

TCRS 1/2024

**Teoria e Critica
della Regolazione Sociale**

INTORNO A FRANCO CORDERO: DIRITTO, LETTERATURA, IMPEGNO POLITICO

A cura di/Edited by
Angela Condello e Franco Arato

Volume pubblicato grazie al finanziamento del progetto PRIN Pnrr 2022 “One Too Many Monies. Alternative Digital Currencies and the Future of Money”; CUP J53D23018960001- codice identificativo PRIN_2022PNRR_P2022P3JPN_003. Responsabile unità locale per l’Università di Messina Prof.ssa Angela Condello.



Finanziato
dall’Unione europea
NextGenerationEU



Ministero
dell’Università
e della Ricerca



Italiadomani
PIANO NAZIONALE
DI RIPRESA E RESILIENZA



Università
degli Studi di
Messina

Direttori:

Bruno Montanari (Università di Catania e Cattolica, responsabile), *Alberto Andronico* (Università di Catania), *Paolo Heritier* (Università del Piemonte Orientale)

Comitato di direzione:

Salvatore Amato (Università di Catania), *Francisco Ansuátegui Roig* (Universidad Carlos III, Madrid), *Giovanni Bombelli* (Università Cattolica di Milano), *Fabio Ciaramelli* (Università di Napoli Federico II), *Stefano Fuselli* (Università di Padova), *Jacques Gilbert* (Université de Nantes), *Tommaso Greco* (Università di Pisa), *Antonio Incampo* (Università di Bari), *Pierre-Etienne Kenfack* (Université de Yaounde II), *Alessio Lo Giudice* (Università di Messina), *Fabio Macioce* (LUMSA, Roma), *Maurizio Manzin* (Università di Trento), *Maria Paola Mittica* (Università di Urbino), *Flavia Monceri* (Università del Molise), *Yosuke Morimoto* (Università di Tokyo), *Antonio Punzi* (LUISS), *Alberto Scerbo* (Università di Catanzaro), *Richard Sherwin* (New York Law School), *Barbara Troncarelli* (Università del Molise)

Comitato di redazione:

Giuseppe Auletta (Università di Catania), *Giorgio Lorenzo Beltramo* (Università di Torino), *Virginia Bilotta* (Università del Piemonte Orientale), *Paolo Biondi* (Università del Molise), *Alessandro Campo* (Università del Piemonte Orientale), *Paola Chiarella* (Università Magna Graecia di Catanzaro), *Valentina Chiesi* (Università Cattolica di Milano), *Angela Condello* (Università di Messina), *Flora Di Donato* (Università di Napoli Federico II), *Ako Katagiri* (Università di Kyoto), *Olimpia Loddo* (Università di Cagliari), *Roberto Luppi* (LUMSA, Roma), *Giovanni Magri* (Università di Catania), *Piero Marino* (Università di Napoli Federico II), *Piero Marra* (Università La Sapienza, Roma), *Andrea Raciti* (Università di Pisa), *Salvo Raciti* (Università di Catania), *David Roccaro* (Università di Catania), *Paolo Silvestri* (Università di Torino), *Serena Tomasi* (Università di Trento), *Daphné Vignon* (Université de Nantes)

Comitato scientifico:

Francesco Cavalla (Università di Padova), *Vincenzo Ferrari* (Università di Milano), *Peter Goodrich* (Cardozo Law School), *Jacques Lenoble* (UC Louvain), *Hans Lindahl* (Tilburg University), *Sebastiano Maffettone* (LUISS), *Atsushi Okada* (Università di Kyoto), *Eligio Resta* (Università di Roma tre), *Eugenio Ripepe* (Università di Pisa), *Herbert Schambeck* (Linz Universität), *Gunther Teubner* (Frankfurt Universität), *Bert van Roermund* (Tilburg University)

Gli articoli del numero monografico sono sottoposti a doppio referaggio cieco

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Issn: 1970-5476

Ibsn: 979122230xxxx

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Registrazione presso il Tribunale di Milano n. 299 del 23-10-15

Paolo Heritier

Rovesci culturali paradossali, tra Cordero e San Paolo

Abstract. The article begins with the case of Cordero's expulsion from the Catholic University, and his diatribe with Cardinal Colombo. The paper analyzes the fundamentally Nietzschean reading of Pauline anthropology and proposed liberation of juridical rationality from religious irrationality within Cordero's *Letter to Romans* commentary. To critical argumentation the article opposes the renew of twentieth-century Christology, which is considered capable of going beyond Cordero's criticism, while at the same time providing intelligibility of his historical perspective: hoping of being able to rearticulate on a different basis the relationship between legal and anthropological thought of the West in crisis, and the renewed contemporary vision of Christian theology.

Keyword: Giustificazione, caduta, salvezza, fede, università, law
Justification, fall, salvation, faith, university, law

Indice: 1. Rovesci culturali: "Risposta a Monsignore" nell'isola teologica – 2. Il San Paolo di Cordero – 3. Elementi per una critica teologica alla visione di Cordero su Paolo.

1. Rovesci culturali: "Risposta a Monsignore" nell'isola teologica

Scrivere di Cordero e della sua vicenda non è semplice. Se Cordero scrive su San Paolo è perché, come Nietzsche, vuole annunciare a tutti la sua verità: vuole rivelare una verità, anche se negativa, nichilista, ma pur sempre una verità, da comunicare a tutti.

La lettura della *Risposta a Monsignore*, mezzo secolo dopo la pubblicazione, mi conferma che proprio la proposta metodologica e la precisa critica formulata da Cordero nei confronti di Colombo abbia subito rovesci culturali rilevanti, e il mondo di quella controversia non esista quasi più.

Nella *Risposta*, il giurista, intento a smontare il metodo di procedere per dogmi, pone la vecchia questione della grande importanza attribuita ai fatti e alle prove (e del principio di non contraddizione, della logica e della razionalità): "Perché dovrei essere io a provare l'opposto di quello che tu affermi? ... tu hai tirato in ballo l'elefante rosa: se vuoi che ti prenda sul serio, fornisci delle prove. Se no basterebbe aprir bocca per riempire il mondo di personag-

gi invisibili: perché l'elefante rosa e non il coccodrillo argenteo o la balena purporea?"¹.

Certo di questi tempi in cui il mito dell'intelligenza artificiale e del *deep learning* è quello che propone e inventa enti inesistenti che simulano il reale, figli della 'logica' informatica e della sua applicazione, tra post-trans-umani e singolarità pseudo religiose varie, qualche scossone in quell'argomentazione e una certa prudenza in tema di 'fatti' potrebbe forse essere introdotta (O Connell' 2018, Ferraris 2021).

Mons. Carlo Colombo, ricorda il Card. Tettamanzi "sottolineò il duplice compito del teologo cattolico: l'adesione al magistero e l'onere della ricerca, anche nelle questioni che riguardano il dogma... lo straordinario impegno richiestogli durante il Concilio continuò oltre, fino alla Facoltà Teologica di Milano, che ebbe in Paolo VI uno dei promotori e in Mons. Carlo Colombo colui che con forte determinazione la volle realizzare: il fondatore e primo preside"². Scrive a proposito il continuatore della sua opera, Giuseppe Colombo:

C'è un luogo si direbbe fatto di teologia. Per dire che la teologia lo sovrasta e lo pervade completamente, senza lasciare spazio ad altro, neppure un cantuccio: la biblioteca, le aule, i corridoi, i muri, che sono antichi e risentono di vecchi monasteri. Chi ci viene, lascia fuori dal portone d'ingresso ogni altro pensiero e pensa solo alla teologia: come apprenderla, studiarla, capirla, discuterne. Non comporta una riduzione dell'orizzonte esistenziale. Che lascia spaesati. È, piuttosto, un approfondimento che arriva al centro delle cose, del mondo. Si parte da lì per vederle, guardarle, pensarle o, piuttosto, ripensarle, correggendo la visione approssimativa, in ogni caso superficiale, che se ne aveva prima, quando si era fuori dal luogo "teologia". Allora le cose, ricollocate al loro posto, cessano di essere arruffate, o un caos, un assurdo, un "non si capisce niente" o "le prendo come vengono" e diventano dominabili, ritrovano la loro armonia e presentano un volto amico. Si lasciano prendere, accarezzare e parlano, spingendo avanti a cercare ancora. Evidentemente la teologia crea una *forma mentis* e, più profondamente, una *forma vitae*, che distingue e fa esistere una minoranza, rispetto a tutti gli uomini e agli stessi cristiani. Una minoranza, però, solo di numero, non di pensiero. Perché il pensiero, quello della teologia, è universale e prende in considerazione tutti gli altri pensieri, confrontandosi e approfondendo il confronto per precisare e dire "le ragioni della sua fede", che appunto è universale. Quest' "isola teologica", luogo quasi incantato di studio e di approfondimento, è spuntata in una piazzetta appartata di Milano, piazza Paolo VI, a perenne memoria di uno dei promotori. Ma, accanto a lui, sta chi, con tutte le sue forze, ha voluto la Facoltà Teologica: monsignor Carlo Colombo. Il fondatore e primo preside che, per la teologia, ha consumato tutta la vita (G. Colombo 2004: 9-11).

Se Giuseppe Colombo continua idealmente l'opera di Carlo Colombo, uno dei suoi allievi, il teologo fondamentale Bertuletti, nel concentrarsi sulla critica di Co-

1 Nel capitolo *L'elefante rosa*, (Cordero 1970: 36).

2 D. Tettamanzi, *Carlo Colombo: un figlio della Chiesa milanese*, in L. Vaccaro, a c. di, *Mons. Carlo Colombo e l'Università Cattolica*, Morcelliana, Brescia 2008, XIII, XV (XI-XVIII).

lombo alla filosofia di Severino, precisa come invece ridotto sia l'interesse, dal punto di vista teorico, del confronto con Cordero³.

La mia impressione parlando di Franco Cordero, e leggendo la sua *Risposta a Monsignore*, è di effettivo straniamento. La situazione ora mi pare molto diversa, rovesciata: per me quella stessa facoltà di teologia creata da Carlo Colombo è stato a lungo, se non l'isola teologica di cui parla Giuseppe Colombo, il luogo possibile, forse unico nel contesto filosofico di questi decenni, di esercizio di libertà intellettuale, e la teologia modo di emancipazione da un pensiero giuridico positivista ingessato, rivolto verso problemi del passato, legato ancora a visioni come quella di Hart, Bobbio, Scarpelli di cui non occorre certo ricordare i grandi meriti, ma che non riescono certo ad interpretare più tutti i cambiamenti, vertiginosi, inquietanti, in corso nella teoria e nella pratica del diritto. Certo anche se la teologia soffre ancora dal punto di vista della bioetica e della sessualità, e su altri fronti, in cui il dibattito pare essere concentrato più sulla difesa di una contrapposizione su valori etici tra 'cattolici' e 'laici'. Per il resto, però, la teologia mi pare un pensiero più aperto e dialogante di molta filosofia e di parte della filosofia del diritto. Non che il giudizio provenga da chi sia stato in grado di fare meglio, e deve essere inteso in primo luogo come autocritica, molto più che critica ad altri. Mi piacerebbe, almeno, provare a riportare oggi, per così dire, un Cordero del tutto recalcitrante entro l'isola teologica o immaginarsi che quel dialogo tra Colombo e Cordero possa svolgersi in forma diversa.

