

PANTA

Comitato fondatore

Alain Elkann, Jay McInerney, Elisabetta Rasy, Elisabetta Sgarbi, Pier Vittorio Tondelli

Direttore editoriale

Elisabetta Sgarbi

Editor

Eugenio Lio

PANTA Decalogo

Quadrimestrale n. 29

A cura di

Massimo Donà

Raffaella Toffolo

Hanno contribuito a questo numero

Pierpaolo Antonello, Nini Barbato, Enzo Bianchi, Stefano Bonaga, Achille Bonito Oliva, Eugenio Borgna, Julio Bressane, Massimo Cacciari, Piero Coda, Arnaldo Colasanti, Umberto Curi, Massimo Donà, Andrea Emo, Carlo Enzo, Maurizio Ferraris, Marco Filoni, Khaled Fouad Allam, Umberto Galimberti, Ernesto Galli della Loggia, Aldo Giorgio Gargani, Romano Gasparotti, Enrico Ghezzi, Giulio Giorello, René Girard, Sergio Givone, Antonio Gnoli, Giorgio Israel, Alexandre Kojève, Giovanni Leghissa, Elena Loewenthal, Amos Luzzatto, Vito Mancuso, Gabriel Mandel, Aldo Marangoni, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Simona Morini, Giuseppe Patella, Mario Perniola, Quirino Principe, Franco Rella, David Riondino, Renato Rizzi, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini, Luca Taddio, Andrea Tagliapietra, Raffaella Toffolo, Gianni Vattimo, Marcello Veneziani, Vincenzo Vitiello, Franco Volpi, Stefano Zecchi, Ida Zilio Grandi, Slavoj Žižek

Progetto grafico

Raffaella Toffolo

Fotografie © Raffaella Toffolo

Disegni © Massimo Donà

In copertina: fotografia di Raffaella Toffolo

Questo numero è stato pubblicato con il contributo di Benetton

©RCS Libri S.p.A.

Via Mecenate 91

20138 Milano

ISBN 978-88-452-6462-7

I edizione Bompiani maggio 2010

PANTA DECALOGO

a cura di Massimo Donà e Raffaella Toffolo

- 9 *Premessa*
- 11 **Massimo Donà** Introduzione
- 23 **Raffaella Toffolo** I 4 angeli
- 25 *Sui 10 Comandamenti*
- 27 **Aldo Marangoni** I comandamenti. Dieci parole di salvezza
- 35 **Carlo Enzo** Le prime dieci parole di Yhwh a Israele
- 61 **Ida Zilio-Grandi** "Una parte dei comandamenti che il Signore ti ha rivelato". Le Dieci Parole nel Corano
- 71 **Enzo Bianchi** Il Decalogo
- 75 **Massimo Cacciari** Su Enzo Bianchi. Ovvero, l'incredulità del credente
- 89 *Non avrai altro Dio al di fuori di me*
- 91 **Khaled Fouad Allam** Non avrai altro Dio al di fuori di me
- 97 **Giovanni Leghissa** "Non avrai altri dèi al mio cospetto": considerazioni su idolatria concettuale e ateismo
- 121 **Pierpaolo Antonello** Non avrai altro Dio al di fuori di me (ama il prossimo tuo come te stesso)
- 129 *Non ti farai immagine di Dio*
- 131 **Giorgio Israel** Il secondo Comandamento
- 145 **Pieraldo Rovatti** Non ti farai immagine di Dio
- 157 **Romano Gasparotti** Sul secondo Comandamento. Violenza della parola (e dell'immagine)
- 175 **Giuseppe Patella** "Non ti farai immagine alcuna..." Iconismo e aniconismo a partire dal Decalogo



Giovanni Leghissa

"Non avrai altri dèi al mio cospetto":
considerazioni su idolatria concettuale e ateismo

C'è un tipo di ateismo che definirei scientifico - ma meglio sarebbe definirlo procedurale - che riguarda l'accettazione della modernità intesa quale atteggiamento in virtù del quale si ritiene che le controversie tra umani si risolvono meglio senza fare ricorso all'ipotesi del divino, ovvero senza immettere nelle proprie procedure argomentative narrazioni di natura mitica o teologica. Questo ateismo fa parte integrante delle modalità attraverso le quali si risolvono sia le controversie scientifiche, sia quelle attinenti le decisioni collettive che devono portare a definire l'ambito della vita buona. Anche se la marcia verso il compimento della modernità ancora non si è conclusa, come alcuni non hanno mancato di rilevare,¹ credo si possa affermare con buona approssimazione che l'assenza di ipoteche teologiche sia il principale contrassegno di tutte quelle pratiche condivise nel mondo della vita definibili come "moderne" e caratterizzate dal desiderio di mettersi d'accordo su obiettivi comuni in base a modalità argomentative che possono venir accolte - o respinte - dall'uditorio universale facendo appello unicamente all'uso pubblico della ragione.

Si noti che questo ateismo non implica l'assenza, nell'ambito della sfera privata, di esperienze religiose legate a questa o quella tradizione religiosa: individui capaci di argomentare in base ai canoni della scienza nei contesti in cui è in gioco la verità, oppure capaci di cercare un accordo minimale in quei contesti in cui si tratta di definire il giusto o l'equo, possono benissimo scegliere, quando operano in contesti comunitari definibili come religiosi, di adorare questo o quel dio, oppure

possono abbandonarsi a pratiche magiche di vario tipo, volte per esempio a influenzare il corso degli eventi ricorrendo all'aiuto di potenze sovrumane o demoniche.

Nel presente contesto, però, mi interesserò a un altro tipo di ateismo, che definirei esistenziale, il quale implica l'accettazione del fatto che non solo la vita umana in generale, ma soprattutto la propria vita, sia articolabile quale avventura sensata e tutto sommato divertente anche in completa assenza di un riferimento vincolante a una figura divina che si porrebbe come garante del senso da attribuire alla propria esistenza e al proprio sforzo di comportarsi in modo corretto e rispettoso verso i propri simili.

La tesi che vorrei sostenere è che tale ateismo può essere visto come una declinazione possibile del divieto biblico di farsi un'immagine del divino.

