gentili "in Cristo" devono cercare di realizzarla e rispettare i suoi comandamenti (Paolo 1 Cor 7, 19; Rom 8, 4; 13, 8-10). Si può perciò conseguire la giustizia sotto la Legge (Paolo Fil 3, 6). Per un altro verso, però, la Legge è anche il muro che separa i giudei dagli altri (Paolo Ef 2, 14) e che ora deve cadere, perché, come afferma Rom 10, 4, Cristo è diventato il *telos* della legge. Con l'atto di grazia di Dio che risuscita il Cristo, la legge ha perso il suo valore

salvifico: essa diventa un mezzo, tra altri, per perseguire il fine della salvezza. A questo scopo, Paolo introduce un'idea nuova: quella della coscienza. Per volere, non basta desiderare, bisogna conoscere: volere il bene implica conoscerlo. In principio, noi lo conosciamo già: i giudei attraverso la Torah, i gentili grazie a ciò che è scritto per natura nella loro coscienza da Dio (Paolo Rom 2, 14-15). Ma il fatto che la legge divenga oggetto della volontà svela il suo paradosso: l'impossibilità di adempierla. La legge, che vieta il peccato, diventa in questo modo paradossalmente una fonte di peccato: ora si sa che si pecca perché si viola la legge. Di qui la sua ambivalenza: da un lato, è santa; dall'altro, il colmo dell'anomia, dell'illegalità come iniquità (Paolo I Cor 15, 56) dal momento che essa contiene gli aspetti peggiori, quasi demoniaci, dell'etere presente, il "vecchio etere" che, grazie alla morte, resurrezione e imminente parusia del Cristo, stanno per essere definitivamente superati (Paolo, Rom 6, 14; 7, 5-6). Infatti, Dio aveva dato la Legge per impedire le trasgressioni e per condannarle; essa appartiene dunque alla "vecchia economia", incompleta e superata se confrontata col vangelo di Cristo (Gal 3, 16-21.24-26; 4, 10. 19-22; 5, 21-31; 2 Cor 3, 12-15; Rom 3, 20; 4, 15; 5, 20; 10, 4).<sup>3</sup>

Le varie soluzioni proposte dagli interpreti moderni per spiegare queste due differenti posizioni lasciano tutte, per un motivo o per l'altro, insoddisfatti. Se un punto di equilibrio si vuol trovare, forse esso va cercato nella nozione di "legge di Cristo", a cui Paolo si sente sottomesso (Paolo 1 Cor 9, 21, "*ennomos Christou*"): una nuova legge che sembra correre parallela alla "legge della fede" di Rom 3, 27, che si oppone alla legge delle opere. Si tratta di due punti significativi. Il primo coincide con una rilettura cristologica che, come ci accingiamo a vedere, ritornerà con variazioni significative in alcuni autori del cristianesimo precostantiniano. Il secondo apre a una lettura storico-salvifica del tema della Legge divina: essa non consiste tanto in un apparato giuridico e in un insieme di norme, interdizioni e divieti che devono servire a regolare la condotta del singolo e della comunità dei credenti, quanto piuttosto con un regime salvifico a cui si aderisce attraverso la fede nel Cristo: una *oikonomia* divina che, a differenza della Legge di natura greca, ma analogamente all'intervento nella storia del Dio biblico, traduce sul piano storico-salvifico *ad extra* la peculiare 'economia' *ad intra* della vita del Dio uno e trino (Brague 2005: 115 e 133).

Quel che importa sottolineare per il nostro discorso, in conclusione, sono due punti: che Paolo, consapevole di questa contraddizione, la viveva comunque in un orizzonte fortemente escatologico, sicché la

---

<sup>3</sup> Tutti passaggi che difficilmente si conciliano con giudizi positivi come quelli sopra ricordati o come quello di Rom 7, 12.

parusia del Cristo avrebbe ben presto risolto ogni antinomia; che, d'altro canto, il suo antinomismo, portato alle estreme conseguenze, si può tradurre, come in Marcione e negli gnostici, nel rifiuto della Legge e del suo Dio in nome del vero Dio e del suo Vangelo di amore annunciato dal Figlio. Ma con quest'ultimo punto siamo già passati al modo in cui, nel cristianesimo precostantiniano, si è posto il problema del ruolo da assegnare alla Legge divina.

### 3. Variazioni patristiche

Si può dire, forzando un po' le cose, che la riflessione patristica sul ruolo della Legge divina non ha fatto che riprendere e sviluppare, in modo separato, i tre filoni interpretativi che coesistono, in modo problematico, in Paolo: la Legge divina in quanto Torah come specifica di Israele e in quanto tale superata dall'incarnazione; la Legge divina come Legge della natura iscritta da Dio nella coscienza di tutti; infine, la legge del Cristo come nuovo regime salvifico in cui è chiamato a vivere chi ha fede in Lui.

Cominciando dal primo punto, la letteratura del II secolo è in genere caratterizzata da un rifiuto netto della Legge, vista come un rimedio, caratteristico dell'economia salvifica veterotestamentaria, cui la pedagogia divina ricorre per educare un popolo "dalla dura cervice" che, senza di essa, sarebbe rimasto prigioniero dell'idolatria. In certi casi, poi, come per lo pseudo Barnaba, la Legge è il portato di angeli malvagi, ha dunque in sé un elemento intrinsecamente negativo. È così pronto il terreno per il suo rifiuto, operato in modo netto, verso la metà del II secolo, sia da Marcione sia dagli gnostici. Per il primo, essa è l'opera del Dio giusto, cui si contrappone il Dio d'amore, sconosciuto, che si è rivelato attraverso il Figlio: separando definitivamente giustizia e misericordia in Dio e relegando la Legge unicamente nella sfera d'azione del secondo Dio, il paolinismo radicale di Marcione ha fornito un modello fondamentale che ritorna continuamente nella storia del cristianesimo. Per i secondi, la Legge è ancor più negativa, perché espressione di un demiurgo malvagio: in questo modo, gli gnostici forniscono un esempio di antinomismo radicale.

Di fronte a queste posizioni radicali, che furono condannate come eretiche, si venne affermando una visione del cristianesimo come nuova legge portata dal Cristo, il nuovo legislatore inviato dal Padre come novello Mosè, sulla base di un argomento profetico che portava a vedere le scritture ebraiche come preparazione di un piano salvifico che trovava il suo compimento nel Cristo. Giustino, nel suo *Dialogo con Trifone*, redatto verso la metà del II secolo, enuncia già chiaramente questa posizione:

Ora, invece, o Trifone, ho letto che vi sarebbe stata una legge definitiva e un'alleanza valida più di tutte le altre, che ora sono tenuti ad osservare tutti gli uomini che rivendicano l'eredità di Dio. La Legge data sull'Oreb è superata ed è solo vostra, questa invece vale per tutti gli uomini indistintamente. Ma una legge istituita contro una legge sospende quella precedente e un'alleanza stipulata dopo un'altra interrompe quella che c'era prima. Cristo ci è stato dato come legge eterna e definitiva e come alleanza fidata, dopo la quale non c'è altra legge o comandamento o precetto (Giustino, *Dialogo con Trifone*, 11, 2).

Questa prospettiva ricorre in diversi autori, greci e latini. La legge divina che il Cristo apporta è il vangelo, che Origene, in polemica col filosofo platonico Celso, definisce il vero deuteronomio, la vera 'seconda legge' (Origene, *Contro Celso*, III, 8; cfr. *I Principi*, IV, 3, 13). In altri casi, come nel passo di Giustino citato, la Legge coincide col Cristo stesso.<sup>4</sup> Poiché il Cristo, d'altro canto, è il Logos di Dio, lungo una via già percorsa da Filone, in quanto 'legge vivente', egli diventa il fondamento e il garante di quella legge naturale che, come ricordava Paolo, è iscritta nella coscienza dell'uomo. In questo modo, si poteva affrontare il problema di trovare un fondamento alla morale cristiana, che riuscisse a tener conto dei comandamenti mosaici riletti sullo sfondo di una legge di natura che coincideva con lo stesso Logos. Giustino distingue chiaramente, sempre nel *Dialogo*, tra comandamenti permanenti, che coincidono con le leggi noachiche, e comandamenti provvisori che Dio ha dato ad Israele per la sua durezza di cuore, ma che hanno perso di valore nel nuovo regime cristiano (Giustino, *Dialogo*, XLV, 3). Origene altrettanto chiaramente afferma, sulla scorta di Clemente Alessandrino,<sup>5</sup> che la parte della Legge di Mosè che la redenzione non ha reso vana è quella che coincide con la legge di natura (Origene, *Commento a Matteo*, II, 9; VI, 12). A partire da spunti presenti in Clemente<sup>6</sup>, l'idea di legge naturale viene così reinterpretata alla luce della nozione stoica di "nozioni comuni" iscritte nello *hegemonikon*, la guida razionale dell'uomo: una concezione che troviamo chiaramente attestata, all'inizio del IV secolo, in Lattanzio, che cita un lungo passaggio del *De Republica* perduto di Cicerone, per giungere ad affermare che il cristianesimo porta a compimento ciò che nel paganesimo era in potenza. Non è un caso che la stessa lettura, ma ormai in una prospettiva storico-salvifica in linea con la nuova situazione apertasi con Costantino e il suo impero, ritorni in una fondamentale opera apologetica di Eusebio di Cesarea, la *Preparazione evangelica*, in cui il vescovo di Cesarea ricuce insieme i tre filoni interpretativi sopra

<sup>4</sup> V. anche Erma, *Similitudini*, VIII, 3, 2: "Ascolta, mi dice, questo grande albero che copre piani e monti e tutta la terra è la legge di Dio data a tutto il mondo. Questa legge è il Figlio di Dio che fu annunciato fino ai confini della terra".

<sup>5</sup> Cfr. ad es. *Stromati*, I, 29.

<sup>6</sup> Cfr. ad es. *Stromati*, VII, 3, 16, 5.

ricordati. Riprendendo la linea interpretativa aperta da Filone, Eusebio rilegge l'evento del Sinai alla luce della Genesi. Non è un caso che Mosè, l'autore del Pentateuco, abbia iniziato la sua narrazione dalla Genesi e non dall'Esodo. Dio, in quanto creatore, è anche il legislatore che regola l'organizzazione dell'universo, a cui egli trasmette le leggi naturali destinate a regolarne la vita (Eusebio, *Preparazione evangelica*, VII, 9). Questo Dio è, in realtà, il Figlio Logos, immagine perfetta del Padre, di cui l'imperatore, nella peculiare teologia politica di Eusebio, è l'immagine terrestre. In questo modo, nella misura in cui l'imperatore continua a svolgere il compito di unico legislatore terreno – non a caso, Eusebio nella sua *Vita di Costantino*, assimilerà l'imperatore a Mosè – egli si trova ad essere il presupposto di una legislazione terrena che ha un fondamento divino: uno schema che getta le basi per quell'operazione di unificazione della legislazione romana, nell'impero che si avvia a diventare cristiano, iniziata da Teodosio alla fine del IV secolo. In questo modo, Eusebio risolve anche il problema tradizionale, che aveva affaticato autori precedenti come Origene, di come porsi nei confronti delle tradizioni e dei costumi ancestrali, i *patrioi nomoi*, che costituivano la base imprescindibile del rapporto tra centro e periferia nell'impero. Si viene così a creare una triplice economia che viene teorizzata all'inizio del V secolo, in Oriente da autori come lo Pseudo Cirillo e Teodoreto vescovo di Cirro (Cyr., *Coll. ex. VT* PG 77, 1253B; Theod., *Comm. Ps.*, 18, 1), e in Occidente da Agostino: naturale, coincidente con la Legge di natura; mosaica, coincidente con l'economia veterotestamentaria; infine, di Cristo. Ed è con qualche cenno al modo in cui il vescovo di Ippona ha affrontato il nostro tema che mi avvio alla conclusione.

#### 4. Agostino

Com'è tipico del suo pensiero, Agostino ha costruito la sua concezione del ruolo della natura e della Legge divina sia attraverso le numerose polemiche che accompagnano la sua lunga carriera episcopale sia ritornandovi in funzione del mutare delle sue prospettive, dalle prime opere influenzate dal neoplatonismo fino alla *Città di Dio*. Nonostante questo carattere non sistematico, nell'insieme egli ha fornito una visione coerente, che riprende e sistematizza i filoni interpretativi precedenti.

Il ruolo della Legge divina va letto sullo sfondo di uno schema di storia della salvezza scandito in quattro epoche: *ante legem* e cioè prima della rivelazione a Mosè sul Sinai della Torah; *sub lege*, corrispondente all'economia veterotestamentaria; *sub gratia*, inaugurata dalla venuta del Cristo; infine l'epoca finale, in cui gli eletti vivranno nella pace eterna. La prima fase corrisponde alla trasmissione della *lex aeterna*, espressione che egli riprende dallo stoicismo, fondandola però non su un principio impersonale ma sulla volontà e la saggezza personale di Dio. In polemica

con i manichei, che la negavano, e sulla falsariga di Cicerone, la legge eterna è per Agostino la ragione suprema alla quale bisogna sempre ubbidire e grazie alla quale i buoni meritano la felicità e i malvagi la punizione; è a partire da questa che devono essere valutate la giustizia o l'ingiustizia delle leggi temporali (*De lib. arb.*, I, vi, 14). Queste ultime sono indispensabili per ricordare agli uomini peccatori la legge naturale di cui hanno una coscienza oscurata. La legge naturale può attualizzarsi infatti soltanto sotto la forma delle leggi temporali. Per converso, i legislatori possono guardare alla legge eterna come fonte di ispirazione. Essa permette di emettere un giudizio, non essendo sottomessa a giudizio: più precisamente, essa coincide con la ragione o la volontà divina, che ordina di rispettare l'ordine naturale (*De vera rel.*, XXXI, 58). La legge eterna non crea quest'ordine; essa ne constata l'esistenza nella misura in cui coincide con la ragione, ingiungendo di conformarsi. Inoltre, nella misura in cui coincide con la natura, essa sanziona ciò che le si oppone (*Conf.*, III, viii, 15). In quanto naturale, questa legge deve essere conoscibile da tutti: riprendendo Paolo, Agostino osserva che Dio l'ha iscritta nel cuore degli uomini, più precisamente copiata nel cuore dei saggi (*De ord.*, II, viii, 25).

Agostino non conosce l'idea platonica di una legge divina come principio d'ordine della città, se non negativamente applicata ai pagani. Riprendendo anche in questo caso un filone interpretativo precedente, egli si limita ad osservare che la Chiesa, in quanto cattolica, raccoglie cittadini che essa chiama da tutte le genti. Di conseguenza, essa accetta la differenza dei costumi, delle leggi e delle istituzioni in cui si trovano a vivere i suoi fedeli, limitandosi a chiedere a queste istituzioni di non impedire il culto dell'unico vero Dio.

Quanto alla legge che Dio ha rivelato a Mosè sul Sinai, anche in questo caso riprendendo una interpretazione che abbiamo già incontrato, Agostino si limita ad osservare che essa fu data agli ebrei per la loro durezza di cuore, perché essi erano diventati incapaci di sentire la legge iscritta nella coscienza. Il rispetto della legge esteriore aiuta a ritrovare questa legge interiore e a passare dalla condizione di essere sotto la legge (*sub lege*), in cui si è agiti dalla legge, alla condizione *in lege*, in cui si agisce secondo la legge, da schiavi diventando così liberi (*En. ps.* I, 2). In questo modo, Agostino riprende la distinzione di Paolo tra lettera e spirito della legge: la prima uccide, la seconda vivifica; nella prima ci si limita all'ascolto (*audiendo*), mentre nella seconda si obbedisce (*oboediendo*) e dalla lettura (*lectio*) si passa all'amore (*dilectione*) (*Ep.*, 217, IV, 12).

### Conclusioni

Vengo alle conclusioni. Il cristianesimo antico ha riletto la fede nel Dio unico che ereditava dalla sua matrice giudaica come fede in un Dio

che non è più legislatore, ruolo che appartiene al passato: a quello della legge naturale iscritta da Dio nella creazione e a quello della legge mosaica rivelata a Israele. Questo ruolo passa ora al Cristo, che inaugura un'epoca nuova della storia della salvezza, caratterizzata da un'economia di grazia e da un sistema sacramentale che è amministrato dall'unica vera Chiesa. È essa ora a detenere le chiavi di accesso alla Legge divina. Ritornando all'interrogativo posto all'inizio, se si vuol comprendere come è stato possibile che una religione nata come superamento della Legge divina sia diventata alla fine una religione regolata anch'essa da una complessa Legge divina, è alla concezione della Chiesa cattolica così come essa si presenta in Agostino, e come emerge soprattutto attraverso lo scontro durissimo con le posizioni dei seguaci di Donato e della chiesa che a lui si richiama, che occorre guardare. La Chiesa cattolica è ormai diventata una realtà complessa, sempre più integrata nell'impero e nel suo sistema di leggi, dotata a sua volta di un potere di giurisdizione che si esprime ad esempio nella *audientia episcopalis*, nel potere di giurisdizione del vescovo per quanto concerne la vita interna della comunità cristiana. La *lex ecclesiae* si avvia ormai a prendere il posto della *lex dei*. In questo nuovo sistema legislativo un ruolo centrale verrà sempre più recitato dall'eredità stoica rappresentata dalla legge naturale.

Ernst Troeltsch, sintetizzando la sua lunga analisi delle ragioni che portarono il cristianesimo antico – nella sua variante cattolica! – a incorporare questa concezione stoica, ebbe ad osservare:

La teoria cristiana del diritto di natura, in cui cozzano continuamente il puro diritto di natura dello stato primordiale, l'affatto opposto diritto di natura dello stato di peccato, il diritto positivo includente spesso le più grandi atrocità, e il superiore potere teocratico che ad onta di ogni diritto di natura è il solo che può dal suo seno comunicare veri beni, come teoria scientifica è misera e confusa, ma come dottrina pratica ha la massima importanza nella storia della civiltà e nella storia sociale, è il vero dogma ecclesiastico della civiltà e come tale almeno altrettanto importante quanto il dogma della trinità o gli altri dogmi fondamentali. Il diritto naturale relativo della teoria cristiana è l'integrazione che la Chiesa si è creata, temperando prima a passo a passo la riduzione della base naturale della vita, che era stata insegnata dal Vangelo nel suo grande entusiasmo e nel suo grande eroismo orientati verso l'eternità, poi sopportando senza modificarla la base naturale, quale la trovava, come base del diritto naturale relativo e infine, a cominciare dal medioevo, avvenuto il mutamento generale della vita, considerandola ordinata dalla provvidenza per i fini cristiano - ecclesiastici della vita (Troeltsch 1969: 225-226).

Troeltsch aveva almeno in parte torto. La teoria cristiana del diritto di natura ha il merito di essere una teoria "razionale", fondata cioè, su di una strada aperta dall'ebreo Filone, sull'azione dello stesso Logos divino. 'E a partire da questa fondamentale caratteristica che Tommaso potrà poi riprendere e rielaborare, su basi aristoteliche, quella concezione della *Lex*

*naturae* e della sua autonomia relativa che ha contraddistinto, nel bene e nel male e con le variazioni e gli adattamenti del caso, la storia della Chiesa cattolica fino ad oggi. Si potrà discutere all'infinito sulla (in)capacità di questo concetto, anche nella sua versione neotomista, di far fronte alle sfide sempre più dirimpenti del progresso scientifico, cercando di rivalutarne una presunta forza e originalità 'moderne' (Berman 1983; 2003) o, di contro, cercando di mostrarne l'inconsistenza filosofica (Remotti 2008). Rimane il fatto che le nostre società, con il loro programma di una legge priva del divino, sono di fatto rese ancor oggi possibili dall'esperienza cristiana di un divino senza legge e di una natura regolata da leggi.

## ■ BIBLIOGRAFIA

- Berman H.J. (1983), *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (2003), *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Belknap, Cambridge, Mass.
- Boecker H.J. (1980), *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Augsburg Pub. House, Minneapolis.
- Brague R. (2005), *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris.
- Künenweg U. (1993), *Das neue Gesetz. Christus als Gesetzgeber und Gesetz: Studien zu den Anfängen christlichen Naturrechtslehre im 2 Jahrhundert*, Elwert, Marburg.
- Pasinya L.M. (1973), *La notion de nomos dans le Pentateuque grec*, Biblical Institute Press, Roma.
- Remotti F. (2008), *Contro natura*, Laterza, Roma-Bari.
- Rommen V.H. (1936), *Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig 1936 (tr. ingl.: Rommen, H. A., & Hanley, T. R. (1964), *The Natural Law: a Study in Legal and Social History and Philosophy*, B. Herder Book Co., S. Louis).
- Sanders E.P. (1977), *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Philadelphia.
- (1983), *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia.
- Termini C. (2004), "Dal Sinai alla creazione: il rapporto tra legge naturale e legge rivelata in Filone di Alessandria", in *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*. Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, a cura di A.M. Mazzanti e F. Calabi, Pazzini, Villa Verucchio (RN): 159-191.
- Troeltsch E. (1969), *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani, I: Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale*, La Nuova Italia, Firenze.

## ■ DIRITTO E RELIGIONE: ESEMPI DAL ROMANZO GOTICO INGLESE

Daniela CARPI

■ Lo spettro del sacro sempre aleggia sulla legge. Il rapporto fra religione e stato non è che l'esempio più lampante del rapporto problematico che esiste al cuore della legge stessa (Sarat, Douglas, Merrill Umphrey 2007: 1).

La concezione del sacro ha un ruolo fondamentale nella costituzione della legge, ne è il substrato necessario. Tale soggezione al sacro viene repressa ufficialmente dalla legge proprio per differenziarsi dalla religione, ma la sua articolazione poggia su analoghe concezioni di repressione, mistero, inaccessibilità, sublimità, divieti. Esempio emblematico di ciò è la scena del processo, con la propria ritualità, gestualità, collocazione spaziale (l'inattingibilità del giudice), linguaggio rituale, gestione occulta della conoscenza e del sapere legale. Entrare nel tribunale equivale a entrare in uno spazio sacro, protetto e custodito (la custodia dei documenti, il controllo di chi entra nel tribunale), la chiusura degli spazi ai non autorizzati: tutto ciò rende sacrale e misteriosa la gestione della giustizia. Da questi primi accenni si deduce che la legge, come il sacro, ha connotazioni tabuiche: il sacro è associato al tabù secondo le concezioni espresse da Freud in *Totem e tabù*. Non si può giungere in contatto con il tabù senza assumerne le caratteristiche, di conseguenza il tabù ha qualità sia sacrali sia contaminanti: tale contraddizione fondamentale, positiva e negativa a un tempo, caratterizza anche la gestione della giustizia.

Un testo emblematico per comprendere l'ambiguo atteggiamento nel rapporto fra diritto e religione è il racconto di Kafka "Davanti alla legge", dove il custode dell'accesso alla legge vieta il passo a colui che giunge dalla campagna. Benché l'accesso alla legge sia apparentemente libero, all'uomo viene vietato entrare. L'uomo attende per anni di essere ammesso, ma non vi riesce mai, finché egli giunge alla soglia della morte.

Chiede dunque al custode come mai non gli sia mai stato permesso di entrare dato che nessuno è mai sopraggiunto: il custode risponde che solo lui avrebbe potuto essere ammesso, poiché la porta era stata creata per lui e poiché lui sta per morire, la porta sarebbe stata per sempre chiusa. L'enigmaticità di questa "parabola" legale ha suscitato varie interpretazioni. A mio avviso quella che più si attaglia alla mia sensibilità è che, dopo tutto, quello che conta non è giungere veramente a contatto con la legge, che è inaccessibile e inattingibile: quello che conta è il tentativo, la *quest*, la ricerca (anche essa quasi religiosa) di un senso universale legale che non si raggiunge mai. Si tende costantemente a una giustizia perfetta e ideale, ma non la si ottiene mai. Tutti i filosofi del diritto hanno, infatti, teorizzato sulla "miscarriage of justice", sulla giustizia negata, fallita o misinterpretata (Douzinas and Warrington 1994). Pertanto si può asserire che la legge non esiste come entità materiale o afferrabile, ma come tensione: si crea la legge, la si insegue, nel tentativo di dare un senso al mondo, nella speranza di contenere la sovversione e l'anarchia del mondo, ma ciò che si ottiene è solo una ricerca costante, come la tensione per il trascendente. Il potere della legge sta nella sua indeterminatezza, così come il potere del sacro sta nella sua enigmaticità, nel mistero di fede che ci conduce avanti. Il sacro si deve, infatti, ammantare di mistero e non deve essere facilmente accessibile: nel rito russo, infatti, il sacerdote sta dietro ad uno schermo, perché i suoi gesti non devono essere osservati dai profani, ma devono seguire una ritualità misterica.

La sacralità della legge non deriva solo dalla sua associazione alla religione, ma dalla sua liminalità: si tratta di una soglia fra il comprensibile e l'incomprensibile. La legge rappresenta una sorta di "religione civile" ed il testo della Costituzione è sacro in quanto fondativo. La Costituzione sta al centro di una comunità (sociale) così come il testo sacro sta al centro di una comunità di fede. I "dogmi" giuridici sono paragonabili ai dogmi religiosi nel senso che si collocano al centro di un sentimento di sociabilità senza il quale sarebbe impossibile essere dei buoni cittadini (Sarat, Douglas, Merrill Umphrey 2007: 12).

Lo studio di diritto e religione include due elementi complementari: 1) le leggi temporali esterne che influenzano individui e gruppi religiosi; 2) le leggi interne spirituali o i regolamenti creati dagli stessi gruppi religiosi che influiscono sui membri di quel gruppo o su come quei gruppi interagiscono con i regimi legali secolari (Sarat, Douglas, Merrill Umphrey 2007: 6).

Derrida ha scritto che il momento fondativo è il momento in cui la fondazione della legge rimane sospesa in un vuoto, sospesa sopra un abisso tramite un atto puramente performativo che non deve rendere conto a nessuno della propria azione (Derrida 1990). "Religione" è un termine che domina la sfera delle attività collocate a parte dalla legge ed è

depositario del sacro, mentre la legge è depositaria del profano e segno della secolarità. Tuttavia, se si pensa all'etimologia del termine "profano", cioè *pro fanus*, fuori dal tempio, si comprende come la legge profana emani in realtà dalla legge sacra, nasca come sua opposizione, pur mantenendo al suo centro gli elementi del sacro. Pertanto la legge, intesa come dominio del secolare per antonomasia, in verità emerge come un luogo dove segnatamente resiste il sacro.

Conflicts between law and the sacred were a constant preoccupation of religious thinkers and believers in the pre-modern, pre-secular world. For them it was not merely that law differed from sacred ideals, or simply failed to live up to them; the concern was rather that human legal institutions actually violated and profaned the sacred (Sarat, Douglas, Merrill Umphrey 2007: 30).

Il mio confronto fra diritto e religione si basa, dunque, su elementi molto generali: in entrambi i casi si osserva un'analogia ritualità. Il rito religioso è fortemente impostato su una ritualità codificata e ieratica, su gesti ripetuti e simbolici: la Messa ne è l'emblema principale. Allo stesso modo il rito del processo è radicato nella performatività: il giudice, come il sacerdote, è collocato al centro della scena, ognuno degli altri agenti attivi del processo ha una sua posizione codificata, così come l'officiante della Messa e gli altri partecipanti (chierichetti, aiuto officiante, fedeli) hanno una loro precisa funzione (almeno nella Messa cattolica). Gli orpelli e l'ornamentazione fanno parte di entrambi i "riti": i paramenti di colori simbolici, il calice, l'altare nel rito religioso (certamente in maniera più accentuata nel caso del rito cattolico), così come la toga, la parrucca (nel caso dei processi anglosassoni) e il martelletto del giudice sono parte dei parafernali del processo. Sia nel caso della legge che della religione fondamentale è la retorica della parola: l'arringa dell'avvocato è finalizzata a convincere il giudice, a trasmettere una sua verità così come la predica del sacerdote durante la Messa è strutturata con artifici retorici al fine di convincere i fedeli della necessità di un comportamento morale, o al fine di commentare ed spiegare la parola divina, quindi anche in questo caso a fini esplicativi di verità. Inoltre, la custodia del testo (sacro o legale, cioè il codice) è affidata a un'élite che ne conserva la gestione ed il controllo: il sapere è riservato agli "happy few" che vi hanno accesso e che hanno la giusta conoscenza per comprendere. Sia il sistema legale che canonico si basano su una rigida gerarchia (soprattutto all'interno della Chiesa cattolica): ci sono vari gradi nella scala legale, così come vi sono vari gradi di potere all'interno del sistema canonico.

Diritto e religione si fondano su un analogo sistema di controllo e repressione (il concetto di sorvegliare e punire foucaultiano, o il principio del perdono nel caso della Chiesa cattolica, che può corrispondere alle attenuanti nei processi penali). Entrambi i sistemi sono radicati in codici

(la Bibbia, il Vangelo, la Costituzione) che gli addetti ai lavori devono applicare e ai quali ci si attiene per la gestione del potere (temporale o statale), poiché, in effetti, sono entrambi organismi di potere creati al fine di contenere la devianza umana e al fine di controllo.