La denuncia radicale di Cordero sembra poter oggi essere invertita: "La filosofia cattolica del diritto qui si riduce a stentate variazioni sulla formula di moda nel Duecento: i fatti che la contraddicono si finge che non esistano, antropologia,

3 Dopo aver dichiarato come i limiti della sua posizione sono l'aver potuto disporre solo degli interventi di Cordero e Severino in quanto resi pubblici dagli interessati, Bertuletti rileva come per il caso Cordero "la sproporzione tra la lettera, l'unico documento di C. Colombo in questa vicenda, nella quale egli segnala al professore la perplessità suscitata in lui dalla lettura dell'opera *Gli osservanti*, sia circa il *metodo* sia circa la *sostanza* dei giudizi in essa contenuti sulla dottrina cristiana, e la risposta del professore, che nel *pamphlet* indirizzato a C. Colombo e intitolato *Risposta a Monsignore* (De Donato editore, Bari 1970) la assume a puro pretesto per un attacco al sistema cattolico, priva l'episodio di un qualsiasi interesse per una ricerca dedicata all'azione di C. Colombo". (A. Bertuletti, *L'azione di Carlo Colombo per l'ortodossia nell'insegnamento dell'università cattolica*, in Vaccaro 2008: 187). Al contrario, secondo Bertuletti, il confronto con Severino si incentra sul rapporto tra fede, ragione e verità ed è assai rilevante. Il problema della definizione del concetto di fede, nella sua connessione necessaria con la ragione, è l'oggetto della prospettiva fenomenologica propria della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, come indicato voluta da Carlo Colombo e poi sviluppata da Giuseppe Colombo, e dai suoi allievi Giuseppe Angelini, Angelo Bertuletti, Pierangelo Sequeri, Sergio Ubbiali, a partire da due testi: G. Colombo, a cura di, *L'evidenza e la fede*, Milano, Glossa, 1988, in cui precisamente viene affrontato l'accostamento fenomenologico in teologia e la riarticolazione tra fede e ragione e G. Colombo, a cura di, *Il teologo*, Milano, Glossa 1989, in cui viene qualificata la figura istituzionale della teologia e il suo ruolo critico entro il sistema dogmatico. La posizione di Carlo Colombo precede logicamente questo sviluppo: si vede ad es. C. Colombo, *Il compito della teologia*, Jaca Book, Milano, 1982. Sulla teologia di Carlo Colombo, G. Colombo, *Un'isola teologica. La teologia di Carlo Colombo*, Glossa, Milano, 2004, sul contesto in cui operava A.M. Negri, *Mons. Carlo Colombo fra Chiesa e società*, NED, Milano 1993.

sociologia, psicoanalisi, filosofia del linguaggio... Inteso così, l'insegnamento universitario è una fabbrica d'ignoranza faziosa e di malformazioni intellettuali" (Cordero 1970: 18). A chi, a quale forma di pensiero e di ricerca, riferire oggi queste parole? La mia minuta esperienza universitaria mi spinge a rovesciare i termini di quell'accusa, dopo decenni di rimozione del pensiero e della ricerca libera in università, che ho trovato paradossalmente nella teologia come forma ed esercizio di pensiero critico. In una situazione in cui a volte è il pensiero ritenuto progressista a farsi oscurantista, intento a censurare e a rimuovere tutto quel che di occidentale può ancora essere identificato come appartenente a una cultura, a una *forma mentis* che si è nel frattempo emancipata da quei vincoli e da quei laccioli, senza potere o dover negare le sue radici, ma accettando molte critiche, purchè rispettose e volte a costituire una possibile ricerca comune, in un' "isola universitaria" da ricreare che, però, non si intravede. "La questione epistemologica si risolve in problema morale: in certi casi tacere è comodo, ma turpe, la considerazione del risultato appare quindi irrilevante, capiti quel che deve capitare" (Cordero 1970: 19). Mi rendo conto che sto stravolgendo completamente il senso di quel che Cordero intendeva, ma forse in questo stravolgimento colgo qualcosa degli eterni obiettivi polemici di Cordero, non limitati, però, solo alla Chiesa Cattolica. Ora il problema morale non è l'affermazione della verità della fede cattolica, ma dell'eliminazione di ogni riferimento al passato, di ogni coscienza di storicità, in un pensiero che censura tutto quello che è stato ritenuto filosofia, pensiero, per abbracciare tutto quel che, semplicemente, profuma di esotico, o di pratico, spesso pur senza conoscerlo, e spesso neppure provare minimamente a capirlo. Capita così che i giovani, stretti da una morsa di mancanza di futuro, forse più percepita che reale, si lascino ingannare da tutto quel che promette una rivoluzione, travisando i fatti e dimenticando i fatti che proprio quel tanto deprecato liberalismo, con tutti i suoi limiti, ha consentito uno straordinario rovesciamento di rapporto di forza tra l'Occidente e il resto del mondo, che un tempo si chiamava terzo mondo e che oggi scalpita per affermarsi come il primo. Senza mai dimenticare il tradimento del liberalismo da chi si diceva liberale circondato da una serie di servi volontari, cosa che Cordero non ha mai smesso di denunciare.

"Ma ai nostri tempi le idee circolano facilmente: nessuno riesce a tenerle nascoste quando sono ingombranti; non essendo possibile ricostruire il passato *ad usum delphini*, perché certe fonti si sottraggono alla censura, conviene educare i sudditi in modo tale che rifiutino spontaneamente il pensiero eterodosso. Non è una favola di Orwell, ma la cronaca di cose che capitano tutti i giorni; la Facoltà di Giurisprudenza le ha solennemente codificate" (Cordero 1970: 18).

Quanta verità in queste parole di Cordero in quella lettera, ma le cose appaiono ora rovesciate: chi fa censura è chi prescrive di non poter parlare, in università, se non secondo le parole d'ordine del politicamente corretto e del rovesciamento di tutti i valori e di tutti i giudizi, che, muovendo da buone ragioni, pretendono a volte di imporsi con le stesse modalità oppressiva delle forme che venivano contestate radicalmente in quanto tradizionaliste e reazionarie. Opporsi non è possibile, se

non si vuole essere tacciati di tutti i peggior nomi di dottrine immaginabili e accusati di tutti i peggior crimini della storia. Se non sei servo volontario del nuovo che avanza, non puoi che essere moralmente deprecabile, e quindi da censurare. E così affiora la contrapposizione assoluta, il bianco e il nero, il sopra e il sotto, il buono e il cattivo, e si sa bene chi è dalla parte del bene: noi ovviamente, e gli altri sono sempre necessariamente il demonio. La possibilità di un ascolto e di un dialogo non compare all'orizzonte delle possibilità. L'opposizione tra gli opposti è funzionale al mantenimento dello *status quo*: il radicalizzarsi delle posizioni sulla scena è funzionale al mantenimento di posizioni estreme senza più altra ragione di essere, che traggono proprio dalla retorica della finta opposizione l'unica possibilità del loro mantenersi in vita⁴.

La situazione è certo connessa al declino della stampa e dell'opinione pubblica, lamentato già dall'ultimo Popper negli anni '90, che da sostenitore della società aperta invocava l'intervento dello stato "contro la televisione" per proteggere l'avvenire stesso della democrazia⁵. Popper che raggiunge la critica di Cordero al "Caimano" rappresenta certo uno dei controcircuiti intellettuali della storia cui siamo sottoposti.

Eppure non ci si può nascondere dietro il dito: questa posizione, la mia, di coloro che hanno riconosciuto alcune delle cose lamentate da Cordero, ma che hanno trovato proprio in quella teologia che Cordero stigmatizzava la fonte possibile di una rinnovata antropologia e concezione credibile del politico fondatrice di una democrazia compiuta, è largamente perdente. I nuovi fondamentalismi di ogni genere hanno soppiantato la ricerca di un fondamento comune e aperto di una libera società in libero stato, cui la chiesa e la religione potevano, laicamente, prendere parte e apportare il proprio contributo. Quel che emerge con evidenza è la sconfitta di una posizione mediana, che ha portato a una disaffezione verso la proposta di senso cristiana, senza che nessuna altra reale proposta di senso, se non quella dell'individualismo e dell'egoismo del sé autoreferenziale si affermasse. Il Soggetto Re del liberalismo, lungi dall'emanciparsi dal potere ritenuto totalitario dello Stato, ha fatto dell'individuo, pronto a scendere in piazza e ad apporre con

4 Segnalava il pericolo già Dworkin 2008, con riferimento alla politica americana, prima ancora della crisi finanziaria del 2008, e in seguito alla prima "logica dell'emergenza", quella successiva all'attacco alle Torri Gemelle del 2001. Da allora, il rapido succedersi delle emergenze e degli stati di eccezione (finanziaria con la crisi del 2008, sanitaria con il Covid, la guerra in Ucraina, i terribili fatti di Israele e Gaza, senza tener conto della perdurante crisi ambientale e, per il nostro paese, del ricorrente stato di eccezione politico dovuto al peso del debito pubblico e la conseguente limitazioni della sovranità della politica sul piano della gestione dell'economia). Il problema è risalente. Segnalava già il problema il teologo milanese Giuseppe Angelini (Angelini, formatosi proprio nel contesto della Facoltà teologica fondata da mons. Carlo Colombo, negli anni '80, con riferimento al dibattito in bioetica e l'emergenza della figura vuota dei "valori" su cui tutti concordano fino a svuotarli di significato (pace, solidarietà, divengono paradossalmente formule vuote su cui tutti concordano a parole ma che in realtà celano applicazioni del principio del tutto divergenti). G. Angelini, tra l'altro ne l'introduzione a Angelini G., Chiodi M. Lattuada A. 1998.

5 Ho ripreso recentemente questa critica, connettendola all'emergere dei social network e del capitalismo della sorveglianza in Heritier 2024.

entusiasmo le bandiere multicolori della pace alla finestra, semplicemente un altro Stato assoluto, per ricordare le profetiche parole di Handke nel film di Wenders “Il cielo sopra Berlino” (Heritier 2009).

Tenere insieme sogno di una democrazia compiuta e di una critica al potere, paradossalmente Popper e Cordero, indica una prospettiva che forse non è mai davvero esistita, o ha comunque pesato davvero poco. Non intendo affatto aver detto nulla di significativo sul dialogo tra il Monsignore e Cordero o di aver sciolto le ragioni della forte opposizione tra le due posizioni: non ci sono neppure entrato. Semplicemente, voglio indicare come le cose siamo mutate radicalmente in cinquanta anni, e che l’effetto su di me della lettura de *Gli osservanti*, oggi, è molto lontana da quella descritta dallo stesso autore: se nel libro molte formule cristiane tramandate “non ci fanno bella figura” non mi sento affatto di essere rappresentato da una delle due categorie di cristiani che Cordero individua:

...sui lettori cattolici (il libro) esercita un effetto traumatico, ma a questo punto sopravviene una selezione: quando si fruga sotto la crosta di potenti censure, agli spettatori labili saltano le valvole e tutto finisce in una reazione furiosa contro l’autore del sacrilegio. Gli altri, smaltita la prima vertigine, imparano a tenere gli occhi aperti: il mondo appare diverso da come credevano; tutto sommato, è meno brutto di quanto si potesse temere quando si sono spente le false costellazioni. Le pseudocertezze vanno in fumo; in compenso le cose si rivelano quali sono e affiora la trama dei rapporti occulti; è un piacere decifrare l’algebra della realtà. Le misure del bene e del male sono degli stati emotivi, niente di più, ma ciò non toglie che certe cose vadano fatte, altre no; il criterio della scelta sta in noi, inutile cercarlo in una “natura” immaginaria o nella favola delle rivelazioni. La verità è di per se stessa un valore morale, senza contare che la moralità, come decisione virile di fabbricare la propria sorte, nasce dalla rovina delle illusioni: prima c’erano la nostalgia dell’utero, il bisogno di conforto, l’attesa di un compenso futuro, atteggiamenti premorali. Lei non immagina, Monsignore, quale soddisfazione sia stato sentir raccontare dagli scolari l’esperienza d’inabissamento e riemersione da quegli itinerari sotterranei. Alle prima battute uno si domandava: “cosa resta di quello che ci hanno insegnato, a cominciare dalla teologia dei novissimi?” (le sedi ultraterrene dell’anima, con il relativo sistema di pane e premi)? Un prete già esorcizzato rispondeva: “niente, non vale la pena di parlarne, incrostazioni di fantasia” (Cordero 1970: 23-24).

La mia posizione non è la prima, ma neppure la seconda, proverò ad auspicarne una terza: il tentativo di comprendere le ragioni della critica formulata e provare a rispondere alla domanda circa il senso antropologico di quelle formulazioni dogmatiche.

Tuttavia, proprio da questa osservazione si può individuare un significato della ricerca universitaria, in cui la teologia, oggi, possa mostrare un senso specificamente antropologico, contribuendo a edificare una scienza del diritto e una concezione della società, per usare le parole di Bonhoeffer, “maggioranne”. Con questo auspicio e questa conseguente realistica osservazione mi limiterò a qualche indicazione critica sulla lettura di san Paolo fornita da Cordero, provando a fornire qualche risposta, sia pure del tutto parziale e assai limitata.