Il paradosso è evidente - e spero che quanti nutrono scarse simpatie per i paradossi siano intenzionati a continuare la lettura, fingendo per esempio (ma è solo un suggerimento tra altri) di trovarsi di fronte a uno di quei testi barocchi che, come suggerisce Luhmann, attraverso l'articolazione deliberata del paradosso mettevano in scena i primi tentativi moderni di venire a capo del problema posto dall'autodescrizione.² Il testo biblico, che contiene il comandamento che vieta l'idolatria, per secoli è stato visto solo come luogo della verità rivelata, ovvero come l'attestazione del fatto che un dio ha voluto comunicare, attraverso la mediazione del profeta Mosè, una serie di indicazioni utili per la condotta umana. E anche dopo l'affermarsi della filologia biblica, svariati milioni di individui hanno continuato e continuano a trattare i libri che contengono i comandamenti come la fonte di una rivelazione divina. Dire dunque che l'ateismo vada visto - o che possa essere visto - come una conseguenza di un comandamento biblico sembra un'impresa votata allo scacco. Tuttavia, ritengo sensato un accostamento - per quanto forzato - tra l'esperienza religiosa che si richiama al testo biblico e l'ateismo esistenziale. Quello che dovrebbe risultare possibile, in virtù di tale accostamento, è una sorta di incorniciamento religioso dell'esperienza esistenziale propria di chi non fa dipendere il senso della vita dalla credenza nell'esistenza di una figura divina. La

necessità di tale incorniciamento parte da un'esigenza che ha sempre accompagnato la mia esperienza di abitatore convinto della modernità, di cui sono disposto ad accettare anche gli esiti più drammatici, ma quanto segue non intende presentarsi come uno scritto semplicemente autobiografico. Trattando la questione dell'ateismo in riferimento a una specifica tradizione religiosa, che di per sé non autorizza in modo immediato un esito come quello che ho di mira qui, vorrei in realtà puntare il dito su un problema più ampio, che riguarda la fondazione mitica del politico entro la modernità. In apertura, vorrei dunque enunciare la principale delle ragioni che mi inducono a tentare questo bizzarro esperimento. Fare dell'ateismo il luogo dell'esperienza religiosa ha di mira la delimitazione di un campo di esperienza, impegnativo sul piano degli affetti e delle rappresentazioni del sé, che può essere additato come luogo comune dell'umano in un contesto in cui la fondazione del politico è sottoposta a un perenne deficit mitico ed è quindi pericolosamente esposta alla tentazione di ricorrere a mitologie supplementari per colmare tale deficit. Posto che il moderno sia frutto di un gesto di autoaffermazione, giusta la tesi ampiamente argomentata da Blumenberg,³ gli abitatori della modernità, quando sentono il bisogno di conferire un senso ultimo al vivere associato, stentano ad accontentarsi delle risorse offerte dalle semplici procedure. In tempi di crisi, poi, la situazione peggiora, in quanto allora si moltiplicano le voci di coloro che reclamano la rinascita di una qualche religiosità, diffusa almeno tra le masse, al fine di arginare gli effetti deleteri che il nichilismo moderno porterebbe con sé. L'attuale discussione sulla società "postsecolare" è, mi pare, il segno evidente di quanto ho appena enunciato. Non mi soffermerò qui su tale discussione, se non per dire che essa ricorda molto il discorso di chi a suo tempo - e comunque con un ventaglio di argomentazioni filosoficamente assai più serie, anche se non condivisibili - sosteneva che almeno negli anni della scuola elementare si deve studiare il catechismo. Al di là delle soluzioni a buon mercato, che, nella loro ingenuità politica e filosofica, mettono addirittura in crisi quel poco di laicità che la modernità è riuscita a regalare agli umani, va riconosciuto però il problema: nella modernità la messa in scena del potere, in quanto potere che non si giustifica per via

mitica o teologica, assume i tratti di una rappresentazione assai poco appagante in termini catartici, ed è dunque pericolosamente incline a scatenare la voglia di infestare il palazzo del sovrano con almeno gli spettri di una qualche regalità divina. Si pensi al corpo del sovrano descritto da Kantorowicz,⁴ che si sdoppia al fine di rendere visibile, cioè supportabile e maneggiabile, la forma pura del potere: si tratta di un doppio che comunque solo per un breve periodo ha potuto portare su di sé, da solo, il peso dell'infondatezza che grava sul contratto in base al quale gli umani decidono di non ammazzarsi e di dedicarsi ad attività come lo scambio e il consumo di merci (sul tipo di violenza che caratterizza queste ultime attività non ci possiamo ovviamente interrogare qui). La prova di ciò è fornita dalla tendenza, tipicamente moderna, a inventare sempre di nuovo connotazioni mitiche della sovranità, come quando per esempio questa ha assunto, solo pochi decenni fa nel cuore dell'Europa, la forma della *Volksgemeinschaft* razzialmente pura. Sarebbe un errore vedere in questi investimenti libidici nei confronti del luogo occupato dalla sovranità il segno di una mancata accettazione della razionalità moderna. Tali processi di identificazione con il corpo del sovrano rivestito di gloria, per comprendere i quali torna sempre utile riferirsi a quanto affermava Freud nel suo *Analisi delle masse e psicologia dell'io*, mostrano piuttosto la difficoltà di declinare con i mezzi di una poetica del sé una delle conseguenze esistenzialmente rilevanti della razionalità moderna, ovvero la necessità di cavarsela da soli di fronte alla morte. E all'espressione "cavarsela da soli" intendo annettere un senso molto forte: con essa mi riferisco infatti alla rinuncia a ogni forma di consolazione che sia in contrasto aperto con quel materialismo a cui Leopardi conferisce tratti addirittura escatologici nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, contenuto nelle *Operette morali*.

Di fronte a una simile situazione, può essere un esercizio non vano tentare di mostrare in che senso la mancanza di una giustificazione ultima del vivere, sia in compagnia di se stessi che in compagnia dei nostri simili, possa diventare il luogo di una esperienza religiosa. Se l'infondatezza radicale, vissuta come ospitalità nei confronti del divino assente (e assente non perché ha deciso di assentarsi momentaneamente), si

pone quale base religiosa del politico, allora ci sarebbe - forse - una qualche speranza che la modernità si affermi pienamente quale luogo del conflitto, quale luogo, cioè, in cui gli umani imparano a negoziare le regole che stabiliscono dove passa il confine che separa la sfera del proprio da quella dell'estraneo senza il bisogno di invocare una divinità che garantisca la presunta sacralità e immutabilità di quel confine.

Intanto ricordiamo però il comandamento qui in questione, dal quale farò dipendere il discorso successivo. In *Es* 20, 3-6 leggiamo: "Non avrai altre divinità al Mio cospetto. Non ti farai alcuna scultura né qualsiasi immagine di quanto esiste nel cielo al di sopra o in terra al di sotto o nelle acque di sotto della terra. Non ti inchinare loro e non amarli, perché Io, il Signore, tuo dio, sono un dio geloso che punisce il peccato dei padri sui figli fino alla terza e alla quarta generazione per coloro che Mi odiano. Uso misericordia fino alla millesima generazione per coloro che Mi amano e osservano i Miei comandamenti". Tralasciamo la prima e l'ultima parte del comandamento, ovvero quella in cui si afferma l'unicità divina e quella in cui si enuncia il sopravanzare della misericordia divina rispetto al senso di giustizia che porterebbe a punire i colpevoli. Qui mi interessano solo la seconda e la terza parte, ovvero il divieto di raffigurare il divino con l'ausilio di oggetti materiali e il divieto di prestare culto a tali immagini. A tale coppia di divieti si connette un'ampia precettistica, che include almeno tutte le prime sessanta *mitzvot* negative (ricordo che le *mitzvot* sono seicento e tredici, duecento e quarantotto positive e trecentosessantacinque negative). Sono precetti, questi, che si riferiscono non solo al divieto dell'idolatria in senso stretto, ma riguardano anche il comportamento da adottare nei confronti degli idolatri e di coloro che seducono il popolo di Israele all'idolatria; tali precetti, infine, vietano le pratiche magiche e astrologiche, che all'idolatria sono strettamente connesse. Verso gli idolatri e verso coloro che inducono altri all'idolatria non è prevista nessuna pietà, ma vale la pena ricordare il cinquantasettesimo precetto negativo, il quale proibisce di recidere alberi fruttiferi durante l'assedio a una città per mettere in angustia i suoi abitanti - un precetto che segue quelli riguardanti il divieto di stringere qualsiasi tipo di alleanza con i popoli dediti al culto idolatrico.