Posso, infatti, affermare che diritto e religione operano al loro interno uno scambio di influenze e di strutture: si pensi *in primis* ai tribunali dell'Inquisizione nel passato e ai tribunali secolari. Il tribunale dell'Inquisizione, infatti, influenzò fortemente il diritto penale: il tribunale dell'Inquisizione ebbe la funzione all'inizio di procedere contro i clerici devianti o criminali e mantenne al proprio interno il controllo sui crimini della Chiesa, adottando un sistema procedurale di verifica delle prove, così come procedette anche il tribunale statale. Entrambi i sistemi si sono sempre influenzati a vicenda.

Gli elementi di confronto fra diritto e religione descritti sinora sono chiaramente verificabili nel romanzo gotico inglese della fine del diciottesimo, inizi del diciannovesimo secolo. Come Sue Chaplin afferma, "the Gothic poses a challenge, or at the very least, a question to the law. Gothic representations of power query the origin and legitimacy of juridical authority, frequently exposing its hidden violence" (Chaplin 2007: 2).

Analizziamo i vari punti messi in luce precedentemente: il conflitto agonistico fra sacro e profano, fra legge sacra e violazione profana è riscontrabile, ad esempio, in "The Tale of the Indians" un racconto all'interno del romanzo in *Melmoth the Wanderer* (1820) di Maturin. Questo racconto nel racconto, secondo la tipica struttura di questo romanzo, è particolarmente emblematico del rapporto tra legge e religione di cui vado trattando. E' chiaramente la rilettura del mito edenico in chiave non filologico/cristiana, ma secondo un più universale afflato mistico collegato alla religione indiana di Seeva.

L'ambientazione è un'isola tropicale, di lussureggiante vegetazione, lontana nel tempo e nello spazio, abitata soltanto da una enigmatica presenza femminile: una fanciulla bellissima, divinizzata dagli indigeni dei luoghi circostanti, i quali vanno sull'isola in pellegrinaggio, offrendo doni per propiziarsi la divinità del luogo che deve proteggere i loro sponsali. L'isola è direttamente connessa a un culto religioso, perché si parla di un tempio in rovina che giace al centro della vegetazione.

The temple had been overthrown, and the island half depopulated, by an earthquake, that agitated all the shores of India. It was rebuilt, however, by the zeal of the worshippers, who again began to re-visit the island, when a tufaun of fury unparalleled even in those fierce latitudes, burst over the devoted spot (Maturin 1977: 364).

Dapprima connessa a riti sanguinari (gli indigeni offrivano sacrifici alle dee Seeva e Haree, perforandosi le carni con bacchetti appuntiti sì da farne sgorgare il sangue), nel tempo la devozione si era indirizzata a riti più miti e d'amore. Persa la sua connotazione di terrore, l'isola si era trasformata in un paradiso edenico di pace e gioia, di riti di fertilità e pacificazione.

The sole beautiful innate of the isle, though disturbed at the appearance of her worshippers, soon recovered her tranquility. She could not be conscious of fear, for nothing of that world in which she lived had ever borne a hostile appearance to her (Maturin 1977: 374).

La mancanza di paura connota la figura di Immalee come quella di Eva: l'immersione panica in una natura non contaminata rende il personaggio scervo da paura. Finché una sera sull'isola non approda uno straniero, che parla la sua stessa lingua e Immalee sperimenta lo stupore. La situazione e la reazione è ascrivibile al regno del perturbante, secondo la definizione che ne dà Freud: la minaccia viene dal noto (*Unheimlich*), dal conosciuto e lo stupore ne è la reazione immediata. La minaccia non è immediatamente avvertibile, ma lo straniero, come egli viene definito, comincia con l'adulazione: le sue parole si insinuano nella mente di Immalee e lì restano anche quando lo straniero si allontana. La corruzione della mente di Immalee è subito visibile allorché lei dimostra di rimpiangere il mondo dal quale lo straniero proviene, perché parla della gioia del linguaggio, di cui lei sull'isola non può godere. Lo straniero si pone come compito l'istruzione di Immalee e per fare ciò le descrive il mondo al di fuori dell'isola.

Tuttavia, la massima corruzione avviene quando lo straniero uccide in Immalee l'idea di una giustizia perfetta, chiaro riferimento alla giustizia divina nell'Eden.

Another amusement of these people, so ingenious in multiplying the sufferings of their destiny, is what they call the law. They pretend to find in it a security for their persons and their properties –with how much justice, their own felicitous experience must inform them! [...] you might spend your life in their courts without being able to prove that those roses you have gathered and twined in your hair were your own –that you might starve for this day's meal, while proving your right to a property which must incontestably be yours, on the condition of your being able to fast on a few years, and survive and enjoy it – and that finally, with the sentiments of all upright men, the opinions of the judges of the land, and the fullest conviction of your own conscience in your favour, you cannot obtain the possession of what you and all feel to be your own. [...] and law triumphs! (Maturin 1977: 408-09).

L'armonia dell'isola/giardino edenico e l'innocenza di Immalee sono avvelenate dalla descrizione dell'ingiustizia della cosiddetta giustizia: la

gente non riesce ad ottenere il possesso di ciò che le appartiene, è privata della libertà in caso di debiti, non vi è pietà per nessuno, e tutti soffrono sotto il giogo della crudeltà della legge tanto da invocare la morte come l'unica liberazione dalla sofferenza. Legge sacra e legge profana vengono qui messe in contrapposizione, ma, come si può evincere chiaramente dalla citazione, la legge profana nasce e promana da quella sacra, come sua perversione. La morte finale di Immalee, irredenta, perché lei resiste alla corruzione e seduzione incarnata dallo straniero (che è la figura dell'ebreo errante in cerca di un'anima che possa prendere il suo posto nel patto infernale da lui stipulato) segna la fine del mondo dell'Eden e la vittoria dell'oscurità e della paura.

Un altro esempio pregnante della discrasia/conflitto tra diritto e religione è riscontrabile nel romanzo *Vathek* (1878) di Beckford. Questo particolare romanzo, definito come grottesco e come irrisione degli stilemi del romanzo gotico, è ambientato in un imprecisato luogo lontano nello spazio e nel tempo, è caratterizzato da elementi fiabeschi, *in primis* una numerologia dell'eccesso ed elementi magici orientali. Il governo del Califfo Vathek è connotato da un'unica tensione: soddisfare i propri impulsi e i propri piaceri, nonché una ambizione sfrenata che lo rende preda del Giaurro nelle sue seduzioni di onnipotenza. E' evidente l'influsso del Faust di Marlowe e del patto demoniaco ivi stipulato fra Faust e il demonio: la sovversione della legge avviene all'interno dello stesso governo secolare. Gli elementi del buon governo necessario a rendere divina la funzione del regnante, incarnazione di Dio in terra, qui viene travisata sin dall'inizio. Il califfo, infatti, costruisce all'interno del suo parco sconfinato i palazzi dei cinque sensi proprio per soddisfare ogni suo infame desiderio. Tuttavia, ciò che colpisce è che i sudditi accettino di buon grado queste sue "debolezze" e le avvallino. Il governo di Vathek si pone pertanto come revisione del patto fra sovrano e popolo, dove il popolo stipula un nuovo consenso atto a sostenere gli eccessi del loro sovrano.

Vathek all'inizio è molto amato dal suo popolo. Il punto di rottura in questo patto è rappresentato dal sacrificio di cinquanta bambini al Giaurro, che li fa precipitare in un abisso come offerta al diavolo e volge l'intera popolazione contro il Califfo. Da un lato, quindi, abbiamo un governante e le leggi da lui promulgate, che si collocano in un nuovo eversivo patto stipulato fra regnante e sudditi, dall'altro abbiamo la stigmatizzazione dei suoi delitti da parte dello stesso Maometto.

The great prophet, Mahomet, whose vicars the Caliphs are, beheld with indignation from his abode in the seventh heaven the irreligious conduct of such a vicegerent (Beckford 1986: 153).

Questa citazione è particolarmente importante perché ci mostra come nel mondo creato da Beckford legge mondana e legge religiosa siano strettamente unite. I califfi governano solo come rappresentanti di Maometto e non per loro personale magnificazione. Inoltre, la sovversione operata da Vathek è duplice in quanto non solo separa Stato da Chiesa, ma non rispetta nemmeno i doveri inerenti al buon governo, cioè la protezione dei sudditi. Paradossalmente spetterà al Giaurro, cioè al demone, la morale finale della storia:

Deluded prince! To whom Providence hath confided the care of innumerable subjects, is it thus that thou fulfillest thy mission? Thy crimes are already completed; and art thou now listening toward thy punishment? Thou knowest that, beyond these mountains, Eblis and his accursed dives hold infernal empire; and seduced by a malignant phantom, thou art proceeding to surrender thyself to them. His moment is the last of grace allowed thee: abandon thy atrocious purpose; return (Beckford 1986: 240).

Come nel caso di Faust, per gran parte del testo il demone funge da voce della coscienza del personaggio, il quale non risulta perciò sedotto dal demonio, ma preda delle sue stesse perversioni. Anche nel caso di questo romanzo, perciò, la legge mondana del buon governante (che viene pervertita in una sanguinaria tirannide) presuppone, anche nella sua negazione, una concezione religiosa del mondo, una consapevolezza delle legge religiosa che viene violata.

Nei due esempi che ho portato sinora il fatto che la legge profana emani da quella religiosa è evidente: la “teologia secolare” di Vathek mescola il secolare, il profano e il sacro. L’istituzione legale e umana di Vathek viola e profana il sacro. Nel testo è palese lo stretto collegamento fra diritto e religione, che da un lato postula una necessaria divergenza fra sacro e profano, attribuendo alla legge un carattere profano; ma dall’altro mostra chiaramente come il profano includa in sé il sacro quale vero compito della legge.

Ma analizziamo ora un esempio incentrato sul tribunale dell’Inquisizione: molti scenari del terrore nel romanzo gotico sono costituiti dal tribunale dell’Inquisizione e dalle sue procedure di indagine. Il sospetto anti-cattolico che connota la società inglese dopo lo scisma di Enrico VIII è ben noto, quindi in questo caso il rapporto fra diritto e religione implica la religione cattolica e non protestante. Tuttavia, quello che mi interessa dimostrare è come il sistema procedurale di questo tribunale religioso, deputato a giudicare dei presunti criminali di clerici devianti o criminali, si servisse della dottrina della pubblica utilità del “ne crimina remaneant impunita”. Come l’uso secolare della legge fu razionalizzato dalla Chiesa, così l’impiego di nuove procedure legali impiegate dalla Chiesa fu adottato anche dai tribunali secolari nel caso del

diritto penale. Lo sviluppo di nuove leggi nell'ambito del diritto penale nell'arco della storia dimostra il reciproco influsso fra Stato e Chiesa.

Inoltre, non dimentichiamo come sia il governo mondano che religioso si fondassero in Inghilterra sul principio che il re, come il papa, fosse tale per diritto divino. Il principio che il re fosse legittimato da Dio non implica una teocrazia, così come neppure nel caso del papa; purtuttavia sono entrambi tali per diritto divino. Il braccio secolare del governo non rappresenta l'antitesi della giurisdizione spirituale della Chiesa, ma una sua controparte. In altre parole la volontà di Dio sulla terra si esprimeva non solo attraverso il governo del papa, ma anche attraverso il governo del re. Ovviamente in Inghilterra le due funzioni coincidono in quanto il re è anche capo della Chiesa. Allo stesso modo la rigida gerarchia, quasi militare, della Chiesa cattolica, dove ogni parroco o ministro di Dio è nominato da un potere gerarchico superiore (vescovo, Papa), nel caso della religione protestante può essere anche la stessa comunità dei fedeli a nominare il proprio ministro. Quindi, si può affermare che la distinzione fra tribunali ecclesiastici e secolari non consista in una presenza o meno della figura di Dio, ma in differenti giurisdizioni (politiche da un lato, religiose dall'altro).

Emblematico a questo proposito è il capitolo XXXVI di *Melmoth the Wanderer*, quando Isadora/Immalee è imprigionata nelle carceri dell'Inquisizione ed è in attesa di giudizio. Ella si ridesta "in a prison, a pallet of straw was beside her, a crucifix and a death's head the only furniture of the cell." (Maturin 1977: 680) La presenza del Crocefisso connota l'imprigionamento come parte di un tribunale ecclesiastico. Ad un certo punto nella cella compare Fra Jose, il frate che aveva sempre seguito le vicende della fanciulla e della sua famiglia. "She knelt in silence to receive his benediction". Il tema del loro dialogo è il preteso matrimonio di Isadora con Melmoth. Il frate indaga sui termini del matrimonio, su chi lo abbia celebrato, su chi siano stati i testimoni, sul luogo della celebrazione, tutto ciò al fine di verificare la legittimità di tale matrimonio. Prima di tutto deve verificare se la donna fosse giunta a nozze senza essere sottoposta a condizionamenti che potessero invalidarne il consenso; poi si procede all'identità del celebrante per verificare se ne avesse l'autorità: si scopre che il celebrante era il fantasma di un prete morto, che il luogo era stato una chiesa sconscrata ed in rovina, e che i testimoni non erano stati fisicamente visti, ma solo uditi. Come si può notare, il modo di procedere nella verifica dei dati è tipico anche del tribunale secolare, così come il giudizio cui si giunge potrebbe essere quello di un tribunale secolare. Tuttavia, l'accentuazione più segnatamente morale ed etica, l'essere incentrato su uno "holy office" (dove la santità dei ministri viene chiamata in causa) ne sottolinea la collocazione ecclesiastica. Il fatto che la Chiesa abbia stigmatizzato la figura di Melmoth come demoniaca rende di per sé nullo il matrimonio:

ogni atto contro natura è nullo, così come era stato nullo il contratto di vendita dell'anima stipulato sia da Melmoth sia da Faust prima di lui. L'atteggiamento *merciful* del tribunale dell'Inquisizione lega ulteriormente questa procedura a un tribunale etico e non politico. "May God be merciful to you, and may the holy tribunal judge you in mercy also" (Maturin 1977: 683)

The first examination of Isidora was conducted with the circumspective formality that has always been known to mark the proceedings of that tribunal. The second and the third were alike strict, penetrating and inoperative, and the holy office began to feel its highest functionaries were no match for the extraordinary prisoner who stood before them, who, combining the extremes of simplicity and magnanimity, uttered everything that might criminate herself, but evaded with skill that baffled all the arts of inquisitorial examination, every question that referred to Melmoth (Maturin 1977: 685).

L'apparente magnanimità con la quale sono condotti i primi interrogatori, la semplicità di Isidora che sfugge alle trappole verbali e legali nelle quali vorrebbero condurla gli inquisitori, rende la scena particolarmente minacciosa e mostra i giudici come non equanimi, ma volti negativamente contro di lei.

Come si è potuto verificare, diritto e religione sono talmente intrecciati da non permettere una netta separazione, ma solo un passaggio da una sfera all'altra. Nel caso di *Melmoth The Wanderer* sopra citato, l'atteggiamento e il fine marcatamente etici indicano un richiamo all'importanza della moralità all'interno dell'ambito religioso, mentre il metodo legalistico di procedere è tipico del tribunale secolare. Un processo "legale" ed uno "religioso" hanno, quindi, forti affinità con l'eccezione del fatto che forse un giudizio etico è più legato al diritto, mentre un giudizio morale è legato più all'ambito religioso. Questo perché mentre con la Legge, come si è visto nel racconto di Kafka, non possiamo avere uno stretto rapporto (come accade anche con il Dio ebraico), all'interno della religione (specialmente quella Cristiana) possiamo avere un rapporto stretto con Dio attraverso il messaggio di Cristo. In fondo l'etica è più rigorosa della morale, e vorrebbe fornire una visione più ampia e universale, mentre la morale è più personale e soggettiva.

Inoltre, per sottolineare un'ulteriore analogia, il Cristianesimo ha aggiunto un intermediario tra Dio e il popolo (Gesù) per facilitare il rapporto tra Dio e gli uomini; del pari la Legge utilizza gli avvocati come intermediari tra il popolo e la Legge (incarnata nel giudice). I due campi sono inestricabilmente congiunti.

## ■ BIBLIOGRAFIA

- Beckford W. (1986), *Vathek*, Penguin, Harmondsworth.
- Chaplin S. (2007), *The Gothic and the rule of law, 1764-1820*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Derrida J (1990), "The Force of Law: the Mystical Foundation of Authority", in *Cardozo Law Review*, 11: 920-1045.
- Douzinas C. & Warrington R. (1994), *Justice miscarried: Ethics and aesthetics in law*, Harvester Wheatsheaf, New York.
- Maturin C. R. (1977), *Melmoth the Wanderer: A tale*, Penguin, Harmondsworth.
- Sarat A., Douglas L., & Umphrey M. M. (2007), *Law and the sacred*, Stanford University Press, Stanford.

## ■ THE ENGLISH KATÉCHON. LA MEDIAZIONE TEOLOGICO-POLITICA IN EPOCA TUDOR

Cristina COSTANTINI

■ Il mio intervento intende rivisitare il processo memoriale, narrativo e simbolico di costruzione delle tradizioni giuridiche, portando ad emersione ed interrogando le inesplorate implicazioni tra la proiezione storica di un ordine normativo e nomico (Cover 1983), da un lato, ed il dimensionamento intellettuale ed immaginale di una economia di salvezza, dall'altro.

Ad essere in questione è, dunque, il rapporto tra storia e salvezza.

Intendo qui sostenere che i dispositivi soteriologici archetipici possono essere assunti come opportuni demarcatori sistemologici in grado di qualificare i modi concreti in cui l'ordine giuridico rispose o contro-reagì alla teologica promessa di salvezza. Più specificamente, la lotta agonale tra forze anticristiche ed immedesimazioni katéchontiche è stata la posta in gioco di complesse negoziazioni culturali, nel cui ambito il Giuridico, il Teologico, il Letterario ed il Politico si sono, al contempo, reciprocamente commisti e co-determinati. Le forme consapevoli di rappresentazione ed amministrazione geostorica della tensione soteriologica possono essere debitamente considerate al fine di marcare, profondamente e dall'interno, la stessa Tradizione Giuridica Occidentale, striando lo spazio epico e narrativo apparentemente liscio in cui essa ha trovato compimento. In questa prospettiva, la tracciatura degli argomenti che sostengono e giustificano la diversità giuridica può essere ricondotta nell'alveo della edificazione di diverse, se non apertamente conflittuali, apocalittiche nazionali: così, ultimamente, la morfologia giuridica di tradizioni e sistemi in contesa si rapporta causalmente ad una genealogia teologica che decide la liminale materialità tra anticipazione e differimento della Fine.

Conseguentemente, a venire in rilievo è la sapiente e strategica configurazione dei dispositivi di cattura e lettura di rivelazioni e profezie, fino a rinnovare la dialettica storica tra canoni ed anticanoni (Bloom 1994; Waugh 2006; Ascari 2005; Curi 1997) e ad istituire, anche attraverso meccanismi di istituzionalizzazione pubblica, relazioni sincretiche tra *corpocrazie* ed *iconocrazie*, ossia tra forme di governo dei corpi (*anticrisitici* ovvero *katéchontici*) di mediazione simbolica e forme di legittimazione iconografica ed immaginale.

Entro questa cornice concettuale, nell'ottica di rileggere le profonde tramature della memoria culturale inglese, può essere adeguatamente tematizzata e valorizzata la percezione della regalità elisabettiana, nonché la definizione dei culti ad essa associati.

In via di premessa, mi pare opportuno rilevare come la pubblica effigie di Elisabetta I sia stata comunicata attraverso differenti linguaggi, ciascuno dotato di propri termini e concetti, e specificamente il linguaggio giuridico, che utilizzò parole come costume, prerogative, libertà, diritti, precedenti; il linguaggio teologico, che introdusse termini, quali Dio, Provvidenza, ordine, grazia; il linguaggio ereditato dalla tradizione classica, ed in particolare – seppur in dose omeopatiche per citare la celeberrima affermazione ironica di Holdsworth (Holdsworth 1966) – dal diritto romano, che divenne il mezzo privilegiato di espressione di una nuova forma di umanesimo.

Su queste basi vorrei qui trattare quattro punti essenziali:

1) la centralità, per la consapevole caratterizzazione della mediazione politica in epoca elisabettiana, del processo di amministrazione della soglia onto-giuridica tra carnalità umana e corpo sovrano;

2) la definizione di un *plot* complesso che, nello strutturare le plurali rappresentazioni di Elisabetta I, donna e regina, non ha mancato di produrre esiti diversi, seppur complementari, nei domini del Letterario e del Giuridico;

3) la fondazione di quella magistrale creazione che corrisponde, come intendo qui sostenere, ad una specifica *pres-entificazione* di Elisabetta I in termini di *Katéchontic Elizabeth*, ossia quale corpo regale che rinnova l'economia di salvezza;

4) gli esiti cui ha condotto la narrativa associata a questo paradigma soteriologico nella compiuta caratterizzazione della tradizione giuridica inglese.

Nella prima prospettiva vorrei sottolineare come, in epoca Tudor, il nesso tra rappresentazione e corpo abbia concretamente condizionato la costruzione dell'identità pubblica inglese e sia venuto significativamente ad incidere sulle proiezioni immaginali relative al passato della Nazione.

Da un lato, la carnalità di Elisabetta I, ossia la sua consistenza naturale, fisica, sessuale, femminile, si è data come l'elemento strutturale che ha consentito la trasposizione, il trasferimento dei termini e concetti, di cui ho fatto più sopra menzione, originariamente predicati a diversi campi, da un dominio ad un altro e più precisamente dal Teologico al Giuridico per il medio del Letterario.

Dall'altro, la secolare trans-figurazione della fisicità femminile nel corpo della sovranità è stata definita, composta e modellata nel rapporto polemico di interessi in contesa. La transustanziazione della carne nel corpo, che evidentemente ricorda, seppur con una inversione concettuale e normativa, il dogma cristiano, divenne la posta in gioco del momento rappresentativo, mediazione essenziale, su cui venne giustificata ed edificata la mediazione strumentale quale figurazione del Regno elisabettiano, al contempo politico e teologico, concreta alternativa storica alla Chiesa Cattolica Romana, quale asserita depositaria dell'unica, autentica mediazione, ossia della mediazione cristica.

Ancora. L'interrogazione della soglia onto-giuridica tra carne e corpo al contempo consentì la costruzione di una semantica di legittimazione politica e pose in questione la possibilità di una comunicazione pervasiva ed illimitata degli *arcana imperii* custoditi dalla sovranità. Per questa via il corpo, come *quid aliud* ontologico rispetto alla carne naturale, nella prospettiva politico-giuridica, delimitò e circoscrisse lo spazio in cui inscrivere la competizione tra rappresentazioni; nella prospettiva ontologica, definì, attraverso le forme della propria esposizione, limiti e proporzioni della rivelazione ammessa, venendo così a fissare il canone di ciò che è visibile, ostensibile, percettibile e correlativamente per inverso, il canone di ciò che deve rimanere segreto.

Quest'ultima notazione appare particolarmente importante ai fini della comprensione intellettuale delle tradizioni giuridiche in generale, ed in particolare della tradizione giuridica inglese, nella misura in cui essa si confronta con la questione dell'eccesso o dell'eccedenza ontologica che residua al di là delle fenomenologie apparenti portate da ciascun sistema.

Nella seconda prospettiva sopra richiamata vorrei portare ad evidenza la discontinuità tra la percezione di sé che Elisabetta I intese diffondere, basata sulla immutabilità, sulla perpetuità del proprio ruolo, e le numerose forme di rappresentazione tra loro non omogenee, né coincidenti, che a tale percezione cercarono di resistere. Questa sorta di dissociazione ha genealogicamente alimentato il *plot* ambiguo, la tramatura allusiva che pur organizzò sintatticamente le azioni, gli episodi, gli incidenti occorsi in seno all'esperienza giuridica inglese: una retorica di stabilità, continuità, fermezza venne affiancata da una retorica di irrisolutezza, alterabilità, erranza simbolica.

L'interesse comparatistico conduce ad analizzare i modi in cui la visualizzazione della regalità elisabettiana si comunicò attraverso il Letterario ed il Giuridico. Al riguardo mi pare sia possibile apprezzare un epilogo chiasmico, che contrappone storicamente la fenomenologia dei due domini. In particolare, l'amministrazione della soglia onto-giuridica tra carnalità e corporeità da un lato contribuì ad individuare, definire ed articolare diversi generi letterari; dall'altro venne intellettualmente condotta con l'intento deliberato di affermare un ordine indiscusso e personificato. Mentre il Letterario rispecchiò opposti codici ermeneutici, ciascuno atto a contraddistinguere una specifica strategia compositiva, il Giuridico sostenne un'esigenza di unità, uniformità, coerenza, tanto che le *élites* dominanti nel settore divennero responsabili del processo di selezione e composizione di pratiche e discorsi entro un *framework* unitario. La letteratura non giunse alla soluzione di conflitti e rivalità, contese e dissensi; al contrario, la riflessione giuridica mitizzò un ritratto univoco, facendo di esso un emblema autentico. Per questa via è possibile sostenere che la Letteratura seppe rivelare l'eccesso ontologico che si dà oltre la soglia di rappresentazione inscritta nella Legge.

Più analiticamente, per quanto pertiene specificamente la dimensione letteraria, l'interrogazione radicale della sovranità diede vita alla satira come nuovo genere letterario, affermatosi negli ultimi anni del regno di Elisabetta. Il teatro divenne il dispositivo letterario atto a tradurre le discontinuità essenziali al processo di significazione e simbolizzazione; lo spazio privilegiato in cui rappresentare le ansie culturali, in cui creare una forma di mediazione incarnata, enfaticizzazione simbolica del processo di mediazione politico e giuridico, quale medio di transizione tra entità fisiche ed entità metafisiche e, correlativamente, tra realtà fantasmatiche ed esseri corporali; il luogo in cui mettere in scena la presenza di una assenza. Ancora, le poetiche di Gloriana, Astrea, Cynthia (Yates 1978; Strong 1977; Cerasano and Wynne-Davies 1992; Frye 1993) non sradicarono affatto un insidioso e sotterraneo movimento di dissenso e disistima, provocatorio, se non addirittura oltraggioso (Walker 1998): la purezza della Vergine Regina venne, tutto al contrario, contaminata da una sorta di pornografia letteraria; la rappresentazione testuale delle inclinazioni sessuali della regina offese il segreto mistico difeso dal corpo sovrano, divenendo espressione blasfema contro l'atto teologico di rivelazione di cui quest'ultimo si era fatto segnatura.

Nella seconda prospettiva (che specificamente pertiene la dimensione giuridica), il culto della Vergine Regina fu il mezzo strategico grazie al quale vennero regolate definitivamente questioni Giurisdizionali: in particolare esso si fece funzionale al compimento del programma enriciano, ossia all'asserzione dell'indipendenza nazionale e dell'autonomia dalla Chiesa Cattolica Romana.

Proprio a questo riguardo – e vengo al terzo punto del mio intervento – introduco l'originale caratterizzazione di Elisabetta I in termini di Elisabetta *katéchontica*, così da rivisitare i resoconti tradizionali in un'innovativa prospettiva teologico-politica.

Il sintagma è coniato a partire dall'uso aggettivale del termine *katéchon* per spiegare ed esprimere la transustanziazione teo-politica della carne fisica di Elisabetta in un corpo di sovranità duale, o, altrimenti detto, della carne virginale in un corpo politico ed in un corpo di salvazione, appunto in un corpo *katéchontico*.

In questa prospettiva la costruzione mitostorica della regalità elisabettiana consente di riprendere ed enfatizzare le ambiguità semantiche custodite dai versetti della Lettera di San Paolo ai Tessalonesi, che infatti lasciano irrisolto il confronto tra forma maschile e neutra del sostantivo *katéchon*. Essa permette, altresì, di arricchire la tensione ermeneutica attraverso la ricercata commistione tra dimensione teologica e dimensione politica, da un lato recuperando ed intensificando la 'retorica dell'Antiscrito', costruita nello spazio narrativo polemico al crocevia tra eresie cristologiche ed inquietudini escatologiche, dall'altro insistendo sulla apologetica politica a tale retorica associata, diretta al sostegno della sopravvivenza di un definito Nomos terreno (Impero romano, impero elisabettiano) come argine verso la sempre incombente ricaduta nell'indistinta spazialità del disordine e dell'anomia.

Perché dunque parlare di Elisabetta in termini di Elisabetta *katéchontica*?

Le rappresentazioni di Elisabetta I ne celebrano la missione storica come forza deputata a combattere la venuta dell'Antiscrito, come mediazione o incarnazione concreta dell'*English katéchon*. Su queste basi la tradizione giuridica inglese prese sostanza nella reciproca codeterminazione di quattro elementi: una narrativa apocalittica; un *plot* apologetico; la proiezione di un ordine millenaristico; una ridondante iconografia.