2. Il san Paolo di Cordero

Il commentario sull'Epistola ai Romani compare due anni dopo la scrittura della *Lettera a Monsignore*, a cinque anni della computa fenomenologia delle norme de "Gli osservanti". Testo che, al di là delle polemiche, analizza il fenomeno normativo nella sua valenza fenomenologica e antropologica, metodo che indubbiamente meriterebbe attenzione e forse oggi una ripresa dell'operazione. Appare sufficiente indicare i titoli dei capitoli, che, dai classici luoghi iniziali forma e materia, indicano il tema del linguaggio (le parole), per poi concentrarsi sulle idee. E qui compaiono i grandi problemi della filosofia: tra gli altri la potenza, la ragione, la volontà, e poi la libertà, la natura, i sentimenti, dove in particolare nel capitolo 11 ("Oltre la legge") il pensiero paolino la fa da padrone. In quale corso di filosofia del diritto, oggi, si copre una tale analisi antropologica, al di là dei risultati cui l'analisi giunge? Qualcosa indubbiamente si è perduto rispetto all'ampiezza di quel disegno, seppur condannato, *à la* Cordero. Il giudizio di Italo Mancini, uno che sul nesso tra diritto e teologia non è certo uno sprovveduto, mi pare equilibrato, sia pur riferito al suo volume successivo *I riti e la sapienza del diritto*: "il tragitto di Franco Cordero si pone tra Axel Hägerström e Hans Kelsen, uno all'inizio della vicenda, come *pars destruens*, e uno alla sua fine, come *pars construens*" (Mancini 1993: 54) per poi precisare subito dopo come in quella prospettiva "da distruggere è, in definitiva, il nesso tra ordine giuridico e ordine religioso-sacrale". Insomma, il punto di arrivo è l'approdo "alla proposta kelseniana combinata con i risultati della filosofia analitica, leggi neopositivismo logico, il tutto dentro la "dialettica negativa" dell'esperienza francofortese e di quella destrutturante il soggetto della cultura francese postsartreana" (Mancini 1993: 56). In modo ancora più preciso: "Kelsen al posto di Vico?... in questo che si pone come negativismo giuridico, talora ironico e talvolta furioso, ma sempre dotto e ragionato; ...voglio dire che la negatività giuridica è qui presa di petto in funzione di una negatività più radicale, quella che riguarda il mondo religioso, Dio e chiesa, cristianesimo e liturgia..." (Mancini 1993: 50). Certo, quanto al commentario "l'invettiva non basta... forse per questo il suo commento alla Lettera di Paolo ai Romani non ha avuto seguito" (Mancini 1993: 51). Oggi invece il tema teologico-politico è tornato di attualità, persino in qualche modo nella filosofia del diritto (variamente tra gli altri Magrì 2013, Preterossi 2022, Luzzati manoscritto).

Vorrei dunque provare a dire qualcosa sul San Paolo di Cordero, in relazione al superamento di un'impostazione polemica: provando a rintracciare in esso anche degli elementi di interesse, quanto meno da discutere, e non solo di invettiva da dimenticare.

L'obiettivo, rispetto ai voluminosi testi di filosofia del diritto, è limitato: Cordero punta al cuore della sua opposizione alla religione, intendendo delineare un'antropologia del cristianesimo paolino. Compie l'opera seguendo e dissacrando il modo classico – provando a rovesciarne la logica – del commentario, quello di Tommaso, di Lutero, di Calvino, fino a Barth ed impressionante è il numero dei commentari che compaiono, nel testo e nella bibliografia: che Cordero cerca di comprendere, sia pure a suo modo. Come aveva scritto in *Risposta a Monsignore*:

“ho usato le parole secondo le stipulazioni definitorie, senza cambiare il significato sottobanco, le premesse emergono da certi fatti verificati in un determinato modo, non ho postulato niente di non verificabile” (Cordero 1970: 16). Il lessico neopositivista è manifesto, l'intenzione è denunciare le mistificazioni intellettuali di San Paolo. L'accostamento è dunque privo di indugi nel denunciare il carattere filosoficamente privo di fondamento del messaggio: se è possibile pensare l'Essere e il Mondo come due piani paralleli che vanno tenuti distinti, invece nel discorso dell'Apostolo, “ogni tanto un'eruzione di eterno lacera il tessuto temporale” (Cordero 1972: 13). Premessa mistificata, antitesi ingenua: il punto è che “il cosiddetto miracolo è un fatto al pari degli altri, un poco più grosso; le onde del mar Rosso si aprono di fronte a Mosè come le cortine di un sipario, a Cana l'acqua trasmuta in vino, Lazzaro risorge: tre fenomeni definibili rispettivamente in termini idraulici, chimici, biologici” (Cordero 1972: 14).

Il problema della denuncia del miracolo e del suo razionalismo, della critica del dogma, non è privo di conseguenze nell'innescare l'interrogazione sull'epistemologia razionalista che si presuppone nell'affrontare il tema del diritto: anche nel diritto, la giustizia è riducibile a fatti scientifici? Chissà cosa avrebbe detto oggi Cordero, a chi intende giudicare mediante le neuroscienze e l'intelligenza artificiale (Ferrua 2017). Intanto sosteneva l'accusatorio nel processo... Ad ogni modo Paolo, proprio come Nietzsche, gli appare fin da subito un mistificatore e un imbrogliatore intento a giustificare lo spazio irrazionale della fede (Cordero 1972: 19). Il mondo paolino, pieno di *wishful thinking*, è stato liquidato dalle scoperte della psicologia: “s'è squagliata l'anima passibile d'assoluzioni e di lavacri, ci sono solo dei fenomeni fisiopsichici in assetti più o meno stabili” (Cordero 1972: 20). Paolo è un animista: “la fiaba celeste trasuda l'opaco antropomorfismo di quel pensiero primitivo che proietta intenzioni, desideri, paure, collere nell'automatismo dei processi naturali” (Cordero 1972: 21). L'epistemologia che accompagna Cordero è certo qui quella un poco epistemologicamente grezza del positivismo logico, della razionalità produttrice di certezza ad ogni costo. Chiarito subito il punto, quel che rileva è svelare da un lato il legalismo paolino (“ragiona come un avvocato”) e il carattere perverso dell'individuazione del peccato (“Tira aria di sadismo infantile”): nel “siamo tutti peccatori” quel che emerge è come il peccato sia “castigo di precedenti peccati, come un'eruzione disgustosa sulla pelle, e motiva giuridicamente la condanna, perché nessuno soffrirebbe se non fosse peccatore” (Cordero 1972: 25). Il gioco di Cordero è facilmente individuato: si tratta di una critica radicale, provocatoria, estrema. Che, tuttavia, può essere indicata accogliere elementi utili, pur nell'eccesso della formulazione polemica, per allontanarsi da un cristianesimo ingenuo: nell'emanciparsi da una concezione antropologica irrazionale che la cristologia del novecento ha smontato⁶, senza per questo dover irridere la tradizione e la complessa, e a tratti anche terribile e grandiosa, storia della religione e dei conflitti legata ad essa.

6 Mi limito a citare qui la critica dell'amartiologia svolta da Carlo Isoardi, *La promessa e la fede. Cristianesimo ed antropologia*, Giappichelli, Torino 2012, con mia introduzione e postfa-

La rilettura in chiave psicoanalitica del tema del giudizio sugli altri e della sua ipocrisia è quel che interessa l'autore: "secondo un'ipotesi freudiana proposta già da Sade, l'uomo infierisce sugli altri per non distruggere se stesso, scaricando fuori un impulso originariamente suicida..." (Cordero 1972: 28s.). La rilevanza giuridica dell'apporto paolino, anche sul tema della distinzione tra il reo e il peccato, il non identificarsi del soggetto con il peccato/reato, conquista della civiltà giuridica dall'epoca del taglione, non interessa, sorprendentemente, il processualpenalista. Persino il celebre passo ritenuto fondatore del giusnaturalismo cristiano di 2.12-16 (i pagani che non hanno legge la trovano iscritta nei loro cuori...) e frutto probabile di un'interpolazione (Legasse 2004: 130) passa quasi inosservato: "questo passo prefigura il postulato giusnaturalistico del valori morali oggettivi e la teoria della coscienza come organo di una percezione morale intuitiva, due idee d'ascendenza stoica destinata a una lunga e fortunata carriera quantunque non siano seriamente sostenibili" (Cordero 1972: 33s.). Il cristianesimo non fa che copiare, distorcendoli, gli ideali stoici.

Quel che rileva invece è il contrasto tra due prospettive: quella di un Dio a potenza limitata (propria dei pelagiani) o quella di un Dio ingiusto proprio dell'asse Agostino-Lutero-Calvino, tra le quali Paolo si collocerebbe in mezzo, nella confusione e nel paradosso ("ragiona su schemi pelagiani pur essendo il capostipite dei negatori del libero arbitrio" (Cordero 1972: 31). Paradossali sono anche la lettura del rapporto con gli Ebrei dei futuri Cristiani e dell'argomento che poi instaurerà la cattura di Dio da parte della logica umana: se i peccati esaltano la santità divina, perché sono puniti? (capp. 5-7).

Cordero non riesce ad uscire mai, in definitiva, dalla prospettiva logico razionalistica che lo domina e lo rende incapace di cogliere la struttura paradossale e contraddittoria della legge, rivendicata da Paolo, ma che continua a essere presente, certo con caratteristiche ben diverse, nei sistemi giuridici positivi contemporanei. Questi hanno certamente compiuto molti passi in avanti, ma alcune critiche paoline alla legge possono risuonare ancora, sul piano della teoria dell'interpretazione, del nesso tra formazione della coscienza e legge come istruzione, dell'antropologia hobbesiana dell'uomo lupo per l'uomo, che permea il diritto positivo (Heritier 2024).

La fuga dalla realtà è legata alla rimozione del pensiero causale: se "bene e male sono i segni di una reazione affettiva" (Cordero 1972: 44), la difesa dalle cose spiacevoli consiste nel fingere che non esistono. Dunque ancora la rimozione e la contraddizione costituiscono l'antropologia paolina: se potessimo giustificarci asserendo che "i nostri peccati non sminuiscono ma esaltano la gloria di Dio – tanto varrebbe concludere che dobbiamo fare il male, visto che alla fine ne nasce del bene" (Cordero 1972: 45). Quella dell'Apostolo è solo una mossa retorica che finisce per far catturare anche Dio nella ragnatela di quell'instancabile tessitore di

zione di Pierangelo Sequeri. Più ampiamente, P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, in particolare nella parte dedicata a Nietzsche e il numero di questa stessa rivista *Teoria e critica della regolazione sociale* dedicato a Sequeri, *Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri*, n. 7, 2013.

norme che è l'uomo: la logica normativa propria del diritto è la soluzione alla perversione delle contraddizioni della religione paolina e della sua critica alla legge. Il punto indicato da Mancini è confermato anche qui: razionalità e logica consentono di uscire dai meandri oscuri del religioso⁷. Cordero non uscirà mai da questo limite di comprensione, limitandosi ad indicare le infinite differenti varianti (cattolica, luterana, calvinista...) di una stessa antropologia perversa. Come se il rilievo del discorso paolino, per quanto estremo, non fosse anche giuridico, ma in primo luogo antropologico. Il commentario in realtà si riduce a tesi ripetute in tutte le forme possibili, sempre ridicibili alla ripetizione di formule rivelatrici, immerse in un oceano di erudizione, fornite a supporto della propria posizione.

La parte dedicata alla giustificazione è ove il modello viene denunciato con maggior precisione, nel commento a Rm. 3.21-23, in cui Paolo indica l'avvento della giustizia divina "per mezzo della fede in Gesù Cristo", uno dei punti centrali del rinnovamento teologico novecentesco in relazione alla cristologia come antropologia.