A questo punto, sarebbe opportuno richiamarsi alla letteratura talmudica, che è la sola fonte alla quale ci si dovrebbe riferire per una corretta comprensione dei precetti. Non mi muoverò però in tale direzione, non solo perché sono del tutto privo delle necessarie competenze, ma anche perché l'obiettivo del mio discorso è distante dagli intenti perseguiti dai saggi le cui voci dialogano nel Talmud. La tesi che vorrei discutere, come enunciato in apertura, riguarda infatti la possibilità di considerare l'ateismo come una radicalizzazione estrema del divieto dell'idolatria. Un pensiero simile verrebbe probabilmente percepito non solo come blasfemia, ma anche come segno di scarsa intelligenza e di stoltezza da parte di chi passa le proprie giornate studiando il Talmud.⁵

Ciò che mi autorizza a porre una stretta correlazione tra ateismo e divieto dell'idolatria è la constatazione, banalmente fenomenologica, in base alla quale il credente assomiglia molto all'idolatra a causa del fatto che entrambi devono farsi una qualche immagine del divino.⁶ L'argomento secondo cui gli idoli non liberano dalla schiavitù, come invece avrebbe fatto il dio di Israele, non vale. Nemmeno vale affermare che gli idoli non sono capaci di enunciare precetti di giustizia ragionevoli, come quelli che troviamo nella Torah.

Il primo argomento, infatti, ha un senso solo se si decide di rifiutare i risultati a cui la critica biblica è giunta sino a oggi almeno a partire dal 1678, anno in cui esce la *Histoire critique du Vieux Testament* di Richard Simon. Annullare l'apporto degli studi storico-religiosi e filologici equivarrebbe a mettere tra parentesi l'adesione alla modernità: quest'ultima diventa significativa, in termini esistenziali, proprio quando si decide di aderire a quel disincanto che la coscienza storica porta con sé. Ed è parte integrante di tale disincanto il riconoscimento del fatto che è di natura mitica la stessa uscita dall'Egitto. Non si può negare che quest'ultima venga posta come evento fondatore dell'esperienza religiosa ebraica nel primo comandamento: "Io sono il Signore tuo dio che ti fece uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù" - ma al tempo stesso non sarebbe male ricordare che con tale enunciato, in primo luogo, si vuole asserire l'impossibilità per chi si trovi in una qualche condizione

di schiavitù di eseguire i precetti della legge, ovvero di comportarsi secondo giustizia.

Riferendomi al nesso che lega la critica storico-critica del testo biblico alla modernità, non voglio tuttavia minimizzare la problematicità di molti dei risultati a cui è giunta la *Bibelwissenschaft* - una scienza tutta tedesca, pericolosamente esposta a fare proprie posizioni strutturalmente antisemite, al di là delle intenzioni che animavano molti dei suoi eminenti rappresentanti.⁷ Va inoltre ricordato che il testo biblico, per chi se ne voglia servire per scopi liturgici, sia un testo che possa - e debba - essere letto prescindendo completamente dalle analisi compiute da filologi e storici dell'Israele antico. Ma il punto che a me qui interessa è vedere se la modernità sia capace di offrire un sostegno in qualche modo religioso a coloro che vi aderiscono accettandone tutte le conseguenze senza dover ricorrere a un punto di appoggio che sia esterno alla modernità stessa - e leggere la Torah o qualunque altro testo religiosamente rilevante composto in epoche premoderne con l'intento di trovare in esso ispirazione, consolazione o quant'altro mi pare in contrasto con gli obiettivi che qui perseguo.

Quanto al secondo argomento, secondo cui gli idoli sono incapaci di fornire le direttive per una vita buona, mentre lo sarebbe il dio che parla in prima persona nel testo biblico, esso va considerato con maggiore attenzione. Negare la portata eticamente rilevante delle norme contenute nel testo biblico, le quali dipendono tutte dai principi generali enunciati nelle Dieci Parole, sarebbe miope e inopportuno. Tuttavia, vale anche qui la constatazione secondo cui non si può restare dentro l'orizzonte moderno e al tempo stesso attribuire un valore unico o in qualche modo fondante a una tradizione che trae la propria legittimità dall'autorevolezza di una parola che si vuole ispirata da un'istanza extraumana. Certo, nella tradizione ebraica non è assente l'idea che lo stesso dio di Abramo, Isacco e Giacobbe deve studiare la Torah se vuole sapere ciò che è giusto. Né è assente l'idea che il dono della Torah, una volta fatto agli uomini, sia tale da rimettere alla discussione umana ogni decisione mirante a dirimere le controversie sui confini che separano il giusto dall'ingiusto. Tuttavia, delle due l'una: o i precetti della Torah sono buoni in sé, oppure lo sono perché scritti

nella Torah. Nel primo caso essi vanno giudicati in base a criteri desunti dall'uso pubblico della ragione, e la loro bontà sarà da mettere in relazione al fatto che non si discostano da quello che un essere dotato di ragione può giungere a concepire come giusto o equo anche in assenza di una qualsivoglia rivelazione divina, come intuirono a suo tempo autori come Collins o Toland. Ma allora si deve essere disposti a concedere che i comandamenti e i precetti della Torah possono essere equiparati a complessi normativi che si ritrovano in altre tradizioni, come per esempio quella buddista o confuciana, le quali a loro volta andranno comunque giudicate secondo i canoni della discussione razionale per vedere quanto sia effettivamente universalizzabile del messaggio etico da esse veicolato. Se invece si volesse asserire che i precetti della Torah sono validi solo perché sono scritti lì e non altrove, si esce completamente dall'orizzonte moderno e si finisce col porre un qualche limite alla pretesa della ragione universale a legiferare in materia etico-politica.