Nella tradizione intellettuale alimentata dal c.d. *ecclesiastical antiquarianism* (Vine 2010; Parry 1995) il pensiero apocalittico assunse una connotazione politica, così da attribuire un nuovo significato a quella che solo apparentemente poteva essere definita come la rottura scismatica con la Santa Sede. La principale posta in gioco era il reperimento di prove ed evidenze che testimoniassero la primazia della Cristianizzazione inglese, in modo da attribuire una sorta di *pedigree* storico alla Chiesa Anglicana, facendone una realtà concreta consolidata prima della creazione della Chiesa di Roma. John Bale, Matthew Parker, John Foxe, John Jewel, tra gli altri, furono gli autori di una storia riformata per l'edificazione di una nazione ri-fondata. Così si venne a sostenere che la Britannia (antenato geografico della moderna Inghilterra) fu sede di elezione della Chiesa primitiva, l'unica autentica. Questa condizione di

originaria perfezione venne alterata, fino alla distruzione, dalle illegittime usurpazioni del Vescovo di Roma, ossia del Pontefice cattolico, che estese il proprio potere e la propria giurisdizione a scapito della corona e della chiesa inglese. Tale trama, abilmente costruita, consentì, in ultima istanza, di guardare alla “deviazione” della Chiesa Anglicana in tutt’altra prospettiva: la professione di un credo diverso, la proclamazione di autonomi dogmi non erano da interpretarsi come forme di espressione eretica rispetto ad una incontestabile ortodossia; al contrario segnavano vigorosamente il ritorno alla purezza delle origini. Gli stessi argomenti indussero a scorgere nel Pontefice Romano l’incarnazione storica dell’Anticristo. Le prove di questa coincidenza, al contempo ontologica e metafisica, erano da rinvenirsi nella sua proverbiale ambizione, associata alla sua scandalosa condotta; nella falsità delle dottrine sostenute, attraverso il suo ministero, dal Magistero della Chiesa Cattolica; nell’esasperata ricerca di un potere più temporale che spirituale. La terra inglese venne rappresentata come nuovo Israele (Kumar 2003: 107; Bryson 2004: 48) il popolo inglese come re-incarnazione del Popolo Eletto; la storia complessiva divenne quella di una nazione redenta, prescelta e sacralizzata. In questo contesto i sovrani inglesi divennero personificazioni degli antichi profeti e patriarchi nella palingenesi della Chiesa eterna: Enrico VIII fu salutato come nuovo Ezechia; Edoardo come nuovo Giosia; Elisabetta I come nuova Debora.

Il paradigma proposto - e qui vengo al quarto tema proposto come oggetto di analisi del mio intervento - consente di spiegare tre questioni fondamentali.

In primo luogo esso rende conto dell’attrazione di argomenti teologici nei campi politico e giuridico con l’obiettivo di attribuire un nuovo significato alla rilevanza pubblica della verginità di Elisabetta.

In secondo luogo, esso si pone a base della rivoluzione ermeneutica indotta dalla Riforma e della conseguenziale.

Da ultimo esso introduce l’analisi delle strategie competitive messe in atto dalla Chiesa Romana e dalla Chiesa Anglicana per regolare la relazione tra l’autorità sovrana e l’autorevolezza del testo sacro, del canone. A questo livello risulta interessante considerare le mutue dislocazioni assunte, nell’ambito delle esperienze maturate in seno alla Tradizione Giuridica Occidentale, rispettivamente da due diversi tipi di corpo, e precisamente da un corpo fisico, considerato come “carne umana qualificata”, e da un corpo materiale, identificato in un Libro.

La celebrazione della verginità condotta alla luce delle dottrine riformate, cambiò il modo in cui il riferimento a figure emblematiche di donne bibliche era stato utilizzato, fin dal Medioevo, in funzione di legittimazione politica. In particolare, la tipologia mariana era stata invocata per giustificare la forma propria del potere secolare riconosciuto alle Regine consorti: costoro non erano titolari del diritto di governare in

proprio, ma unicamente per via mediata, al pari della Vergine Maria, che solo indirettamente poteva incidere nell'economia di salvezza della comunità cristiana, intercedendo presso Dio ed il Figlio in nome del proprio amore materno. La necessità urgente di presentare Elisabetta come monarca indipendente, unitamente al rinnovato credo protestante, secondo cui Cristo è il solo mediatore tra l'umano ed il divino, comportarono un significativo superamento del tradizionale riferimento mariano. Come conseguenza, l'attenzione prestata alla virginalità della carnalità elisabettiana produsse una compiuta dissociazione e dislocazione dei prototipi sacri della cristianità: mentre gli epiteti già impiegati come forme tipiche devozionali per designare la Vergine (a titolo esemplificativo *Virgin, Mother, Bride, Queen*) furono conservati, l'identificazione sostanziale di Elisabetta con uno degli archetipi biblici richiese l'abbandono della figura di Maria come termine di paragone e l'assunzione di altri modelli scritturali, quali quello delle donne dei Proverbi, o delle cinque vergini, o ancora della donna vestita di sole dell'Apocalisse. Il processo di allontanamento dalle narrative e dalle iconografie tradizionali culminò, in effetti, con la sostituzione del modello cristologico all'originaria tipologia mariana: Elisabetta, quale Capo al contempo del Regno (inglese) e della Chiesa (anglicana), in quanto sincreticamente *Godly Ruler* di un *Secular Reign* e *Head of the Church of England*, non poteva che essere considerata la figurazione terrena del Cristo.

Nella seconda prospettiva sopra richiamata, la qualificazione di Elisabetta in termini di corpo politico *katéchontico* deve necessariamente misurarsi con la nuova definizione del concetto di rappresentazione introdotta dalla Riforma. Il punto d'accusa specifico riguardava l'interpretazione letterale istituzionalizzata dalla Chiesa di Roma, che giustificava la coincidenza tra il corpo storico ed il corpo sacramentale del Cristo: la tirannia del Pontefice si era spinta fino al punto di collassare la distinzione tra significato e significante, così da postulare la presenza reale di Dio nella liturgia eucaristica. Per contro i Riformatori, onde minare il monopolio esegetico detenuto dalla Santa Sede, intesero accedere ad una interpretazione figurale delle Sacre Scritture ed in particolare delle parole "*hoc est corpus meum*", che dovevano essere comprese nel senso proprio per cui "*hoc significat corpus meum*". Il declino della dottrina della transustanziazione contrappose modi diversi di concepire il significato proprio degli atti rappresentativi: alla rappresentazione intesa come *presentificazione*, ossia come il rendere presente e disponibile un originario assente, venne opposta la rappresentazione come ri-presentazione, ossia come ripetizione e ricordo. Su queste basi i sacramenti furono ripensati come storie significative, la cui verità era attestata mediante atti di ripresa e ricezione.

Nel rinnovato contesto, il culto di Elisabetta ebbe l'effetto di attrarre nel campo del Politico il significato teologico di rappresentazione avversato dai Riformatori: la forza di transustanziazione sacramentale fu al contempo desacralizzata nel dominio del Teologico e risacralizzata nel dominio del Politico (Rosendale 2007).

Al contempo la Riforma definì una relazione asimmetrica tra diversi corpi d'autorità e precisamente tra queste coppie oppositive, ciascuna costruita intorno ad una propria estetica: da un lato, il Pontefice e la Bibbia; dall'altro, Elisabetta I, la Bibbia Riformata ed il *Common Prayer Book*. La prima venne edificata intorno al ruolo centrale del Pontefice Romano, quale sovrano che de-cide l'interpretazione autentica del Libro sacro, e definì la propria estetica attraverso la proclamata incomunicabilità della parola di Dio – espressa non a caso in lingua latina -; una forma di liturgia esclusiva, partecipata unicamente dalle gerarchie ecclesiali; l'importanza decisiva attribuita alla mediazione come testimonianza ontologica della differenza tra il Divino e l'Umano. La seconda venne eretta sull'accesso individuale al testo delle Sacre Scritture e fu comunicata esteticamente attraverso l'uso della lingua vernacolare e la disponibilità del rito liturgico. La definitiva sovversione dell'autorità pontificia da parte della Chiesa Anglicana fu epitomizzata dalle pagine dedicatorie delle Bibbie riformate. L'inclusione del corpo sovrano, in quanto appreso per via di raffigurazione nelle pagine introduttive del Libro sacro, fece dell'indivisa integrità dei due *corpora iuris* (il corpo del diritto divino ed il corpo del diritto secolare) il principale elemento contraddistintivo della tradizione teo-giuridica inglese.

Vi è ancora un ultimo corollario derivante dalla qualificazione di Elisabetta come corpo *katéchontico*. Esso riguarda la storia delle tradizioni geopolitiche. La missione provvidenziale che si riconobbe ad Elisabetta trasformò il territorio inglese in uno spazio di salvezza, geograficamente definito e delimitato. Più precisamente, la lotta onto-teologica contro l'Anticristo si trasformò concretamente in una lotta geografica e politica contro le pretese universaliste della Chiesa Cattolica: il discorso soteriologico si fece strumentale all'orgogliosa affermazione di una precisa nazionalità. La giurisdizione di common law venne trasfigurata in una consacrata ontologia nazionale.

## ■ BIBLIOGRAFIA

- Ascari M. (2005); *I linguaggi della tradizione: canone ed anticanone nella cultura inglese*, Alinea, Firenze.
- Bloom, H. (1994). *The Western canon: The books and school of the ages*, Harcourt Brace, New York.

- Bryson, M. (2004), *The tyranny of heaven. Milton's rejection of God as king*, University of Delaware Press, Newark.
- Cerasano, S. P., & Wynne-Davies, M. (1992). *Gloriana's face: Women, public and private, in the English renaissance*. New York [u.a.: Harvester Wheatsheaf.
- Cover R. (1983), "Nomos and narrative", in *Harvard Law Review*, 97: 4-68.
- Curi, F. (1997). *Canone e anticanone: Studi di letteratura*, Edizione Pendragon, Bologna.
- Frye, S. (1993), *Elizabeth I: The competition for representation*, Oxford University Press New York.
- Holdsworth, W. S. (1966, 4th ed.) *of English Law*, 4 vol., Methuen, London.
- Kumar, K. (2003), *The making of English national identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Parry, G. (1995), *The trophies of time: English antiquarians of the seventeenth century*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Rosendale, T. (2007), *Liturgy and literature in the making of Protestant England*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Strong, R. C. (1977), *The cult of Elizabeth: Elizabethan portraiture and pageantry*. Thames and Hudson, London.
- Vine, A. E. (2010), *In defiance of time: Antiquarian writing in early modern England*, Oxford University Press, Oxford.
- Walker, J. M. (1998), *Dissing Elizabeth: Negative representations of Gloriana*, Duke University Press, Durham.
- Waugh, P. (2006). *Literary theory and criticism: An Oxford guide*, Oxford University Press, New York.
- Yates, F. A. (1978), *Astrea: L'idea d'impero nel Cinquecento*, Einaudi Torino.



## ■ L'APOCALISSE NELLA LETTERATURA (MARLOWE, SHAKESPEARE, DOSTOEVSKIJ)

Tempo, intreccio, allegorie

Chiara LOMBARDI

*Non riconosco alcun giudice sopra di me e mi so  
adesso fuori dal potere di qualunque tribunale*  
F. Dostoevskij, *L'idiota*

■ *L'Apocalisse* è un testo fondamentale nella storia del pensiero e della civiltà occidentale, per la letteratura antica e moderna. Ed è del rapporto con letteratura che vorrei occuparmi in questo contributo, partendo dal presupposto bloomiano di “rovinare le sacre verità” (Bloom 1992; Brennenman 1997),<sup>1</sup> trattando il testo biblico prevalentemente come un testo letterario, senza inoltrarmi in questioni teologiche che non competono alla mia specializzazione, ma cercando di non ignorare le interpretazioni filologiche più sofisticate e meno semplicistiche. Da questo punto di vista, mi baserò sullo studio di Eugenio Corsini (1980 e 2002) che, in *Apocalisse prima e dopo*, ha interpretato il testo come profezia già avverata;<sup>2</sup> come “rivelazione” (dal latino, sul gr. *apokalypsis*) della storia umana che vive il suo momento più traumatico non in una prossima fine del mondo, ma nel tempo puntuale della morte di Cristo. Questa tesi, oltre ad essere stata riconosciuta a livello mondiale per la validità filologica e teologica, ha il merito di proiettare il dato distruttivo e catastrofico, e salvifico al tempo stesso, insito nel testo biblico non in una prospettiva *imminente* (su una fantomatica fine del mondo) ma *immanente* alla Storia, collegando passato presente e futuro in una

---

<sup>1</sup> Bloom, 1992; cfr. Brennenman 1997.

<sup>2</sup> Sulla scorta degli studi Charles 1920; Loisy 1923; Zah, 1926; Wikenhauser 1969.

visione sintetica e simultanea e in una *narrazione* sempre attuale e responsabilizzante.<sup>3</sup>

A partire da tale interpretazione, mi propongo di prendere in considerazione due aspetti che ritengo particolarmente significativi: 1) le particolari modalità con cui l'*Apocalisse* tratta e rappresenta il tempo, dal punto di vista narrativo, all'interno di un particolare tipo di intreccio, e fornisce, come altri testi profetici, un modello di rappresentazione; 2) la circolazione dell'immaginario "apocalittico" come paradigma letterario di interpretazione del tempo umano, della Storia o, ancora più nello specifico, del potere in alcuni testi letterari. Mi concentrerò pertanto sulla ricezione dell'*Apocalisse* in ambiti che mi sembrano particolarmente significativi: innanzitutto il teatro elisabettiano (Marlowe e Shakespeare) e, in secondo luogo, il romanzo di Dostoevskij *l'Idiota*.<sup>4</sup>

Come in altri testi profetici dell'Antico Testamento, infatti, nell'*Apocalisse* il linguaggio è visionario e fornisce una rappresentazione simbolica della Storia umana secondo un modello che è disvelante e utopico al tempo stesso: *disvelante* nel mostrare la corruzione del potere (politico e religioso) attraverso le immagini di morte e distruzione che si calano negli intrecci in forma allegorica, come profezia di pericolo e segno del male che ritorna; *utopico* in quanto alla funzione di disvelamento si attribuisce un "principio speranza" (Bloch 1953-2005): la salvezza nell'ottica religiosa, o un desiderio insopprimibile di rigenerazione, di amore, di giustizia anche da un punto di vista laico. In questi testi, tuttavia, un tale desiderio si afferma per essere negato, come dimostrano *Tamburlaine the Great* di Marlowe sotto il segno di un'apocalisse blasfema (esito di acquisizione e di rovesciamento del messaggio biblico), e *Macbeth*, che nega progressivamente dignità al tempo umano e all'esistenza; anche Dostoevskij, chiudendo la parabola di Myškin, Cristo laico, con un insensato ritorno al punto di partenza, e facendo precedere questo esito dalla rivelazione di Ippolít, secolarizza il discorso apocalittico proponendolo come interpretazione della vita e del tempo umano condotta dal punto di vista del condannato a morte.

---

<sup>3</sup> Secondo Frank Kermode, ci sono narrazioni (o *finzioni*) nelle quali *l'imminenza* del futuro si fa *immanenza*, e il tempo compiuto e puntuale (*kairós*) investe il flusso del tempo (*chronos*) in modo tale che "ogni attimo è riempito"; "sebbene per noi l'idea della Fine abbia perduto il suo primitivo significato di imminenza, la sua ombra è tuttora proiettata sulle nostre tormentate invenzioni; possiamo dire che l'idea della fine è un'idea *immanente*" (Kermode 2004 [1966]: 9).

<sup>4</sup> Del rapporto con la letteratura elisabettiana mi sono occupata già nel saggio [«Vedere la storia»: profezia e apocalittica in "Tamburlaine The Great" e "Macbeth" \(Lombardi 2013: 35-60\)](#). Per il percorso che intendo qui proporre, risultano fondamentali: Patrides-Witreich 1984; Cox 1969; Bethea 1989.

Benché non possa, per ovvie ragioni di spazio, affrontarli in questa sede, gli sviluppi del discorso apocalittico interessano poi in maniera significativa la letteratura contemporanea – da *Rumore bianco* a *L'uomo che cade* di De Lillo, da *L'incanto del lotto 49* di Pynchon (di cui è protagonista una donna di nome Oedipa) a *Sabato* di McEwan, e ai romanzi di Vonnegut. Qui l'*Apocalisse* torna come paradigma di lettura della storia e della società, ma i segni di distruzione risultano irreversibili, privi di un'utopia di rigenerazione, ferita del tempo in cui il futuro è già minacciata avverata.

### **Apocalisse come narrazione: struttura e immaginario**

Perché, dunque, l'*Apocalisse*? Innanzitutto la peculiarità del testo biblico si basa sulle potenzialità della narrazione di rompere l'ordine naturale del tempo (*chronos*), per riconfigurarla in maniera significativa intorno a quel momento traumatico e, al tempo stesso, salvifico (*kairós*), che è la morte di Cristo. Come Dio al suo interno, che si definisce “colui che è, che era, e che viene” (*Ap.*, 1, 4; 1, 8), così il tempo dell'*Apocalisse* è un presente che contiene in sé passato e futuro e che ne costituisce sintesi. L'efficacia del testo consiste inoltre nel linguaggio, che è quello tipico delle profezie classiche e bibliche: la parola è simbolica, non referenziale, visionaria, visualizzata, tale per cui vediamo non la realtà in sé, ma qualche altra cosa, un simbolo o più simboli. Su un piano concettuale, la struttura narrativa e l'immaginario linguistico-retorico del testo rimandano alla convivenza tra salvezza e sventura, catastrofe e speranza (Gunkel 1967: 199-291).

La particolare riconfigurazione dei piani temporali intorno all'*evento* della morte di Cristo si nota a partire dal Prologo dell'*Apocalisse*:

Rivelazione di Gesù Cristo che Dio ha dato a lui per mostrare ai suoi servi le cose che è necessario si compiano rapidamente. Egli la manifestò con segni, servendosi della missione e della mediazione del suo angelo, al suo servo Giovanni, il quale testimoniò la parola di Dio e la testimonianza di Cristo, secondo quanto egli vide (1, 1-2).

“Apocalisse” è, come per sua etimologia, una *rivelazione* della storia umana e nella storia umana, di cui Gesù Cristo è autore e oggetto, e che fa di Cristo (attraverso l'amore e la parola, il *logos* fatto carne, come è il Vangelo di Giovanni a mettere in evidenza) il mediatore tra Dio e l'umanità. La seconda mediazione è invece rappresentata dall'angelo e da Giovanni che, a cominciare dalla visione di Patmos, trasforma in forma allegorica e non diretta (“per segni”), la rivelazione di Gesù Cristo.

A differenza delle interpretazioni correnti, tuttavia, che vedono nel testo uno sviluppo lineare e nell'allusione al “rapido compimento” l'indicazione della fine della storia e della seconda venuta di Cristo,

l'interpretazione che seguono pone il Prologo in un momento successivo alla visione di Patmos, dove si legge:

Io, Giovanni, vostro fratello e vostro compagno nella tribolazione, nel regno e nella costanza in Gesù, mi trovo nell'isola chiamata Patmos a causa della parola di Dio e della testimonianza resa a Gesù. Rapito in estasi, nel giorno del Signore, udii dietro di me una voce potente, come di tromba, che diceva: Quello che vedi, scrivilo in un libro e mandalo alle sette Chiese: a Efeso, a Smirne, a Pergamo, a Tiatira, a Sardi, a Filadelfia e a Laodicea (1, 9-11).

Quello che leggiamo nel Prologo e nell'Indirizzo è dunque il *racconto* di Giovanni, che segue, non anticipa, la visione di Patmos. All'interno di questo intreccio, la rappresentazione del tempo è coerente con quello della profezia biblica (Daniele, Isaia, Ezechiele etc.), che non si riferisce semplicemente al futuro, ma collega simultaneamente presente, passato, futuro. In esso, il succedersi delle visioni è ciclica, sebbene ognuna di esse rimandi a un tempo rettilineo, pur segnato da traumi e rotture. È durante questa visione, e in quelle che succedono, che si manifesta la "rivelazione". Essa consiste nel dissigillare il libro della vita e nell'offrire a Giovanni la conoscenza, "per segni", della Storia umana che incontra quella divina, e che ha il suo punto culminante nella morte di Cristo (*kairós*). Ad essa si riferiscono le frequenti allusioni temporali: l'evento è vicino, il tempo è maturo, espressioni che hanno profondamente inciso nell'immaginario collettivo e nella letteratura.

Nella cosiddetta "visione preparatoria" di Patmos, Giovanni vede in mezzo ai candelabri d'oro "uno simile al figlio d'uomo" (1, 12 sgg.) con sette stelle nella mano destra e una spada a doppio taglio che gli esce dalla bocca, e, come Dante nel canto di Paolo e Francesca, cade "come morto" (1, 17). Poi, questa figura divina che si definisce "il Primo e l'Ultimo, e il Vivente" (1, 17-18) detta a Giovanni il contenuto delle lettere alle sette chiese, che costituiscono il primo dei quattro settenari. Come in una variazione sul tema musicale, le visioni che si succedono, e che saranno poi oggetto del racconto di Giovanni, tornano a ri-narrare la medesima vicenda: il tempo umano e la storia umana nel loro incontro con il tempo divino, con cambiamenti e sviluppi molto significativi proprio sul piano dell'immaginario, dei segni con cui questa storia viene comunicata. All'apertura di ognuno dei primi quattro sigilli, ad esempio, appare un cavallo: con il primo sigillo un cavallo bianco, interpretato come simbolo della creazione e della purezza prima del peccato originale; con il secondo un cavallo rosso fuoco, dotato di una grande spada, a cui fu dato il potere di "togliere la pace dalla terra", simbolo della guerra; con il terzo un cavallo nero, provvisto di una bilancia in mano per razionare il raccolto, simbolo della carestia; infine, all'aprirsi del quarto sigillo, un cavallo verdastro (*chlorós*) cavalcato dalla Morte e inseguito dall'Inferno (6, 3-8). Se l'apertura del quinto sigillo manifesta la visione delle anime

“di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano reso” (6, 9-11), il sesto è quello che più specificatamente contiene le immagini di sovvertimento e di disastro naturale:

Quando l'Agnello aprì il sesto sigillo, vidi che ci fu un violento terremoto. Il sole divenne nero come sacco di crine, la luna diventò tutta simile al sangue, le stelle del cielo si abbattono sopra la terra, come quando un fico, sbattuto dalla bufera, lascia cadere i fichi immaturi. Il cielo si ritirò come un volume che si arrotola e tutti i monti e le isole furono smossi dal loro posto. Allora i re della terra e i grandi, i capitani, i ricchi e i potenti, e infine ogni uomo, schiavo o libero, si nascosero tutti nelle caverne e fra le rupi dei monti; e dicevano ai monti e alle rupi: cadete sopra di noi e nascondeteci dalla faccia di Colui che siede sul trono e dall'ira dell'Agnello, perché è venuto il gran giorno della loro ira, e chi vi può resistere? (6, 12-17).

È questo, secondo l'interpretazione che seguo, il momento più traumatico dell'incontro tra storia umana e storia divina, che si riferirebbe non alla fine del mondo, ma alla morte di Cristo, secondo una corrispondenza sia con i testi profetici dell'Antico Testamento (ad esempio *Isaia*, 13, 10; *Ezechiele*, 32, 7 etc.) sia con i Vangeli, nella loro descrizione della crocifissione e morte. Nel *Vangelo* di Matteo, ad esempio, legge:

Da mezzogiorno fino alle tre del pomeriggio si fece buio su tutta la terra. Verso le tre, Gesù gridò a gran voce, «*Eli, Eli, lemà sabactàni?*», che significa: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» [...]

Ed ecco il velo del tempo si squarciò in due da cima a fondo, la terra si scosse, le rocce si spezzarono, i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi risuscitarono. [...] (*Mt.*, 27, 45-53 *passim*; cfr. *Mc.*, 15, 33-41; *Lc.*, 23, 44-49)

Il sovvertimento delle leggi naturali è, peraltro, una costante di testi tragici e di profezie antiche dove si vuole mettere in evidenza un disordine psicologico, civile, politico: dalle immagini della pestilenza nell'*Edipo re* al momento culminante della battaglia tra Cesare e Pompeo nel *Bellum Civile* o *Pharsalia* di Lucano, quando Sesto figlio di Pompeo consulta le maghe della Colchide e gli viene dato un quadro luttuoso di sconvolgimenti che si estendono al mondo intero, e che fanno del nostro pianeta una sorta di schermo buio che impedisce alla luna di ricevere la luce del sole, oscurandola (vv. 499-506).

Nell'*Apocalisse*, l'apertura del settimo sigillo prevede il richiudersi di questi segni nel silenzio: “Quando l'Agnello aprì il settimo sigillo, si fece silenzio in cielo per circa mezz'ora” (8, 1). Tale simbolo è stato interpretato come il trapasso dalla liturgia veterotestamentaria all'inizio di quel nuovo patto tra Dio e l'uomo con cui si apre il Nuovo Testamento.

Ma è anche il momento del silenzio assoluto di Dio, della rimozione e dell'assenza di segni di comunicazione tra Dio e uomo.

Le risonanze di questo motivo, in ambito filosofico e artistico, sono molte. Nel film *Il settimo sigillo* Ingmar Bergman fa ruotare intorno a questo silenzio domande che riguardano l'esistenza umana e l'esigenza di una comunicazione diretta con Dio: "Voglio che Iddio mi tenda la mano e scopra il suo volto nascosto, e voglio che mi parli. Il suo silenzio non ti parla? Lo chiamo e lo invoco, e se egli non risponde io penso che non esiste"; "Ma perché, perché non è possibile cogliere Dio coi propri sensi? Per quale ragione si nasconde tra mille e mille promesse, e preghiere sussurrate, e incomprensibili miracoli? Perché io dovrei avere fede nella fede degli altri?"; "La fede è una pena così dolorosa! È come amare qualcuno che è lì fuori al buio e che non si mostra mai per quanto lo si invochi".

Questi motivi culminano nel dialogo tra Antonius Block e la Morte, che compare nei panni del frate confessore:

*Antonius Block:* Perché non posso uccidere Dio dentro di me? Perché egli continua a vivere in questo modo doloroso e umiliante anche se io lo maledico e voglio strapparmelo dal cuore? Perché, nonostante tutto, egli è un'illusoria realtà ch'io non posso scuotere da me? Mi ascolti?

*La morte:* Ti ascolto.

*Antonius Block:* Io voglio la conoscenza, non la fede, non supposizioni, la conoscenza. Voglio che Dio tenda la sua mano verso di me, si riveli e mi parli.

*La morte:* Ma egli rimane zitto.

*Antonius Block:* Lo chiamo nel buio, ma sembra come se non ci fosse nessuno.

*La morte:* Forse non c'è nessuno.

*Antonius Block:* Allora la vita è un atroce orrore. Nessuno può vivere in vista della morte, sapendo che tutto è il nulla.

Nella Bibbia la rappresentazione simbolica della morte di Cristo in apertura del sesto sigillo è altresì intesa come momento culminante del male nella Storia umana e della collera di Dio, ma anche del suo intervento di salvezza. All'interno della circolarità narrativa dell'*Apocalisse*, l'evento trova corrispondenza nei settenari delle trombe e delle coppe, attraverso simboli e figure allegoriche che completano la rappresentazione accentuando le immagini della collera divina, come la caduta degli angeli e i flagelli delle trombe. Anche queste visioni hanno molto colpito l'immaginario collettivo: la grandine e il fuoco misti a sangue, il monte grande e fiammeggiante scagliato nel mare che diventa sangue, la caduta dal cielo di Assenzio, stella di fuoco, l'aquila che minaccia "guai" per gli abitanti della terra (8, 7-13). Pensiamo, inoltre, all'avverarsi dei *guai*: l'abisso che si apre e il tormento delle cavallette "che somigliano a cavalli bardati per la guerra, sulla loro testa una specie di corona, come fosse d'oro", con il volto umano, capelli di donne, denti di

leone, toraci "come corazze di ferro", ali "come fragore di carri e di molti cavalli che si lanciano in battaglia", e potere di fare male come gli scorpioni nelle loro code (9, 1-12); il loro trasformarsi, nella quinta coppa, in cavalli che distruggono un terzo dell'umanità.

Il libro che l'angelo dà a Giovanni nel capitolo decimo (8-9) affinché lo divori gli "riempirà di amarezza le viscere, ma in bocca sarà dolce come il miele" (10, 9). È il libro della Storia umana, delle guerre e delle violenze per il potere, delle carestie e delle malattie, un libro quindi che ha il gusto amaro del male, ma che la dolcezza dell'amore di Dio, come miele, può riscattare.

