

SUDEUROPA

Quadrimestrale di civiltà e cultura europea

Seconda serie – Anno di fondazione 1978 | ISSN 2532-0297 | n. 3 settembre/dicembre 2025

3

**Centro di documentazione europea
Istituto Superiore Europeo di Studi Politici
Rete dei CDE della Commissione europea**

SUDEUROPA

Quadrimestrale di civiltà e cultura europea

Seconda serie – Anno di fondazione 1978 | ISSN 2532-0297 | n. 3 settembre/dicembre 2025

3

**Centro di documentazione europea
Istituto Superiore Europeo di Studi Politici
Rete dei CDE della Commissione europea**

Direttore responsabile

Daniele M. CANANZI

Comitato scientifico

Giorgio BARONE ADESI (Un. Catanzaro), Maria Stella BARBERI (Un. Messina), Andrea BELLANTONE (Un. Toulouse), Giovanni BOMBELLI (Un. Cattolica di Milano), Daniele M. CANANZI (Un. Mediterranea, ISESP), Felice COSTABILE (Un. Mediterranea), Gabriella COTTA (Un. Sapienza), Giovanni D'AMICO (Un. Mediterranea), Nico D'ASCOLA (Un. Mediterranea), Faustino DE GREGORIO (Un. Mediterranea), Luigi DI SANTO (Un. Cassino), Massimiliano FERRARA (Un. Mediterranea, CRIOS-Bocconi), Fabio FRANCESCHI (Un. Sapienza), Tommaso GRECO (Un. Pisa), Attilio GORASSINI (Un. Mediterranea), Paolo HERITIER (Un. Piemonte Orientale), Marina MANCINI (Un. Mediterranea), Francesco MANGANARO (Un. Mediterranea), Marco MASCIA (Un. Padova), Francesco MERCADANTE (Un. Sapienza), Maria Paola MITTICA (Un. Urbino), Milagros OTERO (Un. Santiago de Compostela), †Antonio PAPISCA (Un. Padova, ISESP), Giuseppe PIZZONIA (Un. Mediterranea), Antonio PUNZI (Un. Luiss di Roma), Ana Gonzales RODRIGUEZ (Un. Santiago de Compostela), Carmela SALAZAR (Un. Mediterranea), Giuseppe TROPEA (Un. Mediterranea).

Comitato redazionale

Elena SICLARI (Un. Mediterranea, coordinatrice), Angela BUSACCA (Un. Meditetranea), Pietro DE PERINI (Un. Padova), Margherita GENIALE (Un. Messina), Basira HUSSEN (Un. Modena e Reggio Emilia), Roberto MAVILIA (Un. Bocconi), Maria Giovanna MEDURI (Un. LUISS di Roma), Ettore SQUILLACE (Un. Mediterranea), Isabella TROMBETTA (Un. New York), Alessandra VIANI (Un. Sapienza).



via dei Tre Mulini, 14
89124 Reggio Calabria
tel.: 0965.814954
www.laruffaeditore.it
segreteria@laruffaeditore.it

Registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria, n. 7 del 10/11/2016
ISSN 2532-0297

Licenza internazionale Creative Commons BY - NC - ND 4.0



La casa editrice Laruffa cura la stampa e la distribuzione
La rivista è pubblicata dal *Centro di documentazione europea* dell'ISESP
e fa parte delle pubblicazioni della rete CDE della Commissione europea.



 **Centro di
Documentazione Europea**
ISESP - Reggio Calabria

SUDEUROPA viene realizzata anche con il contributo scientifico di



Centro di Ateneo
per i Diritti umani
Antonio Papisca

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università Commerciale
Luigi Bocconi

CRIOS. Center for Research
Innovation Organization and Strategy

 **LUISS**
Università
Guido Carli



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA
Cattedra
Religion and Law

SOMMARIO

7 DIRITTI UMANI, OGGI

- 11 V. FERRO ALLODOLA, *Narratività, identità e inclusione: riflessioni pedagogiche*
21 E. SICLARI, *Identità 'iperculturale' e 'decoincidente'. Per una giuridicità narrativa e inclusiva*
33 M.J. CONOCCHIELLA, *Rifrazioni dell'identità: pluralità, narrazione e agire politico in Hannah Arendt*

49 ECONOMIE, POLITICHE E SOCIETÀ - FOCUS 'TERRE MEDITERRANEE'

- 55 L. MASCILLI MIGLIORINI, D.M. CANANZI, *Il Network 'Terre Mediterranee'*
63 F. FATTA, *Abitare il Mediterraneo*
67 F. MORACI, *Il ruolo delle città e delle relazioni spaziali. La geopolitica delle infrastrutture nell'assetto dinamico del Mediterraneo*
99 L. MARCHETTI, *Antico Mediterraneo di luce*

121 LO SCACCHIERE DEL MEDITERRANEO NEL MEDIO ORIENTE

- 123 A. FILOCAMO, *Lo Stretto di Messina al centro del Mediterraneo: rotte commerciali in età tardoantica*

141 DIRITTI, RELIGIONI E CULTURE

- 145 D.M. CANANZI, *Il difficile diritto. Giustizia, perdono e memoria, ragionato con Paul Ricoeur e partendo dalla letteratura ebraica*
159 F. FRANCESCHI, *Religione e diritto nell'opera di Isaac B. Singer*
177 E. SICLARI, *L'economia del dono a partire dalla riflessione di P. Ricoeur*
189 B. HUSSEN, *Diritto, religione e trasgressione in Blood di Isaac B. Singer*

223 NORMATIVA, GIURISPRUDENZA E PRASSI INTERNAZIONALE

- 225 R. NIGRO, *Il contributo dell'UE all'esercizio della giurisdizione universale sui crimini internazionali da parte degli Stati membri: il ruolo di Eurojust e del Genocide Prosecution Network*

245 CRITERI EDITORIALI E NORME REDAZIONALI

247 INDICE GENERALE 2025

DIRITTI, RELIGIONI E CULTURE

a cura di
Cattedra di Law and Religion,
Università SAPIENZA

La Rubrica raccoglie gli interventi presentati al Convegno dal titolo *Patrimonio culturale immateriale e percorsi di diritto, religione e letteratura. Paul Ricoeur, Chaim Potok e la letteratura ebraica*, organizzato da Vincenzo Pacillo dell'Università di Modena e Reggio Emilia il 5 maggio 2025.

Con riferimenti autorali e strumenti disciplinari differenti, gli autori si sono mossi tra la filosofia del diritto (Cananzi, Siclari) e il diritto ecclesiastico (Franceschi, Hussein) sul piano condiviso dell'intercultura e quello, altrettanto di interesse comune, del diritto odierno e delle sfide a cui deve fare fronte. La chiave di diritto e letteratura, oggi meglio *law and humanities*, costituisce un fil rouge interessante per questo intreccio di pensieri e pensatori.

141

DANIELE M. CANANZI è professore ordinario di Filosofia del diritto nell'Università Mediterranea di Reggio Calabria dove insegna anche Bioetica, Diritto Letteratura e Cinema, Giustizia riparativa e Teoria e tecnica dell'argomentazione giuridica.

Tra le sue più recenti pubblicazioni monografiche: *Percorsi ermeneutici di filosofia del diritto*. Lezioni vol. 2, seconda edizione, Torino, 2016; *Estetica del diritto. Sul fondamento geologico del giuridico*. Lezioni vol. 3, Torino 2017; *Formatività e norma. Elementi di una teoria estetica dell'interpretazione giuridica*, Lezioni vol. 1, seconda edizione, Torino, 2018; *Medicina narrativa e bioetica della cura. Tre riflessioni sull'atto medico e la distinzione tra malattia e patologia*, Milano-Udine, 2023; *Decoincidenza e libertà. Tre lezioni su diritto ed economia con Paul Ricoeur e François Jullien*, Milano-Udine, 2025.

FABIO FRANCESCHI è professore associato di Diritto e religione (GIUR-07) presso la Facoltà di Giurisprudenza della Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, dove ricopre gli insegnamenti di Diritto ecclesiastico, Diritto religione e cultura nello spazio europeo e Law and Religion.

Tra le sue recenti pubblicazioni: *Libertà di religione e di credo nei Paesi dell'area MENA: l'esperienza originale del Regno del Bahrain*, in “SUDEUROPA”, 2023, n. 1, pp. 77-120; *Pathways to Peace. Strategy for a Model Curriculum for the Culture of Peace and SDGs and the Role of Law*, in “Diritto e religioni”, 2023, n. 2, pp. 367-397; *Compendio di Diritto ecclesiastico*, XIII ed., Molfetta, 2024; *Religious Diversity, State and Politics. The Intercultural Approach and its Perspectives in Migrants' Integration Processes*, in “Il Diritto ecclesiastico”, 2024, n. 1, pp. 93-111; *Religion in politics and the role of religious parties in the European democratic process*, in “Diritto e religioni”, 2024, n. 1, pp. 483-509; *Il finanziamento degli enti confessionali fra tradizione e innovazione. Viaggio all'interno delle modalità di reperimento delle risorse economiche degli enti confessionali nel sistema economico moderno*, Torino, 2024; *Il negoziato per i Patti del Laterano nelle carte private di Domenico Barone*, 2025; *Religious claims in child-rearing under the case law of the European Court on Human Rights*, in “Diritto e religioni”, 2025, n. 2, pp. 1-21.

142

ELENA SICLARI è assegnista di ricerca in Filosofia del diritto nel DiGiES dell'Università Mediterranea di Reggio Calabria, ha conseguito l'ASN di professore associato nel settore GIUR/17, membro della SIFD – Società italiana di Filosofia del diritto, membro dell'Association De-Coïncidences di Parigi e dell'Associazione italiana De-Coincidenza - ETS, ha dedicato i suoi più recenti studi alla tematica dell'intercultura, della migrazione e dell'affettività con specifico riferimento al pensiero di François Jullien e Paul Ricoeur.

Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Estraneità, Ospitalità, Traduzione. Per una filosofia della migrazione*, in “Democrazia e diritti sociali”, 2024, n. 2, pp. 1-15; *Ragionevoli differenze. Scarto e Diastema in François Jullien*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, 2024, n. 4, pp. 219-231; *La crisi della narrazione a partire dalle riflessioni di B.-C. Han*, in “SUDEUROPA”, 2024, n. 2-3, pp. 21-34; *Formazione del giurista e inclusività. Per una scienza giuridica diastemica*, in “Calumet”, 2025, n. 21, pp. 115-125; «Dio è De-coincidenza?» *Alcune riflessioni sul Mediterraneo Terra di “incontro”*, in *Dove Abita Dio*, a cura

di A. D'Onofrio, Napoli, 2025, pp. 5-18; *Affettività e Diritto. La risorsa dell'intimità, Jullien lettore di Simenon*, in "ISLL Papers the Online collections", a cura di C. Faralli, M.P. Mittica, 2025, vol. 18, pp. 1-11; *Giustizia e intelligenza artificiale. Profili etici e giuridici*, in "Democrazia e diritti sociali", 2025, n. 1, pp. 1-8; *Law and Emotions. Annotazioni sullo spazio sensibile del diritto*, in "Sudeuropa", 2025, n. 1, pp. 41-58; *François Jullien e Paul Ricoeur in dialogo. Per una filosofia del diritto interculturale*, Torino, 2025; *La filosofia della 'navigazione rischiosa'. Filosofia, diritto, intercultura*, in "Calumet", 2025, pp. 93-111.

BASIRA HUSSEN è professoressa a contratto presso la SSML, dottoranda di ricerca in Reggio Childhood Studies, laureata in Giurisprudenza, ha conseguito un master in mediazione interculturale e un contratto di collaborazione alla ricerca, che ha portato all'elaborazione della Carta di Modena.

Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Freedom of Religion or Belief as a Pillar of Sustainability: Corporate Social Responsibility in the Perspective of the Italian Legislative Decree 125/2024 and the "Modena Charter"*, in "Il diritto ecclesiastico", 2025, n. 2, pp. 385-411.; (con V. Pacillo), *Lezioni di diritto e religione*, Torino, 2025; ha curato (con V. Pacillo), il volume di A. Silvestrini, *Lo "Statuto fondamentale degli Stati di S. Chiesa" del 1848*, Bologna, 2025.

Diritto, religione e trasgressione in *Blood* di Isaac B. Singer

Basira Hussen*

1. Il racconto *Blood* ha una storia editoriale particolare: fu scritto da Isaac Bashevis Singer¹ in yiddish con il titolo *Treyf blut* e apparve per la prima volta nel 1945, in una diaspora ebraica ancora sconvolta dall'orrore appena vissuto. Soltanto nel 1964 il racconto venne pubblicato in inglese con il titolo *Blood*, permettendo così al pubblico internazionale di accedere a una delle sue narrazioni più oscure e perturbanti.