Resta da discutere un ultimo argomento, connesso all'idea che vi deve essere un legame tra la fede nel dio che vieta di porre accanto a sé altre figure divine e il divieto di prestare una qualche credibilità a tali figure, in quanto esse altro non sarebbero che idoli privi di potere salvifico. Di fronte a questa posizione, che ha dalla sua il vantaggio di escludere ogni esito paradossale, mi limito a rilevare innanzi tutto che è problematico far coincidere senza residui la nozione ebraica di *emunah* e la nozione cristiana di *pistis*, la quale sta alla base delle comuni rappresentazioni di ciò che si intende quando si parla di "fede".⁸ Come ha mostrato la ricerca storico-religiosa, la nozione di fede ha un senso solo all'interno della tradizione cristiana, la quale non può non associare l'esperienza della salvezza operata dal dio uno e trino attraverso il sacrificio cristico all'idea che tale dio esista davvero⁹ - così come esistono tavoli e sedie, seppure con modalità esistenziali diverse da quelle che entrano in gioco quando diciamo "il tavolo su cui ora scrivo esiste".¹⁰

In un contesto ebraico, non si discute certo che la presenza divina nella storia abbia un ruolo decisivo nel plasmare il destino degli umani - dopotutto, se la pienezza dell'umano si attua nell'osservanza

dei precetti, almeno sino a che non si compie il tempo messianico, ciò lo si deve al fatto che la Torah è stata trasmessa agli uomini per mezzo di Mosè.¹¹ Ma sarebbe riduttivo far coincidere l'esperienza religiosa ebraica alla testimonianza della presenza divina nella storia e fare dell'ebraismo una variante interna nell'ambito di un più ampio contesto monoteistico. Per tentare di mostrare come si possa concepire un'esperienza religiosa che in qualche modo si richiama all'ebraismo e che nel contempo metta però in mora (almeno parzialmente) la fede in dio, consideriamo il primo dei precetti. Maimonide, nel *Mishné Torah*, redatto in ebraico, mostra che la prima *mitzvah* afferma che si deve sapere che esiste il divino, non imponendo dunque alcuna fede quale premessa per la pratica religiosa ebraica. E nel contempo afferma che si deve studiare per comprendere cosa significhi mettersi al servizio di quella Legge che insegna all'uomo la giustizia.¹² In altre parole, non abbiamo qui un'ingiunzione a credere che da qualche parte esiste un dio, ma l'invito a confrontarsi con le esigenze di una pratica di vita che deve essere accompagnata dalla riflessione razionale sul significato e i limiti di una legge continuamente soggetta al lavoro dell'interpretazione - il che rende meno rilevante, in termini di coinvolgimento esistenziale, il fatto che si creda che tale Legge sia stata data a Mosè sul Sinai.

Possiamo però immaginare gli uomini del ritorno, cioè i redattori del testo biblico,¹³ oppure i saggi del Talmud, come individui simili a noi, che abitiamo la modernità? Possiamo in altre parole affermare che uomini vissuti prima dell'Illuminismo abbiano saputo concepire un'esperienza religiosa come quella ebraica senza far riferimento alla credenza in un dio personale? Come gli studi sulla storia delle mentalità sorti nell'ambito della scuola delle *Annales* hanno mostrato, è una caratteristica peculiare della modernità l'aver concepito un orizzonte di senso che può fare del tutto a meno di qualsiasi riferimento a un dio personale per conferire consistenza e stabilità al corso dell'esperienza.¹⁴ Qui, dunque, il rischio di compiere indebite proiezioni è assai alto. Tuttavia, vale la pena, sempre in via sperimentale, considerare il famoso versetto 14 del terzo capitolo dell'*Esodo* - un versetto che non ha cessato di stimolare la riflessione sul modo in cui concepire il modo di essere del dio che interviene nella storia del popolo ebraico - per

tentare di trarre da esso conclusioni diverse da quelle che abitualmente ne vengono tratte. Il versetto in questione si trova nel dialogo che Mosè intrattiene con la voce che gli parla attraverso un rovetto ardente. La voce incarica Mosè di liberare il popolo ebraico dalla schiavitù egiziana; sulle prime Mosè, intimorito e consapevole, seppur solo vagamente, dei guai che lo aspettano, tenta di schivare l'impresa dichiarandosi poco adatto a portarla a termine; gli viene detto di non temere, che non sarà da solo a dover sopportare il peso delle difficoltà; a quel punto Mosè chiede di sapere il nome di colui che gli affida un simile incarico: "Ecco, quando mi presenterò ai figli di Israele, e annunzierò loro: 'Il Signore dei vostri padri mi manda a voi', se essi mi chiederanno qual è il suo nome, che cosa dovrò rispondere?" (*Es* 3, 3) La voce rispose: "Io sono quello che sono" e aggiunse "Io sono mi manda a voi" (*Es* 3, 14).

Tale risposta è stata sfruttata da fior di commentatori, ebrei e non, per dimostrare che lo stesso testo biblico afferma la coincidenza tra l'essere e il dio ebraico, supposta sorgente di tutte le fedi monoteiste - quasi fosse stata messa lì apposta per far contenti tutti coloro che hanno bisogno di credere che un dio esista per essere felici. Ma proviamo ora a prescindere dall'ovvia considerazione ontologica secondo cui se qualcuno parla, deve anche esistere - prescindiamo cioè dal fatto che gli autori del testo biblico abbiano creduto nell'esistenza del loro dio - e rivolgiamo la nostra attenzione alla tesi secondo cui la principale preoccupazione dell'autore biblico sia stata quella di mettere in guardia dal produrre un concetto ontologicamente plausibile del divino da far valere come punto di partenza per un'esperienza religiosa esistenzialmente rilevante e politicamente significativa.

Innanzitutto: che significato può avere una tautologia come quella espressa in *Es* 3, 14? Se intendiamo l'ebraico 'ehyèh 'ashèr 'ehyèh da un punto di vista strettamente grammaticale, ne esce il quadro seguente. Cominciamo da 'ashèr: serve a introdurre una proposizione relativa, all'interno della quale la parola tiene il posto di un oggetto, di un soggetto o di un complemento (chi/che/del quale ecc.). E fin qui, nessun problema. Le cose si complicano quando si consideri 'ehyèh, prima persona singolare del verbo difettivo *hâyâh*, comunemente tradotto

con "essere". Ma in tale contesto più che a un'esistenza statica, immutabile, si fa riferimento a un divenire, a un operare. Detto ciò, il testo risulta più chiaro se lo si legge così: "io sono colui che sarà là", ovvero "io sono colui che si preoccuperà di sostenere te, Mosè, e quindi tutto il popolo, nei momenti di difficoltà che accompagneranno il difficile esodo dall'Egitto". Accolta da Rashi nel suo commento all'*Esodo*¹⁵ e scelta da varie versioni non ebraiche del testo biblico, questa interpretazione è in consonanza con il senso complessivo della soteriologia che il libro dell'*Esodo* vuole comunicare. Ma, nel dialogo che intrattiene con la voce che parla attraverso il rovetto ardente, Mosè vuole un nome, e al suo posto riceve come risposta un'affermazione non intelligibile immediatamente che serve al massimo a placare le ansie causate dal suo futuro ruolo di *Libertador* prototipico. Forzando il senso della frase (ma senza con ciò allontanarsi dalle possibilità di significazione rese possibili dalla grammatica), si potrebbe dire che la risposta della voce che parla dal rovetto va intesa se non come un rifiuto di rispondere, almeno come uno strano modo di rivelare la propria identità. Da tale risposta ambigua, emerge un intento preciso: affermare sì la propria esistenza ("non preoccuparti, al momento del bisogno ci sarò io"), ma senza con ciò affermare e rivelare in modo univoco la propria identità.¹⁶ Certo, non sarebbe corretto tirare troppo per i capelli il senso di questo versetto, fino ad affermare che in esso la figura divina con cui Mosè dialoga rifiuterebbe di dire il proprio nome. Prova ne sia che, nel versetto successivo, ovvero *Es* 3,15, si legge: "Così dirai ai figli di Israele: 'il Signore [Y-H-V-H] dio [Elo-him] dei vostri padri, dio di Abramo, dio di Isacco e dio di Giacobbe mi manda a voi; questo è il mio nome perpetuo, così vengo designato per tutte le generazioni". Ora, come si vede, qui si ha la rivelazione del Tetragramma, il nome divino che (almeno a partire dal Secondo Tempio) risulta impronunciabile (lo si vocalizza in modo da poter leggere *Adonai*). Va notato che tanto il Tetragramma all'inizio della frase ("il Signore", *Adonai*), quanto il nome per designare il dio di Abramo, di Isacco e Giacobbe (*Elo-him*), sono tutte modalità attraverso le quali si esprime il divino, modalità da intendersi come nomi propri. Stando così le cose, appare assurdo pensare che in *Es* 3, 14 si avrebbe un nascondimento divino,