Nei capitoli dodici e tredici, il male è rappresentato dalle allegorie del potere politico corrotto e del potere religioso corrotto costituite dal dragone "color rosso fuoco, con sette teste e dieci corna, e sette diademi sulle sue teste" (12, 3), dalla bestia che viene dalla terra (12, 11), e di quella che viene dal mare (13, 1), e della prostituta ubriaca del sangue degli innocenti (17.3-4 sgg.; 18.3). Contro di esso si scagliano la collera e il giudizio di Dio: le coppe sono "colme della collera di Dio" (15, 7), di cui si parla nel settimo sigillo (6, 17), mentre nel capitolo XIV si allude al "grande tino della collera di Dio" in cui si gettano le uve della terra "giunte a maturazione", e dal tino trabocca "sangue fino al morso delle briglie dei cavalli" (14.19-20).

Il sangue ha qui un significato duplice, perché simboleggia sia la battaglia di Dio contro le forze malvagie (quelle, appunto, che rimandano al potere politico e al potere religioso corrotti e al desiderio di usurpare, per avidità, il regno di Dio), sia la liturgia della salvezza, come è nell'immagine del sangue di Cristo in Isaia che tornerà nel ritratto finale della Gerusalemme celeste. In essa si celebra il regno messianico degli eletti dopo la morte di Cristo con la scomparsa del cielo e della terra e del mare *di prima*: "E vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più..." (21, 1).

L'*Apocalisse* può quindi essere intesa come narrazione del libro della vita, rivelazione della Storia umana e del suo tempo, e della lotta di Dio contro i simboli della corruzione politica e religiosa, dell'idolatria, del peccato. La morte di Cristo, per quanto dal punto di vista religioso sancisca un nuovo patto di comunicazione e di salvezza con gli uomini, non elimina dalla Storia le atrocità. L'*Apocalisse* le rende visibili, presenti agli occhi degli uomini, *immanenti*. La *rivelazione* è tragedia della storia umana attraverso il racconto della morte di Cristo, la cui efficacia risiede nelle forza delle immagini, e dunque nel rapporto con la sua rappresentazione simbolica e implicitamente performativa.

## L'Apocalisse nel teatro elisabettiano

Da questa estrema forza narrativa e immaginifica dell'*Apocalisse* derivano dunque le multiformi e violente suggestioni del testo nella cultura popolare, nell'arte figurativa (pensiamo alle incisioni di Albrecht Dürer), e nella letteratura.

In quello che si può definire il *disincanto* dell'età moderna (Weber 1922; Magris 2001), l'*Apocalisse* tende, soprattutto in letteratura, ad essere privata della valenza salvifica che era al centro del testo biblico; il suo immaginario rimane però, non meno formidabile, come paradigma di rappresentazione, ad alimentare una tragedia della Storia collocata all'interno di una concezione del tempo concepito non già come rettilineo, ma spezzato, dispersivo, entropico. Sulla suggestione delle immagini simboliche e allegoriche del testo si impernia la rappresentazione di un potere che per sua natura *gronda sangue*, e di un tempo umano caratterizzato dal mistero e dall'opacità, quasi refrattario ad ogni descrizione. Se c'è una forza utopica nell'*apocalisse* come *rivelazione*, dunque, essa consiste nella rappresentazione stessa, nella sua forza disvelante. Come hanno sostenuto Gianni Vattimo e Leonardo Castellana nella prefazione al *Candelaio*, Giordano Bruno, come Nietzsche, "pose il disvelamento quale compito della propria esistenza". Se è dalla corruzione dell'umanità quale appare *descritta* nella commedia bruniana (o meglio *dipinta*, se seguono le metafore del testo), da questa "negazione dell'essere", che vi è la possibilità di un rinnovamento, essa va ricercata nella pratica del vivere, nell'ora, nel tempo. Il "regno di Dio" non è qualcosa che uno si aspetti; non ha un Ieri e un dopodomani, non giunge tra "mille anni" – è un'esperienza di una'anima; esiste in tutti e in nessun luogo". È l'utopia (Vattimo-Castellana 2008: 56).

La potenza dell'immaginario apocalittico è ben nota, in Dante, in Giordano Bruno e in Campanella, ma anche nella letteratura inglese, da Spenser a John Donne e a Milton nel *Paradise Lost*. La sua portata performativa è acquisita, con particolare efficacia, dal teatro elisabettiano. In *Tamburlaine the Great* di Marlowe e in *Macbeth* il linguaggio profetico si disincanta, si secolarizza, e l'acquisizione dell'immaginario religioso si fa ambigua, può cambiare di segno fino a trasformarsi nel suo contrario. Nel solco del tempo donato da Dio all'uomo con il libero arbitrio, il peccato può rovesciare l'azione divina nel delitto, confondendone i termini. Il *kairós* può diventare terrore; il linguaggio sacro diventare bestemmia. E anche il messaggio divino – in senso pagano come oracolo, ovvero cristiano come profezia – diventa sempre più opaco, oscuro, indecifrabile. L'ignoto può essere identificato con un *deus absconditus* o con il demonio, ma anche con le profondità di un'interiorità umana ancora ben lungi dall'essere scandagliata dai raggi x di Freud; può coincidere con le passioni, con le ambizioni più oscure e

non consapevoli a chi le prova (le streghe di Macbeth, ad esempio), che danno a loro volta avvio e spessore all'intreccio.

Nel contesto storico dell'Inghilterra tra Cinque e Seicento, in generale, l'*Apocalisse* è interpretata in senso storico-letterale, strumentalizzata dalle posizioni ideologiche più diverse, ad esempio dai protestanti a supporto delle mitologie di affermazione nazionale, dopo la rottura con la Chiesa di Roma e soprattutto in rapporto con il pensiero luterano, come nei volumi storiografici di John Bale, *The Image of both Churches* (1548), o nell'opera di John Foxe, *Acts and Monuments of these Latter and Perilous Days* (1563). Oppure il testo assume risonanza particolare nel periodo della guerra contro l'Invincibile Armada (1588), quando la Spagna cattolica è considerata simbolo del male e dell'Anticristo. Il sovrano James I – che nel 1603, appena salito al trono, aveva pubblicato i trattati *A Fruitefull Meditation* e *A Premonition* riprendendo dei propri scritti del 1588 che identificavano nel Papa l'Anticristo – era stato definito da George Downham, futuro vescovo di Derry, “defender of the faith and Gospel of Christ (upon earth) against Antichrist” (in *A treatise concerning Antichrist*, 1603). Così uno studioso scozzese della tradizione di Gioacchino da Fiore, James Maxwell, nelle sue *Admirable and Notable Prophecies* (1615), prevedeva che James I, “Pastor Angelicus”, sarebbe stato capace di persuadere i re degli Stati europei a riformare la Chiesa cattolica e a riunificare l'impero distruggendo i turchi e riprendendo Costantinopoli. Pur contribuendo a esacerbare i conflitti religiosi e le tensioni politiche interne, però, molte di queste posizioni ebbero poco seguito. Non soltanto il sovrano non mantenne fede né alle proprie promesse né alle speranze dei puritani, ma avviò relazioni amichevoli con la Spagna e rifiutò di prendere parte alla guerra dei Trent'Anni.

Quello che più interessa è però che, accanto a queste interpretazioni letterali e profetiche in senso stretto (nonché molto aggressive) dell'*Apocalisse*, si sviluppa in Inghilterra una lettura allegorica del testo, supportata dal *The Book of Common Prayer*, e vicina alla linea che collega Erasmo ad Agostino e a Origene. La lettura allegorica, che è anche quella su cui si basa l'interpretazione a cui ho fatto qui riferimento, non prevede una precisa corrispondenza tra un simbolo e un correlativo storico, e cioè che dietro il dragone vi siano un imperatore romano o un certo papa; si basa, piuttosto, su una polisemia di immagini atte a rappresentare le varie manifestazioni del male o della corruzione del potere politico e religioso. Al tempo stesso, come dimostra il saggio di Wittreich, è attraverso la più ampia lente dell'allegoria che il testo biblico passa alla

letteratura, ad esempio alla *Faerie Queen* di Spenser (1590)<sup>5</sup>. Secondo l'interpretazione che Wittreich riprende nel saggio su *King Lear*, in particolare, il poema di Spenser compie un'operazione fondamentale, in quanto "canonizza il mito apocalittico come una convenzione letteraria – ne fa un'arma non per istigare ma per allontanare la catastrofe, la utilizza come un mezzo di indagine dell'interdipendenza tra il sé e la società con il significato della storia", proprio attraverso le metafore sulla storia che essa contiene<sup>6</sup>.

La *narrazione* dell'*Apocalisse* diventa quindi una *finzione* letteraria di indagine nella Storia e nei rapporti di potere, dove il paradigma apocalittico fornisce una grammatica visionaria delle sue forme catastrofiche. La forza profetica del testo corrisponde alla sua forza visionaria. In questo senso John Donne definisce l'*Apocalisse* nei termini di [a] *perspective of visions* o come *propheticall glasse*.<sup>7</sup> La sua oscurità costituisce per Donne un modo per spostare l'attenzione del lettore dal suo oggetto nominale al suo oggetto reale, dal suo senso letterale a quello figurale.<sup>8</sup>

Con l'opera di Christopher Marlowe, inoltre, la tragedia tende a collocarsi sul piano della rappresentazione e della visione più che su quello dell'azione come voleva Aristotele, tant'è che *Tamburlaine the Great* è introdotto "attraverso uno specchio tragico":

View but his picture in this tragic glass,  
And then applaud his fortunes as you please (1 II 7-8).

Il pubblico non assiste qui alla tragedia della caduta o dell'errore, segno dello scacco dell'uomo rispetto al dio, ma della rivelazione, nel senso che la rappresentazione si carica del male del mondo, del linguaggio della storia e dei suoi simboli disastrosi di cui il protagonista, Tamerlano, è il più sconvolgente interprete. E non è un caso che l'*Apocalisse* – perché *rivelazione*, per il suo immaginario e per il suo senso del tempo – diventi uno dei punti di riferimento privilegiati per questo dramma visionario (Camerlingo 1999; Munson Deats 1988; Munson Deats et al. 2004 ; Parker 2007).

Tamerlano è un personaggio tanto "grande nel male" da essere sublime, proprio perché assomma su di sé, manifestandolo e pantografandolo, scevro da ogni giudizio morale, il male assoluto della Storia, il potere, la conquista. Per questo la *sua* tragedia è una sorta di

---

<sup>5</sup> Sandler in Patrides – Wittreich 1984: 148-174. Sull'importanza dell'allegoria, si veda l'interpretazione di Sidney in Marengo 2006.

<sup>6</sup> Wittreich, *Ivi*, 175-206: 176.

<sup>7</sup> Donne V.79, 151; X.59, 60.

<sup>8</sup> Wittreich in Patrides – Wittreich 1984: 176.

*apocalisse blasfema*, in cui il protagonista si appropria delle figure della distruzione e della collera divina, rimuovendo però ogni prospettiva di salvezza e concentrandosi sulla rappresentazione perversa del potere. Il personaggio entra in scena preannunciando che riscatterà la sua origine umile di ladro scita diventando, come in realtà avviene, *a terror to the world* (I.ii.38). Nella sua conquista del mondo, si definisce come un Dio veterotestamentario:

I that am termed the scourge and wrath of God,  
The only fear and terror of the world (III.iii.44-45; cfr. IV.ii.30-40).

Con l'allusione alla collera Tamerlano richiama non soltanto l'*Apocalisse* (11, 18), ma anche la tradizione profetica dell'Antico Testamento (cfr. *Isaia*, 13, 5-11; *Re*, 6, 17) implicitamente sottesa alle sue *dreaming prophecies* (1T, I, i, 41), profezie - avverate - di vittoria.

Nelle prime scene del dramma, il re persiano Micete prescrive a Teridama quanto in seguito Tamerlano riuscirà a compiere, e cioè l'equazione tra "spade" e "parole", tra *words* e *swords*, sottolineando l'aspetto spettacolare (*a dainty show*) della conquista, dove ancora risuonano immagini apocalittiche:

Go, stout Theridamas, thy words are swords, And with thy looks thou conquerest  
all thy foes. I long to see thee back return from thence, That I may view these  
milk-white steeds of mine All loaden with the heads of killed men, And, from their  
knees even to their hoofs below, Besmear'd with blood that makes a dainty show  
(I.I.74-80)

Soltanto la spietata conquista di Tamerlano riuscirà in questa impresa, dove l'immagine dei destrieri bianco latte carichi delle teste degli uomini uccisi e sprofondati nel sangue dalle ginocchia fino agli zoccoli da una parte richiama il mito dei giganti delle *Metamorfosi* di Ovidio, del loro sangue di cui fu inondata la terra ("perfusam multo natorum sanguine Terram", I, 156-157) e, dall'altra, ancora l'*Apocalisse*. Dal libro biblico il passo ricorda le raffigurazioni simboliche della mietitura e della vendemmia, segni della "collera di Dio" (14.10), ma anche preludio a una rigenerazione della vita stessa:

L'angelo gettò la sua falce sulla terra, vendemmiò la vigna della terra e gettò l'uva nel grande tino dell'ira di Dio. Il tino fu pigiato fuori della città e dal tino uscì sangue fino al morso dei cavalli, per una distanza di duecento miglia (14.19-20).

Il riferimento al cavallo bianco può far pensare anche alla scena del capitolo XIX dell'*Apocalisse*, quando il Logos si presenta a cavallo con il mantello intriso di sangue (19.13) a fare giustizia. La "giustizia" del Dio-Tamerlano, usurpatore di questo immaginario, non ha, per contro, alcun

altro fine salvifico e o trascendente se non quello di *fare vedere*, di mostrare agli spettatori, attraverso un clamoroso *choc*, di *che lacrime e di che sangue grondi il potere politico* (per parafrasare il Machiavelli dei *Sepolcri* di Foscolo). La collera del personaggio sfida il mondo delle conquiste e delle lotte di religione del suo tempo (e di tutti i tempi) secondo il principio *del chi di spada ferisce di spada è necessario che sia ucciso*, appropriandosi al tempo stesso del volto del potere e di quello della collera di Dio, per mostrarli sulla scena nella forma più clamorosa ed esteticamente efficace.

Le immagini di sangue e di distruzione tornano anche nella seconda parte del *Tamburlaine*, giunto a seguito del clamoroso successo della prima:

For in a field, whose superficies  
Is cover'd with a liquid purple veil,  
And sprinkled with the brains of slaughter'd men,  
My royal chair of state shall be advanc'd;  
And he that means to place himself therein,  
Must armed wade up to the chin in blood. (2*T*, I, iv, 79-84; cfr. 1*T*, IV, iv, 1-10).

Si tratta di un'altra variante dell'immagine della vendemmia: anche qui il sacrificio del sangue non porta alla salvezza, ma ad una sorta di raccapricciante (e, al tempo stesso, esaltante) battesimo del potere che mette il pubblico di fronte ai veri principi che regolano il mondo: la guerra e il movimento, l'oro e il sangue. Chiunque si opponga è destinato a essere travolto, come il figlio Califa, ad andare contro il corso del mondo dominato dal *polemos*.

Sul piano dell'intreccio e della rappresentazione del tempo, nel *Tamburlaine*, presente passato e futuro sembrano cancellarsi nella dimensione geografica della conquista e nell'*hic et nunc* della rappresentazione che distrugge la Storia nel momento in cui se ne appropria. Quell'atto traumatico tipico della profezia, intorno al quale si sviluppavano i rapporti tra passato e futuro nella tradizione antica coincide qui con l'intera durata della rappresentazione e con il momento della visione, tant'è che agli occhi si affidano le ultime parole del guerriero prima di morire ("Now, eyes, enjoy your latest benefit", 2*T*, V.iii.224). La spada di Tamerlano, a differenza di quella del Dio dell'*Apocalisse*, sembra avere cancellato passato e futuro facendoli convergere nel presente. Come sottolinea il figlio Amira, la morte di Tamerlano segna la fine del dramma e, con essa, *davvero* la fine del mondo in cui si incontrano cielo e terra e tutte le cose finiscono: "Meet heaven and earth, and let all things end!" (2*T*, V.iii.253). Quel tempo "compiuto", "maturo" (*Apocalisse*, 14.15; *Galati*, 4.4; *Mc*, 1-15. Si veda l'interpretazione di Kermode (2004: 44 e 47), il *kairós* in cui *aion* e *chronos* si incontrano, tempo divino e umano, è stato il tempo di

Tamerlano e della sua *tragedia*. È questa la più clamorosa blasfemia di Marlowe, la sua insuperata provocazione di modernità.

Inoltre, se nel mondo rappresentato nel *Tamburlaine*, come nella realtà effettuale, la Storia tragicamente si appropria del linguaggio divino per rovesciarlo e per tradire ogni speranza di salvezza, un'analoga acquisizione e rifunzionalizzazione del paradigma apocalittico si ritrova nel *Macbeth* (cfr. Cimitile 2007; MacDonald 2010).

In questa tragedia Shakespeare recupera la simbologia topica del disordine, della devitalizzazione e del dissesto naturale di matrice apocalittica, biblica ma non solo, per descrivere le distorsioni del potere, ma anche per indicare ciò che di questa *libido* resta oscuro, nelle pieghe del personaggio e della sua interiorità. Proprio l'analisi della follia di Lady Macbeth, ad esempio, si gioca sul piano dell'immaginazione e della condivisione di un immaginario: al sovvertimento topico dei segni naturali che accompagnano le due uccisioni corrisponde la diagnosi del medico sul sonnambulismo e sulla follia di Lady Macbeth: "a great perturbation in nature" (V.i.9). Nel momento dell'uccisione del re, inoltre, il paesaggio è segnato da impressioni di lutto incombente: Lennox descrive una notte inquieta (*unruly*), piena di vento, con terremoti e lamenti di morte "prophesying, with accents terrible, / Of dire combustion and confused events" (II.iii.57-58); la vista del corpo assassinato di Duncan, poi, evoca il giorno del Giudizio, "The Great Doom's image!" (I.iii.78), l'opera più sanguinaria, "this most bloody piece of work" (I.iii.128 sgg.). In apertura dell'atto IV l'entrata in scena di un Vecchio, figura allegorica della vita umana e presente nel capitolo quarto dell'*Apocalisse* (cfr. *Salmi*, 90, 10 e *Daniele* (7.9-13). La figura del Vecchio è ripresa nella stessa *Apocalisse* (4.4) e nel *Purgatorio*), definisce l'evento "contro natura" (*unnatural*, II.iv.10): i cieli, sconvolti dall'atto umano, minacciano questo palcoscenico insanguinato, i cavalli si ribellano, come se volessero muovere guerra all'umanità ("as they would / Make war with mankind", II.iv.17-18). Anche qui il vino, confondendosi con il sangue,<sup>9</sup> si trasforma da principio di vita a simbolo di morte ("the wine of life is drown": II.iii.95).

Inoltre, come il sangue resta impresso su Lady Macbeth in macchie e odore non reali – visioni e impressioni che prendono l'aspetto dell'allucinazione – così la storia dei due omicidi si inserisce in un rito segreto che la donna scrive e sigilla:

---

<sup>9</sup> cfr. *Agamennone* (1299-1303): «CASSANDRA Non v'è scampo, no, o miei ospiti, quando il tempo sia pieno (*chronon pleo*). / CORIFEO Ma l'estremo momento di tempo vale molto. / CASSANDRA È giunto, questo giorno: poco guadagnerò con la fuga. / CORIFEO Davvero coraggiosa tu sei nel cuore ardito. / CASSANDRA Nessuno, che è felice, ha tale fama [...]». Si vedano Gill Harris 2009; Charney 2010.

I have seen her rise from her bed, throw her nightgown upon her, unlock her closet, take forth paper, fold it, write upon 't, read it, afterwards seal it, and again return to bed; yet all this while in a most fast sleep. (V.i-5-8)

“Non sigillare le parole della profezia di questo libro, l'evento infatti è vicino” (22.10), dice la parola di Dio nell'epilogo dell'*Apocalisse*, come adempimento dell'ordine iniziale di Cristo: “Scrivi le cose che hai visto, le cose che sono, le cose che stanno per compiersi dopo queste” (1.19). “Raze out the written troubles of the brain” è invece quel che Macbeth chiede al medico per curare la follia della moglie: cancellare le scritte angosciose dal cervello, le fantasie della mente (*thick-coming facies*: V.iii.37 e 42), come la cancellazione si impone nella ‘controprofezia’ di Giunone nella *Dido Queen of Carthago* di Marlowe: “And raze th'eternal register of time” (III.ii.6-7).

Se nell'*Apocalisse* fine primario del racconto di Giovanni era quello di registrare e trasmettere la rivelazione di Gesù Cristo, qui la rivelazione della storia e della natura umana porta alla cancellazione e alla rimozione. Il *segno* (e il linguaggio) biblico si imprime come segno psicologico e patologico, negli incubi della mente, togliendo consistenza al racconto che Lady Macbeth scrive e sigilla. Anche per Macbeth, dopo l'omicidio di Duncan, la piaga apocalittica degli scorpioni diventa un incubo, una figura della sua immaginazione (“O, full of scorpions is my mind, dear wife!”, III.ii.36). Ma pensiamo anche alla simbologia degli scorpioni nella mente agitata dalla gelosia e disturbata di Otello.

Altro dato importante nel confronto tra *Macbeth* e il testo biblico è che il tempo si svuota o, meglio, la sua *pienezza* assume un diverso significato. Se nell'*Apocalisse* l'allusione alla maturazione del tempo e alla vendemmia (*Ap.*, 14.15) riscattava, pur evidenziandolo, il male della Storia nel *kairós*, nell'incontro tra tempo umano e tempo divino, in *Macbeth* il compiersi del destino tragico (la morte di Lady Macbeth) sancisce l'inconsistenza del tempo stesso e della vita umana:

Tomorrow, and tomorrow, and tomorrow  
 Creeps in this petty pace from day to day  
 To the last syllable of recorded time;  
 And all our yesterdays have lighted fools  
 The way to dusty death. Out, out, brief candle! (V.v.19-23)

La riflessione sul tempo, che ha smentito le attese di Macbeth e della sua Lady, è premessa non soltanto della cancellazione del divino dalla Storia e del senso della narrazione quale metafora del tempo umano (del *recorded time*), ma anche alla famosa riduzione della vita a ombra, a rapido e folle spettacolo, racconto dell'idiota pieno di chiasso e furore:

Life's but a walking shadow, a poor player  
That struts and frets his hour upon the stage  
And then is heard no more. It is a tale  
Told by an idiot, full of sound and fury,  
Signifying nothing. (V.v.24-28)

L'unica *rivelazione* possibile rimane quella 'comica' del portiere che irride alla confusione politica che si appropria del linguaggio religioso e bestemmia contro il cielo,<sup>10</sup> trasformando il palazzo regale nello specchio dell'Inferno, e quella 'sentenziosa' di Macbeth: "There is nothing serious in mortality. / All is but toys, renown and grace is dead, and the mere lees / Is left this vault to brag of" (II.iii.93-95), altro possibile rovesciamento della metafora biblica della vite e della vendemmia.

### L'"indispensabile spiegazione": Dostoevskij

Vorrei infine concentrarmi su un'ulteriore lettura dell'*Apocalisse* che è quella di Dostoevskij nell'*Idiota*, in cui spicca la forza del discorso apocalittico come narrazione visionaria e illuminante del destino dell'uomo<sup>11</sup>: "Io ho conosciuto un vero interprete dell'Apocalisse – diceva il generale [...]; quello, per così dire, bruciava i cuori da parte a parte" (376).

La portata dell'immaginario apocalittico nell'opera di Dostoevskij, tuttavia, deve tenere conto, sul piano storico, del "messianismo russo" (Bethea 1989: 12-31; 62 sgg.), che si confronta con l'antistoricismo dostoeskiano. *L'Idiota* è stato infatti considerato come "Dostoevsky's first major work in which the apocalypse, as metaphor for 'anti-life' (death), 'anti-history' (timelessness), and indeed 'anti-narrative' (end, silence) is ironically the prime mover of the plot" (*ivi*: 65). Lungi dal rappresentare una promessa di giustizia, di rigenerazione e salvezza, ma pur giocando sulle risonanze di queste attese, *l'Apocalisse* è in quest'opera un discorso sul tempo contro il tempo e contro le illusioni di progresso, sulla vita come mistero, tragedia e meraviglia dalla prospettiva della sua fine (la morte attesa di Ippolít, che è profeta come il Tiresia di Eliot, non perché "prevede" ma perché "presoffre tutto", *foresuffered all: The Waste Land* III.243).

Nel capitolo IV della parte terza, il principe Myškin raggiunge, con Rogozin, "l'allegria brigata" nella villa di Pavlosk, dove sul fare della sera tutti bevevano in terrazza, e dove non casuale, credo, è il riferimento al

---

<sup>10</sup> Si allude al linguaggio dei gesuiti e alla Congiura delle polveri (cfr. Gill Harris 200; 2001; 2007).

<sup>11</sup> Per i rapporti tra *l'Idiota* e *l'Apocalisse*, si vedano: Hollander 1974: 123-139; Leatherbarrow 1982: 43-51; Bethea 1989: 62-104.

*Simposio* platonico: “bevevano sciampagna, probabilmente già da un bel pezzo, tanto che molti dei partecipanti al simposio erano già del più festevole umore” (363). Lébedev accompagna Myškin introducendolo al tema che si sta discutendo: “Amleto: «Essere o non essere» Tema contemporaneo, sì, contemporaneo! Domande e risposte...” (*ibid.*). Come spesso accade in Dostoevskij, gli argomenti iniziano, si interrompono, si riprendono, e le grandi questioni filosofiche si intrecciano a quelle più futili etc. Ippolít, che attende l'alba, ricorda il verso “squillava il sole nel cielo” e si domanda che cosa significhino nell'*Apocalisse* le espressioni “le fonti della vita” e la “stella Assenzio” (la stella che cade al suono della terza tromba avvelenando le acque: *Ap.*, 8, 11). Qualcuno azzarda che per Lébedev la stella Assenzio era la rete delle ferrovie che si è stesa sovra l'Europa: “la rovina dell'umanità” – fa eco Ganja – “una peste piombata sulla terra per turbare le «fonti della vita?»” (369). Lébedev riconduce il discorso su una questione più generale: la legge dell'autodistruzione e la legge dell'autoconservazione, che sono “ugualmente forti nell'umanità” (370-371), e che creano e distruggono il progresso storico, tecnologico ed economico, e di cui le ferrovie sono l'esempio più clamoroso e paradossale (in quanto accostate al fanatismo e all'antropofagia nel Medioevo).

Sul paradosso si costruisce infatti il discorso di Lébedev, che è ubriaco (come Alcibiade nel *Simposio*); in esso il principe individua l'elemento tragico, la Storia non tanto come decadenza, ma come vera e proprio rovina.

Spetterà poi a Ippolít, che si assopisce durante le ultime farneticazioni di Lebedev, riprendere in altra forma il discorso apocalittico. Dopo avere ripetuto il concetto di Myškin che sarà la bellezza a salvare il mondo (“Signori, – gridò forte a tutti, – il principe afferma che il mondo sarà salvato dalla bellezza. E io affermo che questi giocosi pensieri gli vengono in mente perché è innamorato”, 378), il giovane malato di tisi esclama che “L'ora è giunta”, cavando dalla tasca “un grosso plico di formato protocollo, chiuso con un gran sigillo rosso” (378), e posandolo sul tavolo:

– Domani «non esisterà più il tempo»! e Ippolít ebbe un sorriso isterico. – Rassicuratevi però, la mia lettura durerà quaranta minuti, mettiamo un'ora... E vedete come tutti sono curiosi: tutti si sono avvicinati e guardano il mio sigillo; invece, se io non avessi sigillato l'articolo in questo plico, l'effetto sarebbe mancato interamente. Ah-ah! Ecco che cosa vuol dire il mistero! Devo o non devo aprirlo, signori? – gridò ridendo del suo strano riso e con gli occhi sfavillanti. – Un segreto, un segreto! Ma vi ricordate, principe, chi annunciò che «non esisterà più il tempo»? Lo annuncia un grande e potente angelo nell'*Apocalisse*. (379)

Come Macbeth secondo Kermode, Ippolít è ossessionato dal tempo, e lo comunica attraverso i riferimenti al testo biblico (“Over and over again

he resorts to some form of *chas*, the Russian word for 'moment', 'hour' [...] until the time has arrived", Bethea 1989: 97). "Non ci sarà più notte", leggiamo nella descrizione della Gerusalemme celeste dell'*Apocalisse* (21, 25): laddove finisce il mistero di Dio, laddove esso "è svelato", comincia quello di Ippolít. Dissigillando con solennità melodrammatica il suo plico, il giovane dà inizio ad una personale – per certi aspetti parodica – apocalisse, che intitola *LA MIA INDISPENSABILE SPIEGAZIONE* (*ispoved'* = "confessione"), con in esergo *Après moi le déluge*.