Il racconto si concentra sull'incontro fatale tra Reuben, macellaio rituale, e Risha, una donna il cui eros è indissolubilmente legato al sangue. Il loro adulterio non è un semplice tradimento coniugale: è un crollo cosmico, una crepa aperta dentro la struttura sacrale su cui la tradizione ebraica ha costruito per secoli la distinzione tra vita e morte, puro e impuro. Risha si eccita nel momento della macellazione rituale, che diventa - con l'incedere della sua relazione con Reuben - sempre più empia, perché praticata in totale e deliberato spregio delle norme della *Halakhah*: e più lo spregio si fa evidente e grossolano, più aumenta la passione degli amanti.

Preliminarmente, va osservato che nel mondo narrativo di Isaac Bashevis Singer, la cultura ebraica non è un semplice contesto, né un repertorio di usanze tramandate per affetto antiquario. È, piuttosto, la materia stessa del reale, il tessuto invisibile che tiene insieme gli uomini, gli animali, gli spiriti e gli avvenimenti. A differenza di altri scrittori ebrei del Novecento, Singer non usa l'ebraicità come identità, ma come cosmologia: un modo di interpretare il mondo, di renderlo leggibile, di salvarne il senso anche quando il senso sfugge².

* Università di Modena e Reggio Emilia.

¹Sull'opera letteraria di Isaac B. Singer si rinvia a M. FIXLER, *The Redeemers: Themes in the Fiction of Isaac Bashevis Singer*, in "The Kenyon Review" 26.2, 1964, pp. 371-386; T. SAVVAS, *The Other Religion of Isaac Bashevis Singer*, in "Journal of American Studies" 52.3, 2018, pp. 660-681.

²I.B. SINGER, C. N. PONDROM, *Isaac Bashevis Singer: an interview, part II*, in "Contemporary Literature" 10.3, 1969, pp. 332-351.

In questo cosmo — sospeso fra memoria e fantasia, fra la concretezza della *shtetl* e l'alone inquieto del soprannaturale — il diritto religioso ebraico non appare mai come un corpus di norme esterne all'esistenza: è semmai una tecnica di galleggiamento nello spazio del sacro, una fragile architettura che tenta di mantenere ordine dove l'ordine naturale non esiste più. La *Halakhah*, nella prosa di Singer, non è una solo un sistema giuridico, ma una forma strutturale: una struttura simbolica che separa ciò che deve restare separato e connette ciò che non può essere lasciato a se stesso. Singer narra storie, in cui la *Halakhah* non è mai solo una guida: è un campo di tensione, la membrana sottile che separa l'ordine dal caos. Quando questo equilibrio regge, l'universo tiene; quando si incrina, la realtà intera si sfalda, e il sangue — simbolo per eccellenza della vita affidata a Dio — può diventare l'annuncio del disordine imminente.

Per questo, leggere Singer significa entrare in un laboratorio in cui la norma religiosa e l'umano non sono mai in pace. La prima tenta di salvare il mondo; il secondo, inevitabilmente, lo mette alla prova. E in questo conflitto — mai risolto, mai pacificato — si gioca la verità più profonda del suo universo letterario, in cui la norma religiosa ha un senso soltanto se riesce a contenere le forze primordiali che attraversano gli esseri umani³.

In *Blood*, queste forze prendono la forma del sangue, che nella *Halakhah* è vita e limite, ma nella fantasia di Risha diventa seduzione e abisso. L'atto rituale dello *shochet* — che dovrebbe purificare e ordinare — si rovescia in gesto erotico e fatale. Singer mostra così un mondo in cui la tradizione non basta più a garantire l'ordine; i simboli vacillano; la legge perde presa; l'elemento primitivo ritorna.

Tradotto nel 1964 per il pubblico anglofono, *Blood* diventa uno dei testi più potenti e inquieti del suo intero corpus: una parabola sulla crisi della tradizione, sul potere distruttivo dei simboli quando vengono strappati dalla loro cornice e sulla vulnerabilità dell'uomo di fronte al mistero che lo abita; una parabola amara non semplicemente sulla trasgressione della norma, ma sul suo svuotamento, sulla sopravvivenza della forma giuridica religiosa priva del suo contenuto salvifico. La forza narrativa di Singer non sta nel raccontare l'infrazione esteriore della legge, bensì il modo in cui la legge può continuare a funzionare formalmente, anche quando ha cessato di essere un segno del mistero. E in questa continuità muta e cieca si consuma la vera tragedia: non l'empietà clamorosa del

³ T. SAVVAS, *The Other Religion of Isaac Bashevis Singer*, cit.

ribelle, ma la sopravvivenza del rito senza fede.

Per comprendere davvero il dramma che attraversa *Blood* occorre premettere che la norma, nei diritti religiosi, non è mai soltanto un comando, né una disposizione tecnica da applicare con prevedibilità meccanica: essa è, piuttosto, una struttura ontologica complessa, un segno in cui si condensa una tensione costitutiva tra il visibile e l'invisibile, tra la materialità della prescrizione e l'immaterialità del suo fondamento. La norma religiosa funziona come forma simbolica: non si limita a regolare comportamenti, ma dà forma a un rapporto con ciò che eccede il mondo, custodisce un ordine che non è interamente descritto dalla lettera, un residuo di trascendenza che continua a vibrare nel testo⁴.

⁴ Si deve a B. Berkman l'utilizzo dell'idea wittgensteiniana di "family resemblances", che permette di cogliere i diritti religiosi non come un genere chiuso, bensì come un complesso dinamico di norme, pratiche, procedure, usi, interpretazioni, autorità, rituali, e sistemi simbolici, che si richiamano l'un l'altro senza convergere mai in un'unica definizione. Ciò che accomuna i diritti religiosi non è né la rivelazione, né l'autorità teologica, né la mancanza di coercizione statale, ma il fatto di essere norme generate da comunità credenti, dotate di procedure interne di validazione, di gerarchie interpretative e di meccanismi di autopoiesi. In questa prospettiva, i diritti religiosi diventano sistemi normativi che operano dentro una grammatica simbolica, non soltanto prescrittiva. Ciò li distingue dai diritti statuali non perché siano più "spirituali", ma perché la loro normatività è "intrinsecamente relazionale": dipende dal rapporto tra comunità, testi fondamentali, istituzioni interpretative, e credenti che riconoscono l'autorità della norma. Sono sistemi che funzionano, direbbe Wittgenstein, per uso: non per definizione astratta, ma perché la comunità li impiega come strumenti di senso. Così B.J. Berkman, *Approaches and Methods of Comparative Law of Religions. Synthesis and Further Reflections on the Lecture Series*, in "Ancilla Iuris", Special Issue 2022, pp. 128-170. Cfr. altresì S. FERRARI, *Il diritto comparato delle religioni*, in Id, (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Bologna: Il Mulino, 2008, pp. 35-56 e V. PACILLO, *The Study of Religious Laws in the Italian University: Current Doubts (and Certainties)*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 2017, numero speciale, pp. 43-60. Secondo M. RICCA, *Segnavia? Mete di viaggio per chi compara i diritti religiosi*, in M. GRAZIADEI, M. RICCA, S. FERRARI, *Dove va il diritto comparato delle religioni? Spunti di riflessione e discussione*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 2017, numero speciale, pp. 17 - 34; i diritti religiosi vanno concepiti come sistemi in movimento, inesauribilmente situati: la comparazione autentica richiede dunque una metodologia corologica, attenta ai contesti plurimi e alle pratiche vive dei fedeli. S. FERRARI, *L'insostenibile leggerezza del movimento?*, cit., pp. 35-42 ricorda che i diritti religiosi sono sistemi a fondamento eteronomo, dotati di una razionalità interna distinta. La comparazione non può ridursi a un esercizio "entomologico", perché il giurista è sempre situato e deve confrontarsi con la complessità storica e simbolica delle tradizioni, privilegiando il lavoro collegiale e dialogico (pp. 36-37).

Renard, già nel 1938⁵, richiamava l'esigenza di riconoscere che gli ordinamenti religiosi non possono essere letti con le stesse lenti utilizzate per i diritti secolari, poiché il precetto religioso contiene più di ciò che comanda: è un dispositivo che tenta di tradurre in linguaggio giuridico un'esperienza del mondo che non è riducibile alla logica della razionalizzazione moderna. Si è poi ripresa questa intuizione, affermando che lo studio dei diritti religiosi implica sempre un "cambiamento di registro", un attraversamento da un regime di normatività funzionale a un regime di normatività dotato di spessore simbolico, genealogia teologica e memoria comunitaria⁶.

Si è autorevolmente notato⁷ che i diritti religiosi si offrono come un laboratorio privilegiato per comprendere la natura semiotica della normatività. In tali ordinamenti, infatti, il tempo non si limita a trascorrere: sedimenta, giacché ogni interpretazione, ogni commento, ogni consuetudine locale entra a far parte di un deposito condiviso, che non viene mai neutralizzato. I sistemi giuridici religiosi non cancellano il passato: lo incorporano, lo riarticolano, lo mettono in relazione con nuove esigenze. È un tipo di memoria che non è archivio, ma materia pulsante, sempre disponibile per nuove elaborazioni.

Possiamo dunque inquadrare i sistemi giuridici religiosi come sistemi a struttura cumulativa: le tradizioni giuridiche religiose conservano tutto ciò che hanno accolto: testi fondativi, interpretazioni antiche, prassi consolidate, dispute mai pienamente risolte. Ogni nuovo elemento non cancella quelli precedenti, ma li mette nuovamente in gioco, talvolta modificandone il peso, talvolta rinnovandone il significato. L'innovazione non è rottura, ma sovrapposizione, un lento processo di stratificazione che rende il sistema sempre più articolato, sempre più denso.

In questo quadro, anche il tema dell'autorità assume una fisionomia particolare⁸. L'autorità non coincide con il potere di promulgare norme,

⁵ G. RENARD, *La contribution du droit canonique à la science du droit comparé*, in AA.VV., *Introduction à l'étude du droit comparé. Recueil d'études en l'honneur d'Édouard Lambert*, LGDJ, Paris, 1938, pp. 108-123.

⁶ M. GRAZIADEI, *Il diritto comparato delle religioni in movimento*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 2017, numero speciale, p. 11.

⁷ B. S. JACKSON, *Law As Religion, Religion As Law: Halakhah from a Semiotic Point of View*, in B. PORAT, D. C. FLATTO (a cura di), *Law as Religion, Religion as Law*, Cambridge-New York, 2022, pp. 113-150.

⁸ Cfr. C. BAGNOLI, *Dynamics of Authority in Religious Conflicts: A Constructivist Account*, in C. BAGNOLI, V. PACILLO (eds.), *Religious Authorities and Practices of Conflict Resolution*, Routledge, Abingdon, 2025, p. 25 ss.

né si esaurisce nella capacità di imporre una decisione. È, innanzitutto, una posizione riconosciuta all'interno del discorso, un ruolo che si conquista offrendo interpretazioni capaci di inserirsi armonicamente nella rete di significati preesistente. L'autorità non decide quali segni sopravvivono: facilita la loro entrata nel sistema, proponendoli in una forma che la comunità considera coerente, legittima, utilizzabile. È la comunità, infine, a decretare la persistenza dei segni, continuando a richiamarli, discuterli, reinterpretarli. L'autorità, dunque, è meno un comando che una funzione semiotica, un modo di abitare il discorso⁹.

Questa architettura permette di comprendere perché, nelle tradizioni religiose, diritto e religione non appaiano come due ambiti separati, ma come due dimensioni dello stesso discorso, legate dalla stessa grammatica interpretativa. Le norme rituali, le prescrizioni etiche e le categorie teologiche non appartengono a domini distinti: formano una rete che produce obblighi, significati, narrazioni identitarie. Il diritto trae dalla religione la sua densità simbolica; la religione trae dal diritto la sua forma argomentativa. La distinzione moderna tra i due ambiti non riesce a catturare questa intima circolarità.

Nel confrontarsi con questa struttura, emerge anche il motivo per cui tali sistemi entrano facilmente in tensione con discorsi più fluidi come la scienza o la morale comune. La scienza avanza per falsificazione: l'abbandono di un modello è parte del suo metodo. La moralità ordinaria, priva di giudici e di procedure vincolanti, può permettersi una grande flessibilità, e può valutare diversamente casi simili senza sentirsi in contraddizione. Le tradizioni normative religiose, invece, vivono della loro coerenza interna, della continuità interpretativa, della capacità di trattare il presente senza dimenticare ciò che hanno ereditato. Esse si sviluppano in un tempo che non scorre, ma si addensa.