motivato dall'intento di non rivelare la propria identità. Anzi, tutto porta a pensare che vi sia una simmetria tra il nome pronunciato in *Es* 3, 14 (ovvero 'ehyèh 'ashèr 'ehyèh) e il Tetragramma di *Es* 3, 15 (Y-H-V-H) - i quali, a loro volta, vanno messi in relazione con altre autodesignazioni del dio biblico, come *Elo-him* o *Shad-dai*.¹⁷

Sorge allora la domanda: possiamo fare del versetto biblico il punto di partenza per un'esperienza religiosa che pone alla propria base l'impossibilità dell'enunciazione del nome divino? Con una forzatura colossale, la mia risposta è sì. In tal modo si guadagna la proposta di un'esperienza religiosa che non pone l'accento sull'esistenza della figura divina che sta al centro dell'attività culturale e liturgica, ma sottolinea invece l'importanza di preservare l'inaccessibilità del divino in quanto figura che sarebbe chiamata a fondare il senso dell'esistenza. Insomma: concediamo pure che dio esista (se qualcuno proprio non potesse fare a meno di desiderare tale esistenza), ma non è questa la questione essenziale, non interrogiamoci sui modi della sua esistenza, lasciamoli da parte, non mettiamoci a discuterli, a farne il centro di una preoccupazione religiosa che ha il suo punto di partenza nell'assicurazione che il mondo non è privo di senso perché ha la propria origine non nel vuoto nulla ma in un dio che ne sarebbe anche il creatore. E di conseguenza: interrogiamoci piuttosto sul senso della giustizia che deve caratterizzare la vita di un popolo libero, non più schiavo, mettiamoci a studiare non i molteplici significati dell'essere, ma mettiamo alla prova il senso e i limiti della responsabilità umana, sola e unica fonte di un comportamento corretto verso gli altri esseri umani. Tutto ciò, infine, per evitare un rischio enorme, ovvero che si ponga la figura divina - un dio ben preciso, con un nome chiaro e distinto - quale fondamento del politico, quale garanzia del fatto che la nostra comunità, tenuta assieme dalla condivisione di quel nome, sia la migliore tra tutte le comunità possibili.

Questa declinazione della risposta data a Mosè presso il rovetto ardente mette dunque in mora il nesso tra dio e l'essere per puntare dritta verso il nucleo etico-politico dell'esperienza religiosa ebraica, la quale ha sempre avuto come prima preoccupazione quella di non mescolare l'ontologia con l'etica al fine di tenere lontano il rischio che qualcuno

faccia valere la fede quale presupposto atto a fondare il senso e i limiti della convivenza umana. Tale fondazione infatti sarebbe possibile solo se il nome del tale o talaltro dio fosse comunicabile e pronunciabile in ogni occasione, solo se da esso si lasciasse dedurre una mitologia che offra la cornice narrativa di cui si ha bisogno ogniqualvolta una comunità politica deve articolare il senso ultimo della propria esistenza. Se c'è una politica che si lascia ricondurre alla Torah, questa è in relazione non con la fede nel dio che nella Torah si rivela, ma con l'incessante lavoro su se stessi che viene invitato a compiere colui o colei che accetti il giogo della Torah. Se l'esercizio non è metafora ma è la sostanza stessa del religioso,¹⁸ il lavoro di trasformazione di sé che viene richiesto a chi applichi i precetti della Torah e cerchi di comprenderne il significato attraverso lo studio non ha di mira una conoscenza del divino e dei suoi attributi, ma si dirige verso i limiti dell'azione umana, la quale viene abbandonata letteralmente a se stessa da un dio che si rifiuta di legittimare, rivelando il suo nome, questa o quella scelta politica.

Che questa linea interpretativa non sia del tutto insensata mi pare si lasci mostrare dal fatto che nella tradizione ebraica non sono assenti i luoghi in cui si insiste sulla inconoscibilità del Nome divino. Ricordiamo un paio di esempi. Nel primo libro della *Vita di Mosè* di Filone alessandrino, a proposito della risposta che Mosè riceve dalla voce che parla dal rovetto ardente, si legge: "Innanzitutto, di loro che io sono colui che è, perché, apprendendo la differenza tra essere e non essere, imparino che non mi si addice alcun nome proprio, ma soltanto l'essere mi spetta".¹⁹ Da filosofo interessato a costruire le basi di quella che, dopo Heidegger, abbiamo imparato a connotare con il termine ontoteologia, Filone non perde un'occasione così preziosa come quella offerta dal testo biblico per affermare la coincidenza tra il dio dei Padri e l'essere dei filosofi greci, ma al tempo stesso si impegna a ribadire come non sia possibile conoscere intimamente il divino, secondo quelle modalità che sarebbero appropriate a un'esperienza che si basa sulla conoscenza del Nome.

Un quadro sostanzialmente identico si presenta dinanzi al lettore del classico testo di Yehudah ha-Levi, *Il re dei Khazari*. Preoccupato dinanzi ai tentativi fatti da coloro che prendevano per buona, senza

troppi problemi, la coincidenza tra la religione dei Padri e la filosofia (siamo a cavallo tra l'XI e il XII secolo, nell'area culturale araba compresa tra la Spagna e Gerusalemme), ha-Levi ribadisce che in *Es* 3,14 viene enunciato sia il fatto che il dio d'Israele sarà colui che verrà trovato da quanti lo cercheranno, sia il fatto che con tale attestazione di fedeltà viene negata ogni rivelazione del Nome divino.²⁰