Prendiamo ad esempio, per confutare il discorso proposto, ma mostrarne anche il parziale fondamento, una traduzione errata, assumendola in relazione a una profonda trasformazione del cristianesimo, che non è affatto più oggi quello che Cordero aveva di fronte, proprio grazie alla teologia. Per introdurre alla rilevanza del tema, basta osservare come la traduzione che riporta Cordero del testo di Rm 3.22, del tutto conformemente alle traduzioni in voga, è sbagliata, non si tratta della "fede in Gesù", ma della "fede di Gesù". L'espressione *pistis tou Iesou Kristou*, a partire da von Balthasar, è stata riletta da teologi come Sequeri, Vignolo, Canobbio (appartenenti proprio per scherzo del destino, a quella "isola teologica" disegnata a Milano da Mons. Carlo Colombo di cui in precedenza) e da altri come Coda in un significato di genitivo soggettivo e non solo oggettivo (la 'fede di Gesù' e non la 'fede in Gesù'). Essa indica come la fede dei credenti sia la stessa fede/fiducia propria di Gesù nel Padre, l'esperienza della sua comprensione del divino e del suo rapporto 'interno' col Padre, e non solo il contenuto oggettivo della fede in 'Gesù Cristo', decretato dal Magistero. Per dirla semplicemente, scusandomi con i teologi per la volgarità semplificante della formulazione, se io traduco e penso, nelle varie occorrenze paoline e non solo, *pistis tou Iesou Kristou* come "la fede in Gesù Cristo" sarò più propenso a seguire le indicazioni dottrinarie ('fede in' indica un contenuto che qualcuno stabilisce e io quasi passivamente accetto), se invece traduco "la fede di Gesù Cristo" come genitivo complesso⁸ intravedo l'umanità di Gesù e il significato del suo gesto,

7 Per una versione radicalmente differente del rapporto tra razionalità, illuminismo e religione, che indica come il rapporto tra razionalità religiosa e razionalità laica presupponga una continuità metodologica nel rovesciamento, si veda Nerhot (Nerhot 2015 e in questo stesso numero TCRS l'articolo dedicato a Villey).

8 Mi limito a indicare in Canobbio 2000 gli articoli di Sequeri e Vignolo; per una ricognizione storica del tema Comi 2017 con riferimento alla *visio beatifica* di San Tommaso e al suo superamento; anche Bergamelli 2013, con riferimento alle occorrenze 'paoline' in Ignazio di Antiochia. Mi permetto anche di rinviare, con riferimento al pensiero di Amedeo Conte, al

anche politico, di critica radicale delle istituzioni religiose: il mio rapporto con l'umanità di Gesù passa attraverso il testo biblico, la comprensione del testo e della sua esperienza attraverso la mia libertà (certo sia pur sempre in comunione con gli altri cristiani, l'istituzione, la tradizione). Al centro della traduzione errata c'è un obiettivo problema della predicazione ecclesiale, che proprio la scuola teologica milanese fondata da Carlo Colombo, teologo di Paolo VI (entro il più generale rinnovamento della teologia del concilio Vaticano II) ha consentito di individuare: l'insignificanza antropologica della libertà del fedele nella comprensione della *fede di Gesù*, vale a dire della Rivelazione definitiva della figura di Dio nella "storia di Gesù" (Colombo 1988⁹), la sua vicenda umana della vita e della sua morte e, per chi crede, della sua Resurrezione.

Possiamo imputare a Cordero di non conoscere questi testi? In buona parte non erano ancora stati scritti, ovviamente no. Il *Monsignore* che ha censurato la sua fenomenologia delle norme stava costruendo in Italia questa svolta teologica, ma l'immagine corrente del Cristianesimo era ancora (ed ancora lo è oggi, purtroppo, in parte) quella che Cordero, polemicamente, stigmatizza. In confidenza, tra abitanti della provincia cuneese, forse lo potremmo rimproverare di non aver frequentato, nella sua Cuneo lontana da Milano, i corsi di Teologia serale del teologo di scuola milanese Isoardi (Isoardi: 2012), che hanno contribuito al definitivo smantellamento di quella teologia? Ancora una volta, evidentemente no. D'altra parte, possiamo realmente rimproverare a Mons. Colombo di non aver colto l'intenzione dissacrante del progetto demolitore dell'antropologia cristiana, presente in *Gli osservanti*? Direi ugualmente di no. Ci sono altre soluzioni che quelle individuate? Non so dirlo, ma penso di sì, si tratta di un obiettivo di reciproca apertura tra credenti e non credenti, volti alla comprensione, civile, interculturale, interreligiosa, comune, di un unico uomo reale, non di tanti uomini diversi quante sono le diverse culture e religioni.

Oggi il contesto è largamente mutato, e sarebbe impensabile quel dibattito, ma non è detto che l'attuale condizione sia migliore, solo molto cambiata (il ruolo del Cristianesimo essendo divenuto molto meno rilevante). Almeno si dimostrerebbe un poco di interesse per il contributo che la filosofia del diritto cristiana può portare al pensiero filosofico, e a quello giuridico in particolare, senza considerarla un vestito fuori moda, ma indicandone il rilievo dal punto di vista della concezione della verità evenemenziale che si propone ai tempi della frantumazione dell'idea scientifica di verità (Robilant 1997, Heritier 2023, Patterson 2010, Colombo 1988). Non è affatto, però, in questo senso la particolare condizione dell'Università Cattolica che mi preoccupa, ma la percezione culturale del senso della riflessione critica, dentro e fuori l'Università (Bertoni 2016, Readings 1993) ai tempi dell'Università-azienda nello Stato-azienda. E forse su

mio articolo "True God and True Man" (Heritier 2023) e a P. Heritier, *Varcare la soglia. Legge, metodo, fede: le tre porte di Kafka, Parmenide, Ignazio*, in Andronico 2023, 183-217.

9 In particolare PA. Sequeri, "La storia di Gesù", 235-275. Vedi anche la rivista della Facoltà Teologica milanese, "Teologia" 23, 1998 "La fenomenologia di Gesù"; "Teologia", 32, 2007 "Teologia e fenomenologia di Gesù".

questo Franco Cordero sarebbe, paradossalmente, d'accordo con me¹⁰. Valorizziamo e rimpiangiamo in Cordero il tratto di polemista talentuoso e inarrivabile, politico, istituzionale, ecclesiale, in quel suo non sempre così facilmente comprensibile (viste le premesse epistemologiche e gli ideali illuministici che promuove nel denunciare il pensiero magico, religioso, superstizioso) sostenere il modello dell'accusatorio, controcorrente all'epoca e forse anche oggi al di là dell'adozione formale del modello in Italia, nel processo penale. Avremmo forse bisogno di più Cordero, oggi, paradossalmente non solo in Cattolica, nel denunciare la *servitù volontaria* (De la Boetie: 2002) dei professori (oltre che quella dei cittadini italiani), come ha fatto per decenni, di fronte a quello (spirito del) caimano-leviatano che non è più fuori o davanti a noi, ma si è terribilmente in-

10 Forse persino con il Pierangelo Sequeri di qualche anno fa. Non pare diversa la vita accademica laica contemporanea e i suoi rapporti con il potere ecclesiastico. Come nota Sequeri 2009: 358-360, in un dibattito in un testo dedicato a Girard su religioni, laicità e secolarizzazione "Per alleggerire la pressione del dibattito, sempre da 'soldato semplice', racconto un piccolo apologo autobiografico... Faccio parte di quella generazione di teologi (ora i teologi di pensiero e di cultura sono in via di estinzione, e il WWF non può fare più niente: e forse sono tutti contenti, laici ed ecclesiastici, così si sentono più liberi di fare i loro accordi sottobanco) che ha insegnato anche ai "laici" le parole dotte con le quali gli "ecclesiastici" manovrano la dottrina. Fino a non molto tempo fa, e da molto tempo, i laici non studiavano più la teologia, imparavano solo il catechismo... Io faccio parte di quella generazione che ha ritenuto importante, per un buon rapporto – degno, fraterno, paritetico e virtualmente cooperativo nella missione del cristianesimo e nella vita della Chiesa – assumersi il compito di spiegare anche ai laici, per così dire, il gergo dei preti, le alte strategie dei "generali", i grandi pensieri del dogma cristiano. Eravamo in ciò, incoraggiati: il Vaticano II ha corretto la pura denuncia del moderno scritta nel Sillabo, dicendoci che anche questo mondo è pieno di buone cose e di buone idee; e che, anche per criticare ciò che non è buono per i popoli, è semplicemente giusto abitare tale mondo e farne parte ... Perciò, io dicevo agli esponenti della laicità: facciamola in pratica. Io per primo sono disposto ad imparare la vostra lingua (lo facevo più io che loro, più di quanto volessero imparare la teologia). Il che sarebbe il grado "riflessivo" del dialogo. In effetti, il cristianesimo avrebbe anche un po' il diritto ad essere onorato dal pensiero riflessivo, al livello dei suoi gradi riflessivi, e non semplicemente dalle pratiche verbali e letterarie, che hanno altra funzione. Tuttavia, avendo perso il dominio dell'impero cognitivo, essendo stati esosi (avendo cioè creduto che senza la teologia non si poteva fare niente), adesso tocca a noi il doppio lavoro di imparare la lingua degli altri per essere legittimati a parlare delle nostre cose. Dunque non ho rinunciato e sono andato a parlare. Sono passati così due o tre decenni. Abbiamo accumulato buoni legami, una buona immagine di relazione e di interlocuzione. Abbiamo creato spazi di laicità non fondamentalistica. Ma ad un certo momento mi sono trovato da solo. I miei non c'erano più, perché frequentavo troppo i laici. I laici non c'erano più, perché preferivano fare affari con i miei "generali", invece che faticare a discutere con me, ecclesiastico senza potere. I laici della mia parte, quando il gioco con gli ecclesiastici è diventato di nuovo un po' difficile, se la sono svignata. Mi sono detto: pazienza, adesso sono vecchietto, oramai, un "altro giro" non lo posso fare, e quindi, vado avanti come ho sempre fatto. E chi c'è, c'è. Quando non avrò più forze, ritornerò alla musica e agli scacchi, che sono un vero anticipo dell'eternità beata in cui credo. Poi, ogni tanto, capita gente come voi, che mi fa pensare di non aver proprio lavorato invano. E quindi grazie. Senza impegno, naturalmente". Al di là dello specifico riferimento alla laicità, il discorso potrebbe essere esteso ad altri tempi e ad altre situazioni, e costituire una critica all'accademismo (e allo *homo academicus* come animale politico, forse) di non poco rilievo universitario, anche entro la filosofia del diritto.

cuneato dentro i consigli di Dipartimento dopo la riforma Gelmini (certo anche prima, ma forse in modo differente). Avremmo bisogno della vastità del progetto fenomenologico di osservazione dell'umano, di un'investigazione antropologica di ampio dominio quale quella tentata ne *Gli osservanti* – certo non così prevenuta – a fustigare i nuovi osservanti benpensanti, e la loro mentalità, certo non più solo cattolici, ma laici, ebrei, islamici, comunisti, fascisti, liberisti, e l'elenco degli 'ismi' potrebbe continuare a lungo? In ogni caso, questo mi pare il compito di una rivista che intenda porsi come “teoria e critica” della “regolazione sociale”. E qui il riferimento a Cordero pare puntuale e opportuno, almeno per risvegliare le coscienze dal ‘sonno dogmatico’ del politicamente corretto.

Ad ogni modo, abbiamo lasciato Cordero intento a martellare una certa visione del Cristianesimo, a svolgere con cura, dopo Nietzsche, l'interpretazione presunta autentica dell'antropologia filosofico-giuridica paolina:

A volte la coscienza comanda ciò che vietava e vieta quello che comandava; cambiano gli oggetti, resta la trama dei doveri con la relativa sudditanza. Il fenomeno appare in forme esemplari nei personaggi di Sade: Juliette colleziona misfatti nello stile in cui la monaca accumula rosari, due comportamenti egualmente coatti... Il meccanismo nevrotico di difesa nasce da un relitto di pensiero magico... Quando la sofferenza psichica raggiunge un dato limite, avviene qualcosa d'analogo a ciò che lo svenimento è rispetto al dolore fisico, e così il paziente passa dall'inferno al paradiso per cadere ancora, risalire e ricadere nel movimento pendolare della sindrome maniaco-depressiva. L'emersione dall'accesso malinconico appare miracolosa¹¹, sebbene sia prevedibile come le rotazioni dei pianeti (il selvaggio ignaro della legge d'un fenomeno crede che non ve ne sia nessuna), e sul piano della sensibilità ingenua le apparenze miracolose ci sono, essendo l'improvviso una categoria del sacro: un paesaggio livido s'illumina, il sole sprofonda, il mormorio s'acquieta, un rumore sconosciuto rompe il silenzio, il malato si sveglia un mattino senza il “suo” dolore; lo aveva covato per anni nella veglia, nel sogno, nel sonno senza sogni: non c'è più. Il meccanismo della proiezione trasforma il dolore fisico in Erinni, Lamie, diavoli, visitatori funesti ma esorcizzabili, ed ecco il tornaconto: l'esorcista placa i nostri impulsi trasformati in oggetti immaginari, l'efficacia terapeutica del rito religioso presuppone questa mediazione fabulatoria. Elaborata secondo il medesimo modello, l'inattesa remissione dei dolori di coscienza diventa il dono d'un visitatore celeste col relativo giubilo per “l'immeritato splendore di grazia” disceso dall'alto” (Cordero 1972: 54-55).