Come Amleto, e come il principe riesce a indovinare, Ippolít fa brutti sogni. Ma più ancora come Macbeth (cfr. *supra*: *O, full of scorpions is my mind, dear wife!*, III.ii.36), il giovane malato sogna uno scorpione:

Come apposta, un momento prima del suo arrivo [scil. del principe], avevo fatto un sogno davvero bello! [...] sognavo di trovarmi in una camera, non nella mia però. [...] Ma in quella camera notai una bestia orribile, una specie di mostro. Somigliava allo scorpione, ma non era uno scorpione, bensì più ripugnante e molto più spaventoso, appunto, così mi sembrava, perché di quelle bestiacce in natura non ce ne sono, e perché essa era venuta espressamente in camera mia e questa circostanza pareva racchiudere in sé qualche mistero. La esaminai molto bene: era un rettile di color bruno, squamoso, lungo circa diciotto centimetri, con una testa spessa due dita e un corpo che si assottigliava gradatamente verso la coda, per modo che l'estremità di questa non era spessa più di un mezzo centimetro. A un cinque centimetri dalla testa poi, uscivano dal corpo, facendo con questo un angolo di quarantacinque gradi, due zampe, una per parte, lunghe circa dieci centimetri, sicché l'intero animale presentava, a guardarlo dall'alto, la forma di un tridente. La testa non la esaminai, ma vidi due piccoli baffi, somiglianti a due grossi aghi, anch'essi di color bruno. Altri due baffi simili erano all'estremità della coda e di ciascuna zampa: in totale, perciò, otto baffi. L'animale correva per la camera assai velocemente, appoggiandosi sulle zampe e sulla coda, e quando correva, il corpo e le zampe si torcevano come serpentelli, con non comune rapidità, nonostante le squame, ed era ripugnante a vedersi. Avevo una gran paura che mi pungesse: mi era stato detto che era velenoso, ma io soprattutto mi torturavo a pensare chi mai l'avesse fatto entrare nella mia camera, che cosa mi si volesse fare e che mistero fosse quello (385).

Nel sogno compare l'enorme cane terranova di Ippolít morto da qualche anno, Norma, che affronta lo scorpione, provando di fronte a lui quello che gli animali non potrebbero provare, cioè il terrore mistico: "ma in quell'istante mi parve che nel terrore di Norma ci fosse qualcosa di molto insolito, quasi di mistico, e che pertanto anch'essa, al pari di me, intuisse in quella bestia un che di fatale, un qualche mistero" (386). Ghermito dal cane, il rettile gli punge la lingua e continua a dimenarsi facendogli colare in bocca "un abbondante liquido bianco, simile alla poltiglia di un nero scarafaggio schiacciato" (386). A questo punto Ippolít racconta di essersi svegliato, e di avere visto entrare il principe.

Troppo semplice sarebbe vedere in questo la lotta del bene contro il male, anche se può essere uno dei significati. Ma poi lo scorpione si

trasforma in una tarantola e complica un po' la situazione. Tra il disgusto degli ascoltatori, che vorrebbero congedarsi da Ippolít o che lui si congedasse da loro, l'*indispensabile spiegazione* prosegue con l'"estremo convincimento", ovvero con la scoperta di una "volontà di vivere" soffocata dalla vita stessa, e svelata dalla morte stessa. La riflessione tocca il motivo dell'intensità del vivere sotto lo spettro della morte, già affrontato dallo stesso Dostoevskij all'inizio del romanzo (nelle riflessioni di Myškin alle ragazze Epancin sulla pena di morte) e trattato da Seneca a Montaigne, da Leopardi (*Dialogo di un fisico e di un metafisico*) a De Sade, Pirandello e a Čapek (*L'affare Makropulos*).

Eppure, Ippolít smentisce che la "spiegazione" sia collegata alla propria condanna a morte. Il problema riguarda uno dei punti più nevralgici della vita umana, e cioè la felicità, e il suo desiderio, più intenso ancora della felicità stessa:

Io dichiaro che il lettore si inganna e che il mio convincimento è affatto indipendente dalla mia condanna a morte. Domandate, domandate loro in che cosa essi tutti, fino all'ultimo, facciano consistere la felicità. Oh, siate certi che Colombo fu felice non già quando scoprì l'America, ma quando stava per scoprirla. [...] quel che importa è la vita, soltanto la vita, la sua incessante ed eterna scoperta, e non già la scoperta stessa. [...]

Aggiungerò nondimeno che in ogni pensiero umano geniale o nuovo, anzi semplicemente in ogni pensiero umano serio, che germogli in un cervello, rimane sempre qualcosa che non si può comunicare ad altri (390).

A questo punto il discorso incontra più da vicino l'aspetto religioso, con un'altra allusione al quadro di Holbein già veduto da Myškin, con il supplizio del Cristo morto. La domanda è centrale anche per i lettori dell'*Apocalisse*: come si concilia l'immagine del Cristo in trionfo che viene sulle nubi, così presentato anche in Daniele, con lo scempio del suo corpo durante la crocifissione?

[...] mentre guardi quel corpo di uomo straziato, ti sorge in mente un singolare e curioso quesito: se tutti i Suoi discepoli, i Suoi futuri apostoli, le donne che Lo seguivano e che stavano presso la croce, e tutti quelli che in Lui credevano e Lo adoravano, videro realmente un cadavere in quelle condizioni (e doveva essere certo in quelle precise condizioni), come mai poterono credere, contemplandolo, che quel martire sarebbe risorto? Involontariamente viene fatto di pensare: se la morte è così orrenda, e se le leggi della natura sono così forti, come fare a vincerle? Come vincerle, se non ne trionfò nemmeno Colui che in vita Sua trionfava anche della natura [...]. Guardando quel quadro la natura appare sotto l'aspetto di una belva immane, spietata e muta, o piuttosto [...] di una immensa macchina di nuovissima costruzione che abbia assurdamente afferrato, maciullato e inghiottito, sorda e insensibile, un Essere sublime e inestimabile. (404)

La rivelazione di Ippolít riguarda dunque la vita e l'umanità-corporeità di Cristo, il paradosso della sua incarnazione in una natura delittuosa, muta e insensibile (per la cui concezione, secondo Vittorio Strada, Dostoevskij è debitore di La Mettrie e De Sade). Benché non sia leggibile, a mio avviso, come rivelazione di una *verità* sulla vita, essa vorrebbe piuttosto rivelare ciò che resta sottratto alla coscienza e alla conoscenza, nonché alla legge (come nel gioco di confessare i propri peccati a casa di Nastasja: cfr. Coetzee 1992). È nel mistero che consiste il racconto, la bellezza più volte evocata come salvifica del mondo, l'arte che non rivela della vita se non ciò che non si vede, o che si vede attraverso quel *deréglement des tous les sens* che precede l'epilessia o la morte, e che non si può raccontare se non con l'ironia e con il paradosso, nell'ubriachezza o nel delirio: il male misto al bene, il tragico che si fonde con il grottesco.

Quello che mi sembra inequivocabile è che la rivelazione di Ippolít riguarda la vita, la vita *umana*, nel suo più ampio spettro. Se infatti Myškin è un Cristo del tutto umano, un *santo idiota*, Ippolít sta a Myškin come Giovanni sta a Gesù Cristo. Ne traccia la storia "per segni", intersecandola con il tempo umano, con il problema – qui però irrisolto e irrisolvibile – dell'esistenza. Umana, giullaresca e senza un approdo è quindi l'*apocalisse* di Ippolít, rivelazione della vita e dell'arte, nella loro grandezza e insensatezza (come dimostra il mancato suicidio del personaggio, tra l'ilarità dei compagni di un banchetto-simposio che si dichiara essere stato troppo breve). Essa afferma quella "parola di risposta", "parola libera" che risponde al paradosso della libertà in quel tempo ultimo – ma non già "maturo", non già "compiuto" – che gli è concesso, unica *verità* e unica *legge*:

Non riconosco alcun giudice sopra di me e mi so adesso fuori dal potere di qualunque tribunale [...].

Ma, se non riconosco alcun giudice sopra di me, so nondimeno che mi si giudicherà, quando non sarò più che un imputato privo di udito e di favella. E non me ne voglio andare senza avere lasciato una parola di risposta, una parola libera, e non coatta, non già per giustificarmi, – oh, no! Non ha da chiedere perdono di nulla a nessuno, ma solo perché io stesso lo desidero (407).

Per questo la "spiegazione" si conclude con una sfida, perduta in partenza, alla natura: "la natura ha talmente limitato la mia attività con il suo termine di venti giorni, che il suicidio è forse l'ultimo atto che io possa ancora cominciare a finire di mia volontà. E se io volessi approfittare della mia ultima possibilità di *agire?*" (410). Come sappiamo, quella possibilità si risolve in una beffa, in un colpo mancato, in un atto mancato, nel volgersi del tragico al comico, del serio al faceto. Forse, alla lucida, piccola pistola tascabile, "mancava la capsula", come conclude Keller.

Questo *scacco* coinvolge anche la concezione di tempo quale dimensione fondamentale della narrazione apocalittica da cui siamo partiti. Sul piano temporale, il testo dostoevskiano si confronta infatti con quello biblico, spezzando però la direzione rettilinea, proprio perché afferma l'impossibilità del *kairós* "to affect *chronos*" (Holquist 1977: 104; il motivo fondamentale di questo romanzo consiste infatti in "an inspired moment that subsequently fails to change anything", *ivi*, 122). Nel finale del romanzo l'alfa si congiunge all'omega con l'immagine di Myškin e Rogozin che giocano a carte sul corpo morto di Nastasja: come se nulla fosse successo, come se nulla fosse cambiato, come se l'opera del Cristo-Myškin fosse stata vana. L'ultima parola che il medico avrebbe detto a Myškin sarebbe stata come la prima: "«Idiota!»" (602).

Resta, appunto, quella convergenza fondamentale: come nell'*Apocalisse*, nell'*Idiota* l'intreccio muove a ritroso, con il finale che dà senso all'inizio, attraverso una *rivelazione* che risulta però *tragicamente* priva di un correlativo metafisico, tutta concentrata sull'abbacinante paradosso dell'esistenza e sui suoi limiti.

## ■ BIBLIOGRAFIA

Benjamin W. (1942), *Tesi di filosofia della Storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino Einaudi 1962 e 1995.

Betha D.M. (1989), *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton, Princeton University Press.

Bloch E. (2005), *Il principio speranza (1953-1959)*, Milano, Garzanti.

Bloom H. (1992), *Rovinare le sacre verità: poesia e fede dalla Bibbia a oggi*, Milano, Garzanti.

Brenneman J. E. (1997), *Canons in Conflict. Negotiating Texts in True and False Prophecy*, Oxford University Press, Oxford.

Bauckham R. (1978), *Tudor Apocalypse: Sixteenth Century Apocalypticism, Millenarianism, and the English Reformation: From John Bale to John Foxe and Thomas Brightman*, Oxford, The Sutton Courtenay Press.

Camerlingo R. (1999), *Conquista e profezia: "Tamburlaine the Great"*, in *Teatro e teologia. Marlowe, Bruno e i Puritani*, Liguori, Napoli.

Charles R.H. (1920), *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, T&T Clark International, Edinburgh.

Charney M. (2010), *Wrinkled Deep in Time: Aging in Shakespeare*, Columbia University Press, New York.

Chestov L. (1945), *La notte del Getsemani (1923)*, trad. it. a cura di Enrico Emanuelli, Rosa e Ballo, Milano.

Cimitile A.M. (2007), "Macbeth": Criticism, Gender and the Tragedy of the Human", in *Textus*, XX, 3: 539-554.

Citati P. (2009), *Tamerlano. Il tiranno feroce che amava le miniature*, in «La Repubblica», 28-5-2009.

Coetzee J. (1992), "Confession and Double Thought: Tolstoy, Rousseau, Dostoevsky (1985)", in D. Attwell, *Doubling the Point: Essays and Interviews*, Harvard University Press, Cambridge & London, 1992: 251-293 .

- Collinson P. (1967), *The Elizabethan Puritan Movement*, Cape, London.
- Corsini E. (1980), *Apocalisse prima e dopo*, Torino, SEI, (riv. in *L'Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, SEI, Torino 2002).
- Cox R. (1969), *Between Earth and Heaven: Shakespeare, Dostoevskij, and the Meaning of Christian Tragedy*, New York, Holt.
- Christianson P. (1978), *Reformers and Babylon*, Toronto, Buffalo, and London, University of Toronto Press.
- Currie M. (2007), *About Time. Narrative, Fiction, and the Philosophy of Time*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Donne J. ( ), *The Sermons*, ed. by Potter and Simpson, Berkeley, 10 vols.
- Dostoevskij F. (1994), *L'idiota*, a cura di Vittorio Strada, Torino, Einaudi.
- Firth K.R. (1979), *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain 1530-1645*, Oxford: Oxford University Press.
- Fusini N. (2011), "Il tempo disumano", in Ead., *Di vita si muore. Lo spettacolo delle passioni nel teatro di Shakespeare*, Mondadori, Milano: 439-440.
- Ghiyasoddin 'Ali di Yazd (2009), *Le gesta di Tamerlano*, cura e trad. it. di Michele Bernardini, Mondadori, Milano.
- Giglioli D. (2007), *All'ordine del giorno è il terrore*, Bompiani, Milano.
- Gill H.J. (2001), "Shakespeare's Hair: Staging the Object of Material Culture", in *Shakespeare Quarterly*, LXII, 4: 479-491.
- Gill H.J. (2000), "The New New Historicism's Wunderkammer of Objects" in *European Journal of English Studies*, IV, 2: 111-123.
- Gill H.J., "The Smell of Macbeth", in *Shakespeare Quarterly*, LVIII, 4: 465-86.
- Gill H.J. (2009), *Untimely Matter in the Time of Shakespeare*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Greenblatt S. (1977), "Marlowe and Renaissance Self-Fashionings", in Alvin Kernan (ed.), *Two Renaissance Mythmakers: Christopher Marlowe and Ben Jonson*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Gunkel H. (1967), *I profeti*, cura e trad. it. a cura di Fausto Parente, Sansoni, Firenze.
- Haller W. (1938), *The Rise of Puritanism*, Columbia University Press, New York.
- Hattaway M. (1982; 2005), *Elizabethan Popular Theatre. Plays in Performance*, Routledge, London.
- Heaton E.W. (1977), *The Old Testament Prophets*, Longman & Todd, London.
- Hollander R. (1974), "The Apocalyptic Framework of Dostoevsky's The Idiot", in *Mosaic*, VII: 123-139.
- Holquist M. (1977), *Dostoevsky and the Novel: The Wages of Bibliography*, Princeton, Princeton University Press.
- Jay T.B. (2003), *The Psychology of Language*, Prentice-Hall, New York.
- Kermode F. (2004), *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, cura e trad. it. di Giorgio Montefoschi e Zuppet Roberta, Rizzoli [1966].
- Leatherbarrow W.J. (1982), "Apocalyptic Imagery in 'The Idiot' and 'The Devils'", in *Dostoevsky Studies*, 3: 43-51.
- Logan R.A. (2004), "Violence, Terrorism, and War in Marlowe's 'Tamburlaine' Plays", in Sara Munson Deats -Tallent Lenker Lagretta - Perry Merry G. (eds.), *War and Words: Horror and Heroism in the Literature of Warfare*, Lexington Books, Lanham: 65-81.
- Loisy A. (1923), *L'Apocalypse de Saint Jean*, Emile Nourry, Paris.
- Lombardi C. (2013), "Vedere la storia»: profezia e apocalittica in Tamburlaine The Great e Macbeth", in L. Marfè (a cura di), *Profezia e disincanto. Il tempo a venire nella tradizione letteraria e musicale*, Messina, Mesogea: 35-60.

- Lombardi C. (2011), *Mondi nuovi a teatro. L'immagine del mondo sulle scene europee di Cinquecento e Seicento: spazi, economia*, Mimesis, Milano.
- MacDonald J. (2010), "Demonic Time in Macbeth", in *Ben Jonson Journal*, XVII, 1: 76-96.
- Magris C. (2011), *Utopia e disincanto (1974-1988)*, Milano, Garzanti.
- Magris C. (2002), "L'Apocalisse non è la fine ma il presente della Storia", in *Il Corriere della Sera*, 25.10.2002: 37.
- Marenco F. (2006), *Arcadia puritana. L'uso della tradizione nella prima "Arcadia" di Sir Philip Sidney*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Marenco F. (1997), "Marlowe: Fundamentalism Reversed", in Zygmunt G. Baranski – Lino Pertile (eds.), *Essays in Honour of Giulio Lepsky*, «The Italianist», XVII: 197-211.
- Marlowe C. (2003), *The Complete Plays*, ed. by Frank Romany and Robert Lindsey, Penguin, London [ed. it. *Teatro completo*, a cura di J. Rodolfo Wilcock, Adelphi, Milano 1966-2002].
- Mc Luskie K. (2003-2006), "Macbeth, the Present, and the Past", in Richard Dutton and Jean Howard, *Shakespeare's Works. The Tragedies*, Blackwell, Oxford: 393-410.
- Moore E.R. (2002), "The Spirit and the Letter: Marlowe's «Tamburlaine» and Elizabethan Religious Radicalism", in *Studies in Philology*, XCIX, 2: 123-151.
- Morra G. (1966), "Introduzione" a Martin Buber, *Profezia e politica. Sette saggi*, Città Nuova, Roma (saggi scelti da Martin Buber, *Werke*, Kösel Verlag, München 1962).
- Most W.G. (2009), *Il dito nella piaga. Le storie di Tommaso l'Incredulo*, trad. it. di Daniela La Rosa, Einaudi, Torino.
- Munson Deats S. (1988), "Biblical Parody in Marlowe's «Jew of Malta»: a Re-examination", in *Christianity and Literature*, XXXVII, 2: 27-50.
- Nuovo Testamento. Greco e italiano*, a cura di Agostino Merk e Giuseppe Barbaglio, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992.
- Ordine N. (2007), *Contro il Vangelo armato. Giordano Bruno, Ronsard e la religione*, Cortina, Milano.
- Orgel S. (1975), *The Illusion of Power: Political Theater in the English Renaissance*, University of California Press, Berkeley and London.
- Parker J. (2007), *The Aesthetics of Antichrist. From Christian Drama to Christopher Marlowe*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Patrides C. A. – Wittreich J.A. (eds.) (1984), *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, Cornell University Press, Ithaca-New York.
- Ricoeur P. (1983), *Temps et récit (L'intrigue et le récit historique)*, t.1, Seuil, Paris 1983.
- Shakespeare W. (2005), *The Complete Works*, ed. by Stanley Wells, Gary Taylor, John Jowett, Oxford University Press, Oxford [ed. it. *Teatro completo di William Shakespeare*, a cura di Giorgio Melchiori, "I Meridiani" Mondadori, IX voll., Milano].
- Streete A. (2009), "What bloody man is that?: Questioning biblical typology in Macbeth, in Shakespeare", Special Issue on 'Shakespeare and Protestantism', 5, 1: 18-35.
- Thomas V., Tydeman W. (1994), *Christopher Marlowe. The Plays and their Sources*, Routledge, London and New York.
- Vattimo G. e Castellana L. (2008), *Prefazione a Il Candelaiolo*, Excelsior, Milano: I-VI.
- Walsham A. (1999), *Providence in Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Weber M. (2012), *Economia e società (1922)*, Roma, Donzelli.

L'APOCALISSE NELLA LETTERATURA: TEMPO, INTRECCIO, ALLEGORIE

Wikenhauser A. (1960), "L'Apocalisse di Giovanni", in *Il Nuovo Testamento commentato*, cura e trad. it. di Giovanni Rinaldi, Morcelliana, Brescia.

Zahn T. (1926), "Die Offenbarung des Johannes", in *Handbuch zum Neuen Testament*, ed. H. Lietzmann, Tübingen .



## ■ LA LETTERA SCARLATTA

Patrizia NEROZZI

■ *La lettera scarlatta* di Nathaniel Hawthorne è uno dei testi emblematici, e in questo caso l'aggettivo emblematico ha ovviamente una risonanza letterale, sul rapporto legge/religione. Libro emblematico e dal carattere peraltro controverso, segnato da profonde ambiguità morali è troppo complesso, noto e studiato perché queste mie osservazioni abbiano più ampie pretese di un breve percorso, per lo più tematico, intorno al tema proposto.

Il romanzo si apre sulla piazza del mercato, in una colonia del New England a metà del Seicento: "...una folla di uomini barbuti, con vestiti dai colori severi e cappelli a cono grigi, e di donne in cuffia o a capo scoperto" è riunita in attesa che esca dalla porta della prigione la "sventurata colpevole"(Hawthorne 1975: 45).

I cittadini "avevano un...aspetto solenne, come si conveniva ad un popolo per il quale la religione e la legge quasi si identificano, compenetrandosi tanto l'una nell'altra che ogni atto della disciplina pubblica, dai più trascurabili ai più severi, prendeva lo stesso aspetto pauroso e venerabile." (Hawthorne 1975; 47)"...as befitted a people among whom religion and law were almost identical" (Hawthorne 1962), sottolinea Hawthorne. Nella prima scena di questa "storia di fragilità e dolore", che si dispiega, come in un 'morality play' attraverso una sequenza di brevi rappresentazioni esemplari, il didascalico, assertivo commento sulla "quasi" identificazione di religione e legge, richiama l'attenzione del lettore al contesto etico e storico, ormai lontano, entro il quale collocare i protagonisti di eventi accaduti nel passato. Come il lettore ha già saputo nella "Introduzione", la "cupa" vicenda è raccontata in un misterioso manoscritto che il narratore ha casualmente scoperto, duecento anni dopo, tra le vecchie carte conservate nella "Custom-House", la Dogana vecchia, dove è impiegato:

The object that most drew my attention, in the mysterious package, was a certain affair of fine red cloth, much worn and faded. There were traces about it of gold

embroidery, which, however, was greatly frayed and defaced; so that none, or very little, of the glitter was left. It had been wrought, as was easy to perceive, with wonderful skill of needlework; and the stitch ... gives evidence of a now forgotten art... This rag of scarlet cloth, --for time, and wear, and a sacrilegious moth, had reduced it to little other than a rag,-- on careful examination, assumed the shape of a letter. It was the capital letter A...it strangely interested me. My eyes fastened themselves upon the old scarlet letter, and would not be turned aside...it seemed to me, then, that I experienced a sensation not altogether physical, yet almost so, as of a burning heat, and as if the letter were not of red cloth, but red-hot iron...In the absorbing contemplation of the scarlet letter, I had hitherto neglected to examine a small roll of dingy paper, around which it had been twisted. This I now opened (Hawthorne 1962: 63).<sup>1</sup>

Torniamo alla storia. Dalla porta della prigione, davanti alla folla riunita, esce sulla piazza del mercato una giovane donna, reggendo una bimba tra le braccia. Ricamata sulla veste porta una "A" scarlatta, la figura del suo peccato nei confronti della sacralità religiosa e civile del matrimonio:

On the breast of her gown, in fine red cloth, surrounded with an elaborate embroidery and fantastic flourishes of gold thread appeared the letter A...that SCARLET LETTER, so fantastically embroidered and illuminated upon her bosom. It had the effect of a spell, taking her out of the ordinary relations with humanity, and enclosing her in a sphere by herself (Hawthorne 1962: 67-68).<sup>2</sup>

In modo che tutti possano assistere allo spettacolo della condanna, la donna viene fatta salire sul palco della gogna ed è "posta là dove uomini, donne e bambini possano vedere bene il suo ornamento per tutto il

---

<sup>1</sup> "... ciò che attrasse con più forza la mia attenzione per il pacchetto misterioso fu un oggetto di prezioso tessuto rosso molto consunto e sbiadito. In esso si potevano ancora vedere tracce di ricami d'oro che però erano molto malridotti e tanto scoloriti che dell'originario luccichio non restava nulla, o almeno molto poco. Era facile vedere che era opera di una ricamatrice abilissima, e il punto...testimonia un'arte ormai scomparsa...Questo straccio di stoffa rossa, perché il tempo, l'uso e la tarma sacrilega lo avevano ridotto a poco più di uno straccio, assumeva, ad un esame più attento, la forma di una lettera. Era una A maiuscola...La lettera serbava per me uno strano interesse, e vecchia e scarlatta com'era, i miei occhi si fissavano su di essa e non riuscivano a staccarsene...mi parve di provare una sensazione, per nulla fisica, ma tuttavia quasi corporea, di un calore bruciante, come se la lettera non fosse stata di stoffa, ma di ferro rovente...Assorto nella contemplazione della lettera scarlatta non mi ero curato fino a quel momento di esaminare il rotolino di carta ingiallita attorno al quale essa era avvolta. Lo aprii..." (Hawthorne 1975: 31-32).

<sup>2</sup> "Sul petto del vestito spiccava la lettera A, di fine tessuto rosso, circondata da un elaborato ricamo e da fantasiose fioriture di filo d'oro... quella LETTERA SCARLATA ricamata in modo così fantastico e splendente sul suo petto: Aveva l'effetto di un incantesimo che la poneva al di fuori dei normali rapporti con il resto dell'umanità per includerla in una sua sfera particolare" (Hawthorne 1975: 50-51).

tempo da ora all'una del pomeriggio...In effetti quel palco faceva parte di un sistema penale che da due o tre generazioni è diventato un semplice relitto storico e tradizionale, ma che in tempi passati fu considerato uno strumento necessario alla formazione dei buoni cittadini non meno della ghigliottina tra i rivoluzionari francesi." (Hawthorne 1975: 52) E ancora: "In un'epoca nella quale l'autorità veniva considerata parte delle istituzioni divine...Il governatore e diversi suoi consiglieri, un giudice, un generale, ed i ministri della città" guardavano da "una specie di balconata, o di galleria aperta, annessa al locale del culto...il luogo dal quale si solevano leggere i proclami, nelle assemblee dei magistrati". (Hawthorne 1972: 53). All'improvviso si leva la voce "del venerabile e famoso John Wilson, il più vecchio religioso di Boston...sembrava uno di quei ritratti ingialliti che si trovano sul frontespizio dei vecchi libri di sermoni, e non aveva più diritto di quanto ne avrebbe avuto uno di quei ritratti, di farsi avanti, come fece, per immischiarsi in un problema di colpevolezza umana, di passione e di dolore" (Hawthorne 1975: 60) per affidare la cura dell'anima di Hester Prynne, la giovane adultera, al pastore Dimmesdale:

There was a murmur among the dignified and reverend occupants of the balcony; and Governor Bellingham gave expression to its purport, speaking in an authoritative voice, although tempered with respect towards the youthful clergyman whom he addressed: "Good Master Dimmesdale", said he, "the responsibility of this woman's soul lies greatly with you: It behoves you, therefore, to exhort her to repentance and to confession, as a proof and consequence thereof" (Hawthorne 1962: 82).<sup>3</sup>

Ad un livello più basso rispetto ai dignitari, si muove intorno al silenzio ostinato di Hester il coro impietoso della folla: "Questa donna ci ha disonorate tutte, e bisognerebbe ucciderla. Non c'è nessuna legge che lo dica? Ce n'è una, in verità, nella Scrittura e nel nostro statuto; e i magistrati, che la hanno posta in non cale, dovranno ringraziare se stessi se le loro mogli e le loro figlie usciranno dal seminato!" (Hawthorne 1975: 49). E un'altra voce: "Che ve ne pare amiche? Se quella poco di buono avesse per giudici noi cinque riunite in gruppo se la caverebbe forse con una sentenza come quella che ha ottenuto dai degni magistrati?" (Hawthorne 1975: 48). Solo due voci temperano la generale condanna, la giovane madre che chiede pietà per Hester e un immaginario "papista", chiamato in causa dal narratore, che, se fosse lì presente, paragonerebbe

---

<sup>3</sup> Vi fu un mormorio tra i dignitosi e venerabili occupanti del balcone, ed il governatore Bellingham se ne fece interprete, parlando in tono autoritario, anche se temperato dal rispetto per il giovane ecclesiastico al quale si rivolgeva. "Buon pastore Dimmesdale," disse egli, "la responsabilità dell'anima di questa donna è in gran parte vostra, e spetta quindi a voi esortarla al pentimento ed alla confessione, come prova e come conseguenza del suo fallo" (Hawthorne 1975: 61).

Hester alla “Divina Maternità” (Hawthorne 1975: 53). Gli abitanti della colonia commentano la condanna comminata ad Hester da quegli “eccellenti magistrati” che hanno emesso la sentenza, così “timorati di Dio” ma “troppo pietosi”. Un colono dice che avrebbe preferito fossero stati loro a decidere sulla pena. Invece tutto è dipeso dalle decisioni dei magistrati che governano ed emettono sentenze, rendendone conto solo a se stessi, e rispondendone solo a Dio. Nell’universo teocratico della comunità puritana di Boston, l’imposizione della legge risulta essere diretta estrinsecazione del potere dei magistrati che incarnano e rappresentano l’intero apparato giudiziario, responsabili delle ferree leggi alle quali deve rispondere anche la morale privata.