Da questo modo di essere deriva un'immagine del diritto radicalmente diversa da quella secolare contemporanea. Il diritto non è una mac-

⁹ In questa prospettiva, le norme religiose non vanno intese come prescrizioni rigide e immutabili dettate dall'autorità ecclesiastica, ma come esiti dinamici di un continuo processo di negoziazione e reinterpretazione da parte dei credenti all'interno delle proprie comunità. Esse costituiscono modalità attraverso cui il segno – sia esso grafico, simbolico o interpretativo – può rendere presente e comprensibile il mistero della rivelazione nell'esperienza individuale e collettiva. Cfr. V. PACILLO, *Diritto e autorità religiosa tra prevenzione e composizione dei conflitti nel romanzo Il mio nome è Asher Lev di Chaim Potok*, in (a cura di) F. Abbondante, C. Capolupo, M. Galdi, A.M. Nico, *L'arte del dialogo. Liber amicorum in onore di Salvatore Prisco*, Napoli, 2025, pp. 1667-1690.

china che applica regole, ma una forma simbolica, un esercizio collettivo di memoria e di immaginazione. È il luogo in cui una comunità definisce chi è, cosa ritiene obbligatorio, quali narrazioni intende custodire, quali significati intende trasmettere. La norma non è un punto d'arrivo, ma un punto di partenza; non è una chiusura, ma una soglia attraverso cui il sistema si rinnova. Il diritto, soprattutto quando è intriso di religione, non sopravvive grazie all'obbedienza, ma grazie alla sua straordinaria capacità di farsi interpretare, di suscitare nuove letture, di continuare a generare senso. Perciò la norma religiosa non è "specificata" in senso sostanziale: è, semmai, il luogo in cui il carattere simbolico del diritto emerge con maggiore trasparenza. È lì che il giurista si trova costretto a misurarsi con l'eccedenza del segno, con ciò che la modernità giuridica ha tentato di neutralizzare¹⁰.

Ed è proprio questa tensione che Singer mette in scena in *Blood*. Il dramma non nasce dal fatto che un precetto venga infranto — ciò accade in molti ordinamenti — ma dal fatto che, infrangendolo, i personaggi si trovano a violare una forma simbolica che tiene insieme il mondo. La norma che governa il sangue è un dispositivo fragile: regola il confine tra la vita e la morte, tra l'umano e il sacro, tra l'ordine e il caos. Quando la violazione avviene, ciò che si incrina non è soltanto l'obbedienza, ma la relazione stessa tra l'uomo e ciò che lo supera. Singer trasforma la trasgressione in rivelazione: la norma religiosa, esposta alla carne e ai desideri dei suoi personaggi, mostra la propria verità più nuda, quella di un segno che tenta di incarnare un ordine immenso, pur sapendo che nessun linguaggio umano può contenerlo del tutto.

Quando si osservano le leggi rituali ebraiche — ad esempio la separazione tra carne e latte, paradigma di comando "eteronomo" non pienamente giustificabile su base razionale — non si compie soltanto un atto di obbedienza esteriore. Si partecipa a un ordine simbolico che custodisce la memoria dell'Alleanza, della salvezza, della separazione tra il sacro e il profano: ciò che appare come una prescrizione alimentare è, in realtà, un dispositivo di costruzione di senso, un modo di articolare il mondo e il proprio posto in esso. La norma, così intesa, non è autonoma, e non vive di vita propria. È sempre un rimando, un simbolo, un tentativo di avvicinare — attraverso regole — ciò che resta strutturalmente indicibile. La norma religiosa non esiste come formula astratta, ma come equilibrio

¹⁰ M. RICCA, *Simmetrie rovesciate della secolarizzazione*, in "Diritto e religioni", XVI, 2021, n. 1, pp. 484-518, spec. p. 517.

di razionalità e vissuto, di testo e incarnazione, di istituzione e autonomia individuale e ogni individuo/fedele naviga un universo normativo che non coincide mai totalmente con quello descritto nei testi sacri o nei manuali: ogni persona sta davanti al precetto, lo vive, lo adatta, lo reinventa attraverso il proprio *habitus* culturale e la propria esperienza concreta¹¹.

Singer, da grande narratore, trasforma questa complessità in dramma etico: i suoi personaggi vivono la norma come luogo di conflitto. La legge non protegge soltanto la purezza rituale; spesso impone un confronto serrato con il limite, con la fragilità, con il dolore: nel dovere di non contaminarsi con il sangue degli animali, nell'esperienza dello sacrificio o nell'ambiguità morale del shochet (il macellatore rituale), Singer rivela che ogni norma religiosa è il risultato di una traduzione interculturale costante, un equilibrio sempre instabile tra esigenza simbolica e mondo reale¹².

La trasgressione, in questo quadro, non è un semplice illecito: diventa un punto di rottura, una fenditura che espone la norma al suo contrario: quando i personaggi di *Blood* infrangono un precetto, ciò che si spezza non è soltanto l'obbedienza individuale, ma l'intero ordine simbolico che quel precetto sosteneva. La violazione non è dunque un atto esteriore: è un evento che disvela il limite umano e che mette a nudo la fragilità della legge¹³. È come se la norma, toccata nel suo punto più vulnerabile, fosse costretta a rivelare il proprio lato nascosto: l'impossibilità di garantire un ordine perfetto in un mondo segnato dall'imperfezione.

A questo punto si impone una domanda: gli ordinamenti secolari sono capaci dello stesso sforzo di traduzione interculturale tra esigenza simbolica e mondo reale? Possono davvero comprendere e disciplinare una pratica religiosa che non è un mero comportamento, ma la manifestazione di un universo simbolico? Quando, ad esempio, vietano o limi-

¹¹ Cfr. M. RICCA, *Culture interdette*, Torino, 2013, spec. p. 137 ss.

¹² M. RICCA, *Culture interdette*, *passim*.

¹³ Se la norma religiosa è una forma simbolica mobile, sempre eccedente rispetto alle sue formulazioni testuali, l'osservanza è il tentativo di mantenere un contatto con il fondamento simbolico della norma, mentre la trasgressione è ciò che rivela la mancanza strutturale della norma stessa, il suo essere costitutivamente "oltre" qualsiasi applicazione. Di conseguenza, trasgressione e osservanza non sono poli opposti, ma due modalità di navigazione della stessa eccedenza di senso. Cfr. M. GRAZIADEI, *Il diritto comparato delle religioni in movimento*, cit., p. 11 ss.

tano la macellazione rituale, traducono il precetto oppure lo travisano? Il diritto statale nasce per regolamentare atti, non simboli; per questo, quando incontra una norma religiosa che intreccia gesto, teologia e antropologia, si trova inevitabilmente davanti a un compito che rischia di eccedere i suoi strumenti. La macellazione rituale, nel linguaggio della *Halakhah*, è un'operazione ontologica, un modo di circoscrivere il potere dell'uomo sulla vita e di restituire al sangue il suo statuto di confine. Per il diritto secolare, invece, lo stesso gesto viene immediatamente tradotto nella grammatica del benessere animale, della sicurezza alimentare o della concorrenza tra enti certificatori.

Nei diritti religiosi, il segno normativo non può mai essere ridotto alla linearità del comando, perché nasce dall'intersezione fra la grafia che ordina e il mistero che eccede ogni ordine¹⁴. Proprio per questo, la fedeltà alla norma non è un atto di fede nell'infallibilità dell'enunciato, ma nella capacità — sempre fragile, sempre esposta al rischio — che il linguaggio normativo ha di custodire il varco verso l'alterità. È, in definitiva, un atto di fiducia nel fatto che anche l'imperfezione dell'umano possa essere assorbita in un disegno più ampio, e che la legge, pur sapendo di poter essere tradita, resti uno dei luoghi più sofisticati in cui l'uomo tenta di conferire forma al mistero che lo precede e lo eccede¹⁵.

I diritti laici, invece, nascono per sottrarre l'esperienza del diritto a questo regime di eccedenza: essi non pretendono di custodire il mistero, né di mantenere un legame fra gesto e trascendenza, ma, al contrario, mirano a tradurre la complessità dell'umano in categorie verificabili, controllabili, razionalmente motivabili¹⁶. La norma, nello spazio laico, è

¹⁴ C. FANTAPPIÈ, *Diritto canonico interdisciplinare. Spunti per un rinnovamento epistemologico*, in "Ius Canonicum", 2020, n. 60, pp. 482–483, dove si osserva che oggi «si è venuta disgregando [...] la base comune fra il diritto canonico e il diritto secolare», con la conseguente emersione di «una distanza nella concezione stessa del diritto», accentuata dal fatto che il diritto secolare si fonda sempre più su «valori condivisi» e su un'ermeneutica relativistica.

¹⁵ Cfr. A. FUCCILLO, *La Koinè giuridica tra economia, diritto e funzione nomopoietica delle religioni*, in G. DAMMACCO, C. VENTRELLA (a cura di), *Religioni, diritto e regole dell'economia*, Bari, 2018, pp. 28–29, per il quale i precetti religiosi, lungi dall'essere semplici enunciati morali, sono «intrisi di valenza normativa» e dotati di una reale funzione nomopoietica, tale da conferire al credente un orizzonte giuridico di senso che orienta l'agire e struttura la relazione con l'alterità.

¹⁶ Autorevole dottrina chiarisce che lo spazio pubblico democratico può legittimarsi solo attraverso ragioni la cui forza normativa non dipende da considerazioni teologiche né dall'autorità religiosa, e che dunque devono essere sostenibili indipendentemen-

concepita come strumento, non come segno: serve a orientare condotte, risolvere conflitti, distribuire poteri¹⁷. La sua forza non proviene da un altrove, ma dall'ordinamento stesso; il suo significato non eccede la lettera, ma si esaurisce nell'ambito delle tecniche interpretative e delle finalità che lo Stato si attribuisce. La trasgressione, in questo contesto, non sconvolge il cosmo: produce una conseguenza giuridica tipizzata, prevedibile, misurabile¹⁸.

E tuttavia la giurisprudenza europea ha tentato, con esiti alterni, di colmare questa distanza. La Corte europea dei diritti dell'uomo ha riconosciuto che la macellazione rituale rientra nella libertà religiosa, ma ha anche accettato che gli Stati possano limitarla se garantiscono in altro modo l'accesso alla carne rituale, come nel noto caso *Cha'are Shalom ve Tsedek*¹⁹. La logica è chiara: lo Stato può intervenire sul comportamento, purché non cancelli del tutto la possibilità di osservare il precetto. Ma proprio qui si vede il limite della traduzione secolare: la Corte non valuta la portata teologica del gesto, né la specificità del simbolo, ma solo la

te da ogni presupposto rivelato: ciò configura il diritto laico come un linguaggio che deve chiudere, selezionare, delimitare — a differenza della normatività religiosa, che opera sempre in riferimento a un orizzonte simbolico eccedente. Così R. AUDI, *Religious Values, Political Action, and Civic Discourse*, in "Indiana Law Journal", 2000, 75 (1), pp. 277 ss.; cfr. altresì N. URBINATI, *The Context of Secularism: A Critical Appraisal of the Post-Secular Argument*, in *Constitutionalism and Secularism in an Age of Religious Revival: The Challenge of Old and New Fundamentalisms*, ed. Susanna Mancini and Michel Rosenfeld, Oxford, 2014, p. 19 ss.

¹⁷ Cfr. N. URBINATI, *The Context of Secularism: A Critical Appraisal of the Post-Secular Argument*, cit., p. 19 ss., ove l'A. ricorda che la separazione tra diritto civile e diritto religioso non è un dato naturale ma il risultato di un lungo processo storico di emancipazione dell'autorità civile dal potere ecclesiastico, processo che non elimina la tensione tra le due sfere, ma la rende condizione della democrazia rappresentativa. Urbinati richiama a questo proposito la lettura di G. Renard, secondo cui la modernità giuridica europea ha dovuto "costruire" tale separazione attraverso una progressiva riduzione della funzione pubblica del diritto religioso, senza tuttavia riuscire a risolvere in modo definitivo il conflitto tra i due ordini.

¹⁸ J. HAHN, *The Language Games of Canon Law: Strategic Ambiguity Between Law and Religion*, "Oxford Journal of Law and Religion", 2024, spec. pp. 14-15. Consultabile su: <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwae004>.

¹⁹ *Cha'are Shalom Ve Tsedek v France* [2000] ECHR 351, (2000) 9 BHRC 27. (App no 27417/95, 27 June 2000); Cfr. M. PARISI, *Il caso Cha'are Shalom Ve Tsedek: un nuovo intervento della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo in tema di libertà religiosa*, in "Il diritto ecclesiastico", 2002, n. 3, pp. 176-204; cfr. altresì G. VAN DER SCHYFF, *Ritual slaughter and freedom of religion: a critical analysis of the wider issues raised by the ECtHR in the Belgian case*, in "Il diritto ecclesiastico", 2024, nn. 3-4, pp. 725-738.

disponibilità del prodotto finale. Ciò che per la *Halakhah* è un rapporto con la vita, per il diritto europeo diventa disponibilità commerciale di un alimento conforme. Ancora più evidente è la tensione nelle normative che vietano la macellazione senza stordimento per ragioni di benessere animale: l'interesse pubblico prevale, e la libertà religiosa viene trattata come diritto comprimibile, non come espressione di una cosmologia.