Secondo Cordero, giustizia significa per Paolo “potere di giustificare”, descritto in termini che si pongono al di là della legge – addirittura riferibili al fondo gnostico manicheo della dottrina cristiana (Cordero 1972: 56) e che sono riconducibili al discorso svelatore del vero proprio della psicoanalisi e della critica nietzschiana all'apostolo:

11 Il riferimento alla malinconia mi suggerisce altri importanti analisti del fenomeno: Giambattista Vico, nella sua Autobiografia, riferito a se stesso, Peter Goodrich, nel suo volume *Oedipus Lex*, Lars von Trier, nel film dal titolo “Melancholia”. Sulla pratica di attribuire nomi ai colleghi professori in relazione ad Andrea Alciato, si veda V. Hayaert 2021.

Al regime della servitù del peccato “ora” segue quello della libertà e della grazia, il tutto “indipendentemente dalla legge”. Se non avesse un Super-Io esoso, il paziente non soffrirebbe di depressione e, se non fosse un depresso, non potrebbe sperimentare l’attimo estatico in cui irrompe la grazia. Nel “rovesciamento irresistibile” della “più profonda miseria” nel “più profondo benessere” Nietzsche sospetta un’epilessia mascherata o qualche altro fenomeno psichiatrico (Cordero 1972: 56).

Egli identifica così la “spina nella carne, angelo di Satana” di cui Paolo afferma di soffrire (II Cor 12:7).

Quel che interessa qui, è, però, la descrizione della logica del discorso teologico, che mi preme confutare, ma che si rivela un’esposizione, pur se palesemente esagerata con un’evidente intenzione polemica, di una logica soggiacente alla predicazione posttridentina del manuale, che proprio il card. Carlo Colombo intende contribuire a superare. Come precisa Giuseppe Colombo in *Un’isola teologica. La teologia di Carlo Colombo*:

Nella sua stagione felice, Carlo Colombo lavorò assiduamente a rifare i trattati teologici, che insegnava ai suoi discepoli. Il trattato su *Dio*, quello sulla *Grazia*, l’*Eucarestia* che inglobava nella *Iniziazione cristiana*, il *De ordine*, il *De matrimonio*, ecc. Naturalmente li riceveva dalla teologia manualistica, che li trasmetteva immutabili, quasi fossero testi sacri, in innumerevoli – venti, trenta e più – riedizioni. Viene da pensare al giudizio bruciante di Jacques Maritain; “Quel pio oltraggio all’intelligenza che era il manuale latino di teologia del venerabile Tanqueray”. Manuale che circolava ancora negli anni di insegnamento di Carlo Colombo, ma che evidentemente egli si guardava bene dall’adottare. Ripensava i manuali, rinnovandone l’impostazione e quindi portandoli a un livello di pensiero attuale trasformandoli in discorso vivo sulla realtà *de qua agitur*. Esemplare è il trattato sulla *Grazia*, richiesto anche a Roma, all’università Gregoriana, che era allora al *top* dell’insegnamento teologico... Lo spazio proprio per la teologia della grazia l’ha creato Carlo Colombo (G. Colombo 2004: 21-23).

Ancora una volta, appare comprensibile ed oggettivo, ma anche a posteriori forse superabile, se compreso da entrambe le parti nelle sue ragioni profonde, quel contrasto: in un contesto in cui quello che un tempo sarebbe apparso “vilipendio della religione cristiana” è all’ordine del giorno, purtroppo privo della conoscenza di quel di cui si sta parlando. Anche in un contesto, però, in cui le attese liberazioni della psicoanalisi e della rivoluzione sessuale del ’68 (e neppure la trasmissione degli immutabili “manuali” di Bobbio e di Hart, sul piano filosofico giuridico), non hanno saputo salvare l’Occidente dal ripiombare in un’epoca di guerre atroci e vili.

Secondo Cordero, ad ogni modo, è la stessa logica della salvezza a essere assurda:

la svalutazione della carne” paolina “rientra in questa prospettiva di pensiero magico. Dire “caduta” è un modo di non ammettere che il difetto risale alla creazione: ci voleva un intervento divino per impedire il peccato, il quale dilaga appena l’argine cede: “Dio assisteva l’uomo con proprio spirito inclinandolo al bene, e così avrebbe fatto con i suoi discendenti se Adamo non avesse disobbedito; provocato dalla disubbedienza della creatura, il creatore distoglie lo sguardo, ma deve averlo già fatto prima, se no la cavia umana non avrebbe commesso il primo peccato della serie... La sola differenza rispetto

al regime di innocenza è che Dio non fornisce più l'antidoto; perciò il fenomeno umano comincia dalla cosiddetta caduta" (Cordero 1972: 57).

Ecco la soluzione che il cristianesimo paolino proporrebbe:

solo che voglia, il creatore può restaurare lo stato originario, sia pure e in parte e come preludio alla restaurazione definitiva. I privilegi d'Adamo sono perduti per sempre: era immune dalle malattie, dalla morte, dal lavoro... L'importante è ritrovare il favore di Dio, il resto seguirà; ecco cosa intende Paolo quando parla di "giustizia divina" (Cordero 1972: 57-58).

La giustificazione diviene così un "prodigio alchimistico" e un calcolo magico/mistico per alienare le coscienze: "Lutero confina il fenomeno nella sfera pneumatica della fede, i cattolici lo manipolano con le pratiche sacramentali... La giustizia divina, intesa come 'potere di giustificare', manifestandosi ha cambiato la faccia del mondo; per lucrare il beneficio basta credere nell'operatore soprannaturale" (Cordero 1972: 58).

La giustificazione avviene indipendentemente dalla legge, non si lucra mediante le opere, presuppone una miseria di tutti umanamente irrimediabile, ma a un certo momento il malato di coscienza si scopre guarito: tutti siamo giustificati ad opera della grazia (Rm. 3.24). L'imbroglio è in primo luogo linguistico, contenuto nella parola redenzione, che significa salvezza ma anche riscatto:

"Pagare un riscatto" significa liberare sé o altri da un vincolo attraverso una prestazione, qui eseguita da un terzo: "Alla fine entra in scena l'autore del riscatto: è Gesù Cristo, figlio di Dio... "generato e non creato", organo esecutivo della creazione, ipostasi divina ossia attributo divino concepito come entità autonoma... mediatore fra noi e Dio. Giudice, luogo di identificazione mistica dei fedeli (Cordero 1972: 63).

In Rm. 3, 25-26, il processualpenalista è quindi finalmente in grado di identificare il disegno divino come vendicativo:

I termini giuridici dell'affare sono chiari: Dio era in collera con noi e niente lo avrebbe placato fuorché una vittima umana assolutamente pura ma in tutto il mondo non se ne trovava nemmeno una; d'altro lato, avendo ormai impegnato il proprio prestigio nella creazione, non voleva che l'impresa finisse male; l'unico rimedio era che suo figlio s'incarnasse realizzando l'esemplare dell'uomo senza colpa, per offrire il sacrificio di se stesso... ci voleva un sacrificio cruento, perché secondo la legge quasi ogni cosa si purifica nel sangue, senza spargimento del quale non c'è perdono (Eb. 9.22)... La vicenda della croce riproduce il vecchio rito sacrificale con un'efficacia enormemente superiore. (Cordero 1972: 64).

Se il figlio di Dio distrugge il peccato sacrificando se stesso (Eb. 9.24-26), il discorso oscilla fra il concetto giuridico dell'espiazione e la magia catartica, che del resto non si escludono:

Il Nuovo Testamento svolge dunque il concetto del Vecchio o meglio dei suoi strati arcaici (la religione dei profeti contrapposta a quella dei profeti): l'odore del sangue

è l'ideale per placare la collera; Jahvè lo fiuta trovandolo "soave" (Gn, 8,21). Questa continuità ideale rivaluta la vecchia prassi sacrificale... ma svela le ascendenze sanguinarie della dottrina cristiana ed è quindi un argomento a doppio taglio: la teologia di Sant'Anselmo appartiene a un livello di cultura molto basso, l'epoca dei sacrifici umani. Niente di scandaloso, intendiamoci. I nostri impulsi sono quelli che sono, le idee nascono una dall'altra e correlativamente progredisce la trama delle norme in tempi spesso più lunghi... il fedele inorridisce di fronte al sacrificio del primogenito, come lo praticavano i semiti, poi cade in ginocchio, gli occhi stravolti, intenerito ed estatico, quando gli raccontano che per lavare i suoi peccati da quattro soldi Dio padre ha sparso il sangue del proprio figliolo (Cordero 1972: 64-65).

Il sacrificio del Figlio di Dio "contiene un'immensa capacità di riscatto, ma la sprigiona soltanto nei confronti di chi adempie una condizione apparentemente insignificante: bisogna "credere nel suo sangue" ossia nella redenzione procurata dalla sua morte. Il tono è legalistico; la salute dipende da un nostro comportamento e cioè, in nomenclatura giuridica, costituisce l'oggetto di un onere: se vuoi questo, fai quello" (Cordero 1972: 66).

Il filosofo del diritto dimentica forse di ricordare qui, certamente, quella logica pura del diritto kelseniano che risuona sinistramente simile: "se illecito, allora sanzione", e che impone pure un dovere, ma l'analisi del punto potrebbe continuare a lungo. Omettendo alcuni passaggi, non importa qui se il senso ne risulta carente in alcuni aspetti, concludiamo l'analisi espositiva della posizione di Cordero con una lunga, quanto esplicita citazione, se ancora residuassero dei dubbi, che chiarisce la logica individuata del cristianesimo paolino presa sul serio, alla lettera, per così dire:

La prima versione sviluppa il concetto della giustificazione divina come "potere di giustificare": Dio la esercita con la remissione dei peccati accumulati nell'epoca precedente e da lui tollerati, in vista di quel grande show di potenza che è il passaggio terreno di Gesù ... Dio ha le mani legate nei nostri confronti: o ci punisce o ripara l'offesa al proprio onore con un sacrificio cosmico dopo il quale tutti i sacrifici saranno superflui; in ogni caso bisogna che scorra del sangue, secondo la logica delle Erinni. Passi il caso di Oreste, che in fin dei conti è un matricida, sebbene abbia agito per fini apprezzabili e secondo il consiglio d'Apollo; il nostro partner del cielo cristiano, invece, si comporta irragionevolmente: vuole infierire sulle sue creature o alternativamente veder sacrificato il proprio figliolo a titolo di "soddisfazione sostitutiva", come la chiamano i teologi cattolici. Privo del senso della misura, ci perseguita da migliaia di generazioni per una storia futile, la violazione d'un tabù alimentare imputabile più a lui che a noi: se l'innocenza della prima coppia dipendeva da un intervento soprannaturale e gli stava a cuore, perché ha ritirato il suo spirito sapendo cosa sarebbe capitato? ... Chi lo sa, forse contava di riabilitarsi col grande spettacolo del sacrificio di suo figlio e nemmeno qui ha fatto le cose a regola d'arte, meglio non parlarne: sta sempre indietro di un passo rispetto alla moralità e all'intelligenza umane. L'operazione è degna di un selvaggio e se almeno fosse servita ad estirpare il male, invece tutto va come prima: moralmente non siamo migliori d'allora, a valutare i singoli atti secondo i modelli della relativa epoca, né i devoti valgono più degli altri; in furore cannibalesco anzi li superano. Stando al messaggio celeste, i predestinati alla salvezza sono pochissimi... Il resto del discorso

procede sulla trama ormai nota. Dio ha tollerato che i peccati si accumulassero; quando è venuto il momento, lui che è giusto, ha giustificato i peccatori o meglio quelli di loro che credono in Cristo o, per essere ancora più precisi, quelli ai quali ha procurato la fede in Cristo (Cordero 1972: 68-69).