Come Hawthorne stesso ben sapeva, si era anche documentato a questo proposito su testi specifici che insieme a trattati di teologia e pratica religiosa aveva preso a prestito dal Salem Atheneum, come risulta dalle registrazioni tuttora esistenti nella biblioteca di Salem dal punto di vista storico, le cose non stavano proprio così. L’applicazione del diritto penale nelle colonie del New England era all’epoca dei fatti narrati strutturata in modo che il potere dei magistrati fosse controbilanciato dalla presenza di una o più giurie con alcuni membri elettivi. In questo senso la *Lettera scarlatta* presenterebbe una ricostruzione a-storica del meccanismo degli strumenti applicativi del diritto penale puritano (Hanft Korobkin 1997). Per altro verso è interessante ricordare, come è stato messo in evidenza negli studi di Jonathan Arac (Arac 1986) e Sacvan Bercovitch (Bercovitch 1991), che questa storia di delitto e castigo, in cui il rapporto tra coscienza individuale/legge dello stato/legge di Dio è una dominante ossessiva, venne pubblicata nel 1850, in un periodo di profondo disagio della coscienza civile di molti americani nei confronti della condivisione dei valori e del dovere di obbedienza imposto dalle leggi dello stato. Erano state approvate dai legislatori federali di Washington le cosiddette “Fugitive Slave Laws” che imponevano l’obbligo non solo di non ostacolare, ma di favorire la cattura e la restituzione al padrone degli schiavi in fuga, leggi che confliggevano con le misure di protezione nei confronti degli schiavi in fuga già emanate in alcuni stati, come per esempio i “Massachusetts Personal Liberal Acts” del 1843. Il rapporto tra legge dello Stato ed etica religiosa era messo in discussione da più parti e l’appello alla legge di Dio, ben più elevata di quella degli uomini, era diventato il grido di battaglia degli abolizionisti.<sup>4</sup>

Ritorniamo al romanzo:

---

<sup>4</sup> A questo proposito si può ricordare il rifiuto di Hawthorne di rappresentare nelle sue opere la schiavitù che non giudicava disumana.

...our Massachusetts magistracy, bethinking themselves that this woman is youthful and fair, and doubtless was strongly tempted to her fall; - and that, moreover, as is most likely, her husband may be at the bottom of the sea;- they have not been bold to put in force the extremity of our righteous law against her. The penalty thereof is death. But, in their great mercy and tenderness of heart, they have doomed Mistress Prynne to stand only a space of three hours on the platform of the pillory, and then and thereafter, for the remainder of her natural life, to wear a mark of shame upon her bosom. (Hawthorne 1962: 78)<sup>5</sup>

Così è presentato il ‘caso’ di Hester al marito della donna, Roger Chillingworth, di ritorno a Boston dopo anni di assenza. La pena inflittale dai giudici, da “questi uomini di ferro e dai loro giudizi” è il marchio sull’abito, emblema del suo peccato, che stabilisce per lei un’identità ‘esterna’, negandole in questo modo l’esercizio della sovranità del proprio corpo e così precludendone l’appartenenza alla comunità.<sup>6</sup> Hester, violando la sacralità del matrimonio, ha rotto quel patto civile e religioso che nella società Puritana sigla la corrispondenza tra pratica religiosa e applicazione del diritto.

Condannata alla diversità e all’esclusione, allontanata con la forza di un “incantesimo” dai rapporti “ordinari” con gli abitanti della colonia, Hester, trasformata dall’abito in un’icona dell’espiazione, conduce una vita “distaccata” non trovando “nulla che le facesse sentire di appartenere a un luogo...tanto sola come se fosse vissuta in un’altra sfera”(Hawthorne 1975: 77). La sua casa è ai confini della città, ai margini della foresta, lo spazio libero e senza regole della *wilderness*, impenetrabile alla legge che governa la colonia. “Ella aveva vagato, senza regola né guida, in un deserto morale” considerando “tutto ciò che preti e legislatori avevano stabilito, con non più riverenza di quella che poteva provare un indiano...”. Come in una sorta di nemesi, è la sua abilità nel ricamo, la stessa con la quale ha cucito la A sulla sua veste, che permette ad Hesther di mantenere un rapporto con la comunità, vivendo del suo lavoro.

Opera “angosciata e problematica” di un autore “dal cuore diviso”, come la definisce Leslie Fiedler (Fiedler 1975), “hell-fired story”, “una storia illuminata da vampe infernali” per lo stesso Hawthorne, la *Lettera scarlatta* elabora il tema dell’individuo isolato dagli effetti del peccato, motivo peraltro pervasivo, soggetto a diverse varianti, in tutta l’opera di

---

<sup>5</sup> “...i nostri magistrati del Massachusetts, considerando che la donna è giovane e bella, e che senza dubbio fu fortemente tentata prima della sua caduta, e che, per di più, suo marito potrebbe trovarsi in fondo al mare, non hanno voluto applicare contro di lei gli estremi della nostra giusta legge, che avrebbe significato la sua morte. Nella loro grande misericordia e bontà d’animo hanno condannato la signora Prynne ad esporsi per tre sole ore sul palco della gogna, portando da allora in poi sul petto un marchio d’infamia per tutto il resto della sua vita”(Hawthorne 1975: 58).

<sup>6</sup> Si veda sul punto Rodotà (2012).

Hawthorne, come la critica, specie del Novecento, ha messo in evidenza. Ma nella *Lettera scarlatta* i protagonisti sono isolati dal verdetto di una legge, che è insieme legge degli uomini e legge di Dio. All'isolamento di Hester corrisponde la solitudine di Dimmesdale, il giovane pastore, colpevole di non avere rivelato "quell'oscuro segreto della sua anima", intrappolato nella "indicibile sofferenza" di una vita di ipocrisia, consapevole della necessità, ma allo stesso tempo incapace, di trovare una riconciliazione con la legge di Dio e con quella degli uomini, proprio perché sa di non potere apertamente riconoscere la sua colpa privata, senza distruggere la sua posizione pubblica nella comunità (Hunt 2009). Tragico esponente della tensione puritana tra il senso del peccato originale, e quindi la fede nella salvezza dell'individuo solo attraverso la grazia di Dio, e un ordine sociale e politico intollerante della natura di per sé imperfetta degli esseri umani, a nulla valgono per lui le mortificazioni che egli stesso si infligge, la mancanza di cibo e di sonno. Mentre i suoi sermoni si fanno sempre più ispirati nell'evocazione della condizione di peccato in cui è caduto l'uomo e nel richiamo alla giustizia della punizione divina, le sue condizioni fisiche si indeboliscono, la mano che tiene sempre sul cuore sembra proteggere e custodire una ferita. Nel segreto di quel cuore vuole penetrare per impadronirsene Chillingworth, creatura deforme, medico e alchimista, che ha contratto un matrimonio innaturale con la giovane e bella Hester per poi lasciarla, scienziato errante, posseduto dal "suo sogno famelico di conoscenza", preda della volontà di vendetta che lo travolge in una folle satanica sfida, "...il vecchio Roger Chillingworth era un'impressionante evidenza della capacità dell'uomo di trasformarsi in un demone, se solo intraprende il compito di un demone".

Come individuava già Mathiessen (Mathiessen 1941), l'opposizione tra "heart and head" ossessionava Hawthorne per il quale compito dell'uomo era la ricerca di equilibrio nella normalità, la "middle way", la "via mediana" di una naturale armonia. In questa ricerca l'isolamento diventa un peccato, che porta con sé altri peccati, precipita l'individuo nel caos, esiliandolo dal sistema sociale (Stewart 1948) dove ciascuno ha, e può quindi trovare, la sua 'naturale' gerarchica collocazione: "Sola al mondo...(Hester) buttò via i frammenti di una catena spezzata. La legge del mondo non era legge per il suo spirito."

Un *romance* come Hawthorne definiva le sue opere nella prefazione a *The House of the Seven Gables*, e quindi appartenente a quel territorio "neutrale...dove il realistico e l'immaginario si possono incontrare...in qualche luogo tra il mondo reale e il paese delle fate", *La lettera scarlatta* presenta una commistione di generi e motivi letterari, che si intrecciano, si intersecano, si fondono in una scrittura densa, fortemente allegorica, a tratti allucinata. Dal romanzo storico al romanzo gotico, dal mito alla parabola, alla Bibbia...dall'incubo della condanna di Faust al sogno

trascendentalista della fuga nella natura incontaminata ...e ancora dalla vendetta di un 'angry God' che fulmina chi ha infranto la legge divina e la legge degli uomini alla caccia all'uomo come passione dominante...alla libertà fantasiosa dell'artista creatore di altri mondi possibili ...poiché "Tutto, sapete, ha il suo significato spirituale, che sta a quello letterale come l'anima sta al corpo" (Fofi 1975: VII) scriveva Hawthorne in un suo taccuino.

"Is the world then so narrow? ...Doth the universe lie within the compass of yonder town, which only a little time ago was but a leaf-strewn desert, as lonely as this around us? Whither leads yonder forest-track? Backward to the settlement, thou sayest! Yes; but onward, too! Deeper it goes, and deeper into the wilderness, less plainly to be seen at every step...Then there is the broad pathway of the sea!" (Hawthorne 1962: 237-238).

Quali sono i confini entro i quali l'individuo è soggetto al potere della legge? Lo spazio americano è sia quello della colonia sia quello della *wilderness*, della foresta dove domina solo la legge della natura, *habitat* naturale della piccola Pearl, "geroglifico vivente" della trasgressione dei genitori, "...This child of its father's guilt and its mother's shame hath come from the hand of God..." Ma l'Eden è solo in apparenza tale. Infestata dalle scorrerie dei demoni, la foresta si anima delle notturne incursioni della vecchia strega, Mistress Hibbins, la sorella del governatore. La natura riemerge con le sue leggi, come il cespuglio di rose che fiorisce proprio accanto alla porta della prigione, sulla piazza del mercato. E dalla *wilderness* della foresta, che è naturalità estranea alla nuova civilizzazione, alle nuove leggi della colonia, escono i pellirosse e dall'oceano i marinai che mostrano sulla piazza del mercato, nei colori e nelle foggie dei loro abiti l'esistenza di un'alterità inquietante, osservata da Hawthorne con la curiosità dell'antropologo, "perfetto modello dell'antropologo", lo definiva proprio Clifford Geertz (Geertz 1987):

The founders of a new colony, whatever Utopia of human virtue and happiness they might originally project, have invariably recognized it among their earliest practical necessities to allot a portion of the virgil soil as a cemetery, and another portion as the site of a prison ...a black flower of civilized society (Hawthorne 1962: 59).

Hawthorne pensa per immagini, scriverà Borges (Borges 1973): gli stessi caratteri della scrittura possono essere in effetti immagini visive annotava Hawthorne in un suo taccuino. La A scarlatta, fastosamente decorata di fili d'oro inscritta nell'abito della protagonista, ne illumina tutta la vicenda. Splendente come il capolettera di un antico codice miniato occupa il centro del romanzo, assumendo il tenore di una celebrazione ossessiva del potere religioso e politico che condanna ed

esclude, rossa come la passione e come Satana, come il carro di fuoco di Elia, rossa come le fiamme dell'inferno e il rogo sul quale bruciano le streghe di Salem... Lungo il corso del romanzo la A scarlatta subisce un'estensione semantica: A per Adulterio, ma anche A come Arthur Dimmesdale, il giovane pastore, A come Adamo, e quindi peccato originale, ma anche come Abele, A come arte e America... La lettera è oggetto di variazioni metamorfiche, è la A verde che Pearl nella foresta disegna con le alghe del fiume, la A che squarcia il cielo come una meteora la notte della veglia di Dimmesdale sulla gogna e della morte del vecchio governatore e viene interpretata come A per Angelo. Una A è forse la forma dello stigma impresso sul petto di Dimmesdale. Ma il pentimento non può essere compiuto in solitudine, "penitence" deve trasformarsi in "penance", in pubblico castigo. Dimmesdale si rende conto della inadeguatezza della sua ricerca di redenzione mentre i suoi atti di contrizione, come quelli di Hester peraltro, tendono a conformarsi a pratiche cattoliche: Hester si nomina "Sister of Mercy", Dimmesdale ricorre alle pratiche autolesioniste della "old, corrupted faith of Rome" (Gatti Taylor 2005).

"What did Hawthorne believe?" si chiederà John Updike (Updike 1983). Come scrive Lionel Trilling, nei confronti della religione Hawthorne fu uno scettico, come Kafka, al quale è stato frequentemente accostato per la comune rappresentazione dell'uomo vittima di un destino imperscrutabile, preda della legge di Dio e degli uomini: " (furono) scettici entrambi, ma disposti a lasciar catturare l'immaginazione dalla fede cui erano legati per tradizione familiare, e da queste credenze non confessate trarre ispirazione per i loro miti affascinanti, per la rappresentazione di forze sovrumane in grado di controllare il destino dell'uomo" (Brilli 1997: 6-7). Il castello di Kafka, il labirinto di Hawthorne. Ma ad Hawthorne manca quella kafkiana "intransigenza di immaginazione" necessaria per concepire una vita spirituale priva di connessioni con la morale, incapace di adeguarsi ad un sistema di riferimento condiviso. Pur critico del codice morale inflessibile prescritto dal Puritanesimo, Hawthorne non rifiuta quel "rapporto col mondo" del quale ha parlato Agostino Lombardo (Lombardo 1976; Lombardo 1959).

Ed è proprio nella piazza del mercato il luogo dove si concentrano e rappresentano i principi e i valori della colonia puritana, tra il palazzo del governo, il luogo di culto, la prigione, deve celebrarsi pubblicamente la condanna del colpevole. È il palco della gogna a costituire il vero legame tra i destini di Hester Prynne, Arthur Dimmesdale, Roger Chillingworth e della piccola Pearl che intorno ad esso o su di esso sono riuniti per tre volte nel corso del romanzo, all'inizio, a metà e alla fine dove sono protagonisti di una spettacolare celebrazione della sacralità della legge: la prima volta quando Hester viene esposta alla folla, a metà del racconto

quando Dimmesdale nella notte sale sul palco per denunciare la sua colpa e per ultimo quando Dimmesdale chiama sul palco accanto a lui Hester e Pearl e rivela la sua paternità della figlia, proprio dal luogo dove avrebbe dovuto salire sette anni prima. Dopo aver tenuto un'ultima omelia di straordinaria elevazione, davanti alla folla che festeggia l'Election Day, l'insediamento del nuovo governatore, mentre la comunità della colonia, "I padri ed i fondatori della repubblica, lo statista, il sacerdote ed il soldato" (Hawthorne 1975: 214), celebrano con il corteo un rito di rinascita e rinnovamento, Dimmesdale compie pubblicamente il suo atto di denuncia e di espiazione della colpa, assumendo su di sé il ruolo del Grande Accusatore:

"He bids you look again at Hesther's scarlet letter! He tells you that with all its mysterious horror, it is but the shadow of what he bears on his own breast, and even this, his own red stigma, is no more than the type of what has seared his inmost heart! Stand any here that question God's judgment on a sinner! Behold! Behold a dreadful witness of it." With a convulsive motion he tore away the ministerial band from his breast. It was revealed!"(Hawthorne 1962: 308).

Dopo la morte di Dimmesdale, letteralmente trafitto dalla colpa, il viaggio oltre l'Oceano che Hester e Dimmesdale avevano progettato durante il loro incontro nella foresta, alla ricerca di un nuovo destino insieme nel luogo dell'origine, si attua per lei e per la figlia: l'Europa è il luogo del ritorno per Pearl alla quale l'eredità di Chillingworth ha dato legittimità e ricchezza, trasformandola in una giovane ereditiera americana alla scoperta del Vecchio Mondo. Poco dopo il matrimonio di Pearl nell'aristocrazia inglese, Hester ritorna: "Ma c'era una vita più vera per Hester Prynne, qui, nel New England che nello sconosciuto paese dove Pearl aveva trovato una casa. Qui era stato commesso il suo peccato; qui aveva sofferto, e qui doveva fare la sua penitenza" (Hawthorne 1975: 236). La sua coscienza di sé non esiste senza il suo mondo: Hester riceve la lettera scarlatta e riprende il suo cammino di penitenza.

Un'unica lapide unirà la sua tomba a quella di Dimmesdale:

...one tomb-stone served for both. All around, there were monuments carved with armorial bearings; and on this simple slab of slate - as the curious investigator may still discern, and perplex himself with the purport - there appeared the semblance of an engraved escutcheon. It bore a device, a herald's wording of which may serve for a motto and brief description of our now concluded legend; so sombre is it, and relieved only by one ever-glowing point of light gloomier than the shadow "ON A FIELD, SABLE, THE LETTER A, GULES." (Hawthorne 1962: 318).

Rosso e nero i colori della legge, la rossa sacralità del potere e la nera imparzialità dell'occhio della legge, ma anche rosso come il sangue e la vita e nero come l'inflessibile austerità dei ministri della chiesa (Bellman

2011). Con questa ultima metamorfosi dell'emblema del libro, Hawthorne conclude la sua leggenda, incidendo nei colori intrecciati della religione e della legge la permanenza del mito di fondazione che attraversa tutta la storia americana.

## ■ BIBLIOGRAFIA

- Arac J. (1986), "The Politics of The Scarlet Letter", in Sacvan Bercovitch and Myra Jehlen (eds.), *Ideology and Classic American Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Bercovitch S. (1991), *The Office of the "Scarlet Letter"*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991.
- Borges J.L., (1973), *Altre inquisizioni*, Mondadori, Milano.
- Brilli A. (1997), "Introduzione a Nathaniel Hawthorne", in N. Hawthorne, *La lettera scarlatta*, BUR, Milano.
- Fiedler L. (1975), *Love and Death in the American Novel*, Stein and Day, New York, 1975.
- Fofi G. (1975), *Introduzione a Nathaniel Hawthorne*, in N. Hawthorne, *La lettera scarlatta*, Garzanti, Milano.
- Gatti Taylor O. (2005), "Cultural confessions. Penance and Penitence in Nathaniel Hawthorne's The Scarlet Letter and The Marble Faun", in *Renascence*, 58(2): 135.
- Geertz C. (1987), *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna.
- Hanft Korobkin L., "The Scarlet Letter of the Law: Hawthorne and Criminal Justice", in *Novel*, Winter, 1997: 193-217.
- Hawthorne N. (1975), *La lettera scarlatta*, introduzione di Goffredo Fofi, traduzione di Francesco Valori, Garzanti, Milano.
- Hawthorne N. (1962), *The Scarlet Letter*, Everyman's Library, London: J.M. Dent.
- Hunt C.C.T (2009), "The Persistence of Theocracy. Hawthorne's The Scarlet Letter", in *Perspectives on Political Science*, 38 (1), Number 1: 25-32.
- Lombardo A. (1976), *Un rapporto col mondo. Saggio sui racconti di Nathaniel Hawthorne*, Bulzoni Editore, Roma.
- (a cura di) (1959), *Nathaniel Hawthorne. Diario (1835-1862)*, Neri Pozza Editore, Venezia.
- Mathiessen F.O. (1941), *American Renaissance*, London, New York (trad. it. *Rinascimento americano*, Einaudi, Torino 1954).
- Nerozzi Bellman P., "The colours of the Law", *Pòlemos*, Rivista semestrale di diritto, politica e cultura, 1/2011.
- Rodotà S. (2012), *Il diritto di avere diritti*, Editori Laterza, Bari.
- Stewart R. (1948), *Nathaniel Hawthorne: A Biography*, New Haven.
- Updike J. (1983), "Hawthorne's Creed", in J. Updike, *Hugging the Shore*, New York, Knopf.

## ■ 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)<sup>1</sup>, 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

---

<sup>1</sup> 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?<sup>2</sup> 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

---

<sup>2</sup> 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)<sup>3</sup>. 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,

---

<sup>3</sup> È significativo che G. Filoramo nell'Appendice a *Che cos'è la religione. Temi metodi 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 immemoriale 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

fondatore<sup>4</sup>. 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 assume 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?<sup>5</sup>. 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 inattuabili<sup>6</sup>. 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

---

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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 eccezionale<sup>7</sup>, 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

---

<sup>7</sup> 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 assomma 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"<sup>8</sup>.

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.

---

<sup>8</sup> 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.



**PERCORSI ■**



## ■ UNA MODESTA PROPOSTA PER GLI STUDI LETTERARI

Rosamaria LORETELLI

■ Gli studi letterari continuano a non godere di gran buona salute. A venti anni esatti dall'allarme lanciato da Cesare Segre in *Notizie dalla crisi. Dove va la critica letteraria?* (1993), infatti, la crisi permane pur essendo cambiato il panorama.

Segre attaccava il decostruzionismo, la critica reader-oriented, la neoermeneutica, tendenze allora molto forti; e lo faceva in nome della filologia, rivendicando anche la necessità di un'attenzione a tutt'e tre i momenti della filiera letteraria, dall'autore, al testo, al lettore.

Otto anni dopo, in *Ritorno alla critica*, ripeteva: "La stagnazione continua". Esauritosi nel frattempo spontaneamente il decostruzionismo, i bersagli di Segre rimanevano una certa critica reader-oriented e la neoermeneutica:

Oggi, generalmente per input stranieri, in prevalenza tedeschi, molti movimenti critici fanno centro sull'ermeneutica, ma non si pongono nemmeno il problema iniziale, eppure determinante, dell'interpretazione letterale; anzi considerano assiomatica l'incomprensibilità del testo, cui andrebbe sostituito il "discorso sul testo", di cui si diletano (Segre 2001: 88).

Questo tipo di ermeneutica è una filosofia dell'alterità e del silenzio, continuava, mentre funzione del critico è il superamento dell'alterità, anche di quella determinata dalla distanza storica (Segre 2001: 157).

*Ritorno alla critica*, tuttavia, una prospettiva la intravedeva sia nella semiotica della cultura della Scuola di Tartu, in Juri Lotman e Boris Andreevic Uspenski; sia nel metodo reader-response di Wolfgang Iser. La prima era diversa dalla semiotica astorica francese e guardava alla letteratura come a un sistema di simbolizzazione di secondo grado, costruito sulla simbolizzazione primaria della lingua; il secondo osservava l'interagire tra strategie testuali e mente del lettore, rifiutando

l'assoluta libertà interpretativa, anche dai vincoli testuali, di quella critica che Segre aveva accomunato sotto la dicitura di reader-oriented.

Da allora, i libri sull'argomento hanno continuato a scandire i tempi di questa crisi non ancora rientrata.<sup>1</sup>

Nel 1999, Romano Luperini ne assegnava le ragioni al vuoto sociale che si era prodotto attorno ai critici e affermava: "il critico non sa più perché scrive e per chi scrive" (Luperini 1999: V). Un fatto secondo lui dovuto in parte al "brutale e ottuso predominio degli interessi economici nel campo dell'industria culturale e delle comunicazioni di massa", e in parte a "una critica che si è chiusa nell'accademia; che non si rivolge più alla comunità dei lettori e dei cittadini; che, tappata nello specialismo, ... non s'interroga sul suo compito sociale, sui valori da tramandare e sul canone da proporre" (Luperini, 1999: VI)<sup>2</sup>.

Luperini suggeriva allora di "tornare a pensare la funzione storico-antropologica della critica", lavorando sulla sua vocazione al dialogo e quindi osservando anche come si correlino certe strategie di scrittura con certe strategie di lettura, come funzioni la ricezione e il contributo dato dal lettore alla costruzione del senso. Ma c'è differenza, scriveva, tra fruizione di un'opera, "oggi quasi sempre individuale e solitaria", e l'interpretazione del critico. "La critica è una funzione sociale e implica un rapporto pubblico" ... "la critica è affidata a un corpo speciale di funzionari o comunque di intellettuali che hanno l'incarico di tenere in ri-uso un testo dotato di particolare valore, attualizzandolo e cioè enucleandone ed elaborandone significati sempre nuovi, in quanto aderenti alle nuove situazioni storiche in cui esso viene riletto" (Luperini 1999: 16). La funzione storico-antropologica della critica consiste perciò nell'individuare "quanto nel presente ci riguarda delle opere del passato." La sua funzione etica si basa sul dialogo che essa instaura con l'opera e con i suoi destinatari, lettori comuni e comunità dei critici.

In ogni dialogo, tuttavia, alberga la possibilità di un conflitto; anzi, è il conflitto risolto o comunque accettato che rende fecondo il dialogo:

La letteratura non è trasmissione inerte di un'unica tradizione, ma una sede di conflitti e di contraddizioni ... la storia letteraria non può che essere anche resoconto del conflitto delle interpretazioni che la fonda...(Luperini 1999: 42-3).

---

<sup>1</sup> Tra questi due libri il dibattito era continuato all'interno delle coordinate proposte da Segre. Per esempio Mario Lavagetto 1996, il saggio di Alberto Castoldi guarda al *Lector in fabula*, ai *Limiti dell'interpretazione* (1990) a *Sei passeggiate* (1994), sottolineandone la solidità teorica nel cercare "di spiegare per quali ragioni strutturali il testo possa produrre certe interpretazioni semantiche".

<sup>2</sup> Luperini nuovamente attira l'attenzione sul "vuoto sociale in cui vivono i critici, cui vengono meno le idee, perché privati di un paradigma interpretativo" (Luperini 2002: 57).

La critica prefigura così una civiltà come ricerca interdialogica del senso... (e quindi) un'ermeneutica consapevole dei propri presupposti ideologici, ... volta a unire il senso della relatività a quello della responsabilità (Luperini 1999: 46)<sup>3</sup>

Ho scelto di soffermarmi sulle argomentazioni di Luperini per la loro lucidità, ma ora gli rivolgo una domanda il cui senso complessivo apparirà più oltre. La domanda è: non sono questi i presupposti di *ogni ricerca storica* ben fatta, eticamente corretta e responsabile?

Anche Mario Lavagetto mostra un panorama desolato in *Eutanasia della critica* (2005). Se le modalità della crisi sono in un certo senso connaturate a una critica autentica, la situazione odierna comunque non può leggersi in positivo. Eppure la critica ha una funzione da svolgere, quella che emblematicamente mostra Henry James nel racconto *La cifra nel tappeto*: non deve semplicemente constatare, descrivere o catalogare, bensì ricercare qualcosa che c'è in quel tappeto che è il testo, ma che "non appare a prima vista, pur determinandone - invisibile- il funzionamento" (Lavagetto, 2005: 71).

Proposte. E tuttavia la crisi perdura. Arriviamo al 2010, a *Convergenze: gli strumenti letterari e le altre discipline* di Remo Ceserani, il quale di crisi aveva già parlato<sup>4</sup> e che qui ne ribadisce l'esistenza. Non pare intravedere soluzioni: "le trasformazioni imposte alle nostre società dal nuovo assetto economico del capitalismo avanzato e dalle ideologie neoliberali ha profondamente cambiato non solo le istituzioni educative e accademiche ma anche l'istituzione letteratura nel suo complesso" (Ceserani, 2010, p. 116), imponendo nuove regole all'industria culturale e abolendo la delega ai critici di professione. È caduta la militanza e finito l'entusiasmo. Nelle conclusioni però Ceserani pronuncia parole di ottimismo, chiudendo con un'affermazione di dieci anni fa di Clifford Geertz: "Tempi interessanti (quelli che ci aspettano), invidia coloro che stanno per ereditarli!"

Che cosa ci può essere di interessante? Il libro mostra in effetti un ribollire di fermenti e di interessi, pur senza indicare una strada praticabile dagli studi letterari. Ceserani si pone in una prospettiva fortemente interdisciplinare<sup>5</sup>, nuova in Italia e che altrove per ora a mio

---

<sup>3</sup> Ancora Luperini ribadisce: "Dalla crisi della critica non si esce attraverso la critica, ma ricostituendone i fondamenti, e cioè la motivazione sociale" (Luperini 2002: 58).

<sup>4</sup> Cfr. Ceserani 1999; Id. Nel 2010, anche Giulio Ferroni scrive: "viene a ridursi sempre più nettamente lo spazio della critica, relegata oramai a un ambito assolutamente marginale e in particolare la critica letteraria sembra aver perduto completamente ogni essenziale rilievo pubblico" (Ferroni 2010: XIV).

<sup>5</sup> Un interesse che Ceserani ha mostrato anche in altre occasioni. Si vedano la sua intervista al neuroscienziato Vittorio Gallese ([http://www.unipr.it/arpa/mirror/pubs/pdf/files/Gallese/2012/unibo\\_rivistaonline.p](http://www.unipr.it/arpa/mirror/pubs/pdf/files/Gallese/2012/unibo_rivistaonline.p)

avviso ha dato solo pochi frutti e molti tentativi non riusciti. Il libro in effetti non mostra come la critica e gli studi letterari possano realmente trovare vitalità in relazione ad altre discipline, ma rileva il forte interesse da parte di chi pratica queste altre discipline per l'aspetto narrativo e metaforico del linguaggio letterario. Mostra come questo sostenga la creatività anche di matematici, fisici, chimici, biologi, economisti, paleontologi e ovviamente filosofi, antropologi, storici, geografi. In tutti questi ricercatori di altre discipline interessati alla letteratura, Ceserani rinviene un tratto ricorrente, e cioè la consapevolezza della dimensione etica di ogni attività intellettuale e della conoscenza stessa.