2. Insomma, con parte della dottrina potremmo dire che – almeno nelle tre maggiori tradizioni monoteiste – la norma religiosa è coincidenza tra segno e mistero²⁰ che non abita mai un empireo di perfezione, ma vive

²⁰ Se si percorrono le grandi tradizioni religiose monoteiste, ci si accorge che esse condividono un'intuizione decisiva: la realtà, anche quella del diritto non è mai un puro dato opaco, ma un segno, e ogni segno rimanda a un mistero. Mistero e segno (e dunque anche il segno grafico della norma) non vivono in opposizione, ma si implicano, si sostengono, si rivelano a vicenda. È questo che Giussani, con una radicalità quasi fenomenologica, suggeriva quando afferma che ogni cosa è segno, e che la vita umana è ultimamente un'esperienza di riconoscimento: ciò che vediamo non è solo ciò che appare, ma la soglia attraverso cui l'oltre, l'Altro, si rende presente. Il segno non è riduzione del mistero: è la sua condizione di possibilità, il modo con cui il mistero entra nella storia, nella carne, nel linguaggio.

Questa struttura non appartiene soltanto al cristianesimo: è un tratto condiviso dell'esperienza religiosa in quanto tale. Nella tradizione ebraica, Buber ha mostrato che l'atto con cui l'essere umano dice "Tu" è un gesto ontologico, non psicologico: nell'incontro Io-Tu si manifesta un'eccedenza che nessuna categoria può contenere. Il mistero divino non sta altrove rispetto alla relazione: si dischiude nella relazione, come forma vivente. Per questo la Torah non è una raccolta di comandi, ma la forma tramite cui il popolo di Israele custodisce, rinnova e attualizza l'incontro con il Tu eterno. La norma, allora, non è un codice: è una grammatica della presenza, un luogo in cui il mistero prende corpo nella concretezza dei gesti, nei ritmi del tempo, nell'ordito della comunità.

Lo stesso nesso tra mistero e forma ritorna nella grande tradizione islamica. Nel secondo libro del Mathnawī, Rūmī paragona la shari'ā a una candela: una luce che illumina il cammino e permette di avanzare verso la ḥaqīqa, la verità ultima. Ma quella candela non è un semplice preliminare destinato a spegnersi una volta raggiunto il traguardo: è parte costitutiva del viaggio. Si può andare oltre la candela solo perché la candela ha permesso di orientarsi. La forma normativa non è un ostacolo al mistero: ne è la condizione di accesso. La shari'ā non chiude il senso, lo custodisce finché l'uomo non sia pronto a lasciarsi colpire dalla sua profondità. In questo senso, per Rūmī la legge è già un primo livello di rivelazione, un modo con cui l'Assoluto si rende abitabile e percepibile nella vita quotidiana.

Se si mettono insieme queste tre voci – un teologo cristiano, un filosofo ebreo, un poeta mistico musulmano – si vede emergere un principio quasi universale nei tre monotei-

in un laboratorio aperto, immersa nel mondo che pretende di ordinare²¹. *Blood* mostra che la norma religiosa esiste anche perché qualcuno la prende, la manipola, la interpreta, la piega, talvolta la tradisce. È un artefatto che nasce come comando divino, certo, ma viene subito consegnato alle mani imperfette degli uomini — ed è lì, in quelle mani, che rivela la sua natura più profonda.

Il precetto che proclamava un ordine assoluto diventa, nella storia, uno spazio di mediazione: sociale, culturale e soprattutto antropologica²². È un codice che tenta di rendere il mondo leggibile, pur sapendo che il mondo sfugge sempre tra le maglie del testo, e proprio perché vive nel reale, la norma religiosa è costretta a misurarsi con ciò che il reale comporta: passioni, fallimenti, equivoci, tentazioni, deviazioni. La norma è un progetto di armonia depositato in un organismo fragile:

smi abramitici: il diritto religioso non nasce per contenere il mistero, ma per renderlo accessibile. Le norme non sono muri che separano, ma forme che accompagnano; non sono confini, ma linguaggi. In tutte e tre le tradizioni, infatti, la forma non è mai mera esteriorità: è un simbolo efficace, un gesto che appartiene tanto al mondo dell'umano quanto a quello del divino, un "tra" in cui la trascendenza si lascia avvicinare senza essere posseduta. Per questo, nel diritto religioso, il segno non esaurisce il mistero — lo custodisce; e il mistero non annulla il segno — lo trasfigura. La legge non è una gabbia di precetti, ma un ponte: un ponte fragile e necessario, che regge il peso dell'uomo e lo dirige verso ciò che lo supera. È in questo ponte, in questa "forma abitata", che il diritto religioso trova la sua ragion d'essere: non ridurre l'alterità all'ordine umano, ma permettere che l'umano viva dell'alterità senza esserne travolto. È il luogo in cui il simbolo diventa legge e la legge diventa simbolo; il punto esatto in cui mistero e segno si implicano reciprocamente. Cfr. L. GIUSSANI, *Ogni cosa: mistero e segno*, in "Tracce. Litterae Communionis", 1999, n. 6, pp. I-XVI; M. BUBER, *I and Thou*, Translated by Ronald Gregor Smith, Edinburgh, 1970, pp. 98-99; J. AL-DĪN RŪMĪ, *The Mathnawī of Jalāluddīn Rūmī*, translated by Reynold A. Nicholson, Vol. II, London, 1926, Book II, pp. 1120-1125.

²¹ V. PACILLO, *The Study of Religious Laws in the Italian University: Current Doubts (and Certainties)*, cit., p. 57.

²² Quanto all'ordinamento canonico, Berlingò afferma che la normatività canonica si configura come un vero spazio di mediazione antropologica: la norma non opera come comando chiuso, ma come luogo in cui testo, persona e caso concreto vengono armonizzati attraverso l'equità canonica, «spirito conformatore» e criterio di adattamento pastorale. La dispensa, lungi dall'eludere il precetto, ne «realizza» la ratio quando la sua applicazione rigida rischierebbe di offuscarne il senso. In tal modo la norma rivela la propria funzione dinamica: essa vive nella relazione con il soggetto e trova nella causa *finalis* — orientata al *bonum spirituale fidelium* — il principio che giustifica la sospensione del precetto nel caso concreto. Cfr. S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, Torino, 1995, p. 60 ss.; S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, Milano, 1978, spec. p. 390 ss.

l'essere umano²³.

Da questo punto di vista, la norma — nei diritti religiosi come nella

²³ Autorevole dottrina mostra come, nel diritto canonico, la norma non sia concepita secondo la logica liberale della tutela delle “posizioni giuridiche soggettive”, ma come luogo di mediazione tra verità, comunità e situazione concreta, poiché «*potestas ordinaria e potestas plena* si integravano a vicenda nel sistema giuridico per corrispondere a due esigenze complementari della *societas christiana*: da un lato, assicurare la realizzazione sostanziale dell'ordine intrinseco di giustizia; dall'altro, consentire al conditor canonum di svolgere l'opera di mediazione tra la terra e il cielo, oltre i limiti umani, ma sempre sub Deo»; cfr. I. ZUANAZZI, *Praeisis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Napoli, 2005, p. 114.

In questa prospettiva, la norma canonica manifesta una struttura teleologica e antropologica: essa non mira a esaurire il proprio significato nella formulazione astratta del precetto, ma a renderlo efficace nella vita concreta del fedele. L'atto giuridico (sia esso amministrativo, disciplinare o pastorale) è parte integrante del senso della norma, che non vive nella sua rigidità formale, bensì nel discernimento che la traduce nel caso concreto; perciò istituti come la dispensa, la *relaxatio* o l'applicazione equitativa del diritto non rappresentano deviazioni eccezionali, ma modalità normali attraverso cui la legge cristiana realizza la propria funzione salvifica e comunitaria.

Un modello funzionalmente analogo è presente nel diritto ebraico, dove - come vedremo in seguito - il principio di *pikuach nefesh* consente di sospendere quasi ogni precetto quando l'applicazione letterale metterebbe a rischio la vita umana: qui la norma non è abrogata, ma ricondotta alla sua ratio, secondo cui il valore della vita precede l'osservanza formale. Allo stesso modo, l'istituto della *hora'at sha'ah* permette all'autorità rabbinica di prendere decisioni eccezionali — temporanee ma pienamente normative — per salvaguardare l'integrità della comunità o prevenire un male maggiore, assumendo su di sé la responsabilità di un adeguamento creativo della legge alla situazione concreta. Cfr. A.J. YUTER, *Hora'at Sha'ah: The Emergency Principle In Jewish Law And A Contemporary Application*, in “Jewish Political Studies Review”, 2001, 13, 3/4, pp. 3–39.

Una struttura parallela si rinviene nel diritto islamico, dove il principio di *darūra* («la necessità rende lecito ciò che è proibito») svolge la stessa funzione di mediazione antropologica: la norma non perde la sua validità, ma la sua applicazione è sospesa o modulata affinché non produca un danno contrario agli obiettivi fondamentali della *Shari'a* (*maqāṣid al-shari'a*), quali la tutela della vita, della dignità e della religione. L'istituto dell'*istihsān*, soprattutto nella tradizione hanafita, permette poi al giurista di privilegiare una soluzione equitativa rispetto all'analogia formale, quando quest'ultima condurrebbe a un risultato ingiusto o irragionevole: anche qui la norma è interpretata in funzione del suo senso e non della sua formulazione astratta. Cfr. C.L. BARGERON, *Re-thinking necessity (al-Darūra) in al-Ghazālī's understanding of physical causation*, in “Theology and Science” 5.1, 2007, pp. 21–36.

In tutti questi casi la norma si configura come spazio di mediazione antropologica, non come recinto semantico chiuso: essa resta vincolante, ma la sua vincolatività si manifesta nell'atto interpretativo che la rende coerente con il fine, con la situazione concreta e con l'umano cui è destinata.

narrativa di Singer — non è mai solo guida, ma anche campo di tensione, perché ogni sua prescrizione contiene già la possibilità della sua infrazione. In ogni comando è iscritta la sua ombra; in ogni rito, il rischio della sua profanazione; in ogni significato, la possibilità della sua deformazione.

In questa prospettiva, la norma religiosa non è mai una superficie liscia: è un segno teso, quasi una membrana che separa e unisce, e che vibra a ogni gesto interpretativo, e la sua forza non deriva soltanto dall'autorità che la promulga, ma dal suo essere collocata in quel punto esatto in cui il linguaggio umano tenta di toccare il mistero. Da qui una tensione strutturale: la norma chiede di essere interpretata, e l'interpretazione — lungi dall'essere un'operazione meramente tecnica — può consolidarne la tenuta oppure incrinarne la struttura profonda. Chiede obbedienza, ma sa che ogni obbedienza può trasformarsi in idolo, se non è attraversata da una consapevolezza vitale; chiede disciplina, ma conosce bene la resistenza della carne, più antica della forma e mai completamente addomesticabile.

Il dato decisivo, in un quadro giuridico consapevole della propria genealogia simbolica, è che questa tensione non rappresenta un difetto del sistema: è, al contrario, il luogo esatto in cui la normatività religiosa rivela la propria natura. In altre parole: il diritto religioso è costruito come un linguaggio che rimanda, quello laico come un linguaggio che esaurisce. Nel primo, l'interpretazione è un esercizio di fedeltà a un significato sempre eccedente; nel secondo, è un'operazione di controllo e coordinamento. E in questa divergenza si comprende perché, quando il diritto laico tenta di regolamentare pratiche religiose dense di simboli — come la macellazione rituale, il trattamento del sangue o l'astensione da cure mediche — si trovi sempre davanti a un limite: esso può disciplinare la condotta, ma non può replicare l'orizzonte simbolico che la rende significativa²⁴.

²⁴ Ricca evidenzia che la difficoltà del diritto laico nel confrontarsi con pratiche religiose dense di simboli non dipende da una presunta irrazionalità dell'esperienza religiosa, ma dal fatto che l'ordinamento statale opera attraverso categorie morfologiche, mentre l'esperienza religiosa si struttura come linguaggio connotativo, eccedente e non riducibile. Di fronte a questo scarto semantico, il diritto secolare tende a produrre «metafore imperfette», cioè traduzioni assimilanti che cancellano l'alterità e sovrappongono ai significati religiosi i propri criteri interpretativi, generando incompatibilità solo apparenti. Così M. RICCA, *Usi interculturali dei diritti umani e corologia giuridica*, in "Humanitas", 2014, n. 69, nn. 4-5, p. 740.