Dopo Nietzsche, nulla mi pare particolarmente nuovo in questa radicale denuncia di una argomentazione-presa in giro, se non l'efficacia evocativa: leggendo Cordero sembra di essere al cinema, tra *Pulp Fiction*, John Travolta con la pistola puntata che recita il suo discorso di Ezechiele (anche se il capitolo non è il 18 ma il 25 nel film, più o meno), oppure Martin Scorsese e *L'ultima tentazione di Cristo* (con quel Willem Dafoe che reciterà poi in *Anticrist* di von Trier) e, ovviamente, in primo luogo, Lars von Trier – da *Idioti* a *Dogville* fino a *Anticrist*, nella identificazione più o meno paranoide o cinematografica del regista con Nietzsche.

Interessante, però, è il fatto che il discorso debba essere ripetuto da Cordero con convinzione, arricchito di particolari, fatto proprio: si tratta di un'appropriazione di fede anticattolica che non è affatto indifferente, rivela un astio, una necessità di sberleffo e di denuncia che è quella, probabilmente, che Mons. Colombo aveva già individuato in *Gli osservanti*.

3. Una critica teologica alla visione di Cordero su Paolo

Una risposta propriamente teologica alle obiezioni di Cordero viene presentata, senza alcun riferimento all'opera del filosofo del diritto, da Carlo Isoardi, teologo cuneese di scuola milanese, *La promessa e la fede. Cristianesimo e Antropologia* (Isoardi 2012), con postfazione di Sequeri.

Il teologo milanese infatti precisa come il nucleo dello spostamento di prospettiva ricostruito da Isoardi, sia precisamente antropologico:

argomentato attraverso l'analisi della condensazione manualistica della materia nell'ambito della teologia di scuola della tarda modernità, è la compiuta transizione dall'inerzia della *riduzione amartiocentrica* del nesso fra teologia dell'incarnazione e teologia della redenzione, verso la riabilitazione del più comprensivo *orizzonte antropologico* del legame fra riscatto e compimento della creatura umana (Sequeri in Isoardi 2012: 182).

Sequeri denuncia puntualmente, al seguito di Colombo, anche il difetto della teologia di scuola e la necessità di una riformulazione teologica:

La limitazione di orizzonte che è derivata da questo spostamento strumentale, nel tempo, ha prodotto un'obiettiva mortificazione dell'intelligenza cristologica della fede: la teologia che ne è derivata ha inquadrato l'unione del divino e dell'umano in Gesù come semplice presupposto per l'atto sovrano di remissione del peccato. E soltanto in questi termini lo ha stabilizzato nella sua ermeneutica. Ne è rimasto depresso, insieme con il tema cristologico, anche il potenziale antropologico della rivelazione, attraverso l'imposizione alla teologia di una non necessaria riduzione di orizzonte: le profondità dell'umano, e le potenzialità dell'umanesimo, che si radicano nella ri-

flessione sulla centralità dell'evento fondatore del cristianesimo, sono state rinviate, sussidiariamente, a una generica riflessione ontologico-metafisica sulla natura umana (Sequeri in Isoardi 2012: 183).

Il punto mi pare rispondere a quello criticato da Franco Cordero, ma si tratta di una proposta ricostruttiva, non solo demolitoria. Isoardi ricostruisce il difetto che muove proprio dalla visione "giuridica" della ricostruzione di Anselmo (la medesima che individua Cordero), denunciandone, accanto ai meriti, il limite nell'adozione della categoria della soddisfazione a proposito della sostituzione vicaria. Soprattutto, però, nella concezione amartiologica che Anselmo, sostiene, a seguito di Agostino e di Paolo:

La necessità della incarnazione redentrice è colta attraverso quattro passaggi.

1. *Ogni peccato deve essere seguito da una soddisfazione o da una pena...*
2. *L'uomo peccatore è radicalmente incapace di soddisfare...*
3. *La soddisfazione è necessaria per il compimento del disegno di Dio sull'uomo.*
4. *Solo un Dio-uomo può compiere la soddisfazione che salva l'uomo.*

L'uomo deve riparare l'offesa fatta a Dio, ma non può. Dio può riparare l'offesa del peccato, ma non deve. Occorre che ci sia qualcuno che possa dare l'offerta riparatrice come Dio e, al tempo stesso, sia nella condizione di doverla dare come uomo, a favore dei suoi fratelli uomini. E così si rintraccia la ragione della incarnazione (Isoardi 2012: 91-92).

In tono più composto, l'esposizione di Isoardi rintraccia i punti problematici già individuati polemicamente da Cordero. Il teologo aggiunge però, una critica ad Anselmo che fa comprendere il lavoro della teologia novecentesca e, quindi, come Cordero si rivolga a una teologia mutata, nella continuità della tradizione e nell'equilibrio, attraverso un lavoro a un tempo decostruttivo e poi subito ricostruttivo¹². Veniamo dunque alla critica puntuale svolta da Isoardi:

12 Se Colombo opponeva il punto di metodo a Cordero, Sequeri precisa come nel testo di Isoardi nuovamente il punto sia di metodo: "Lo stile di questo lavoro offre, all'interno della cornice di una questione classica (volgarmente conosciuta dai più come il problema del "fine dell'incarnazione"), un'impeccabile esempio di decostruzionismo critico: applicato, per una volta, alla ricostituzione propositiva dell'oggetto, invece che concepito come mero divertissement intellettuale (spesso anche surrettiziamente nichilistico). Se non temessi di diminuirlo (ma il lettore potrà poi rendersi conto da sé), direi che l'impianto dell'esposizione critica del problema assomiglia i tratti migliori dell'approccio analitico: senza enfasi retorica, senza dissipazione metaforica dei concetti. Le *formule* della tradizione sono esattamente restituite, le *cose* alle quali devono essere riferite sono esattamente indicate. Il risultato è duplice. Da un lato, alla fine, non hai il semplice documento dell'estrosità di una interpretazione creativa, bensì la convincente restituzione dell'orientamento intrinseco della dottrina. Dall'altro, hai l'esemplificazione del vantaggio che porta, una decostruzione ben condotta, alla ricostruzione di un migliore stato dell'arte della materia indagata. La pratica della decostruzione filosofica del cristianesimo è troppo spesso amatoriale, estemporanea, e ormai dotata di scarsissima informazione specifica sulla sua tradizione di pensiero. Non di rado praticata con un gesto di sufficienza e di condiscendenza, rivela,

Il problema serio... è costituito piuttosto dalla prospettiva amartiologica che, proprio perché messa a punto in modo più sintetico e rigoroso (in relazione alla figura complessiva della storia salvifica riferita alla morte redentrice del Dio incarnato), rivela più chiaramente i propri limiti. Della condizione umana (e della sua storia) si dà una lettura che parte dall'inizio e dall'alto (il momento metodologico) e si concentra sul peccato (il suo accadere e il suo superamento; dal punto di vista contenutistico); in sintesi, il punto di comprensione è cercato nell'azione di Dio rivolta ad Adamo (creazione e giustizia originaria), rispetto a cui l'incarnazione redentrice non può evitare la figura del ricupero.

La libertà umana, per quanto percepita come momento centrale, risulta spezzata dal peccato in due condizioni differenti; quella originaria (di difficile comprensione, perché non coinvolta) e quella storica (dove deve essere sostituita dalla libertà umana del Dio uomo). L'azione di Dio, per quanto originata dalla sua bontà e rivolta alla costituzione della rettitudine della volontà, rimane condizionata dal peccato: assume la forma storica del superamento del peccato, come soddisfazione dell'onore offeso di Dio. La mediazione cristologica, inizialmente non prevista, rimane eccedente rispetto alla incarnazione (nonostante le *rationes* che intendono giustificarla); pur realizzandosi nella libertà obbediente di Gesù, assume la forma della sostituzione, e fatica a dare ragione della sua esemplarità per un coinvolgimento più interiore che pure è chiaramente intravisto (Isoardi 2012: 107-108¹³).

Nell'impossibilità di portare avanti la ricomprensione del cristianesimo propria della cristologia novecentesca, appare utile indicare come in realtà una risposta alle critiche di Cordero sia stata individuata, a mio avviso in modo efficace e convincente, se si intende argomentare e non muovere da semplici pregiudizi o risentimenti personali (sempre giustificati, pardon comprensibili, ovviamente). Isoardi precisa infatti nel dettaglio come l'esposizione del manuale presenta la proposta della salvezza cristiana (ampie e puntuali sono le citazioni della *Synopsis theologiae dogmaticae* del Tanqueray, classico teologico di fine ottocento) e, seguendo passo dopo passo il ragionamento, anche le ragioni della incoerenza teorica di quella presentazione apologetica. Il problema del modello è, sinteticamente, che il concetto generale di redenzione, relativo "al libero agire storico di Dio" di fronte al problema della morte dell'uomo, viene presupposto (logicamente anteposto) al racconto evenemenziale della "storia di Gesù", alla narrazio-

persino scopertamente, presupposti del tutto estrinseci rispetto al puntiglio analitico. La reazione teologica, per effetto di simmetrica immunizzazione, perde la pazienza della ricostruzione critica, e si concede fin troppo facilmente a un'enfasi apologetica di effimera propositività" (Sequeri in Isoardi 2012: 184). Forse proprio quello che Carlo Colombo avrebbe desiderato, dalla analisi di Cordero, invece chiaramente orientata a una forma di denuncia ancora tutta nichilistica di un presunto pensiero magico-cristiano a cui cerca di opporre la divinità della ragione come unica forma di uscita possibile dalla barbarie. Uscita che, nonostante l'illuminismo, la civiltà occidentale in questi cinquanta anni non è riuscita ad ottenere.

13 Non si può che rinviare al testo per l'attenta ricostruzione della vicenda e del suo risalire da Anselmo ad Agostino e a Paolo: qui interessa solo mostrare come, da un lato, le accuse prese in conto siano proprio quelle individuate da Cordero (e certo prima da Nietzsche), e come una ridefinizione del Cristianesimo in grado di essere compresa dalla contemporaneità sia puntualmente offerta.

ne biblica della sua vicenda umana, finendo per *sovradeterminare* il “pagamento del prezzo” (vale a dire la “necessità presunta” della sostituzione vicaria di Gesù all’uomo con la sua morte).

Se il punto non può che essere abbozzato qui, Isoardi evidenzia come sia così ampliato oltre misura il ruolo del sacrificio, del “farsi carico” dei peccati dell’uomo proprio della sostituzione salvifica di Cristo all’uomo peccatore, nella sua morte in croce liberamente assunta. Il problema filosofico di questa assai risalente e quasi originaria concezione antropologica è che, a fronte di una pretesa universalità di Gesù, il primo uomo creato, Adamo, così, diviene paradossalmente più *universale* di Cristo, finendo invece per innescare il successivo lento processo di marginalizzazione culturale della religione cristiana poi realizzatosi nei secoli.

La configurazione dell’umano è dunque, in questa visione paolino-agostiniana-anseimiana definita “amartiologica”, già data nel primo uomo, in Adamo, vale a dire nell’uomo peccatore e caduto, secondo il racconto di Genesi, e non in Cristo, l’uomo-Dio che salva: considerato invece solo in seconda battuta a chiamato a rimediare, per così dire in termini moderno-ingegneristici, a un “piccolo” difetto di ideazione e funzionamento del “sistema” (l’uomo creato da Dio che pecca e lo tradisce e che necessita quindi di essere salvato – filosoficamente la divaricazione tra natura/creazione e grazia/salvezza, il problema filosofico del male e della giustificazione della sua esistenza nel mondo). Cristo, nella prospettiva amartiologica, come ricostruita da Isoardi, necessariamente in modo stilizzato, ma senza tradirne l’ispirazione di fondo, si trova a rimediare (da Dio-uomo), per così dire e usando un linguaggio non scientifico ma discorsivo, ai problemi di Adamo, giungendo in seconda battuta: ma è in gioco qui la sua *reale* umanità storica e la figura di *uomo* che si manca.