Ma cosa c'entra tutto ciò con l'ateismo? Nulla, è ovvio, se restiamo all'interno di un orizzonte segnato dall'esperienza religiosa premona. Se però la modernità è forzatura della tradizione, affermazione di significati inediti, *Selbstbehauptung*, nel senso che dà Blumenberg a tale espressione, allora non è insensato vedere nel divieto di accedere al nome divino una metafora di ciò che potrebbe essere un'esperienza religiosa segnata dall'ateismo - e quindi compatibile con la modernità. Per chi crede nell'esistenza di un dio personale, indicare nel Nome divino inaccessibile il luogo ultimo dell'esperienza religiosa è infatti solo un modo tra altri - qui, tipicamente ebraico - di declinare la propria fede. Ma se il moderno contiene in sé l'impossibilità della fede, allora la retorica del Nome inaccessibile si metaforizza e acquista il senso non di una partecipazione a un segreto, bensì diviene accesso al luogo abissale in cui il divino letteralmente si cancella e sparisce. Come mostra Derrida in un saggio che pone a tema l'abisso verso cui si apre tanto il pensiero religioso quanto quello filosofico non appena si inizia a riflettere sulla logica della fondazione, c'è una sorta di analogia strutturale (Derrida non si esprime così, sto semplificando) tra il vuoto della *khora* e il vuoto in cui si cela il dio della fede accolto secondo le modalità della teologia negativa. Tuttavia, mentre nel secondo caso si articola una retorica che rende il segreto partecipabile, al fine di istituire una comunità unita da tale partecipazione, nel primo caso il vuoto non è colmabile, non serve a istituire una dialettica tra presenza e assenza, tra chi comprende la verità del fondamento assente e chi non la comprende; il vuoto dischiuso dalla *khora* non fonda la comunità, ma lascia aperto lo spazio per una socialità che non impone il sacrificio della partecipazione.²¹ Ed è a questo vuoto che rimanda da sempre la modernità, intesa come utopia del sociale, concepito a sua volta come il contrario della *communitas*, ovvero come aggregato di individui uniti

unicamente dal desiderio di condividere, *polemicamente*, lo spazio della libertà assoluta.

Come ho detto in apertura, il moderno non coincide però con la sparizione completa di ogni riferimento a una qualche tradizione religiosa trasmessa vuoi oralmente, ovvero dalla bocca di un maestro o profeta, vuoi da un corpo di testi ai quali viene attribuito il potere di attestare la parola di un qualche dio - o di una qualche figura umana dotata di poteri soprannaturali. Le antiche esperienze di ciò che fonda il senso della vita in virtù di una apertura al cosiddetto "soprannaturale" sopravvivono, come resti di una evoluzione dell'umanità iniziata almeno a partire dal neolitico.²² Tuttavia, se il moderno segna una svolta radicale, anche in senso evolutivo, tale svolta è precisamente connessa alla possibilità di vivere in modo "adulto" la questione del senso - e adulto non può che significare: a partire dalla scoperta che il divino è assente. L'uomo folle che annuncia la morte di dio nell'aforisma 125 della *Gaia scienza* non si limita infatti a dire che non c'è più alcun dio - di ciò i suoi scanzonati interlocutori sono già al corrente, e Nietzsche polemizza proprio con la sicumera di chi ha reso l'ateismo una banalità priva di connotazioni esistenziali. L'uomo folle, con l'impeto profetico che sarà poi quello di Zarathustra, invita i moderni a rendersi responsabili dell'azione parricida che ha reso possibile la morte di dio e chiede, riferendosi appunto all'atto omicida: "Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa?" Con tale divenire dèi non va inteso il fatto che l'uomo si sostituisce a dio, come pretendono i detrattori del nichilismo, quanto piuttosto il fatto che si tratta di divenire responsabili di fronte a quel luogo della fondazione che il dio assente ha lasciato vuoto.²³

Ed è in tale contesto che propongo una ripresa della tematica dell'idolatria. Radicalizzando il gesto espresso dal comandamento biblico, si tratterebbe di vietare come idolatra ogni consolazione che pretenda di fare appello alla credenza in un dio personale. In tal modo, è ovvio, si opera un cortocircuito all'interno della stessa tradizione che vieta l'idolatria. Ma il senso del divieto dell'idolatria non consiste forse nel preservare gli umani dall'affidarsi in modo immediato e irriflesso a un mito che consola, che esonera l'individuo dal riflettere sulla giusti-

zia perché pone in modo assoluto i limiti del giusto e dell'ingiusto? Il dio degli idolatri è un dio dell'esonero, è un dio che rende la vita facile, perché permette di fare quello che si vuole senza pensarci troppo su.

Lottare contro l'idolatria significa in primo luogo, dunque, esporsi al rischio di una ininterrotta riflessione sui limiti dell'umano, sul senso dell'umana responsabilità. Ed è, questo, un obiettivo che non viene certo meno se l'ateismo viene preso sul serio quale luogo della fondazione impossibile: l'ateismo, inteso quale esperienza religiosa, non fa altro che estendere a dismisura la coscienza del limite, la parzialità delle conclusioni a cui può giungere il singolo posto di fronte all'obbligo di rispondere di fronte alla propria coscienza allorché ne va del giusto e dell'ingiusto. Ma c'è di più. Vietare l'idolatria non significa anche invitare gli umani a non scambiare il regno di questo mondo con il regno messianico? L'idolatra è colui che adora un re che si fa dio, un potere politico che si pone come assoluto, che pretende sacrifici immani nel nome della stabilità di un ordine che si vorrebbe eterno - il Regno Millenario - e che invece non si sottrarrà all'usura del tempo. Lottare contro l'idolatria significa lasciare spazio alla contrattazione, accettare la finitezza, la parzialità e la revocabilità di quelle decisioni che la collettività prende quando deve decidere in merito al bene comune, significa non inchinarsi mai di fronte alla figura del sovrano, anche quando questo assumesse le forme del popolo riunito in assemblea. Pure in questo caso, si può affermare che l'ateismo moderno svolge funzioni simili a quelle svolte dal divieto dell'idolatria. Pensare il politico senza dio significa esporsi fino in fondo al rischio del conflitto, significa spingere gli individui fino all'estremo limite di una convivenza che valorizza, anziché reprimere, il desiderio di ciascuno di vivere in funzione del proprio autointeresse. E che una società di egoisti radicali sia destinata alla propria autodistruzione, lo pensa solo chi dimentica o non vuole vedere che i comportamenti cooperativi - quelli su cui si basa il legame sociale e che permettono l'insorgere della solidarietà - sono a loro volta il frutto di una scelta razionale compiuta da chi ha di mira il proprio benessere individuale. Questo, ovviamente, non è però un argomento che posso svolgere qui.