D'altra parte, si è autorevolmente²⁵ evidenziato che nessun ordinamento vive interamente nel presente. Ogni forma normativa è, prima di tutto, una tradizione vivente, un deposito di senso che attraversa i secoli e che si trasmette non come archivio morto, ma come processo di traduzione continua. La tradizione, scrive, non è mai un rifiuto del cambiamento: è anzi ciò che permette al cambiamento di essere riconosciuto come legittimo, perché offre una memoria comune dentro cui ogni innovazione trova il proprio posto. Nel mondo dei diritti religiosi questo è particolarmente evidente: la rivelazione iniziale viene “catturata” attraverso pratiche, testi, ritmi rituali e interpretazioni successive, in un flusso che non si arresta mai e che costituisce la vera sostanza del diritto religioso

La tradizione, dunque, non è un ingombro, ma una forma di vita, un dispositivo cognitivo e simbolico che permette alle comunità di dare continuità al proprio mondo, anche quando il mondo muta. E, soprattutto, la tradizione non coincide mai con una singola versione del passato: essa è un pluralismo interno, fatto di conflitti, riforme, resistenze, innesti, sedimentazioni: ogni tradizione religiosa è un processo triplo di acquisizione, trasmissione e trasformazione dell'informazione, un corridoio che collega l'origine al presente senza mai richiuderlo in una forma immobile²⁶. Per questo, le tradizioni sono più stabili di qualunque istituzione statale e, nello stesso tempo, più flessibili: perché non pretendono di fissare il mondo una volta per tutte, ma di mantenerlo leggibile mentre muta.

Questa visione illumina in modo straordinario *Blood*. Il racconto di Singer mostra proprio ciò che accade quando la tradizione — che dovrebbe fornire un linguaggio stabile per interpretare la vita — si rompe, o meglio, quando la sua trasmissione non riesce più a integrare il desiderio, la carne, l'ambivalenza del reale. Reuben e Risha non violano semplicemente un precetto: si collocano fuori dalla catena della tradizione, fuori da quella memoria rituale che trasformava il sangue da materia pericolosa in segno di vita, da rischio in ordine. Lo sgozzare rituale del *gander* è, nella tradizione, un gesto che collega l'uomo alla rivelazione originaria della Torah; è un ricordo incorporato nel corpo della comunità. Ma quando Risha vede quel sangue non come memoria, bensì come eccitazione, quando lo desidera non come confine ma come varco per il

²⁵ H.P.GLENN, *Tradition in Religion and Law*. In “Journal of Law and Religion”, 2009, 25, 2, pp. 503-519.

²⁶ H.P.GLENN, *Tradition in Religion and Law*, cit., p. 511.

piacere sessuale, ciò che si spezza non è il precetto: è la trasmissione stessa del senso che il precetto custodiva.

Una tradizione va in crisi non quando muta, ma quando devia dal suo principio interno di continuità, cioè quando non riesce più a mantenere la correlazione fra rivelazione e vita quotidiana²⁷. Esattamente questo accade in *Blood*: il sangue, che avrebbe dovuto essere il simbolo più alto di quella continuità — la vita che non appartiene all'uomo, la soglia sacra che lo separa dal dominio assoluto sulla carne — diventa, nel racconto, l'elemento che rompe il filo della tradizione. Non è il desiderio sensuale a violare la legge, ma la perdita del legame tra simbolo e interpretazione. Il sangue non è più ricordato, è solo guardato; non è più temuto, è desiderato; non è più segno, è sostanza. Dove la tradizione cercava un equilibrio tra forma e vita, Singer mostra una radicale destrutturazione, un'espulsione dalla memoria comunitaria che spinge Reuben nel vagare e Risha nella distruzione di sé.

Alla luce di queste considerazioni, *Blood* appare allora come un racconto sulla rottura della tradizione come rottura della normatività stessa. Quando il sangue non dice più ciò che ha sempre detto, quando il rito non riesce più a tradurre il mondo, quando la rivelazione implicita nel precetto non si trasmette al vissuto, la legge non può che crollare in violenza. È la stessa diagnosi che la comparazione giuridica suggerisce: le norme religiose vivono solo nella misura in cui una comunità continua a tradurle, a incorporarle, a interpretarle. Quando questa traduzione fallisce, quando la tradizione perde la sua funzione vitale, ciò che resta è un corpo senza linguaggio — come Risha simbolo ultimo della legge tradita e svuotata di senso.

La *Halakhah* — con il suo complesso sistema di distinzioni tra puro e impuro, tra vita e morte, tra ciò che può essere toccato e ciò che deve essere evitato — non compare mai nel racconto come un ordine astratto, perfetto, inattaccabile. Al contrario: Singer la colloca nel cuore stesso dell'imperfezione umana, affidandola a corpi che desiderano, tremano, reagiscono, falliscono: la norma vive nelle mani di Reuben mentre impugna il coltello rituale; vive negli occhi di Risha mentre osserva il sangue colare. In *Blood*, la norma non crolla perché è debole, ma perché è troppo esposta al mondo: è un ordine cosmico affidato a esseri umani che non possono evitare di guardare, desiderare, tremare. La trasgressione non è un incidente morale: è il contraccolpo naturale di una legge

²⁷ Ivi, p. 512 ss.

che vive nella carne.

È per questo che il sangue — simbolo per eccellenza della vita affidata a Dio — diventa nel racconto la materia del disordine: non perché il precetto sia ambiguo, ma perché il mondo lo è. Risha non contempla un testo: contempla un corpo. E davanti al corpo, la norma vacilla. Singer mostra che ogni prescrizione sacra deve fare i conti con ciò che la supera: la fragilità umana, la corporeità del desiderio, la forza non governabile dell'eros, il peso della storia.

Alla fine, ciò che si spezza in *Blood* non è semplicemente la legge, ma il legame tra legge e mondo. Reuben fugge, Risha si disgrega: ciascuno porta inciso nel corpo il fallimento di un equilibrio che non ha retto. In definitiva, la norma voleva separare sacro e profano; il mondo ha ricondotto tutto alla confusione: la norma voleva purificare; il sangue ha richiamato il caos. La trasgressione, in *Blood*, non è dunque un gesto isolato: è il luogo in cui l'umano rivela alla norma i suoi limiti.

Ciò che colpisce, in questa dinamica fra norma e trasgressione, non è soltanto la fragile eccedenza simbolica che ogni religione custodisce come un segreto troppo pesante per essere pronunciato. È soprattutto il fatto — magistralmente intuito da autorevole dottrina²⁸ — che nei diritti religiosi, l'atto *contra legem* non è mai una semplice violazione di un comando né un gesto marginale relegato alla sfera dell'illiceità. È, piuttosto, un evento normativo complesso, che interviene nella struttura simbolica e teologica del sistema: una deformazione che obbliga la norma a rivelare la propria architettura profonda. Nel diritto canonico, una teoria generale dell'atto *contra legem* non può essere compresa entro le categorie meramente sanzionatorie del diritto secolare. La sua struttura concettuale si radica infatti nella finalità salvifica dell'ordinamento, per cui la norma non mira primariamente a colpire il soggetto, bensì a recuperarlo, orientandolo alla verità del comando divino. In questa prospettiva, la sanzione non è mai un'imposizione eteronoma, ma uno strumento di conversione interiore: essa fallisce, e perde dunque ogni legittimazione, quando non è compresa dal soggetto o non genera alcun cambiamento dell'essere²⁹.

La redenzione e la riparazione non sono qui meri adempimenti esteriori, ma la prova viva di una trasformazione che investe la coscienza e restituisce al reo la capacità di riconoscere la normatività divina. In que-

²⁸ E. CORECCO, *Valore dell'atto "contra legem"*, in "Ius Canonicum", 1975, n. 15, pp. 237-258.

²⁹ Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Il diritto canonico nella società postmoderna. Lezioni universitarie*, Torino, 2020, pp. 348-350.

sto senso, l'*atto contra legem* deve essere valutato non solo nella sua difformità formale, ma soprattutto nel suo contenuto sostanziale: qualora esso si riveli, nella concretezza dei fatti, funzionale alla *salus animarum*, può mantenere una sua validità anche quando si discosti dalla lettera della norma. La ratio stessa del precetto, infatti, si misura sulla consapevolezza del soggetto e sulla relazione dinamica tra libertà e comprensione del significato.

Nel diritto canonico, il comando divino non costituisce un blocco statico, ma un orizzonte ermeneutico che si manifesta e si trasforma attraverso la storia della salvezza e la crescita spirituale dell'essere umano. Persino il peccato, nella logica della carità e del perdono, può diventare occasione di maggiore lucidità interiore e strumento di elevazione: esso opera come una frattura che, se accolta con umiltà, apre alla comprensione più profonda del disegno divino.

La realizzazione del diritto divino si attua, così, nel mutamento intimo del soggetto, che non percepisce più la norma come un vincolo esterno, ma come la forma stessa del piano di Dio che prende corpo nella sua vita. Ciò che appare penalità è in realtà un mezzo terapeutico, un itinerario verso una condizione migliore, coerente con la struttura pastorale dell'ordinamento canonico.

205

Per questo, la consapevolezza, la libertà e la comprensione del significato sono elementi inscindibili nell'analisi dell'*atto contra legem*. Un individuo che non comprenda il comando divino non può essere autenticamente libero, e l'obbedienza puramente materiale non conduce alla salvezza. Una sanzione inflitta senza che il soggetto ne colga il senso è una sanzione inefficace: non produce trasformazione e pertanto non realizza il fine proprio del diritto della Chiesa, che è la conversione dell'essere.

L'adempimento della volontà di Dio, poi, implica un legame profondo tra parola e identità: chi, pur comprendendo il comando, lo viola deliberatamente, introduce una frattura ontologica nella propria esistenza, perché nega ciò che sa essere vero e distrugge l'unità tra ciò che è e ciò che riconosce come giusto. La norma canonica, dunque, non punisce per reprimere, ma per ricomporre: essa custodisce l'armonia tra libertà, verità e salvezza, mostrando come ogni deviazione dall'ordine divino abbia senso solo se diventa occasione di rinnovamento³⁰.

³⁰ Quanto all'ordinamento canonico, si è autorevolmente osservato che la legalità ecclesiale non coincide con il primato della legge positiva, ma con la conformità a una

Nel diritto ebraico la violazione del precetto è anzitutto una frattura dell'alleanza con Dio, che richiede *teshuvah*, ossia un ritorno interiore fatto di pentimento, confessione e riparazione. Tuttavia, a differenza del diritto canonico, la validità dell'atto *contra legem* non è mai misurata sulla sua eventuale funzione salvifica: il comando resta vincolante perché divino, indipendentemente dal grado di comprensione soggettiva³¹.

Nel diritto islamico la Shari'a esprime un ordine divino perfetto e immutabile, al quale il fedele deve conformarsi con retta intenzione (*niyya*). Il peccato può diventare occasione di *tawba*, il ritorno sincero a Dio, ma la valutazione morale del soggetto non incide sulla qualificazione oggettiva dell'atto: ciò che è proibito (*haram*) non può acquisire validità in ragione dei suoi effetti spirituali. L'intenzione rileva per la responsabilità e il merito, non per alterare la natura giuridica del comportamento. Di conseguenza, l'atto *contra legem* non può mai considerarsi legittimo, pur potendo essere perdonato nella logica della misericordia divina³².

In definitiva, nei diritti religiosi, l'infrazione non si limita a "infrangere": essa interviene nel punto in cui la legge incontra l'umano, e proprio lì costringe l'interprete a riconsiderare la totalità del sistema. Nella performatività dell'atto *contra legem* la norma viene esposta nella sua fragilità creativa, nel suo dover costantemente bilanciare lettera e finalità, certezza formale e verità teologica, regola e salvezza³³.

regola che "sta prima" della legge stessa, cioè il *ius divinum*, inteso non come insieme di precetti ma come principio originario che nasce dall'incontro tra iniziativa divina e risposta umana. In questo quadro, la crisi dell'osservanza non rivela una debolezza del sistema, bensì l'intraducibilità del modello statuale della legalità all'interno di una struttura normativa che incorpora nella propria dinamica un fondamento assiologico e relazionale. Per questa ragione, atti *praeter legem* e perfino *contra legem* non costituiscono automaticamente violazioni dell'ordine giuridico, ma possono essere strumenti istituzionali attraverso i quali l'ordinamento cerca di rimanere fedele al proprio principio fondativo quando la generalità della norma non riesce più a intercettarlo. La trasgressione, così intesa, non è annullamento della forma ma tensione interpretativa verso il suo principio, e l'osservanza non è applicazione letterale ma custodia di una priorità simbolico-teologica che precede il diritto e ne giustifica la forma. Così B. SERRA, *Sul principio di legalità nell'ordinamento canonico: profili funzionali*, in AA.VV., *Lex Iustitia Veritas. Per Gaetano Lo Castro. Omaggio degli allievi*, Napoli, 2012, p. 385 ss.

³¹ Cfr. J.J. PETUCHOWSKI, *The Concept of "Teshuvah" in the Bible and the Talmud*, in "Judaism", 17.2, 1968, p. 175 ss.

³² Cfr. N. SALEH, *The role of intention (niyya) under Saudi Arabian Hanbali law*, in "Arab Law Quarterly" 23.3, 2009, pp. 347-352.