Per così dire, e chiedendo scusa per la banalità quasi blasfema del paragone, ma per farsi intendere¹⁴, è come se l’ingresso di Gesù nella storia fosse avvenuto all’inizio del secondo tempo di una partita di calcio, con il risultato di svantaggio per la squadra di casa e che il suo ‘sacrificio’ in croce fosse stato necessario per rovesciare il risultato – garantire il senso della storia e il ruolo di Dio: ponendosi a metà tra un cinematografico “arrivano i nostri” in un film di indiani e la difesa della concezione del divino e del mistero della creazione (in attesa della fine della partita ancora in corso, ovviamente). In questo modello, per Isoardi il gioco lo conduce dunque Adamo, che “gioca la prima mano” nella definizione dell’antropologico, e Cristo insegue (a fatica): l’umano è pensato e definito in Adamo e Gesù deve correre a salvarlo, scarificandosi. Il gioco peraltro si perpetua: adeguandosi a un modello di uomo universale si volta in volta cangiante (aristotelico, darwiniano, transumano, robotico) pensato a prescindere dalla propria azione storica realmente divina ed umana, nell’evento dell’incarnazione. Ecco in che senso Adamo è più universale di Cristo nella concezione supposta cristiana: l’uomo che si pensa filosoficamente (platonicamente o poi aristotelicamente o scientificamente o economicamente)

14 Problema ravvisabile anche nei non semplici testi di Cordero e oggetto della recente proposta di dialogo con la contemporaneità di una teologia dell’immaginazione – o *pop-theology* –, proposta da Mons Staglianò in un recente testo di cui ho fatto un’introduzione (Staglianò 2024).

nell'origine, nel "primo uomo" (anima, scimmia o robot, non fa differenza) dimentica la centralità di Cristo. Il problema è certo presente in Paolo e nell'Epistola ai Romani, ma non mi pare solo teologico.

Impostazione che critica anche l'antropologia dello *homo homini lupus* Hobbesiana, che condiziona ancora così pesantemente la manualistica e la visione dell'umano nel diritto positivo contemporaneo¹⁵ e indica la necessità di sostituirla con un modello antropologico più realista. Tale da non cadere, però, in una pseudo religione dell'immortalità post-baconian-spinoziana dello *Homo homini deus* garantita dalla singolarità tecnologica o in salsa AI, nell'attesa di intravedere un'antropologia filosofico giuridica della libertà in grado di oltrepassare le due versioni (punto che mi pare la posta in gioco rilevante della ripresa teologica della interrogazione sulla questione dell'umano)¹⁶. Questo è stato, metodologicamente, lo stesso modello seguito, molti secoli dopo, anche della scienza, che "secolarizzando" il modello dell'uomo peccatore della Bibbia, semplicemente ha sostituito Adamo con il "primo uomo-scimmia" – non più creato da Dio ma evolutosi per selezione naturale – in quanto definito dalla scienza moderna e non più dalla religione (col darwinismo evolutivista de *L'origine delle specie*). E la robotica postumana sta per seguire lo schema: *homo homini robot*, eliminando il significato antropologico della "storia di Gesù" e il senso della teologia come discorso sull'uomo.

La medesima critica rivolta a Paolo di Tarso può quindi essere indirizzata, con un rovesciamento culturale significativo, dal sapere teologico allo scientismo: muovere da una definizione dell'antropologico in cui la figura di Gesù giunge, per così dire, a cose fatte (a uomo già definito, scientificamente, tecnologicamente), senza apportare alcun elemento di interesse, ratificando l'esclusione del religioso dall'antropologico, come risolto negativo (insieme ad altri molto positivi ovviamente) della modernità. Qui è allora la teologia a proporre un rovesciamento culturale: contestando criticamente la verità assoluta e dogmatica della scienza, da un punto di vista antropologico radicato nella divinità/umanità di Cristo. Ritornando al nucleo teologico del modello, i termini del problema amartiologico sono infatti quelli

15 E dello stesso Cordero nel parlare un poco ironicamente anche della visione kelseniana e hartiana: "La rivoluzione è un polo nel pensiero kelseniano. Nessuno l'aveva studiato con interesse tanto acuto... È giuridica qualunque struttura sociale stabile: camorra, mafia, corti d'amore, regole monastiche, conventicole apocalittiche, quella "haute jurisprudence sociale" salottiera "Qui, bien apprises et bien pratiqués, mènent à tout (Balzac), solo che vigano, costituiscano altrettanti ordinamenti, e non perché il fatto sprigioni qualche fluido mistico: 'ordinamento' significa soltanto 'rapporti dotati della potenza statica comune a tutto quel che dura'; una banda brigantasca diventa regno, appena governi impunemente dei territori... Herbert Herbert L.A. Hart, cattedratico oxfordense di giurisprudenza, annacqua piuttosto abilmente il kelsenismo, *ad usum Anglorum analitice philosophantium*, avarissimo nelle citazioni: in una nota ammette che la sua teoria su una "rule of recognition" somigli "in some ways" alla kelseniana"; la distinguono, spiega col solito benevolo distacco, alcuni "major respects", e ne espone quattro" (Cordero 1981: 230-233).

16 Senza poter risolvere lo snodo, ho provato a adottare la formula di un'antropologia che non rinnega il significato della teologia (novecentesca e critica dell'amartiologia) suggerendo per l'interpretazione della libertà (più dell'obbedienza) l'espressione *Homo Homini Homo*, in corso di pubblicazione.

del conflitto, già paolino, agostiniano e dell'agostinismo, tra natura e grazia, tra i due momenti della creazione e della salvezza, raffigurati rispettivamente da Adamo e da Gesù. In questa prospettiva l'uomo è creato in Adamo (azione creatrice), ma è salvato in Cristo (azione salvifica): la spiegazione sembra concepire la croce sensatamente, come momento di espiazione di Gesù legato ad un'azione salvifica di Dio, ma i due momenti non sono autenticamente legati, ma solo sovrapposti. Viene *sovradeterminato invece il ruolo del peccato e sottodeterminato il ruolo della libertà*, creando una figura di uomo divisa tra i due momenti diversi della natura e della grazia: separazione che, tenuta ancora insieme nella sintesi tomista, finirà per sfociare nella successiva scissione moderna tra naturale e soprannaturale (e tra ragione e fede o, nel diritto, tra obbedienza e libertà).

Incidentalmente si può notare come questa vicenda teologica sia certo legata alla storia della secolarizzazione dello stesso giusnaturalismo cristiano (fino al suo epilogo nel giusrazionalismo moderno, innescato dall'*etsi Deus non daretur* di Grozio, certificante la – possibile e ipotizzata – inutilità della nozione di Dio dal punto di vista della natura): l'uomo, e persino il diritto naturale, non hanno bisogno della nozione di 'Dio', ne possono fare a meno, e lo sostituiscono progressivamente con la "nuova divinità", la Dea ragione. Il tema, peraltro, non mi pare scindibile dalla riarticolazione del nesso tra giuspositivismo e giusnaturalismo entro un quadro antropologico rinnovato: il rovescio culturale è che la teologia, insieme alla retorica, propone una figura di verità evenemenziale, il cui senso per il diritto appare centrale a fronte della sua sostituzione con la neuroscienza e la tecnologia (precisamente nel processo penale, Ferrua 2017).

La teoria di Cordero subisce questo rovescio culturale, indicando compresi però tutti i limiti storici e realistici della sua impostazione. Per il giurista infatti la sfera del "naturale" moderno non necessita più del "soprannaturale" per vivere (e "funzionare"), consegnando il dominio del sapere dalla teologia alla scienza e ricacciando la prima nell'ambito dell'irrazionale (del fideistico), vicenda da cui trarrà origine l'atteggiamento "difensivo" della Chiesa cattolica di fronte agli "errori" della modernità, ora da superare.

In ambito giuridico la vicenda del giusnaturalismo razionalista appare quindi del tutto parallela al confinamento moderno del soprannaturale nella sfera delle verità di fede, opposte alla ragione in quanto superiori, ma, proprio in quanto superiori e "invisibili", esposte a un giudizio di irrilevanza e insignificanza per lo scorrere "reale" della vita, ormai totalmente affidata alla razionalità (prima giuridica, poi economica, scientifica e tecnologica). La stessa nozione giuridica di legge rischia da ultimo di essere – anche in connessione con la globalizzazione in corso – l'ultima vittima di questo processo, estesosì dalla teologia fino al diritto, finendo anche essa per essere compresa come di fatto sempre meno utile – come già un tempo Dio – per il concreto vivere umano (nell'attuale processo di sostituzione della legge con forme di normatività provenienti da altri sistemi, in particolare l'economico, lo scientifico-tecnologico, il comunicativo-pubblicitario): uomo in grado di fare a meno (*etsi non daretur ...*) anche della legge.

Nella creazione concepita in senso amartiologico, infatti, la libertà non ha rilevanza iniziale: la creazione interviene indipendentemente dall'appello alla libertà

dell'uomo, nella forma di uno stato originario di innocenza che prescinde dall'appello alla libertà ("l'attuazione prima della libertà è costituita dal *peccato*"). Adamo si libera in quanto pecca, prima quasi non sembra essere realmente "umano", come congelato in uno stato originario mitico di innocenza animale (a cui il diritto fondato sullo stato di natura, fino a Rawls, ha abbondantemente attinto, peraltro). Forse oltre quanto argomenta Isoardi, la concezione amartiologica sembra peraltro ancora presente in gran parte della istanza post-moderna del rovesciamento dei valori (da Nietzsche a Foucault), dell'emancipazione e della *kenosi* (Vattimo), anche ove di matrice anti-paolina, ma ancora paradossalmente amartiologica, laddove la libertà si può esprimere sempre a partire dalla forma del rifiuto dell'ordine, della trasgressione, del male. La libertà sembra intervenire qui prevalentemente nel momento del peccato, nella forma negativa del rifiuto della creazione o dell'alleanza originaria, rifiuto che tuttavia ha il potere umano smisurato di mandare all'aria il "disegno" divino. Dio, infatti, per "recuperare" la situazione, "è costretto" allora ad inviare il suo figlio, per così dire, a rimettere a posto le cose (a salvare l'uomo dal peccato attraverso il suo sacrificio). In questa visione "spezzata in due storie" non ridotte a unità (la caduta, la salvezza; la natura, la grazia), come precisa Isoardi, Gesù viene per così dire "dopo" Adamo, essendo condizionato dal peccato del primo uomo (allorché per Isoardi è invece più credibile – per i cristiani – il contrario: che sia Adamo a essere "entro il contesto cristologico" e pertanto l'uomo a essere pensato in riferimento alla libertà di Gesù e non al peccato di Adamo).

Dunque è la libertà dell'uomo a essere insieme sottodeterminata e sovradeterminata dalla concezione amartiologica. Sottodeterminata in quanto essa non è presente all'origine, nel momento stesso della creazione, ma sembra emergere *nel* peccato, per poi intervenire addirittura a invalidare il disegno di Dio sulla storia, costretto in questo modello a "rincorrere" una libertà umana che gli sfugge, per così dire, tra le dita. La contestazione di Cordero a proposito della giustificazione in Paolo, epurata dei suoi virtuosismi immaginifici, contiene certamente anche questo argomento, e in questo è da prendere sul serio. Come scrive Isoardi, l'aporia della prospettiva amartiologica è il suo carattere non unitario, ma metafisico e scisso:

sulla questione centrale (che è il primato di Dio), si trova a dover dar ragione di due convinzioni opposte; per un verso Dio è il vero soggetto della storia (a cui l'uomo, in secondo momento, risponde); per altro verso, Dio è strutturalmente dipendente dalla risposta dell'uomo (la sua intenzione, anche se posta nella predestinazione, deve tener conto del peccato dell'uomo, e dunque reagisce ad esso, perdendo il proprio primato). In parole sintetiche, se si prende in conto la storia effettiva (e non possibili ipotesi), allora il rapporto tra Dio (e la sua grazia) e la libertà umana (e il peccato) non è riconducibile ad una ragione unitaria; deve muoversi in due direzioni opposte, risulta alla fine sostanzialmente conflittuale (Isoardi 2002: 12).

Nella creazione non vi è spazio per la libertà dell'uomo (Adamo è inteso come mediatore, e non solo come progenitore (Isoardi 2012: 54); mentre in Adamo la libertà (intesa però come peccato) addirittura fornisce la figura ultima del disegno di un Dio un poco improvvido, "costretto" a rispondere inseguendo con la sua

azione (e il sacrificio del figlio) la libertà di peccare di un uomo divenuto ormai protagonista della scena.