Nel 2011 usciva *Lo specchio e il manufatto. La teoria letteraria di M. Bachtin, "Tel Quel" e H.R. Jauss*, dove all'inizio l'autore, Ugo Olivieri, denunciava la perdita di centralità della teoria letteraria nell'ambito delle scienze umane (Olivieri 2011: 11) e nel corso del libro le assegnava un ruolo che andava "ben al di là di una semplice riflessione sui metodi e gli strumenti di analisi del testo", proponendola come teoria generale della cultura, "scienza che si occupa, attraverso i testi, del processo di simbolizzazione proprio delle culture umane" (Olivieri 2011: 135).

Risentiamo qui le parole dei semiologi della Scuola di Tartu, e non è un caso che il percorso seguito da Olivieri parta dal tardo Bachtin, con la sua dimensione filosofico-antropologica e un'idea di senso come costruzione intersoggettiva; attraverso poi le riconsiderazioni teoriche del gruppo "Tel Quel", quando pone l'accento sulla tensione tra l'oggetto artistico e la sua produzione; per giungere, volgendo lo sguardo alla ricezione, soprattutto all'ermeneutica di Hans Robert Jauss, che non intende il lavoro della critica come interpretazione libera ma come osservazione della storia delle relazioni tra lettori e opere (Olivieri, 2011, p. 127), quindi dialogo tra testi e lettori nella loro storicità.

La via di uscita dalla crisi per Olivieri è dunque quella di una tensione feconda tra la semiotica del tardo "Tel Quel" e della Scuola di Tartu, e quel tipo di ermeneutica non disgiunta dalla filologia e dal senso storico che è stata proposta da Jauss. Olivieri intende il testo come struttura dinamica, costruitasi in una continua interazione sia con altri testi e con l'extratestuale, sia con quei momenti produttori di senso che sono gli incontri avuti con i suoi lettori nel corso della storia e che si possono ricostruire. Questo è lo "sfondo comune entro cui diversamente si articolano i paradigmi euristici e i riferimenti teorici" degli autori che egli segue, i quali assegnano alla letteratura un valore che congiunge etica ed estetica (Olivieri 2011: 14), e al critico responsabilità etica.

---

[df](#) e il libro, *L'uomo, i libri e altri animali: dialogo tra un etologo e un letterato* (Remo Ceserani e Danilo Mainardi 2013).

Nell'ultimo numero di *Allegoria* (settembre 2013), la rivista diretta da Romano Luperini, quindici studiosi rispondono su invito a "Cinque domande sulla critica".<sup>6</sup> Colpisce per novità una di queste, che guarda appunto a un fenomeno recentissimo: la critica sul web. Le risposte la giudicano in modo ambivalente, sottolineandone la grande innovatività e al tempo stesso i rischi. Non le riviste on line, ovviamente, fanno problema; ma i blog, che creano spazi di libertà ma impongono una fretta (Gabriele Pedullà) che può inficiarne l'esattezza (Matteo Di Gesù); devono ancora imparare "l'argomentazione progressiva e meditata, la verificabilità documentaria e concettuale, che è lo specifico della scrittura tradizionale"(Giancarlo Alfano). "La mia impressione è - scrive Daniele Giglioli - che ci vorrà tempo (generazioni, forse) perché si crei un sensorio adatto a sfruttare le opportunità del mezzo".

Quanto alla crisi, diversi tra questi interventi ne ribadiscono l'esistenza, anche in termini di perdita di autorevolezza (Clotilde Bertoni). Tuttavia, per alcuni qualcosa di positivo è in atto e in più di un intervento si nomina il movimento Tq, un movimento che altrove però è stato piuttosto contestato. Matteo Di Gesù è decisamente ottimista: "una parte consistente di critici quarantenni ha riaperto i lavori e rinnovato profondamente la discussione, sovente operando scelte di campo nette e prendendo posizioni altrettanto chiare" (Di Gesù 2013: 54). C'è unanime consapevolezza che la critica sia necessariamente posizionata e che l'attuale pluralità dei metodi sia condizione dell'essere situati oggi. Scrive Federico Bertoni: "È inutile piangere sulla crisi finché non sapremo (ri)costruire un terreno comune in cui declinare le nostre domande, a cui restituire davvero la critica ..." (Bertoni 2013: 36); e propone di

assumere deliberatamente la parzialità, l'instabilità categoriale, la revocabilità dei canoni e dei paradigmi; e soprattutto di fondare ogni nostro giudizio o analisi su una certa idea di letteratura, probabilmente non definibile a priori ma calata nel vivo di un confronto con i testi in quanto oggetti storici, e di un lavoro su di essi altrettanto storico. Questa idea soggettiva e storicamente condizionata, però deve tendere costantemente all'universale e a quell'uso pubblico del giudizio che è (era?) il tratto distintivo della critica in quanto esperienza centrale della

---

<sup>6</sup> I quindici sono Giancarlo Alfano, Cecilia Bello Miniciacchi, Clotilde Bertoni, Federico Bertoni, Raoul Bruni, Alberto Casadei, Matteo Di Gesù, Daniele Giglioli, Claudio Giunta, Gabriele Pedullà, Pierluigi Pellini, Gianluigi Simonetti, Italo Testa, Antonio Tricomi, Paolo Zublena. Delle cinque domande, tre sono sulla situazione odierna della critica militante e della critica accademica; una domanda è sulla funzione della rete nel dibattito critico contemporaneo; e una sull'emergenza storica nel nostro paese costituita dalla difficoltà che la generazione dei trenta-quarantenni ha a trovare posizioni lavorative stabili nell'università. Su quest'ultima, non c'è da commentare: che l'emergenza sia gravissima è incontestabile per tutti.

modernità (era questa, peraltro, la vera posta in gioco della 'scienza della letteratura') (Bertoni 2013: 35).

Parole che condivido, ma che mi portano ancora una volta alla domanda: non è questo un discorso di epistemologia storica? La coscienza della posizione situata dell'osservatore non è fondamento imprescindibile di qualsiasi ricerca storica? L'epoca delle analisi formali astoriche sembra essere tramontata; ma deve tramontare anche l'osservazione delle forme?

Con il numero di settembre di *Allegoria* siamo arrivati all'oggi. La crisi, almeno in Italia, perdura, eppure sotto il filo apparentemente immobile dell'acqua dei mulinelli fanno intuire la vita.

Partiamo dunque da qui, ma riproponendo prima la distinzione tra critica e studi letterari che faceva molti anni fa Roman Jakobson (Jakobson (1963) 2002: 183), il quale, dopo aver lamentato la "confusione terminologica" tra i due, affermava che se la critica è libera di proclamare i gusti del critico, scopo degli studi letterari è invece un'osservazione il più possibile obiettiva. Ecco: oggetto delle pagine che seguono sono gli studi letterari.

Formuliamo allora la domanda: quale spazio hanno gli studi letterari oggi, quando anche nelle librerie è sempre più raro individuare un solo scaffale interamente dedicato ad essi, mentre in numero crescente vi troviamo quelli di storia? Gli storici non hanno perso né credibilità né ruolo sociale; e non mancano letterati la cui passione li porta al lavoro storico.

L'ultimo, recentissimo, libro di Franco Moretti significativamente si intitola *The Bourgeois. Between History and Literature* ed è uno splendido saggio di storia culturale, che parte da un'affermazione spiazzante: oggi "il capitalismo è più potente che mai, ma la sua incarnazione umana sembra essere svanita". Il saggio delinea un tracciato del sentire borghese attraverso un gran numero di romanzi e, da ultimo, il teatro di Ibsen. Dal "padrone lavoratore" Robinson Crusoe al romanzo realistico, dove con Goethe, Austen, Scott, Balzac, George Eliot, la borghesia respira a pieni polmoni al ritmo di una continuità narrativa che progetta il futuro raccogliendo il passato; poi la solidità del potere acquisito e, dopo, il "momento della verità", in cui la visione borghese si annebbia e il potere esercitato nella sfera economica trova difficoltà a trasferirsi in ambito politico e culturale. Infine, il tramonto: la potenza del capitalismo, fatto funzionare da un'umanità che ha perso i tratti della borghesia.

Nel libro, Moretti interroga non solo intrecci e dialoghi, ma anche alcune occorrenze lessicali e scelte grammaticali: quegli elementi del discorso in cui traspaiono i sussulti di una cultura nell'inconsapevolezza dei suoi stessi parlanti. Qui, un letterato fa la storia del sentire sociale:

sono un letterato e uso gli strumenti che conosco, scrive l'autore a un certo punto dell'introduzione; ma più oltre aggiunge: "sono un professore di storia". Tra storia e letteratura, appunto.

Moretti non è l'unico tra i letterati oggi, soprattutto statunitensi - e lui è a Stanford che insegna - a fare storia usando come fonte la letteratura. In Italia, anch'esso di pochissimi mesi fa, *Dramma e storia da Trissino a Pellico* (2013) di Beatrice Alfonzetti osserva con sguardo ravvicinato il teatro in un momento cruciale della storia italiana.

Altri due esempi, tra i tanti: pensiamo alla rivisitazione della storia della famiglia fatta da Ruth Perry in *Novel Relations The Transformation of Kinship in British Literature and Culture* con l'immissione, tra le altre fonti, di un numero massiccio di romanzi, che interpreta non come rappresentazioni di realtà in atto bensì come proiezioni di desideri, progetti e paure. Ne risulta una sensata modifica del quadro delineato dal famoso libro di Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England: 1500-1800*. Altro esempio è l'imponente *The Secret History of Domesticity* di Michael McKeon (2005) che, basandosi quasi esclusivamente su fonti letterarie, ricostruisce il momento di passaggio da una cultura sociale in cui pubblico e privato sono distinti ma non separati, a una in cui invece tale separazione si concretizza.

Dall'altra parte del ponte, pure gli storici, come è noto, si muovono da tempo in luoghi tradizionalmente considerati di pertinenza dei letterati. Continuando a procedere per campioni recenti e rinunciando in partenza a un panorama anche vagamente esaustivo, osserviamo *Un secolo di sentimenti. Amori e conflitti generazionali nella Venezia del Settecento* (2012) di Tiziana Plebani. Qui l'autrice dapprima traccia una storia delle parole 'sensibilità' e 'sentimento' secondo l'insegnamento di Lucien Febvre (Febvre 1962), mostrandone la complessità dei significati e indicandone, per il Settecento, il rapporto (Plebani 2012: 24) con un mutato senso della soggettività e con le pratiche conoscitive del corpo; poi delinea un quadro delle trasformazioni dei sentimenti di obbedienza e di amore nella Venezia settecentesca. Le sue fonti primarie sono le *Annotazioni e le Suppliche* agli Inquisitori di Stato, il tribunale politico della Repubblica veneta, ma ella tuttavia non avrebbe potuto scoprirvi quello che vi ha scoperto se non avesse interrogato intensamente anche la letteratura veneta ed europea dell'epoca. Così facendo, ha trovato che romanzo e teatro avevano formato il linguaggio dei giovani oggetto delle annotazioni e in più ne avevano ispirato sentimenti e comportamenti, modellandone la personalità. Ecco uno dei modi per cogliere in presa diretta l'effetto della letteratura sulla società.

È significativo d'altronde che pure uno storico come Giuseppe Ricuperati, che per quanto eclettico non aveva finora mostrato un interesse sostenuto a interrogare la letteratura con gli strumenti che le sono propri, abbia tenuto di recente (15 aprile 2011) all'Accademia dei

Lincei una *Lectio brevis* dal titolo *Una sfida a Clio? Storia e "novel" fra incontri e differenze*.

Ma lo storico che da sempre si colloca decisamente su un osservatorio letterario è Roger Chartier, il quale interroga le forme materiali dei testi e le pratiche di lettura anche in relazione ai processi di costruzione del significato, alle pratiche sociali e al sentire individuale. In *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*, un libro di epistemologia storica che fittamente dialoga con Michel de Certeau, Michel Foucault, D. F. McKenzie, Norbert Elias e Louis Marin, egli contrasta le posizioni di Hayden Whyte, ribadendo con forza il carattere veritativo della scrittura storica. Pur tuttavia, per quanto la tenga appunto ben distinta dalla narrativa letteraria, Chartier individua degli elementi di somiglianza con questa nel modo in cui fanno agire i "personaggi", per come costruiscono la temporalità e concepiscono la causalità. Non sono perciò da disdegnare gli strumenti di indagine letteraria.

Se l'ottica storiografica di Chartier è aperta ai diversi momenti della produzione testuale, egli però privilegia senza dubbio quello della ricezione. D'altronde, come è noto, egli ha anche curato assieme a Guglielmo Cavallo l'ormai notissima *Storia della lettura nel mondo occidentale*, che raccoglie saggi dei maggiori studiosi di storia delle forme grafiche e dei supporti materiali dei testi, nonché di storia della diffusione del libro e della lettura.

È questa una dimensione di ricerca che richiede mani di assoluta leggerezza prensile. Mi limiterò a un solo un esempio: italiano. In *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e "buon volgare"* (2009) Lodovica Braidà ricostruisce la storia editoriale delle più importanti raccolte epistolari italiane dei decenni centrali del Cinquecento. Il genere, diffusissimo in Italia e modello per tutta Europa, fenomeno di notevole importanza culturale e religiosa, viene da Braidà illuminato di luce nuova. Come? Intrecciando storie editoriali, aspetti materiali dei testi, trasformazioni del paratesto e, ovviamente, modifiche nella selezione degli autori. Ne emerge un quadro densissimo, dall'andamento esplicativo coerente in cui emergono resistenze, strategie di dissimulazione, dubbi e autocensure di un panorama storico in cui lentamente le voci dell'eterodossia religiosa si affievoliscono e poi tacciono. Quelli che inizialmente erano canali per un cambiamento religioso che trovava la sua forma comunicativa nel "buon volgare", tra gli anni Quaranta e Settanta del Cinquecento divengono dapprima libri di storia e poi modelli standardizzati di lettere per segretari. Fu allora, afferma Braidà, che retorica, regole ed *elocutio* presero il sopravvento sull'*inventio* libera. Braidà, una storica, ha mostrato in questo libro il rapporto strettissimo che esiste tra i supporti materiali e il significato dei testi.

Ma allora, la storiografia, grande fagocitatrice, ha ancora una volta inghiottito competenze e preso spazi che prima non le appartenevano? Forse sì, ma credo non del tutto. Procediamo con gli esempi.

In *Inventing Human Rights. A History* (2007) Lynn Hunt, figura di rilievo nel panorama della storiografia statunitense, parla dei diritti umani a partire dal momento in cui, nel Settecento e in un breve arco di decenni, l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini apparve come qualcosa di autoevidente, tanto da essere assunta nel 1776 nella *Dichiarazione americana di Indipendenza*: "Noi riteniamo che queste verità siano di per sé evidenti, che tutti gli uomini sono creati uguali e che sono dotati dal loro Creatore di certi inalienabili diritti fra i quali quelli alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità". Come è possibile, si chiede Hunt, che in poco tempo siano stati *inventati* i diritti umani e che sia penetrata tanto profondamente nelle coscienze la convinzione che alcuni diritti appartenessero in egual modo a tutti gli esseri umani?

La risposta che Hunt prospetta è l'influenza avuta sulle coscienze dai romanzi del Settecento, soprattutto *Pamela*, *Clarissa* e *La Nouvelle Héloïse*, che ebbero una diffusione immensa, mostrando ai lettori come tutti gli esseri umani soffrissero come loro stessi soffrivano e gioissero come loro gioivano. I romanzi insomma dimostrarono secondo lei che, indipendentemente dall'appartenenza sociale, dalla ricchezza e dal sesso, tutti gli esseri umani provavano emozioni e sentimenti simili. Anche una servetta, anche un istitutore, anche un trovatello; poveri e ricchi, colti e non colti, tutti erano uguali nella loro interiorità.

A questo punto però Lynn Hunt, pur convinta di queste sue affermazioni, si chiede: ma *che cosa* in quei romanzi faceva *immedesimare* i lettori nei loro personaggi? Furono solo le storie raccontate, tutto sommato abbastanza banali, o fu anche qualcosa che atteneva alla loro forma? E qui la storica getta la spugna, affermando che ci vorrebbero probabilmente strumenti di indagine letteraria per scoprirlo.

A questa domanda – ne sono convinta – gli studi letterari possono rispondere; ed è a questo tipo di domande che rispondono gli "studi empirici sulla letteratura". Indagano su quali elementi testuali attivino l'empatia dei lettori; che cosa crei in loro curiosità e interesse; che cosa li trasporti nel mondo rappresentato. Dell'immedesimazione tratta un numero monografico della rivista "Discourse Processes", intitolato *The Effects of Personal Involvement in Narrative Discourse*. Cito dall'introduzione generale di Max Louwerse e Don Kuiken:

Readers may become *captured* by a literary text ... Often during narrative encounters, feeling becomes fluid, comprehension seems multifaceted, and the narrated world is brought vividly to presence. After such encounters, the presence of the narrative world often does not immediately dissipate. Lingering mood, changed beliefs, and shifts in self-perception indicate that something has

not only been ingested, but also lastingly absorbed (Max Louwerse e Don Kuiken 2004: 169)

Gli studi empirici sulla letteratura pongono al centro della loro prospettiva l'effetto che i testi suscitano sui loro lettori. Ricezione, dunque, in un'ottica *reader-response*, cioè cognitiva e non storico-culturale. Non Jauss quindi è alla loro origine, bensì Wolfgang Iser con *The Act of Reading*. Iser aveva proposto di indagare sull'impatto cognitivo ed emotivo della narrativa, elaborando la categoria di "lettore implicito", inteso come "una rete di strutture [testuali] di invito alla risposta" (Iser 1987: 57), cioè quei tratti, quegli "schemi strutturali e funzionali" del testo che durante la lettura provocano delle reazioni in chi legge. "L'aspetto verbale guida la reazione e le impedisce di essere arbitraria, l'aspetto affettivo è il compimento di ciò che è stato prestutturato mediante il linguaggio del testo" (Iser 1989: 87). Iser, insomma, proponeva all'attenzione il rapporto tra forme testuali e lettore; sostenendo che se è l'atto della lettura ad attualizzare un testo, i codici di percezione sono però già stati immessi in quel testo dall'autore, e hanno una base cognitiva universale. Nel mettere a fuoco questa interrelazione, tuttavia, lo studioso della Scuola di Costanza non osservava le "risposte" di lettori reali, ma dichiaratamente constatava l'effetto solo su se stesso.

Su questo punto, gli studi empirici della letteratura si distanziano da Iser, procedendo diversamente. Multidisciplinari fin da subito, negli ultimi due-tre decenni sono andati adottando ottiche interdisciplinari integrate, per cui letterati, psicologi, linguisti, collaborano nell'osservare il "funzionamento dei testi all'interno di situazioni comunicative reali", come spiega Aldo Nemesio, uno dei non molti rappresentanti italiani di questi studi (Nemesio 2002: 24). Egli fa notare che, proprio perché non adottano un metodo empirico, Wolfgang Iser e Stanley Fish "tendono a presentare un atto di lettura troppo simile a quello effettuato dai critici accademici, che è di solito molto diverso dagli atti di lettura effettuati dalla maggioranza dei lettori reali" (Nemesio 2002: 29).

Come strumenti per la descrizione testuale, gli studi empirici si servono della linguistica pragmatica e della narratologia. Basti vedere *Psychonarratology. Foundations for the Empirical Study of Literary Response*, un libro del 2003 che si propone come silloge dei metodi di analisi e delle categorie narratologiche ed è firmato da Marisa Bortolussi e Peter Dixon, due figure eminenti nel panorama degli studi empirici. È da notare che in questo libro la semiotica appare in una posizione di rilievo, pur senza essere menzionata con il suo nome. Ha dunque ragione Paolo Fabbri quando nota il paradosso della "crescente inattualità della semiotica e lo sviluppo crescente della ricerca condotta con i suoi metodi" (Fabbri 2001: VII).

Testi, lettori e loro interazione. Ma in questo discorso rimane qualcosa di dato per scontato e che scontato non è. Che cosa si deve intendere per testo? Che cosa si deve intendere per lettore e per l'interazione messa in atto dalla lettura? Un testo è solo la sua superficie verbale, come comunemente si intende; o nella nozione di testo occorre includere anche i supporti materiali su cui questa superficie verbale è depositata? E i lettori sono solo delle menti che leggono, o sono anche degli organi di senso e dei corpi in situazione? La lettura è una pratica che si è ripetuta identica nei secoli o è cambiata storicamente? Queste domande a mio avviso costringono all'apertura di nuove prospettive.

La storia della lettura, disciplina attiva da alcuni decenni (Chartier e Cavallo 1989; Loretelli 2010: cap. II), mostra quanto questa pratica sia cambiata nel corso dei secoli, secondo un andamento tutt'altro che lineare e cumulativo ma che ha attraversato, per motivi a un tempo tecnologici e culturali, spartiacque cognitivi, accelerazioni e remissioni. Questa storia ha rivelato che la lettura non è per niente un incontro astratto e disincarnato tra mente del lettore e parole immateriali, ma è piuttosto la relazione tra *menti-corpi* in situazioni concrete, che leggono da *superfici verbali collocate su dei supporti materiali*. La dimensione storica in tutto questo è dunque rilevante.

Leggere delle parole da un libro a stampa non è lo stesso che leggere quelle medesime parole da un computer o da un tablet – e questa è esperienza dei nostri tempi. Ma anche in passato i supporti sono cambiati. Così, la materialità delle tavolette cerate, dei rotoli, delle iscrizioni lapidarie, dei manoscritti in scrittura continua o con gli interpuncta; e pure la compressione delle lettere negli incunabili, i caratteri gotici, ecc. non potevano non influire su quell'evento che è la lettura. La diversità dei tempi di decodifica, la ridotta circolazione libraria, la limitata esposizione alla scrittura, sono tutti elementi che convogliano da parte dei lettori sguardi differenti sulla superficie linguistica. Altre differenze derivarono dal variare degli atteggiamenti culturali nei confronti del libro. Da un oggetto privo di valore, in alcune epoche, a qualcosa di sacro, da leggere e rileggere in altre; fino alla mercanzia, come lo considera l'epoca moderna che vuole sia consumato in quantità sempre maggiore e sempre più velocemente.

Nella Grecia e nella Roma antiche e fino all'alto Medioevo, saper leggere non era una competenza che dava prestigio a chi la possedeva. Ci furono anzi periodi in cui leggere ad alta voce era un compito affidato agli schiavi e un atto assimilato alla sodomia subita (F. Dupont, 2001, pp. 163 e segg.). I sovrani medievali non sapevano scrivere. Teodorico (m. 526) per firmare usava una sagoma d'oro traforata con le quattro lettere del re e la posava sulla superficie che voleva firmare, passandovi dentro la penna. Carlo Magno non imparò mai a scrivere, eppure era colto, capiva il greco e conosceva bene il latino. Ancora il Rinascimento, che già da tempo

aveva visto l'esplosione della produzione libraria - tra il tredicesimo e il quattordicesimo secolo come manoscritto, e poi come libro a stampa - si rifiutava di considerare il discorso come sola presenza verbale, al di fuori da ogni situazione enunciativa (J. Lecointre 1993: 339). E, nel Seicento, la lettura ad alta voce a un uditorio continuava a permeare le pratiche della comunicazione anche tra gente colta.

Sono aspetti da non sottovalutare, quelli attinenti alle tecnologie della parola in relazione alla produzione letteraria; e giustamente Elisabeth Eisenstein afferma che "quando le idee sono separate dai mezzi usati per trasmetterle, sono separate anche dalle circostanze storiche che danno loro forma" (Eisenstein, (1979) 1989: 37). Non è, d'altronde, l'unica a sostenerlo, né l'unica a porre questi aspetti al centro della sua ricerca. Si è detto di Roger Chartier, ma per tutta la vita è stato anche l'impegno di Walter Ong.

Proprio Walter Ong nel 1958 pubblicava un libro che lo aveva portato a lavorare in cento biblioteche nell'arco di alcuni anni. Si tratta di *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason* (1958), nel quale mostrò come durante il Rinascimento la cultura occidentale passasse da una modalità principalmente uditiva di apprensione della realtà a una modalità principalmente visiva, ipotizzando che questo cambiamento fosse dovuto all'introduzione della stampa caratteri mobili. La scrittura ristrutturava la coscienza, furono le sue conclusioni allora; e su quella intuizione egli continuò ad accumulare elementi di prova, fondendo letteratura, storia e psicologia in quella che chiamò una storia psicoculturale.

Molto a mio avviso c'è ancora da trarre dall'insegnamento di Ong, dal suo metodo, da quel tipo di interdisciplinarietà. Sulla narrativa e sui suoi cambiamenti nella storia del mondo occidentale egli però ebbe meno da dire che su altre forme letterarie e filosofiche. La ragione, a mio avviso, è che negli anni in cui produsse quelle intuizioni, la storia della lettura era ancora molto giovane e sono invece proprio le modalità storico-cognitive della lettura a incidere principalmente sulle forme del racconto per come si sono trasformate nel corso della storia. Molto stretto è d'altronde il rapporto tra narrativa e modi del pensiero (Schank 2000), e questo rende a mio avviso particolarmente rilevante il seguirne le trasformazioni.

Avanzerò perciò qualche breve considerazione su tali trasformazioni. Nel corso del Settecento, il mercato entra di prepotenza nella produzione libraria esercitando un effetto che non è solo di moltiplicazione dei libri e di diffusione pubblicitaria, ma è anche cognitivo: la parte verbale dei testi narrativi viene strutturata in modo tale da suscitare curiosità e interesse nei lettori, che per la maggior parte leggevano allora in silenzio. All'incontro tra lettori e testi presiedono ora l'organo della vista, da una parte, e un supporto a stampa friendly, con pagine stampate chiaramente, spazi ampi e un paratesto chiaro dall'altra. Tutto ciò contribuisce ad

aumentare la velocità della lettura, ulteriormente favorita dall'organizzazione formale del nuovo discorso narrativo. I libri si leggono sempre più velocemente, in silenzio e in solitudine. Nel Settecento la lettura subì dunque un rivoluzionamento quantitativo, cognitivo e culturale a un tempo. La stessa mobilia e l'assetto delle case si adattarono alla lettura silenziosa. Se nel Medioevo avveniva che si leggesse in piedi davanti a degli enormi codici incatenati ai leggi, o seduti su duri scranni, il Settecento inventa le poltrone, riduce l'ampiezza delle stanze, crea i corridoi di svincolo in modo da consentire la privacy in spazi silenziosi dove poter rimanere a leggere per delle ore.

I cambiamenti storici dell'atto della lettura, di quel rapporto tra menti-corpi da una parte e parole su supporti materiali dall'altra ha avuto effetti, si diceva, anche sulla costruzione verbale dei testi, sulle loro parole e la loro struttura discorsiva. È facile intuire perché. Chi udiva le storie dei cavalieri medievali lette ad alta voce, percepiva quei personaggi come fossero individui reali non perché le parole dessero loro concretezza, ma perché c'era la voce di una persona reale che leggeva, c'erano il suo corpo, i suoi gesti, le espressioni del volto che creavano di per sé immedesimazione in chi li osservava, che davano densità di significato e di emozione a quelle parole scarne (Zumthor 1984: cap. 10).

Scomparsa questa presenza, i lettori silenziosi, rinchiusi in quelle stanze svincolate dai corridoi, dovevano trovare tutto il contesto lì dentro, in quelle parole, che infatti lievitarono in particolari e precisazioni, in dialoghi carichi di emozione, in tutto ciò che, per usare un termine settecentesco, poteva suscitare nella mente dei lettori una "presenza ideale", cioè farli sentire accanto ai personaggi, gioire con loro e con loro soffrire (Loretelli 2010: cap. IV). Questo vale anche per l'interesse ad andare avanti nella lettura di un testo (Saenger 1997: 64), la curiosità e la suspense. La suspense è un'emozione basata sulla temporalità e per attivarsi richiede un'appropriata velocità di lettura ("Fictions" 2012: 80 e segg). Sarà un caso che la suspense narrativa nasca poco prima di Edgar Allan Poe, con il romanzo gotico settecentesco, quando la lettura silenziosa e veloce si diffuse in strati abbastanza ampi della popolazione europea?

Forme del significato, dove i significati sono depositati nei significanti in un modo talmente nascosto che occorrono strumenti di grande precisione per portarli a coscienza e comunicarli. Sono strumenti che gli studi letterari posseggono, anzi, che sono specificamente loro propri.

Ed è forse in questo ambito che risiede almeno una parte della loro funzione etica. Qualche anno fa, per esempio, *la Repubblica* ha ospitato un protratto dibattito sui nuovi "barbari". Terreno scivoloso, perché sempre a rischio di gettarsi in un relativismo acritico o di condannare in modo viscerale chi è semplicemente diverso da noi. Alcuni interventi mescolavano, senza dirlo, la constatazione di un abbassamento del livello

culturale, la caduta dei valori etici, nonché gli attuali cambiamenti linguistici, che sappiamo essere in relazione con le nuove tecnologie della parola e che stanno trasformando la comunicazione. Mescolanze e lamentele appaiono simili a quelle dei primi tempi dopo l'introduzione della stampa a caratteri mobili, di quella *Divine Art, Infernal Machine*, come recita il titolo di un altro libro di Elizabeth Eisenstein, che spaventò e confuse molti, all'inizio.