³³ L'esperienza religiosa, in tutte le sue forme storiche, è sempre stata un tentativo di dare forma a una domanda radicale di senso. L'uomo, quando si scopre finito, vulne-

rabile, consegnato a forze che lo superano — la morte, il dolore, la natura, il tempo — reagisce cercando un orizzonte che trascenda la pura fisicità. Nascono così risposte che, col tempo, si istituzionalizzano in dottrine, comunità, riti e soprattutto norme, perché ogni religione, per incarnarsi, sente il bisogno di tradurre l'inesprimibile in un linguaggio praticabile. È in questo momento che emergono le prime “costituzioni materiali”: assetti non scritti, ma riconoscibili, che definiscono ruoli, autorità, saperi, riti, gerarchie, forme di appartenenza e di governo spirituale. (Cfr. G. FILORAMO, *Che cos'è la religione? Temi metodi problemi*, Torino, 2004).

Nel cattolicesimo, questa costituzione materiale ha assunto lungamente la forma di un edificio normativo molto strutturato: la partecipazione alla messa domenicale, l'astinenza dalle carni il venerdì, i precetti sulla penitenza, l'osservanza rigorosa delle feste. Ma, col tempo, la portata giuridica di alcune di queste prescrizioni si è attenuata: e questo non perché il diritto canonico sia venuto meno, ma perché la Chiesa cattolica ha progressivamente privilegiato una logica di discernimento, in cui il precetto si declina secondo modalità meno uniformi: la penitenza del venerdì può assumere forme diverse dal semplice astenersi dalla carne; la partecipazione liturgica può essere vissuta dentro percorsi più plurali. La norma non scompare: cambia la forma della sua vincolatività, che si adatta alla complessità spirituale e pastorale della vita contemporanea.

L'islam, invece, resta un caso paradigmatico di identificazione profonda tra legge e salvezza: l'obbedienza ai precetti — la preghiera, il digiuno, l'elemosina, il pellegrinaggio — è percepita come un itinerario obbligato verso il compimento finale. La shari'a non è un'opzione devozionale, ma il percorso stesso della redenzione. Da qui la forza vincolante delle sue norme: per credenti che concepiscono la salvezza come esito di un'obbedienza giuridica, la trasgressione non è solo infrazione, ma deviazione ontologica dal proprio fine ultimo.

Questo scarto tra tradizioni non deriva dall'assenza di efficacia giuridica dei diritti religiosi, ma dalla diversa struttura antropologica dell'obbedienza. Per questo motivo lo studio dei diritti religiosi non è un esercizio di erudizione, ma una condizione preliminare al dialogo: non si può instaurare un confronto tra tradizioni spirituali se non se ne comprendono il punto di partenza, la logica interna, le motivazioni profonde che legano norma e identità. Ed è proprio questa conoscenza che permette, dal versante laico, la vera cooperazione interculturale: prevenire i conflitti religiosi significa saper discernere dove una differenza di approccio può generare incomprensione, attrito o paura.

L'obiezione protestante — da Sohm a parte del pensiero moderno — secondo cui la Chiesa non può darsi norme perché la sua sola legge è la rivelazione, ha costretto la teologia cattolica a esplicitare ciò che aveva sempre intuito: che la comunità cristiana vive attraverso principi, non solo attraverso testi. Von Balthasar ha mostrato che la Chiesa esiste grazie all'intreccio di una pluralità di principi — petrino, giacobeo, paolino, mariano, giovanneo — che traducono in forma storica la complessità del mistero cristiano. Da essi scaturisce la necessità di un diritto, perché senza una forma giuridica la Chiesa non potrebbe conservare né la continuità della sua parola né la comunione dei suoi membri. È in questa direzione che Mörsdorf — rompendo con

Un esempio eminente di questa dinamica si trova nel diritto ebraico, attraverso – come accennato – il principio di *pikuach nefesh*³⁴, secondo cui quasi ogni precetto può essere sospeso quando l'applicazione letterale metterebbe a rischio la vita. In apparenza si tratta di un atto *contra legem*, ma la tradizione halakhica non lo interpreta come una violazione distruttiva: al contrario, è proprio attraverso la sospensione che la legge rivela la sua ratio più alta. La deroga, anziché indebolire la norma, la rafforza, mostrando che la sua verità non risiede nella rigidità formale del precetto ma nella sua capacità di custodire il valore supremo della vita. In tal modo, la “ferita” inferta alla regola mostra la stoffa di cui la regola è fatta: un tessuto simbolico che non può essere compreso senza la sua funzione antropologica. Se si riflette, Singer non rappresenta mai la trasgressione come semplice gesto privato, né come peccato: la rappresenta come evento semiotico, come scivolamento improvviso della norma nel suo doppio perturbante. Nei suoi racconti, l'atto che devia dalla legge non produce solo una colpa, ma una epifania negativa: rivela ciò che la norma custodiva sotto il mantello del rito.

E tuttavia, proprio perché nei diritti religiosi la norma non è un artificio tecnico ma una forma simbolica che custodisce la relazione tra Dio e l'uomo, esiste un limite oltre il quale l'atto *contra legem* non è più rivelativo ma empio. Non tutte le ferite sono guaribili: alcune lacerano la possibilità stessa della mediazione. Lì l'atto contrario non costringe la legge a rivelarsi, ma la mutila; non apre uno spazio di discernimento, ma introduce una frattura che corrode la struttura sacramentale o comunitaria dell'ordinamento. In termini teologici, la trasgressione può diventare scandalo, non nel senso morale superficiale, ma come evento che disarticola il legame simbolico che la norma custodisce, spezzando la fiducia della comunità e oscurando la trasparenza della legge al suo fine salvifico.

l'approccio ottocentesco — ha sostenuto che il diritto canonico non può essere studiato con la metodologia propria dei diritti secolari, perché la sua radice non è la sovranità, ma la mediazione sacramentale. Il diritto della Chiesa è una scienza teologica, non una scienza giuridica: è una grammatica della rivelazione, non un codice di regolazione sociale. E proprio per questo va analizzato con strumenti che non possono essere quelli del positivismo, ma della teologia e dell'ermeneutica del mistero. Cfr. V. PACILLO, *Hans Urs von Balthasar e Eugenio Corecco: sul rapporto tra teologia e diritti religiosi*, in “Il Diritto Ecclesiastico”, 2016, 127/3-4, p. 333 ss.

³⁴ D. NUSSBAUM, *Tzedakah, Social Justice and Human Rights*, in “Journal of Jewish Communal Service”, 1983, pp. 228–238.

Gli ordinamenti religiosi conoscono bene questo confine: l'ebraismo distingue tra la deroga che realizza la Torah — come nel *pikuach nefesh* — e l'atto di '*averah*'³⁵ che, lungi dal rivelare la ratio del precetto, la nega, perché non nasce da discernimento ma da volontà di rottura. Allo stesso modo, il diritto canonico conosce situazioni in cui la violazione non è più una pressione rivelativa sulla forma, ma un attentato alla *communio* che la forma sostiene; un gesto in cui l'arbitrio disgrega l'ordine sacramentale e mina la fiducia ecclesiale³⁶.

In questi casi, l'atto *contra legem* non è “evento interpretativo”, ma dissacrazione: non sviluppa la legge, la deforma; non illumina la forma, la oscura; non custodisce la mediazione tra l'umano e il divino, ma la interrompe. È qui che l'atto non genera riflessività, ma produce un'ombra che ricade sulla comunità, trasformandosi in vero scandalo: turbamento dell'ordine simbolico, ferita non sanante, negazione della funzione stessa della norma come ponte verso l'alterità.

L'universo di Singer, in questo senso, è profondamente drammatico: la norma non è una stele di pietra, ma una membrana pulsante che vibra non solo quando è osservata, ma soprattutto quando viene toccata contropelo; perché è lì, nella deviazione, che la legge religiosa mostra la sua natura più profonda, ovvero quella di essere un fragile tentativo umano di nominare l'innominabile. E l'atto *contra legem* — che sia l'adorazione erotica del sangue compiuta da Risha o il compiacimento visionario di Reuben — non è mai un semplice errore, ma un interrogativo profondo, spiazzante o empio lanciato contro la forma stessa del mondo, un varco aperto nella grammatica del sacro.

3. Possiamo dunque affermare dalla dicotomia obbedienza/rottura che, quando si osservano le norme di diritto ebraico, non si compie solo un atto di ossequio esteriore alla norma: si partecipa a un ordine simbolico che custodisce la memoria dell'Alleanza, della salvezza, della separazione tra il sacro e il profano. Quando invece la norma viene violata performativamente, si ha un elemento di crisi dialettica nel rapporto tra segno e mistero: talora questo rapporto viene posto in questione, talaltra esso

³⁵ D. BASHEVKIN, *The concept of sin in Judaism*, in *The Concept of Sin in Judaism, Christianity, and Islam*, C. BÖTTIGHEIMER, K.KAMP (eds), Berlin, 2024, p. 1 ss.

³⁶ Cfr. L. GEROSA, *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, Fribourg, 1984.

viene profanato.

La dialettica, in *Blood*, è resa ancor più drammatica dalla presenza del sangue come elemento strutturale della crisi: ed in effetti, nel diritto ebraico, il sangue è un elemento interpella fortemente la condizione umana e il suo rapporto con il mistero. Come stabiliscono i testi biblici e la successiva tradizione rabbinica, il sangue è la vita: la vita che non appartiene all'uomo, ma a Dio. Nel diritto ebraico, il sangue non è mai una sostanza neutra. È la vita, e insieme il suo limite. Come affermano Levitico 17,11 e Deuteronomio 12,23, "il sangue è la vita", e proprio per questo non può essere consumato. Esso deve essere versato sull'altare o coperto di terra: restituito, mai trattenuto. La proibizione di ingerire il sangue non ha natura igienica, ma sacrale. Essa fonda un'etica della distanza: l'uomo, per nutrirsi, deve prima riconoscere ciò che non gli appartiene.

Il sangue — דם (dam) — rappresenta nella Scrittura non solo un elemento primordiale, ma anche un fluido che parla prima delle parole, un lessico dell'origine. Le norme che ne regolano l'utilizzo e lo spargimento derivano dall'idea che la vita è un deposito sacro, un pegno consegnato a chi l'ha generata³⁷: il sangue non è mai soltanto un elemento biologico, ma «la soglia tra l'umano e il divino», una frontiera che non può essere varcata senza che l'ordine cosmico ne venga modificato³⁸.

Da questa soglia nasce una liturgia della distanza: il sangue deve essere estratto, restituito alla terra, sottratto al consumo, perché ciò che contiene non può essere interiorizzato dall'uomo senza violare la struttura stessa della creazione. È la logica che taluno vede all'opera nella proibizione veterotestamentaria, intesa come "contromossa" teologica alla violenza sacrificale del Vicino Oriente antico³⁹; ed è la stessa logica che D.J. McCarthy inserisce nella grammatica dei covenants: il sangue è il mezzo attraverso cui l'alleanza si sigilla, ma non il nutrimento attraverso cui l'uomo si appropria dell'energia vitale⁴⁰.

E tuttavia — come spesso accade nei simboli centrali — il sangue è più di una soglia: è anche un ponte. Moshe Greenberg⁴¹ mostra come il san-

³⁷ J. MILGROM, *The Biblical Diet Laws as an Ethical System: Food and Faith: Food and Faith*, in "Interpretation: A Journal of Bible and Theology", 1963, 17(3), pp. 288-301.

³⁸ E. ISAAC, *Circumcision as a Covenant Rite*, in "Anthropos", 1964, 59, 3/4, pp. 444-456.

³⁹ J. GRINTZ, *Do Not Eat on the Blood*, in "Zion", 1966, 31, 1-2, pp. 1-17.

⁴⁰ D.J. MCCARTHY, *The Symbolism of Blood and Sacrifice*, in "Journal of Biblical Literature", 1969, n. 88, pp. 166-176.

⁴¹ M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, New York, Melton Research Center, 1969, spec. p.

gue pasquale non sia soltanto segno di interdizione, ma di protezione: un marchio che tiene lontano l'angelo della morte e, nel farlo, scrive sull'architrave della casa ebraica una promessa di sopravvivenza. Il sangue vietato alla bocca diventa così sangue che salva; il fluido sottratto all'ingestione diventa il fluido che costruisce un'identità collettiva.

È in questa ambivalenza — interdetto e salvezza, impurità e consacrazione — che si radica la straordinaria elaborazione halakhica del sangue, il quale ha uno status giuridico complesso, strutturato regole minuziose sulla macellazione (*shehitah*), precetti sull'estrazione del sangue residuo (*melihah*), definizioni di impurità connesse al sangue mestruale (*niddah*), e un intero sistema di categorie che trasformano il fluido corporeo in una mappa normativa. Qui il sangue è già diritto: un codice che scandisce la distanza dal sacro e, contemporaneamente, la possibilità di incontri regolati con esso⁴².