La successione tra i due momenti conflittuali, osserva Isoardi, non può essere coerentemente mantenuta, in quanto “la risposta dell’uomo deve essere già presa in conto nel disegno stesso di Dio” (Isoardi 2002: 13), nel momento stesso della creazione, se del divino si vuole fornire un’immagine credibile: ma questa è già la proposta di superamento del modello amartiologico, latente nella teologia novecentesca. Riprendiamo il delicato punto: il difetto del modello (criticato da Cordeiro) è propriamente fornito dalla sua istanza metafisica:

Al di là dell’impressione immediata, il discorso si svolge trattando Dio in termini filosofici-metafisici; Dio è soggetto unico, che introduce l’uomo solo con l’evento libero e successivo della creazione in vista di una storia: il disegno di Dio assume la forma molto “antropologica” di un progetto pensato prima della sua realizzazione, in vista di una realizzazione successiva coerente. E di qui che nasce il problema; dal fatto che la storia è pensata prima della sua storia (nella intenzione di uno solo), dal fatto che il progetto deve introdurre come indispensabile un elemento che ne contesta l’intenzione di fondo; così il progetto, per essere vero rispetto alla sua attuazione, deve far dipendere l’agire di Dio dalla risposta dell’uomo (Isoardi 2002: 13).

Al contrario, nel superamento del modello amartiologico “l’azione storica di Dio in Gesù è allora semplicemente la realizzazione dell’intenzione originaria (l’intenzione di comunicarsi all’umanità creata nell’incarnazione del Figlio e nel dono dello Spirito), non invece il ricupero, storicamente limitato, di una intenzione originaria fallita nel suo stesso inizio” (Isoardi 2002: 11). Il rapporto tra uomo e Dio va dunque compreso in differenza, e non in successione: il suo luogo di comprensione è la storia, non un disegno metafisico previo alla storia (che, in realtà, può essere conosciuto solo nella realizzazione storica). Ora, in questa storia, proprio perché è storia di una relazione tra soggetti liberi,

Dio e l’uomo si presentano “insieme”, sono due soggetti *originari*; ed è in relazione al loro rapporto storico che si rivelano per ciò che sono, Dio come Dio e l’uomo come creatura, disponibile alla fede e peccatore. Dio e l’uomo sono originari ma non omologhi; Dio agisce a partire dalla sua intenzione e l’uomo risponde in libertà. Da questo punto di vista tutto sta entro l’intenzione di Dio, ma nella forma concreta di un rapporto dove l’uomo risponde (Isoardi 2002: 13).

In questa prospettiva si comprende anche come la libertà umana possa contribuire a dare forma concreta alla storia ed, entro di essa, anche il peso realistico del peccato, dal momento che l’intenzione divina è offerta alla libera accettazione umana. Si comprende però come – e questo è il punto decisivo – la forma concreta della storia non vada “identificata con l’intenzione di Dio (la storia realizza quella intenzione, ma in quanto recepita dall’uomo); l’intenzione di Dio va percepita sì in quella storia, ma in relazione al modo con cui Dio si comporta (e non in relazione al modo in cui l’uomo risponde)” (Isoardi 2002: 13). Dio rimane protagonista della storia mediante la salvezza offerta all’uomo, qui Egli rimane fedele alla sua promes-

sa insita nella creazione nell'offerta del perdono del peccato, nella sua intenzione univocamente salvifica, nella sua azione storica che non può essere in alcun modo imprigionata dall'agire dell'uomo, ma solo radicata nel cuore di un Dio fedele a se stesso (e alla sua alleanza con l'uomo). La risposta dell'uomo rivela l'uomo, non il divino: in un contesto in cui Dio continua però a essere *libero* di agire e non costretto dall'agire umano o dalla potenza del male. In gioco, qui, è la stessa figura di un Dio che si comporta da soggetto libero rivelando chi è e non il mero oggetto della proiezione dell'uomo. In questo senso, l'azione storica divina (salvifica) in Gesù è allora coerente con la creazione, nel senso preciso che intende portarla a compimento, ma nella forma di una *corrispondenza* che richiede all'uomo la fede libera nella promessa (in un Dio affidabile, Sequeri 1996), in un evento accaduto (la rivelazione di Dio in Gesù), e che dovrà comunque succedere (la salvezza attesa alla fine della vita, Ubbiali 2008) per essere (di)mostrata.

La struttura di commentario all'epistola rende impossibile continuare questa forma di dialogo con l'autore e le tesi espresse nel libro, entro lo spazio di un articolo, ma credo di avere indicato l'atteggiamento prevalente dell'autore, che si pone nella posizione, già nietzschiana e freudiana, del rivelatore-annunciatore di una verità sul cristianesimo, in particolare paolino. Che sia il tema dell'espulsione del male dal soggetto (capp. 5-7), la predestinazione e la giustificazione (Capp. 7-8), la grazia, il rapporto con gli Ebrei (cap. 9-11), infine il rapporto con le autorità (cap. 13) il tono di Cordero è quello dell'individuazione delle presunte contraddizioni e incoerenze logiche del sistema, della rinuncia alla ragione. Essa non può non richiamare i celebri passaggi di Nietzsche in cui Paolo è definito "il persecutore di Dio" (Nietzsche 1965: 179) o la feroce la descrizione del "primo cristiano" in *Aurora* (Nietzsche 1978:49), o infine, viene chiamato "disangelista" (Nietzsche 1977: 55). In un certo senso il libro di Cordero riapre, a suo modo, la percezione della rilevanza teologico-politica dell'Epistola paolina in un clima che ha visto la mancata realizzazione del film di Pasolini su San Paolo (Pasolini 1977), e che anticipa la successiva fortuna di Paolo tra i filosofi, che ha conosciuto altre opere illustri nei decenni successivi volte, (Taubes 1997, Badiou 2008, Agamben 2001, Žižek- Milbank 2012, su questi aspetti, Heritier 2015, 2015b, recentemente Ubbiali 2024). I pochi cenni compiuti in quest'articolo mostrano forse la possibilità di riaprire un dialogo filosofico-giuridico non irrilevante, tra cristiani e atei, intorno a questa figura comunque fondatrice di una filosofia della legge, oltre gli schieramenti pregiudiziali e le reciproche scomuniche. Lavoro, mi pare, di cui ci sia un grande bisogno, in un clima nuovamente afflitto da una radicale contrapposizione tra posizioni estremiste, presenti in tutte le democrazie occidentali, già denunciato, quindici anni fa, da Dworkin (Dworkin 2007) e di cui le guerre in corso rappresentano forse l'inevitabile conseguenza.

Bibliografia

Agamben G. 2000, *Il tempo che resta. Un commento all'Epistola ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.

- Angelini G., Chiodi M. Lattuada A. 1998, *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesì*, Glossa, Milano.
- Badiou A. 2009, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli.
- Bergamelli F. 2013, *Ignazio di Antiochia. L'uomo protesò verso l'unità*, Las, Roma.
- Bertoni F. 2016, *Universality. La cultura in scatola*, Laterza, Roma-Bari.
- Bertuletti A. 2008, *L'azione di Carlo Colombo per l'ortodossia nell'insegnamento dell'università cattolica*, in L. Vaccaro, a c. di, *Mons. Carlo Colombo e l'Università Cattolica*, cit., p. 187-199.
- Canobbio G., a cura di, 2000. *La fede di Gesù. Atti del convegno (Trento, 27-28 maggio 1998)*, EdB, Bologna.
- Colombo C. 1982, *Il compito della teologia*, Jaca Book, Milano.
- Colombo G. (a cura di) 1988, *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano.
- Colombo G. (a cura di) 1988, *Il teologo*, Glossa, Milano.
- Colombo G. 2004, *Un'isola teologica. La teologia di Carlo Colombo*, Glossa, Milano.
- Cordero F. 1967, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, Giuffrè, Milano.
- Cordero F. 1969, *Il sistema negato. Lutero contro Erasmo*, Di Donato, Bari.
- Cordero F. 1970, *Risposta a Monsignore*, Di Donato, Bari.
- Cordero F. 1970, *Trattato di Decomposizione*, Di Donato, Bari.
- Cordero F. 1972, *L'Epistola ai Romani*, Einaudi, Torino.
- Cordero F. 1981, *Riti e sapienza del diritto*, Laterza, Roma Bari.
- Cordero F. 2012, *L'opera italiana da due soldi. Regnava Berlusconi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cordero F. 2020, *La tredicesima cattedra*, La nave di Teseo, Milano.
- Comi G. 2017, *La fede di Gesù*, EdB, Bologna.
- De la Boétie, E. 2002, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris.
- Dworkin R. 2007, *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*, Feltrinelli, Milano.
- Ferrari D. 2023, *La ricreazione è finita*, Sellerio, Palermo.
- Ferraris M. 2021, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferrua P. 2017, *La prova nel processo penale. Struttura e procedimento*, Giappichelli, Torino.
- Goodrich P. 1992, "The Continuance of the Antirethics", in *Cardozo Law Studies in Law and Literature*, 4,2: 207-222.
- Hayaert, V. 2021, *Doctorum Agnomina, On the satirical laws of academia*, in Goodrich P., Zartaloudis P. *The Cabinet of Imaginary Law*, Routledge, Abingdon, New York, 41-56.
- Heritier P. 2009, *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica*, Giappichelli, Torino.
- Heritier P. 2012, *Prefazione*, in Isoardi 2012.
- Heritier P. 2012, *Utiles non prediche? Il punto critico e l'antropologia complessa della libertà in Luigi Einaudi*, Biblioteca della Libertà, vol. 1-2012, 1-28.
- Heritier P. 2023, *True God and True Man: Some Implications*, in "Phenomenology of mind", 24, "The true, The Valid, the Normative", ed by. P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, 77-90.
- Heritier P. 2023, *Varcare la soglia. Legge, metodo, fede: le tre porte di Kafka, Parmenide, Ignazio*, in A. Andronico, *Davanti alla legge. Leggendo e rileggendo Kafka*, Mimesis, Milano.
- Heritier P. 2024, *Homo homini homo, vol. 1. Lo schermo immersivo delle norme. Spirito/lettera, prospettiva, occhio della macchina*, Mimesis, Milano, 2024.
- Isoardi C. 2012, *La promessa e la croce. Cristianesimo e antropologia*, Giappichelli, Torino.
- Isoardi C. 2002, *Il desiderio e la fede, Scuola di formazione teologica di Cuneo 2001-2002, pro manuscripto*.
- Legasse S. 2004, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Queriniana, Brescia.

- Luzzati C. (testo non pubblicato), *Il cristallo della laicità. Contro la teologia politica*.
- Magri G. 2013, *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, FrancoAngeli, Milano.
- Negri A.M. 1993, *Mons. Carlo Colombo fra Chiesa e società*, NED, Milano.
- Nerhot P. 2015, *Lettura del «Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini» di Jean-Jacques Rousseau*, Giappichelli, Torino.
- Nietzsche F. 1977, *L'anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche F. 1978, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche F. 1981, *Umano troppo umano. Vol. 2*, Adelphi, Milano.
- O'Connell M. 2018, *Essere una macchina, Un viaggio attraverso cyborg, utopisti, hacker e futurologi per risolvere il modesto problema della morte*, Adelphi, Milano.
- Pasolini P. 1977, *San Paolo*, Einaudi, Torino.
- Patterson, D. 2010, *Diritto e verità*, Giuffrè, Milano.
- Preterossi G. 2022, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari.
- Readings B. 1996, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Boston, MA.
- Robilant E. di 1976, *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", Giuffrè, Milano, 470-539.
- Robilant E. di 1997, *Diritto e selezione critica. Appunti per il corso di filosofia del diritto 1996-1997*, Giappichelli, Torino.
- Robilant E. di *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo* in Heritier P.. *Problemi di libertà nel Cristianesimo e nella società complessa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 164-197.
- Sequeri PA. 1996, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia.
- Sequeri PA. 2012, *Postfazione*, in Isoardi 2012.
- Staglianò A. 2024, *Zibaldone della pop-theology. Teologia dell'immaginazione per comunicare la sapienza della fede*, Mimesis & Santocono, Milano, 2024.
- Taubes J. 1997, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano.
- Ubbiali S. 2008, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi.
- Ubbiali S. 2024, *L'apostolo Paolo. Lettere filosofiche, impulsi teologici*, in "Teologia", 2/24, 303-332.
- "Teologia" 23, 1998 "La fenomenologia di Gesù";
- "Teologia", 32, 2007 "Teologia e fenomenologia di Gesù".
- Vaccaro L. a c. di 2008, *Mons. Carlo Colombo e l'Università Cattolica*, Morcelliana, Brescia.
- Zizek S., Milbank J. 2012, *San Paolo reloaded. Sul future del cristianesimo*, Transeuropa, Massa.