Torniamo allora all'obiezione - più che legittima - secondo cui nulla

resterebbe dell'ebraismo se il divieto dell'idolatria proclamato dal dio biblico venisse applicato alla stessa figura che lo enuncia. Di fronte ad essa, insisto con la mia ipotesi, che consiste nel dire che solo in virtù di tale applicazione sia possibile restare fedeli a due ingiunzioni, l'una proveniente dallo stesso ebraismo, l'altra invece dalla modernità. La prima delle due ingiunzioni fa segno verso la necessità di preservare l'inaccessibilità del Nome divino: per non trasformare questo nome in un idolo concettuale, in una istanza chiamata a fondare l'ordine cosmico e politico, è necessario intendere il Nome inaccessibile come un nome che si cancella, che è capace di sopportare il peso della propria totale sparizione. D'altra parte, la modernità, intesa come religione per adulti, cioè come esperienza condivisa della morte, pone a proprio fondamento l'ingiunzione di vivere senza un qualsivoglia commercio con i cieli, ovvero con le forze mitiche che conferiscono stabilità al mondo e rendono nel contempo l'ordine politico non luogo del conflitto, ma luogo della condivisione di un "noi" immediatamente riconoscibile e partecipabile.²⁴ E se in questa lotta incessante contro il mito dovesse venir meno anche quella figura divina che, nell'*Esodo*, ha per prima invitato gli umani a portare il peso della libertà, pazienza: la posta in gioco è troppo alta, dal momento che una libertà che non si riconoscesse come abissale, ovvero *a-tea*, non sarebbe all'altezza dell'utopia che il moderno dischiude.

Non sfuggirà il fatto che, delle due ingiunzioni, la seconda, nel mio discorso, si presenta come la più forte. Tuttavia, riprendendo un tema che affiora in uno scritto di Derrida dedicato alla propria esperienza ebraica, si potrebbe sostenere che l'invito a trasformare la tradizione ebraica in un luogo che sta dentro e non fuori il moderno possa costituire anche un modo per restare fedeli a un certo modo di intendere l'ebraismo stesso. Durante un convegno organizzato a Parigi nel dicembre del 2000, intitolato *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, chiamato a rispondere di fronte a un pubblico che in fondo gli chiedeva di essere più esplicito sul proprio ebraismo - più esplicito di quanto non lo sia stato in precedenza, per esempio nel testo "Come non parlare. Denegazioni" richiamato sopra - Derrida afferma che il proprio silenzio sull'ebraismo, mantenuto per tanti anni, abbia avuto una

stretta relazione con una custodia dell'ebraismo, con un certo modo di declinare l'ebraismo al di fuori e al di là dell'ebraismo stesso.

Come se, paradosso che non cesserò di sviluppare e che riassume tutto il tormento della mia vita, mi fosse sempre risultato necessario guardarmi dall'ebraismo per mantenere in me qualche cosa che soprannomino provvisoriamente l'ebraicità [*judéité*]. La frase, l'ingiunzione contraddittoria che avrebbe così ordinato la mia vita mi avrebbe detto, in francese: guardati dall'ebraismo [*judaisme*] - o anche dalla stessa ebraicità [*judéité*]. Guardatene per custodirlo, guardatene sempre un po', guardati dall'essere ebreo per conservarti ebreo o per conservare l'Ebreo in te. Custodisci l'ebreo che è in te, prenditene cura. Pensaci bene, sii vigilante, usa riguardo verso il tuo ebraismo, e non essere ebreo a qualunque prezzo. Anche se tu fossi il solo e l'ultimo a essere ebreo a un simile prezzo, pensaci su due volte prima di dichiarare una solidarietà di tipo comunitario o nazionale, men che meno se legata allo stato-nazione, come pure prima di parlare, di prendere partito, di prendere posizione in quanto ebreo.²⁵

Si configurano qui, in termini paradossali, tanto una salvaguardia quanto un tradimento. Un tradimento che, altrove, Derrida aveva espresso attraverso la figura del marrano, con la quale si identificava volentieri, in quanto il marrano ha dovuto tradire l'ebraismo per mantenersi in qualche modo fedele. Ma quale valore può essere accordato a un discorso come quello tenuto a Parigi nel 2000, un discorso che ha la forma della confessione, che mescola l'autobiografia alla riflessione? In altre parole: possiamo prescindere dal fatto che si tratta di un discorso legato a un percorso non solo intellettuale e filosofico, ma soprattutto personale, legato a uno specifico nome proprio, per trasportarlo su un altro piano, in cui possa essere posta una questione più generale, che tocca l'esperienza collettiva? Credo di sì. Derrida stesso fa della propria esperienza ebraica, quindi di ciò che sta in qualche modo al centro dell'autobiografia in quanto ne costituisce il segreto più gelosamente custodito, un elemento che non è affatto staccato dall'insieme dei temi e delle questioni che sono state sempre, invece, al centro della sua riflessione filosofica.²⁶ Derrida si permette questo lusso non per mera presunzione, come se le sue esperienze potessero *in quanto tali*

aspirare all'universalità, ma perché la decostruzione, in quanto ripresa e radicalizzazione della fenomenologia, ha sempre avuto di mira il moto di andata e ritorno tra l'empirico e il trascendentale, ha sempre inteso l'elemento vitale che abita il pensiero non come elemento di disturbo, ma come ciò che si colloca negli interstizi della riflessione al fine di testimoniare come traccia, il luogo da cui la riflessione stessa procede.²⁷ A partire da qui, vedrei come possibile un rilancio dei temi espressi da Derrida in *Abramo, l'altro* per dare forma a quella che chiamerei, a questo punto, una distorsione produttiva dell'ebraismo. Si tratta di vedere in una certa declinazione dell'ebraismo, che non si contrappone alla modernità ma intende esserne parte integrante, ciò che può accompagnare la scoperta moderna dell'infondatezza; tale scoperta risulta tanto più produttiva quanto più non si cerchi di mascherarla con la compensazione offerta da qualsivoglia culto idolatrico, la cui funzione è quella di rendere possibile la domesticizzazione di luoghi "propri", cioè appropriabili, abitabili da una comunità sempre pronta a immunizzarsi contro l'estraneo.

Si badi - purtroppo lo *Zeitgeist* richiede una simile precisazione - che, quando mi riferisco a tale declinazione dell'ebraismo che si guarda dall'appartenenza, che si prende cura dell'appartenenza negandone gli esiti comunitari, non intendo minimamente riferirmi a un supposto ebraismo "buono" che permette la critica alle politiche intraprese dallo stato di Israele per difendere il suolo patrio, un ebraismo che andrebbe contrapposto all'ebraismo "cattivo" di coloro che, invece, sarebbero ciechi di fronte alla violenza israeliana e sarebbero pronti a giustificarla ad ogni costo, nel nome di una comune appartenenza ebraica. Non intendo spendere nemmeno una parola, in questa sede, né sulle scelte che i governanti di Israele compiono ogni giorno per garantire la sicurezza del proprio paese, né sulla retorica che usa i diritti del popolo palestinese per mascherare intenti antisemiti.

In definitiva, si tratterebbe di spostare l'attenzione sul fatto che il rifiuto derridiano dell'appropriazione e dell'appartenenza nel nome dell'ospitalità verso l'altro possa essere visto *sia* come ripresa-mimesi-ampliamento-distorsione del divieto biblico dell'idolatria, *sia* come espressione, per giunta esemplare, della promessa che la modernità fa a

coloro che la abitano di poter vivere in un mondo senza patrie, ovvero in un mondo concepito come *cosmopoli*.²⁸ L'appartenenza è sempre idolatrica se non viene sottoposta alla decostruzione, se non viene declinata a partire dall'impossibilità del luogo proprio; quest'ultimo presuppone sempre, infatti, una negazione dell'altro e dell'ospitalità, negazione che, per legittimare la propria violenza, nominerà i confini del luogo a partire da un dio, da un idolo, che di quei confini garantirà la *stabilitas*.