Tutto ciò conferma che il sangue non è un fluido, ma una grammatica. È la scrittura visibile dell'invisibile, il commento materiale a un patto che non si lascia esprimere solo in parole. È il limite che protegge e il ponte che salva; la vita che non si può ingerire e la vita che, donata sull'altare, ritorna alla sua origine. La normatività religiosa fa del sangue il suo alfabeto: ogni goccia è un'istruzione, un ammonimento, una promessa. E il testo che ne risulta — stratificato, denso, talvolta contraddittorio — è una delle forme più primitive e più alte di quella teologia incarnata che il diritto religioso interpreta, amministra e, talvolta, tradisce.

La relazione simbolica tra vita, sangue e limite trova nel diritto religioso ebraico una formalizzazione di rara precisione. La *shehitah* non costituisce un atto materiale di macellazione, bensì l'applicazione di un vero e proprio statuto giuridico della vita animale, fondato sul principio secondo cui l'uomo può appropriarsi della carne soltanto attraverso un procedimento che rispetti la natura indisponibile del sangue. Tale procedimento non si riduce a un insieme di precetti religiosi, ma configura una disciplina normativa coerente, nella quale ogni elemento tecnico — il coltello, il gesto, la recisione di tendini e arterie — assume un significato giuridico sostanziale⁴³.

90 ss.

⁴² D. BIALE, *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians*. Berkeley, 2007.

⁴³ Le norme sulla shechitah – il complesso sistema di precetti che regolano la macellazione rituale ebraica – non trovano una disciplina organica nella sola Torah scritta,

ma sono il risultato di una stratificazione normativa che attraversa Bibbia, Talmud e codificazioni post-talmudiche. Il fondamento biblico è tradizionalmente ricondotto a Deuteronomio 12:21, ove il comando «thou shalt kill ... as I have commanded thee» rinvia, secondo l'interpretazione rabbinica, a un insieme di prescrizioni non esplicitate nel testo scritto ma consegnate alla Legge Orale, poi fissate nella tradizione talmudica. Questo ancoraggio è ulteriormente sorretto dal divieto noachide di mangiare carne tratta da un animale vivo (Genesi 9:4, menzionato anche in Sanhedrin 56a), che impone una forma di uccisione rapida e priva di sofferenza. L'idea di fondo, come chiarisce la letteratura halakhica richiamata nel documento, è che la macellazione non sia soltanto un atto tecnico, bensì una norma di protezione animale, collegata ai numerosi precetti biblici sul rispetto della vita animale (Esodo 20:10; Levitico 22:28; Deuteronomio 22:6-7, 22:10; Deuteronomio 25:4; Levitico 22:24)

La sede normativa primaria della *shechitā* è però il Talmud babilonese, in particolare i capp. I-II del Trattato *Hullin*, compilato nel 499 d.C., dove sono sistematizzati i requisiti formali dell'incisione, i vizi che rendono invalida la macellazione e le condizioni di idoneità del macellatore (*shoḥet*). La tradizione successiva ha recepito e organizzato tali norme in forma sistematica: prima con Maimonide, nelle *Hilkhot Sheḥitah* del *Mishneh Torah* (c. 1200), poi con Rabbi Yosef Karo nello *Shulḥan 'Arukh*, *Yoreh De'ah* 1-28 (1575), che fino a oggi costituisce la codificazione di riferimento per le comunità ebraiche.

212

Sotto il profilo tecnico, la macellazione rituale deve rispettare cinque condizioni essenziali (le *ḥamēsh p'sulōt*), la cui violazione invalida l'atto:

1. *shehiyah* – il taglio deve essere continuo e senza pause;
2. *derasah* – divieto di pressione o schiacciamento: la lama deve scorrere;
3. *ḥaladah* – divieto di far penetrare la lama sotto pelle o piume senza visibilità;
4. *hagramah* – l'incisione deve avvenire nella sede prescritta, né troppo alta né troppo bassa;
5. *iqqur* – divieto di lacerazione o strappo dei tessuti. Alla fase del taglio segue la *b'dikah* (ispezione delle carcasse, in particolare dei polmoni, per prevenire le *trefot*) e il *nikkur*, ossia la rimozione chirurgica di grassi e arterie vietati (*helev*), anch'essi rigorosamente regolati in *Shulḥan 'Arukh* YD 39-64. Il trattamento successivo della carne (*kashering*) include l'obbligo di eliminare ogni residuo di sangue, mediante un procedimento di ammollo e salatura da compiersi entro 72 ore dalla macellazione. Tale limite, stabilito dai Geonim nel periodo 589-1038 d.C., è espressamente richiamato nel documento, insieme al ruolo della tecnica del cosiddetto "ammollo prolungato", disciplinata in *Shulḥan 'Arukh* *Yoreh De'ah* 69, per estendere il periodo utile quando la salatura non può avvenire tempestivamente. Una volta trascorso il limite delle 72 ore, la carne può essere resa kosher soltanto mediante tostatura (*tzliya*), senza ulteriori cotture successive.

È inoltre essenziale la proibizione assoluta dello stordimento preliminare: qualunque forma di stunning (colpo alla testa, proiettile, narcosi) rende la carne automaticamente non kosher, poiché interrompe la continuità del processo rituale e produce lesioni considerate *tereifah*. Il documento sottolinea che lo stordimento praticato nei macelli

Il coltello, ad esempio, non è un semplice strumento: è un elemento costitutivo della fattispecie normativa. Deve essere perfettamente liscio, privo di dentellature o asperità, e mantenuto in uno stato tale da garantire che il taglio sia netto, immediato, privo di attrito e di lacerazioni. Ogni imperfezione del coltello comporterebbe non solo un difetto materiale, ma un vizio strutturale dell'atto, poiché trasformerebbe la recisione in un gesto potenzialmente doloroso, incompatibile con l'idea che la vita animale non possa essere soppressa attraverso un esercizio arbitrario di violenza. La normativa sulla *shechitah* non tollera la minima incertezza: il coltello imperfetto inquina l'intera operazione e rende illecito il risultato.

Analogamente, il gesto del *shochet* è disciplinato come una vera e propria tecnica giuridica del limite. Non si tratta di uccidere l'animale: si tratta di eseguire un movimento unico, continuo, privo di interruzioni e di pressioni laterali, che recida simultaneamente trachea ed esofago, insieme alle arterie carotidi e alle vene giugulari, consentendo l'immediata fuoriuscita del sangue. Il diritto non prescrive qui una modalità di macellazione efficace: prescrive la modalità che rispetta la struttura giuridica del divieto del sangue, poiché solo una recisione corretta consente al sangue — principio della vita — di essere restituito, anziché trattenuto. La relazione tra gesto e norma è così stretta che un movimento esitante, una pressione eccessiva o un atto ripetuto configurano la violazione della fattispecie, rendendo la carne proibita.

L'intero procedimento si presenta, dunque, come un'unità sistematica in cui il profilo tecnico e quello giuridico coincidono perfettamente. La recisione dei tendini e delle arterie non è un fatto anatomico, ma un passaggio obbligato per garantire la piena separazione tra vita e alimentazione. Il sangue, evacuato rapidamente grazie alla sezione delle principali vie vascolari, non deve penetrare nella carne né essere ingerito, poiché rappresenta la manifestazione giuridica della vita che appartiene a Dio e non all'uomo. Ciò che potrebbe apparire una minuzia anatomica — la posizione delle carotidi, l'angolazione del gesto, la tensione del collo dell'animale — diventa, nel sistema halakhico, elemento determinante della liceità dell'atto⁴⁴.

non-kosher (blow to the head with a sledge hammer or bullet) è incompatibile con la normativa halakhica e rende impossibile la shechitah in quei contesti. Cfr. M. HODKIN, *When ritual slaughter isn't kosher: An examination of shechita and the humane methods of slaughter act*, in "Journal of Animal Law", 2005, n. 1, p. 129 ss.

⁴⁴ Cfr. R. DI SEGNI, *Nota sull'interpretazione di Deut. XII, 20-21*, in "La Rassegna Mensile di

È in questo intreccio tra tecnica e norma, tra gesto e principio, che si comprende la natura della *shechitah* come istituto giuridico: non una sequenza di prescrizioni rituali, ma una forma normativa complessiva, finalizzata a impedire che la soppressione dell'animale degeneri in esercizio illimitato del potere umano sulla vita. Ogni dettaglio, ogni condizione, ogni requisito testimonia che il diritto religioso ebraico intende vincolare l'uomo non solo nel risultato, ma nel gesto stesso, imponendogli di riconoscere — nel sangue che fluisce e nella precisione del movimento che lo libera — il limite della propria signoria sul creato.

Il sangue diventa perfino segno identitario, marcatore culturale che distingue un "noi" da un "loro", luogo in cui la comunità ebraica ha difeso nei secoli la propria integrità simbolica di fronte a un mondo esterno spesso ostile. Tutto ciò che tocca il sangue — o che del sangue narra — è, nel giudaismo, parte di un equilibrio delicato, quasi una grammatica del sacro che deve impedire alla vita di scivolare nell'indifferenziato.

È proprio qui che il cristianesimo opera una trasformazione che non contraddice il codice sacrificale, ma lo assorbe e lo trasfigura. Il sangue, da elemento da separare e temere, diventa epifania della presenza, segno visibile di un'alleanza rinnovata. Lì dove la *Halakhah* delimita, la teologia cristiana espone: il sangue non è più materia da espellere, ma sostanza da mostrare. Non più limite, ma compimento. Non più vita da restituire a Dio, ma vita di Dio resa accessibile all'uomo⁴⁵.

E tuttavia — come in ogni mutazione simbolica — nulla viene davvero cancellato: la liturgia cristiana conserva una precisione normativa che non è inferiore a quella talmudica. Il canone, il calice, le rubriche, i gesti del ministro ordinato: tutto contribuisce a costruire una giuridicità del sangue che informa la *lex orandi* e, dunque, la *lex credendi*.

Qui il sangue non è rappresentato, ma reso presente. Non è memoria evocativa, ma *actualitas* sacramentale. Ciò che nel tempio era rito ripetuto, sull'altare diventa ritorno dell'unico sacrificio, non per imitazione ma per partecipazione. La presenza reale non annulla la distanza: la rovescia. Dove l'ebraismo custodisce una soglia, il cristianesimo celebra un attraversamento. Dove la *Halakhah* sorveglia il limite, la teologia cristiana annuncia la sua inversione: il sangue dell'alleanza non separa più, ma

Israel", 1977, 43.7/8, pp. 379-382.

⁴⁵ G. BONI, A. ZANOTTI, *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo a una lettura dell'Occidente cristiano*, Bologna, 2009, spec. p. 28 ss.

unisce; non delimita, ma compie; non rimanda, ma attualizza.

E tuttavia il sangue resta un segno eccedente, una soglia fra visibile e invisibile, fra storia e mistero. Protetto da apparati normativi, certamente, ma sempre sul punto di traboccare oltre la lettera, come se la sua natura simbolica sfidasse ogni tentativo di contenerlo.

Il sangue biblico e il sangue eucaristico, pur appartenendo a grammatiche diverse, condividono questa irriducibile sovrabbondanza: ricordano che la vita — quando diventa simbolo — non accetta di essere addomesticata né dalla legge né dal rito, ma continua a sfidare chi pretende di formularla.

Questa prospettiva muta sostanzialmente nel cattolicesimo, in cui sangue si trasfigura in segno visibile di un'alleanza nuova e definitiva: non più materia da evitare o da trattare con timore rituale, ma elemento costitutivo dell'economia sacramentale. Il sangue di Cristo, versato una volta per tutte, non appartiene più alla logica sacrificale del tempio ma a quella sacramentale dell'altare, in una transizione che non elimina il codice sacrificale: lo assorbe, lo trasforma, ne ribalta le categorie interne. Non è un abbandono, è una pienezza. La liturgia cristiana custodisce questo passaggio con estrema precisione, tanto è vero che nella struttura rituale del sacrificio eucaristico, il sangue non è rappresentato: è reso presente. Non c'è simbolismo svuotato, né commemorazione teatrale. C'è *actualitas*, una presenza reale, che ha conseguenze giuridiche e teologiche. Il canone romano lo ripete da secoli: "questo è il calice del mio sangue, per la nuova ed eterna alleanza". Il sangue dell'alleanza, nel cristianesimo, non è quindi un'evocazione poetica, ma è fondamento normativo dell'eucaristia come atto di culto pubblico e comunitario: la *lex orandi*, che informa la *lex credendi*, viene qui plasmata da una visione nella quale il sangue rappresenta insieme la *pars pro toto* e il compimento della storia della salvezza⁴⁶. Non è un elemento accessorio: è ciò che, nella sua visibilità sacramentale, attualizza il mistero pasquale. E in quanto tale, il sangue non è solo oggetto di adorazione spirituale, ma anche centro di una regolamentazione canonica: regole di consacrazione, norme sul ministro ordinato, precetti sull'uso del vino, norme sulla quantità, la conservazione, la purificazione del calice — tutto ciò attesta una piena giuridicizzazione del segno.

E tuttavia, nonostante l'apparato normativo che lo tutela⁴⁷, il sangue

⁴⁶ *Ivi*, spec. p. 303 ss.