In proposito, un'ultima annotazione. Sul *Venerdì di Repubblica* del primo di novembre 2013, un articolo si apre con la scena di un processo negli Stati Uniti. Una giovane donna che ha perso un amico, ucciso da un colpo di pistola sparato da una guardia giurata, sta deponendo in tribunale. A un certo punto il giudice le passa un foglio da leggere. Lei lo guarda e dice: "Mi scusi, ma io non so leggere il corsivo". Ho appena ripetuto questo aneddoto a una giovane laureata (M.A.) di *computer science* di un'università del Punjab, India. Mi rispose che quella giovane donna non era un'eccezione, e che un suo collega quando è stato costretto a scrivere a mano alcune parole, poi non è più riuscito a rileggerle. Porgo queste storie alla considerazione dei miei colleghi letterati e a me stessa. C'è di che ragionare.

## ■ BIBLIOGRAFIA

- Alfonzetti B. (2013), *Dramma e storia da Trissino a Pellico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Allegoria*, 65-66, gennaio-dicembre 2012, XXIV (data di pubblicazione: settembre 2013)
- Bortolussi M. e Dixon P. (2003), *Psychonarratology. Foundations for the Empirical Study of Literary Response*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Braida L. (2009), *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e "buon volgare"*, Laterza, Roma-Bari.
- Ceserani R. (2010), *Convergenze: gli strumenti letterari e le altre discipline*, Bruno Mondadori, Milano.
- Chartier R. e Cavallo G. (a cura di) (1995), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Laterza, Roma-Bari.
- Chartier R. (1997), *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Dupont F. (2001), *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Thierry Eloi Belin, Paris.
- Eco U. (1979), *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1979.
- (1990), *Limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
- (1994), *Sei passeggiate*, Bompiani, Milano.
- Eisenstein E. (1985), *La rivoluzione inavvertita. La stampa come fattore di mutamento* (1979), Il Mulino, Bologna.
- Eisenstein E. (2011), *Divine Art, Infernal Machine. The Reception of Printing in the West from First Impressions to the Sense of an Ending*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia-Oxford.
- Fabbri P. (2003), *La svolta semiotica*, Laterza, Roma-Bari.

- Febvre L. (1982), *Problemi di metodo storico* (1962), a/c di Fernand Braudel, Laterza, Roma-Bari.
- Hunt L. (2010), *La forza dell'empatia: una storia dei diritti dell'uomo* (2007), Laterza, Roma-Bari.
- Iser W. (1987), *L'Atto della lettura: una teoria della risposta estetica* (1976), Il Mulino, Bologna.
- (1989), *La situazione attuale della teoria della letteratura. I concetti chiave e l'immaginario* (1979), in R.C. Holub (a cura di), *Teoria della ricezione*, Einaudi, Torino.
- Jakobson R. (2002), *Saggi di linguistica generale* (1963), Feltrinelli, Milano.
- Lavagetto M. (a cura di) (1996), *Il testo letterario. Istruzioni per l'uso*, Laterza, Roma-Bari.
- (2005), *Eutanasia della critica*, Einaudi, Torino.
- Lecoite L. (1993), *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Droz, Genève.
- Loretelli R. (2010), *L'invenzione del romanzo. Dall'oralità alla lettura silenziosa*, Laterza, Roma-Bari.
- Loretelli R. e Nemesio A. (a cura di) (2012), *Plots of the Mind: Narrative, Cognition and Feelings*, numero monografico della rivista "Fictions. Studi sulla narratività", diretta da A. Graziano, 11.
- Louwerse M. e Kuiken D. (a cura di) (2004), *The Effects of Personal Involvement in Narrative Discourse*, numero monografico di "Discourse Processes", 38(2): 169-172.
- Luperini R. (1999), *Il dialogo e il conflitto: per un'ermeneutica materialistica*, Laterza, Roma-Bari.
- (2002), *Breviario di critica*, Guida, Napoli.
- McKeon M. (2005), *The Secret History of Domesticity. Public, Private, and the Division of Knowledge*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Moretti F. (2013), *The Bourgeois: Between History and Literature*, Verso, London-New York.
- Nemesio A. (2002), *La costruzione del testo. Ricerche empiriche sui testi italiani dell'Otto-Novecento*, Thélème, Torino.
- Olivieri U. (2011), *Lo specchio e il manufatto. La teoria letteraria di M. Bachtin, "Tel Quel" e H.R. Jauss*, Francoangeli, Milano.
- Ong W. (1958), *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Perry R. (2004), *Novel Relations The Transformation of Kinship in British Literature and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Plebani T. (2012), *Un secolo di sentimenti. Amori e conflitti generazionali nella Venezia del Settecento*, Istituto veneto di lettere, scienze ed arti, Venezia.
- Ricuperati G. (2011), *Una sfida a Clío? Storia e "novel" fra incontri e differenze*, in *Lectio Brevis. Anno Accademico 2010-2011*, Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Scienze e lettere, Editore commerciale; Roma.
- Saenger R. (1997), *Space Between Words: The Origin of Silent Reading*, Stanford University Press, Stanford.
- Schank R.C. (2000), *Tell me a Story. Narrative and Intelligence*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois).
- Segre C. (1993), *Notizie dalla crisi. Dove va la critica letteraria?*, Einaudi, Torino 1993.
- (2001), *Ritorno alla critica*, Einaudi, Torino.
- Stone L. (1977) *The Family, Sex and Marriage in England: 1500-1800*, Harper & Rowe, New York.

Rosamaria LORETELLI

Vincenzi M. (2013), "Qualcuno salvi le penne", in *Il venerdì di Repubblica* 1.11.2013: 75-77

Zumthor Z. (1984), *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale* (1983), Il Mulino, Bologna.

**LETTURE ■**



## ■ **LOOKING FROM WITHIN. ON THE CONCEPT OF NEURONAL AESTHETICS**

Olaf BREIDBACH

■ The idea of 'looking from within' aims at a new type of neuronal aesthetics. Following that idea I try to envisage a new phenomenology, which does not divide nature and culture into two fields, and apprehends them separately nor reduces one side to the other. On the other hand it is no good to redo any kind of monism, relaunching ideas from about 1900; nevertheless we have to start with the notion that in viewing our environment we orient ourselves on the specific properties of our senses and our brain. We do that in the way, we have been trained in our culture. We find that these properties are modified according to our culture, which not only orients our minds but already directs our brain activity. Neural activity, thus, is not merely an effect of evolution, it likewise reflects a culture, and it should be interpreted in this twofold sense as a unity. To achieve that, we do need an integrative phenomenology that will again connect our experience to our corporeality, while at the same time conceiving the body as embedded in its culture and, therefore, in a history, that points beyond mere nature.

Thus, neuronal aesthetics is not just neuro-aesthetics in the sense that I have to look into the brain to understand what it perceives. In the contrary, the analysis of the neuronal program of perception show, that we have to interpret the basic settings of our perceptions to get an idea how we actually perform our behaviour. My thesis is that representations are not put into the observer, but are formed by him. They are formed to fit into internal predispositions.<sup>1</sup>

Just to give you from the start an impression on what I am to speak about. What do we actually see, in looking on a chair? David Hockney

---

<sup>1</sup> These ideas are worked out in more detail in Breidbach (2013); here, likewise, the relevant literature is cited.

made us see what we actually look on.<sup>2</sup> He uses some polaroid camera with a narrow focus. To get a view of something, he, thus, had to make a whole series of pictures, he afterward put together. In such a way he actually mimics what is happening when we look on something, scanning it up by eye tracking and combining the series of views; than results in something to be perceived by our brain. As you see, a chair actually is perceived as something much different from we actually expect to see. We actually never perceive parallels, or right angles, but we do make us see such ones. The impact of geometry is a cultural impact leading back to our handling of landscapes and complex forms by certain technical means, the angle metre and the velum. Our image of the world is a construction due to training, our cultural interpretation of our world and the specific needs and functions of our perceiving organ, the brain. Philosophically that means, we could look on what we see according to our way to handle and to interpret those things that were perceived. These are not simply informations implemented into our mind. Thus, we do not simply mirror nature, but form out representations according to our means. Already within sensualism that was not thought about as a second world being implemented within the observers head, but a reproduction of what has been received according to the needs and possibilities of the perceiving mind.

The perceiving mind is not an abstract faculty, however, but something, working in and by the brain (Roth 2003). Accordingly, perception could be performed only according the capabilities of such a system – including the sensory organs and their specificities. Historically, such an idea was already substantiated before the actual functional organisation of brain tissue was clarified.

The principle idea about brain functionality was formed out in the start of the 19<sup>th</sup> century.<sup>3</sup> It was the idea by which James Mill tried to understand the principal functional organisation of the brain. And that was delivered from associative psychology. He thought the brain was designed like a network of strings. A sensory input pulls on certain of these strings. As all of these were in close contact a certain activation resulted in a whole concert of vibrations within a brain. If two or more stimuli were reacted on simultaneously, such a concert would be more complex and might result in a specific coupling of various such string resonances. Thus, activation modes with such a system and by that the stimuli represented in it became associated. This idea was outlined

---

<sup>2</sup> In his polaroid series.

<sup>3</sup> For details see: Finger 1994; Hagner 1997; Breidbach 2001: 7-29.

before neuroanatomy had identified the neuron and its functional connectivity patterns. Nevertheless this model formed the way by which neurobiologists started to think about brain functions and brain activity. From the start onwards, thus, the brain was looked upon as a kind of associative system. Mill, himself, had adopted the former Hartlean scheme, saying there is a certain pathway within the brain that is stimulated by a certain sensory input.<sup>4</sup> Another sensory experience may stimulate another pathway. The closer these are associated, the more similar these experiences will appear.

Accordingly, there must be a mechanism to detect such functional distances in the signal propagation in the brain. Mill's idea was, that such stimuli may overlay. Thus classification would be simple: the more extended the overlay is, the more similar the stimuli are. It is easy to construct a putative mechanism that may work within the brain to do this calculation. When neuroanatomy identified a cellular network of interwoven neurons, the functional units in which such associations could be dealt with, seemed to have been identified. This concept was worked on till the end of 19<sup>th</sup> century and reinstalled again by Hebb in the 1950ies; it became effective a third time in the late 1980ies, and is still followed on more or less in the principal design formed out by Mill nearly two centuries, ago.

This is something to think about, as it shows us that our concepts according to which we are interpreting mind functions are older than our ideas about brain tissue functionality. Eventually, we may come back to this. Irrespectively from, how the functionality of an associative mind is formed out, the principle message is clear. If the brain is the organ by which we perceive, its physiology determined how we do this. And, therein we should follow any idea up to its consequences. Thereby, interestingly, we have to admit, that most of our knowledge on brain representation and arts and ordering functions is due to optical sensory input.

Yet, there is wonderful material about the way an owl perceives its prey or a bat approaches a moth. And we do know something about how to perceive music and how we understand the subtle messages delivered within auditory communication. How fascinating it is to go into much detail, here, might become pretty clear already from everyday life. There is a person, you know very well attempting to call you up by phone. The signal is digitised in the microphone and transferred via satellite to your

---

<sup>4</sup> The background is outlined in more detail in Breidbach 2007: 23-33.

own phone where it is reorganized to form out something audible, Nevertheless, in spite of such dreadful dissection and resetting of auditory signals you might be able to understand emotions put into the words delivered. There is something we can take hold of, even if the signals are incomplete or suppressed by a random noise. We do know what we might have gotten and put the signals we noted into the framing of our expectations to get something we actually work on (*blind spot*) (Bexte 1999).

The mind is able to make the incomplete signal understandable by adding on memory projections and expectations to the signals actually registered. Thus far, the operating mind is no simple association device. Yet there is not only association (Jamme, Jeck 2013). Naturally, we have to admit, there are certain centres, needed for certain functions. The brain is an associative device wherein the signals path certain pathways coming from certain sensory input regions, being delivered according to those lines of neurons that have precisely defined functions. These ones have been evolved in mammalian brain evolution. Interestingly, however, already at the first step of such transfer pathways signal were dispersed into a whole network of neurons and receive input by the same network. That starts within the eye already where in humans the number of incoming fibres from the brain even surpasses the projecting fibres to the brain. This is going on in the next steps of signal transfer. Thus far, the visual cortex, the cortex area where the sensory information of the eye is transferred to before dispersing to the frontal cortex, the region associated with the highest brain functions, is already overlaid to a lot of parallel stimulations. Even before some information comes in there, is some general arousal within that region, eventually due to input into this system done before, which is reimplemented in that area within a certain time period. One can speculate a lot on this, but interestingly a model showing such features might demonstrate the very easy tricks of such a complex intermingling of connectivity patterns. As the model shows us, this is a basal feature (Zeki 1993). Thus, it is the principal functional characteristic of real neuronal networks, that is the brain tissue organisation. Accordingly, interchange is one of the central characteristics of data transfer within the brain.

That comes quite close to an other traditional concept, most popular in the Anglo-American world but quite unknown in the German tradition. It is the concept of dissolution as been put forward by Hughlings Jackson already in last part of the 19<sup>th</sup> century. Due to the evidence of clinical studies he proposed, that the specificity of human mind is not the concentration of strict lines of internal references but the complex

intermingling of various pathways to squeeze as much of surplus information as possible within the signal transfer of a brain.

Consequently the old idea of separation of faculties – which is already a problem when describing the higher orders of visual integration – is not to be taken as a general scheme to understand brain function.

Furthermore there is a different concept of memory traces that get rid of the idea of storage areas for memories and is working with a much more flexible idea of sorting out and conserving neuronal input. We have to look for such alternatives, describing quite closely what the ideas and metaphors are, that were effective in such models. And this bears massive consequences for our idea about internal representations. In my view it is high time to end up with the Aristotelian scheme separating sensory, associative and memory formation areas and functions. When integrating such various viewpoints, the brain might get some different meaning.

There is no theatre of brain performances. The system is acting as an entity. It has no screen where something is going to look at, but is to describe as a complex interacting unit even combining periphery and central projection sites. Furthermore the network, in which this is performed, is no fixed site – it is not a kind of spider network to catch certain activities in, but is a dynamic system fixed only by a neuro-anatomist. While being alive it is in continuous evolution. The highly complex grid of interacting elements, thus, is to describe in such a complex multimodal interaction describing co-activations between interacting neurons that result in a very complex response, that nevertheless can be traced down to some basic functionality.

A simple calculus may describe the relation of activations employed by such stimuli. That can be done employing some mathematics. Thus, one may succeed to describe the functions of neuronal networks that eventually even have a natural correspondence. We can distinguish different signal inputs by describing the overlay in their internal stimuli characteristics (Breidbach 1993; Braitenberg, Schüz 1998). That can be done in a more sophisticated way, and one does not have to work with the idea of an explicit overlay of fixed grids with elements that are coupled in a fixed way to defined input elements but just look on different overall activity patterns in a non-hierarchically organized network.

Thus, a relative distance matrix can be described where the relation of each element to any other element is determined. The description of these relations allows unfolding homologous similarities in stimulus response characteristics depending on the actual hardware implementation of the neuronal connectivity in such a network. Any

signal can be classified regarding to initiated changes in that general activation modes. These might be effective for some short times forming out certain trajectories that may change the system activity pattern in general eliciting new attractors of valid energy patterns. Thus, we can demonstrate what internal representation means.

There the basic mechanism is a simple one, as the system will just look for differences to something that is implemented within itself. But already this description shows that the categorisation of signals may work in reference to a grid of network stimulations. This gives a matrix, in which every element is described by its putative contacts to any other element. If we knew every possible combination of elements in such a grid of interaction, that is, if we could describe the complete set of putative matrices employable by the system, we would find something that resembles the basic grammar of the system. This would allow us to get some meaning into the functional syntax. That idea should be outlined in much more detail:

Following the concept of *internal representations*, signal processing in a neuronal system has to be evaluated exclusively on the basis of internal system characteristics (Breidbach 2007: 23-33). Thus, this approach omits the external observer as a control function for sensory integration. Instead, the configuration of the system and its computational performance are the effects of endogenous factors. Such self-referential operation is due to a strictly local computation in a network. Thereby, computations follow a set of rules that constitutes the emergent behaviour of the system. Because these rules can be demonstrated to correspond to a "logic" that is intrinsic to the system. This idea provides the basis for something we call neuro-semantics (Breidbach 200: 353-363; Breidbach 1999: 34-60). This I cannot discuss in detail here. The principal idea is that the distance matrix formed allows a kind of differential distance calculus which allows setting apart certain signal configuration according to their resemblance

How far such a concept could be extended to give an idea for the much more differentiated scheme of picture analysis or, eventually, even the ideas about categorizations, which is essential to understand how we discern an image and the things been represented by it? Here a closer view on brain organisation and especially the inherent dynamics of human brain development may be helpful. Yet, where culture comes in? Before giving an answer to that, let me outline the contour of another story, told by developmental neurosciences.

In human ontogenesis the numerically most extended brain – in regard to cell numbers or the amount of cell-cell contacts – is not achieved in the end of one's life span, but is established within the embryo. There is an overproduction, the cells form contact sites and establish certain preliminary neuronal networks. Those cells that did succeed in forming out such contact sites were preserved, those that did not declined (Katz, Shatz 1996: 1133-1138; Catalanom, Shatz 1998: 559-562; Majdan, Shatz 2006: 650-659). Accordingly, a huge number of neurons degenerated. Thereafter, synapses are formed. Hereby, within a network of preliminary contact sites, those that are functionally relevant were sorted out. Contact sites used were preserved, those that did not diminish. Accordingly, within months, the number of contact sites is declined in the postembryonic human brain.

What is the meaning of that? The overproduction of neurons in early ontogenesis allows a reshaping of neuronal networks due to functionality. Thereby the brain can be used in different situations, and nevertheless – using the same program of development – results in optimal adaptations. Following that strategy, the functional units of the brain, the neurons in their development have not to look for predetermined sites in which predetermined contacts could be framed out, thus establishing brain functionality according to a fixed blueprint. On the contrary, that overproduction of putative connection sites allows some flexibility in brain design. As functionality sorts out those parts needed in an overproduction of putative contact sites the brain is able to respond to changes in the environments the young animal is going to live in instantaneously during development. Following such a strategy functional contacts could be achieved according to functional needs: Tissue parts that were not used are melted down in ongoing development.

That overproduction of neurons in the embryonic brain of hominoids turns out to allow an evolutionary strategy that might be specific for the human species. The strategy is, to externalize memory functions, and here, culture comes in. This is done by establishing and maintaining a specific surrounding, to which the brain is adapted to (by cutting down functional connectivity patterns from an extended offer of putative contact sites and putative integrative units (the neurons)). As this functional adjustment of neuronal connectivity patterns is driven by the sensory input, it is somehow equalizing brain response characteristics in those brains that were exposed to similar sensory input situations: all brains “reared up” in a similar way show an adjustment of neuronal functionalities (Young, Lawlor, Leone, Dragunow, During 1999; Rushton 2001). Thus far, to adapt to new types of experiences within such a group

with common experiences, it is not necessary to alter a pre-determined wiring pattern in brain tissue. Thus far, there is no need to form out specific physiological mechanism or/and new genes that had to be stabilized within a population. Such a reaction might allow reacting properly, but it costs time to go on in such a way, as such a reaction works only over a long lasting series of generations. Cultural development, however, is much faster.

Consequently, evolution of behavioural schemes can be done in a small time scale, as there is no need to form out genes that may direct the *anlage* of a completely new reaction specific neuronal pathway. What evolution offers so far is some stuff to deal with and not some prefixed form to stick to in the developing brain: When been used in early life, within that offer putative contact sites are stabilized. Thus, the individual that forms out his brain is adapting to its sensory input situation. If that situation is stabilized by the group it grows up in, the next generation, even that one will adapt to this. Eventually, thereafter, it will secure the same environment for its offspring, stabilizing the way it used to sort out things in experience and behaviour. If this is done in parallel in a group of individuals, this group will form out a common scheme to which their members are allowed to react to and to react with. Thus far, new behavioural features like dispositions to deal with more and more complex sensory input situations, certain improvements in the fine tuning of motor pattern (skills) or eventually the scheme by which communication signals are formed and understood within such a group can be predetermined. Thus, these were inherited not by forming out new sites of gene expressions, but by exposition of certain sensory experiences in early lifetime.

Such standards, however, have to be formed out and maintained within the changing pattern of natural objects seen, smelt, heard or dealt with in or by such a group. Thus, it is not simply sitting at a certain place, which allows man to go on in such an evolution. What is needed for the developing brain is a kind of scheme within a complex situation of putative sensory input sites: Something that is stabilising a brain which in parallel is exposed to a most complex sensory world. By providing such a scheme, something like a first matrix is provided in the organisation of input sites. If such a grid is established in those parts of the brain that deals with incoming information, that one is able to sort out finer patterns within such a grid and thus, gradually, evolves a more and more refined response characteristic. In such a way, at least, information processing of different individuals within one such group can be parallelized and, thus, coordinated in such a group. The way to do that is living together, share experiences and in a second stance: language.

Language is an externalized memory of order characteristics into which group experiences should be implemented in. What language does, is to sort out and conserve common references (Breidbach 2011: 121-155). Thus far, a certain reference to some term can be shared via narratives. Accordingly, group experiences can be parallelized even in the absence of the reference sites represented by certain elements of such a language. Thus far cultural evolution indirectly produces something like an continuous overlay over brain activities and developments in a certain group. I am a bit simplistic here, but eventually that gives you an idea of the general scheme behind.

The nervous tissue will give that material the later worked at, however it is not as simple, that cultural evolution is nothing but the outcome of an adaptation of brain tissue and brain physiology, whose behaviour in its more complicated form has to be described as evolved frame of brain activation patterns. The simplistic idea of neuro-aesthetics as it has been put forward by Semor Zeki or – in a more carton-like form in modern sociobiology by E. Volandt and K. Grammer for example might allow to propose something like this (Zeki, Lamb 1994; Zeki 2002; Volandt, Grammer 2003). However – these shortcomings fail to describe more than certain identification of subpatterns of sensory representations in the brain. It is the same story once told me by the late Otto Creutzfeld, who had to test the functionality of certain human brain areas during operations. To do this, he had to be quick, and as he looked for frequency representations, he did not bother the people by presenting a long series of sounds of different frequencies but played of two short pieces of music, both showing much different frequency spectra. The one was played by a classical chamber orchestra the other one by a jazz combo. As suspected, he was able to identify certain sets of neurons who were sensitive to different frequencies of sound spectra. Only a shortcut would produce the newspaper headline thereafter: Creutzfeld detected classical music centre in brain set apart from the localization of jazz music propagation.

Accordingly, to make the point of internal representation clear, it is not that we have just to look into the brain to understand how representations are done. The situation is much more complicated. We have to study the rules of internal activation modes, describe what it meant to from a differential calculus for identification of signals. Representations were not stored away but handled on within an associative brain. Experiences show us where we can point to something different, not known till now. Experience even allows us to put such new things close to something already known and set apart to other things

and situations. The way to do is due to the internal mode of propagation. What is to be seen is according to that mode.

There is no “red” which could be transported via the signal cascade from our sensory cells towards the brain.<sup>5</sup> The quality “red” occurs in the brain area activated by the incoming signal. There, the impression of red becomes a quality, as every input is put together to a coherent word image within that brain. Hereby memory is combined to sensor. So we might understand how far y input. It is the Aristotelian *phantasia* that makes the world view a coherent one, into which new inputs could be integrated, thereafter. However, these are no distinct centres but it is the underlying dynamics of network organisation that made such coherence of representation feasible. There are weighting functions by which any step in parallel-processing of information is stabilized and made discernable in the general arousal of network activation.

It is a complex dynamic we had to enface; yet in this dynamic distance function became stabilized, there are positions and horizons that become discernable. There is a complex of putative imaginations into which actual images might fit. Thus, internal representations work out a scheme by which perceptions can be identified, new experiences formed and a world being looked out for.

That is not only the general perspective but the very detail of every day experiences that is formed out in such a scheme: We might select a red cup in a dark cellar and recognize it as the identical cup some minutes later in bright sunlight. The actual physics of the primary input signal have changed completely. This is indicated by side information. That one is overlaid to the primary input resulting in the proper identification of that cap in different lights. Representations, already in such simple state, are no fixed items put into mind. Representations were looked upon according to certain internal settings, according to our intentions and according to our perspectives. Perceptions were looked upon according to certain schemes. Thus, the represented the way we look on them, were qualified according to the perspectives chosen. Thus, they found their place within a pre-configured set of expectations. Representations were seen from within. Accordingly, we can live in a world of changing sensory information identifying identities, correlating past and presence. Thus, we might recognise the former young friend in the old chap, we look upon. That is thinking from within and that may form out at least the scheme of such a new type of neuronal aesthetics – and that has a

---

<sup>5</sup> Already Schopenhauer was arguing about that.

meaning both for our understanding of imagination and images we deal with.

## ■ BIBLIOGRAPHY

- Bexte P. (1999), *Blinde Seher. Wahrnehmung von Wahrnehmung in der Kunst des 17. Jahrhunderts. Mit einem Anhang zur Entdeckung des Blinden Flecks im Jahre 1668*. Verl. der Kunst, Amsterdam.
- Braitenberg V., Schüz A. (1998), *Cortex: Statistics and Geometry of Neuronal Connectivity*, Springer, Berlin.
- Breidbach O. (2013), *Neuronale Ästhetik. Zur Morpho-Logik des Anschauens*, Paderborn, München.
- Breidbach O. (2012), "Evolution des Kognitiven - Nervenzellen, Sprache und kulturelle Adaptationen", in C. Gansel, D. Vanderbeke, eds., *Telling Stories: Literature and Evolution/ Geschichten erzählen: Literatur und Evolution Stories: Literature and Evolution/ Geschichten erzählen: Literatur und Evolution*, De Gruyter, Berlin: 121-155.
- Breidbach O. (2007), "Neurosemantics, neurons and system theory", in *Theory in Biosciences* 126: 23-33.
- Breidbach, O. (2000); "Neurologik?", in N. Newen, K. Vogeley (eds.), *Selbst und Gehirn*, Paderborn, Mentis Frankfurt: 353-363.
- Breidbach O. (2001), "The Origin and Development of the Neurosciences", in: P. K. Machamer, R. Grush, P. McLaughlin (eds.), *Theory and Method in the Neurosciences*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh: 7-29.
- Breidbach O. (1999), "Die Innenwelt der Außenwelt - Weltkonstitution im Hirngewebe? Zur Konturierung einer Neuronalen Ästhetik", in O. Breidbach, K. Clausberg (eds.), *Video ergo sum*, Hans-Bredow-Institut, Hamburg: 34-60.
- Breidbach O. (1993), *Expeditionen ins Innere des Kopfes*, TRIAS Thieme Hippokrates Enke, Stuttgart.
- Catalanom S.M., Shatz C.J. (1998), "Activity-dependent cortical target selection by thalamic axons", in *Science*, 281: 559-562
- Finger S. (1994), *The Origins of Neuroscience: A History of Explorations into Brain Function*, Oxford University Press, New York.
- Hagner M. (1997), *Homo cerebrialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Berlin Verlag, Berlin.
- Jamme C., Jeck U.R. (eds.) (2013), *Natur und Geist*, Fink, München.
- Katz L.C., Shatz C.J. (1996), "Synaptic activity and the construction of cortical circuits", in *Science*, 274: 1133-1138.
- Majdan M., Shatz C.J. (2006), "Effects of visual experience on activity-dependent gene regulation in cortex", in *Nature Neuroscience*, 9: 650-659.
- Roth G. (2003), *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Rushton, S.P. (2001), "Applying brain research to create developmentally appropriate learning environments", in *Young Children* 56: 76-82.
- Voland E., Grammer K. (eds.) (2003), *Evolutionary Aesthetics*, Springer, Berlin.
- Young D., Lawlor P.A., Leone P., Dragunow M., During M.J. (1999), "Environmental enrichment inhibits spontaneous apoptosis, prevents seizures, and is neuroprotective", in *Nature Med.*, 5: 448-453.
- Zeki S., Lamb M. (1994), "The neurology of kinetic art", in *Brain* 117: 607-636.

Olaf BREIDBACH

- Zeki S. (2002), "Neural Concept Formation & Art. Dante, Michelangelo, Wagner", in *Journal of Consciousness Studies* 9: 53-76.
- Zeki S. (1993), *A Vision of the Brain*. Blackwell Scientific Publication, Oxford.

*CoSMo*  
*Comparative Studies*  
*in Modernism*

[http://www.ojs.unito.it/index.php/COSMO/  
cosmo@unito.it](http://www.ojs.unito.it/index.php/COSMO/cosmo@unito.it)