Concludo queste riflessioni con una precisazione. Il discorso svolto sopra, più che ai credenti, di cui rispetto non solo la fede, ma soprattutto la buona fede, che spesso (non sempre, però) sa tradursi in capacità di accoglienza verso chi non condivide la medesima esperienza religiosa, era rivolto soprattutto a quelli che definirei gli "atei stupidi", ovvero coloro che ritengono l'esperienza esposta nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* un mero esercizio letterario, e non vedono che nella professione di fede materialistica, esemplarmente espressa da Leopardi, si nasconde un'escatologia politica, la quale postula una possibile fratellanza universale a partire dal fatto che a nessun vivente, in quanto abitatore del cosmo, sia possibile sottrarsi a quel destino di dissoluzione al quale il cosmo stesso è sottoposto. La promessa di questa escatologia è legata alla possibilità che la finitezza, a cui il reale fa continuamente segno, divenga il punto di partenza di un *polemos* non violento, per partecipare al quale è richiesta un'unica condizione, ovvero la custodia della propria finitezza.

¹ Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), Eleuthera, Milano 1995.

² Cfr. p. es. O. Lando, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Leone 1543*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa - Roma 1999, un testo ripetutamente citato da Luhmann.

³ Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (1966-1974), Marietti, Genova 1992.

⁴ Cfr. E. Kantorowicz, *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), Einaudi, Torino 1989.

⁵ Per una disamina delle fonti talmudiche in cui viene elaborato il senso della credenza nell'unico dio di Israele (e, correlativamente, il rifiuto dell'ateismo), si veda E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* (1975), Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1995⁴, pp. 19-36. Quest'opera monumentale si raccomanda, più in generale, per un'esposizione complessiva dell'esperienza religiosa ebraica dal punto di vista della tradizione talmudica.

⁶ Sul nesso tra idolatra e concettualizzazione del divino si richiama l'attenzione in J.-L.

Marion, *L'idolo e la distanza* (1977), Jaca Book, Milano 1977. Un libro senz'altro ricco di stimoli, che però qui non intendo discutere, in quanto l'autore di esso si muove interamente entro la prospettiva della teologia negativa segnata dalla teologia cristiana.

⁷ Su ciò si veda C. Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland*, Mohr, Tübingen 1999.

⁸ Non si dimentichi inoltre che molte delle affermazioni compiute dai dotti ebrei che, dopo la distruzione del Secondo Tempio, si sono impegnati a definire senso e limiti dell'esperienza religiosa ebraica, hanno agito anche per rispondere alle provocazioni provenienti dal neonato cristianesimo; di conseguenza, l'aver definito in termini di "fede" la fiducia che va riposta nell'intervento divino nella storia potrebbe essere vista come una delle tante modalità della reazione ebraica al cristianesimo. Su ciò, cfr. M. Hilton, *The Christian Effect on Jewish Life*, SMC Press, London 1994.

⁹ Cfr. D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, Il Saggiatore, Milano 1990.

¹⁰ Può essere utile ricordare il fatto che nell'ambito della tradizione analitica si è continuato a discutere dell'esistenza divina, ritenendo tale discussione un utile esercizio logico-metafisico. Cfr. p. es. A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Clarendon, Oxford 1979.

¹¹ Una ripresa dell'argomento tradizionale sull'uscita dall'Egitto quale fatto storico si ha p. es. in E. Fackenheim, *La presenza di dio nella storia* (1970), Queriniana, Brescia 1977.

¹² Cfr. M. Maimonide, *Il libro dei precetti*, a cura di M.E. Artom, Carucci, Roma 1980, n. 1, p. 222.

¹³ Cfr. M. Smith, *Gli uomini del ritorno: il Dio unico e la formazione dell'Antico Testamento* (1971), Essedue, Verona 1984.

¹⁴ Cfr. L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI: la religione di Rabelais* (1942), Einaudi, Torino 1978 e M. Vovelle, *Religion et Révolution: la déchristianisation de l'An II*, Hachette, Paris 1976.

¹⁵ Così Rashi: "Io sarò con loro nella schiavitù cui verranno assoggettati da altri regni" (in: Rashi di Troyes, *Commento all'Esodo*, a cura di S.J. Sierra, Marietti, Genova 1988, p. 21).

¹⁶ Cfr. A. Caquot, "Les enigmes d'un hémistiche biblique", in *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Centre d'études des religions du Livre, Études Augustiniennes, Paris 1978, pp. 17-26. Ma nello stesso volume si vedano anche i contributi di H. Cazelles (pp. 27-44), G. Vajda (pp. 67-74) e C. Touati (pp. 75-84).

¹⁷ Su questo, rimando a U. Volli, "Separazione e rivelazione - I nomi del santo in *Sefer Schemot*", in N. Dusi - G. Marrone (a cura di), *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Meltemi, Roma 2008.

¹⁸ Cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt Dein Leben ändern: über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009.

¹⁹ Filone di Alessandria, *Vita di Mosè*, a cura di P. Graffigna, Rusconi, Milano 1999, p. 55.

²⁰ Cfr. Yehudah ha-Lewi, *Il re dei Khàzari*, Boringhieri, Torino 1991, p. 195 sg.

²¹ Cfr. J. Derrida, "Come non parlare. Denegazioni" (1986), in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2009, pp. 171-236.

²² Su ciò, si veda A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* (1964-65), 2 voll., Einaudi, Torino 1977.

²³ Su questa questione, mi permetto di rimandare a G. Leghissa, *Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Medusa, Milano 2004 (in part. al capitolo primo, dedicato appunto a Nietzsche).

²⁴ Quanto il bisogno di stabilità cosmica sia sempre stato legato al bisogno di armonia politica (un'armonia che rischia sempre di tacitare il conflitto), lo si coglie assai bene già nel *peri kosmou*, un testo di provenienza aristotelica, di cui si veda in part. 396b 19-397a 11; 398a 1-23; 400b 6-34 (cfr. Aristotele, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1974).

²⁵ J. Derrida, *Abramo, l'altro*, a cura di G. Leghissa e T. Silla, Cronopio, Napoli 2005, p. 40 sg.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 89.

²⁷ Cfr. p. es. J. Derrida – M. Ferraris, *“Il gusto del segreto”*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 33. Per una disamina del rapporto tra vita e pensiero, e dunque del rapporto tra empirico e trascendentale nella riflessione di Derrida, mi permetto di rimandare a G. Leghissa, “Quasi trascendentale”, in “aut aut” 327, 2005, pp. 149-163.

²⁸ Sul modo in cui Derrida stesso interpreta l'ideale cosmopolitico, si veda p. es. J. Derrida, “Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico”, in “aut aut” 296-297, 2000, pp. 243-254. Più in generale sulla genesi dell'ideale cosmopolitico, si veda invece L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Il Mulino, Bologna 2006.