⁴⁷ *Ivi*, spec. p. 299 ss.

eucaristico resta anche segno di una logica che eccede il diritto positivo. È il luogo in cui la Chiesa celebra la propria origine e, al tempo stesso, la propria vocazione escatologica. Il sangue versato sul Golgota è irripetibile, ma viene reso attuale in ogni celebrazione non per effetto di una riproduzione, bensì per una partecipazione. La Messa non è un sacrificio ripetuto: è l'unico sacrificio reso presente nel segno.

In questa prospettiva, la liturgia cristiana si configura come l'unico spazio in cui una realtà invisibile (la salvezza) diventa evento giuridico, vincolante per l'assemblea, la quale non si limita a osservare ma è coinvolta *ipso facto*. L'offerta del sangue non è mai neutra: interpella, chiede una risposta. Come ogni atto giuridico costitutivo, l'eucaristia non tollera passività. Essa è *ministerium iustitiae*, è mediazione, è accesso al diritto divino tramite la carne e il sangue di un Dio che si lascia consumare.

E così l'ordinamento canonico riconosce al sangue un valore ontologico e non semplicemente simbolico. Le norme sulla materia del sacramento (vino naturale, non corrotto, non mescolato con sostanze strane), le rubriche sul calice e sulla frazione del pane, le disposizioni sul rispetto del sangue consacrato (dall'abluzione all'integrità del lino corporale) sono tutte espressioni di una "giuridicità dell'invisibile". Il sangue non è un pretesto per adorare: è una soglia regolata, sorvegliata, accessibile solo attraverso l'obbedienza liturgica.

Se nel sistema normativo della Torah e della *Halakhah*, il sangue non ha potere redentivo per sé, esso diventa comunque luogo simbolico in cui si iscrivono l'obbedienza, la memoria, la relazione. È materia che segna e al tempo stesso eleva: nella sua dispersione sulla terra, nel suo divieto di consumo, nella sua restituzione al Creatore, il sangue si fa segno della vita come proprietà di Dio, e dell'uomo come custode, non padrone, della propria esistenza.

Il sacrificio, nella tradizione ebraica, non è mai semplice strumento di purificazione individuale, ma atto corale che riorienta la comunità verso l'alleanza. Ogni precetto relativo al sangue — dalla *shechitah* al *korban*, dal divieto alimentare alla prescrizione rituale — si radica in una visione del mondo in cui l'invisibile si rende presente non attraverso l'eccesso di pathos, ma nel rigore di una forma che custodisce il mistero. Non è assenza di spiritualità, ma spiritualità che si rivela nella precisione: il dettaglio come esegesi del sacro.

In questo senso, il diritto non è opposto alla liturgia, ma è esso stesso forma di culto. Non è il sangue a portare salvezza: è l'osservanza a tra-

sformare il sangue in gesto significativo, a renderlo parola rituale, non solo materia. L'ebreo che versa il sangue dell'animale secondo la norma non compie un atto tecnico, ma partecipa a un'alleanza millenaria, riafferma una relazione che ha il suo centro nella kedushah, nella santità come separazione e prossimità⁴⁸.

Il tempo stesso della ritualità ebraica non è ciclico nel senso cristiano, ma è memoria che plasma il futuro: ogni Yom Kippur, ogni sacrificio prescritto, ogni astensione dal sangue è una narrazione incarnata della storia dell'alleanza. Non vi è un eterno ritorno dell'evento salvifico, ma una fedeltà che si rinnova nella trasmissione, nella teshuvah, nel ritrovare Dio nel frammento, non nella totalità⁴⁹.

Così, mentre nel cristianesimo il sangue diventa presenza condivisa, calice e salvezza, nell'ebraismo resta separazione sacra, impronta divina, misura della distanza che fonda la responsabilità. Non vi è contraddizione, ma differenza. Non inferiorità, ma altra logica del sacro: dove l'uno cerca l'unione nel sacrificio del Figlio, l'altro custodisce la distinzione attraverso la Legge. Entrambi, però, parlano dell'uomo di fronte a Dio. E il sangue — versato, proibito, restituito — resta in entrambi i casi cifra di un legame, non strumento di dominio.

In questo modo, la spiritualità ebraica si rivela non malgrado il diritto, ma attraverso di esso. La norma non è il guscio che nasconde il mistero, ma la soglia che lo rivela. Non nega la salvezza: la declina come fedeltà, come giustizia, come alleanza non conclusa ma sempre da rinnovare. Il sangue non salva, ma educa alla distanza, al timore, alla restituzione. È, nella sua silenziosa forza, una grammatica della vita ricevuta, e un invito a restare vigili nell'onorarla.

Non è un caso, quindi, che la normazione del sangue sia uno dei dispositivi centrali della giuridicità ebraica. Le norme della *shechitah* e della *kasherut* non sono semplici regolamenti igienici o culturali: sono dispositivi teologici che insegnano il rispetto del limite, il riconoscimento della vita come dono, il dovere di restituire a Dio ciò che è suo. In definitiva, il sangue agisce da principio di ordinamento simbolico: normare il sangue significa normare il rapporto stesso tra umano e divino, tra finito e infinito.

⁴⁸ Cfr. M. SILBERG, A.I. BEN PORATH, *Law and morals in Jewish jurisprudence*, in "Harvard Law Review", 1961, 75.2, pp. 306-331.

⁴⁹ Cfr. H. SHAPIRA, *For the Judgment is God's: Human Judgment and Divine Justice in The Hebrew Bible and in Jewish Tradition*, in "Journal of Law and Religion", 2012, 27.2, pp. 273-328.

Quando in Blood Risha raccoglie il sangue e ne fa strumento di seduzione, non sta semplicemente violando una regola: sta capovolgendo l'ordine simbolico che quella regola custodiva. Il sangue, che dovrebbe sancire il confine tra la vita e la morte, tra l'uomo e Dio, diventa oggetto di possesso, di consumo erotico, di dominio.

Qui si apre la riflessione più profonda: che cosa accade alla norma religiosa quando il suo fondamento viene smarrito?

4. Singer sembra suggerire che la norma può sopravvivere, e anzi funzionare perfettamente, anche dopo aver perso ogni contatto con il mistero che la fondava. È possibile osservare ogni dettaglio della *shechitah*, ogni prescrizione, ogni benedizione — e tuttavia compiere un atto che tradisce radicalmente il senso della norma.

Questa intuizione narrativa si lega, filosoficamente, a ciò che Paul Tillich aveva compreso nella sua teologia della cultura: quando la religione perde il suo ancoraggio all'Ultimo, non scompare. Sopravvive, ma come ideologia o come farsa. La legge, privata del suo fondamento trascendente, si irrigidisce in tecnica, in spettacolo, in potere.

218

Singer mette in scena proprio questo processo. La parodia che Risha compie sulla *shechitah* non consiste nell'infrangere le regole, ma nel rispettarle per svuotarle dall'interno. È una trasgressione che si compie attraverso l'obbedienza. Una messa in scena in cui l'apparato rituale resta intatto, ma il campo semantico della norma è stato dissolto.

La crisi che Blood rappresenta, allora, è più radicale di una semplice devianza individuale. È la crisi della norma religiosa come tale, quando la comunità che dovrebbe interpretarla si irrigidisce nel formalismo, smette di interrogarsi, dimentica la sua funzione salvifica. I rabbini del villaggio, pur capaci di giudicare la correttezza del coltello e delle formule, non sanno più discernere il profondo, non sanno più leggere il simbolo. Sono custodi di una grammatica senza più discorso.

In questo, la figura del marito di Risha assume un valore emblematico. Malato, muto, paralizzato, egli rappresenta la legge ancora presente ma incapace di proteggere, di redimere, di orientare. È il diritto religioso ridotto a sopravvivenza biologica: in piedi, ma senza parola.

Questa condizione — la sopravvivenza della norma priva di vocazione — è, secondo Tillich⁵⁰, la vera tragedia delle religioni storiche. Non

⁵⁰ P.J. TILlich, *The Significance Of The History Of Religions For The Systematic Theologian*, in Id.,

la perdita della fede attraverso l'apostasia aperta, ma la sua corrosione dall'interno, il suo irrigidirsi in sistemi che non salvano più, ma che ancora regolano, giudicano, amministrano.

Singer, in *Blood*, non propone una teologia della distruzione. Non inneggia alla ribellione totale. Semmai, racconta con pietà e lucidità il rischio che minaccia ogni ordine normativo religioso: la possibilità di sopravvivere oltre il proprio senso, di funzionare perfettamente mentre ha già cessato di vivere.

Il sangue che Risha manipola, tocca, esibisce non è più il sangue della vita restituita a Dio: è il sangue privato di Dio, offerto al desiderio umano: e in quella manipolazione, in quella gioiosa profanazione, si consuma il destino del diritto religioso svuotato.

Il racconto, allora, si chiude non su una condanna morale, ma su una domanda tragica: può esistere un diritto religioso che si salvi e salvi senza il mistero? Può la norma bastare a se stessa, senza la vocazione che la trascende?

Singer non offre risposte. Come ogni grande narratore, si limita a porre il problema. E il problema, una volta posto, diventa anche nostro. Se il diritto religioso si riduce a tecnica, se la sua funzione soteriologica si dissolve, allora non basta osservare i riti, affilare i coltelli, pronunciare le formule.

Non basta essere corretti: si può essere impeccabili nella norma, eppure essere persi.

E in questo, Singer mostra il pericolo più radicale: una norma che sopravvive al proprio senso, e perciò diventa strumento di dominio. E allora — dice Tillich — essa si trasforma in ideologia o farsa. Il rito diventa spettacolo. Il precetto si ripete, ma non redime. La comunità continua a obbedire, ma senza capire perché.

Il diritto religioso, in questa prospettiva, non si salva da solo. Ha bisogno di fede, ma anche di interpretazione. Ha bisogno di comunità, ma anche di memoria. Se dimentica la sua vocazione a mediare il mistero — se smarrisce la promessa — non è più norma, ma scena. La strega prende il posto del rabbino. Il coltello taglia, ma non purifica. Il sangue scorre, ma non salva.

Singer non chiede che la legge sia abolita. Chiede che non venga lasciata sola, trasformata in linguaggio senza interlocutore. È la narrazione, allora, che raccoglie le rovine della norma e interroga il suo vuoto.

Non per distruggere il diritto, ma per restituirgli la domanda fondamentale: a cosa serve la legge, se non salva più?

La risposta — se c'è — può venire solo da un diritto capace di ricordare il mistero, di non smettere di cercarlo, anche quando tace. E forse, in questo silenzio, qualcosa si riapre: non la parola della legge, ma la coscienza che ancora le domanda senso.

Abstract

Questo articolo utilizza il romanzo *Blood* di Isaac Bashevis Singer come laboratorio letterario per esaminare la logica interna della normatività religiosa. Concentrandosi sullo *status* simbolico del sangue nella legge biblica e rabbinica, lo studio dimostra che le norme religiose non si limitano a regolare la condotta, ma mediano il fragile passaggio tra segno e mistero. A differenza della legge secolare, che tende ad esaurire il significato nella lettera, la legge religiosa fonda la sua autorità su un *surplus* di significato che rimane sempre in eccesso. La deformazione narrativa del rituale in *Blood* rivela come la trasgressione non sia mai una semplice infrazione, ma una rottura nella grammatica simbolica attraverso la quale le comunità negoziano il rapporto tra divino e umano. Attingendo a intuizioni comparative dalle tradizioni giuridiche ebraica, cristiana e islamica, l'articolo sostiene che la durata della legge religiosa dipende dalla sua capacità di preservare questa tensione tra forma e trascendenza, anche quando si confronta con il desiderio, la violenza e i limiti dell'interpretazione. In questo senso, il racconto di Singer diventa una finestra privilegiata sull'antropologia del sacro e sulla semiotica della normatività religiosa.

Parole chiave: norma religiosa, trasgressione, simbolismo del sangue, Halakhah, diritto e religione, semiotica della normatività.

Abstract

This article uses Isaac Bashevis Singer's *Blood* as a literary laboratory for examining the inner logic of religious normativity. By focusing on the symbolic status of blood in biblical and rabbinic law, the study shows that religious norms do not merely regulate conduct but mediate the fragile passage between sign and mystery. In contrast to secular law, which tends to exhaust meaning within the letter, religious law anchors its authority in a surplus of significance that remains always in excess. The narrative deformation of ritual in *Blood* exposes how transgression is never a simple infraction but a rupture in the symbolic grammar through which communities negotiate the divine-human relation. Drawing on comparative insights from Jewish, Christian, and Islamic legal traditions, the article argues that the durability of religious law depends on its capacity to preserve this tension between form and transcendence, even when confronted with desire, violence, and the limits of interpretation. In this sense, Singer's tale becomes a privileged window onto the anthropology of the sacred and the semio-

tics of religious normativity.

Keywords: religious law, transgression, symbolism of blood, Halakhah, law and religion, semiotics of normativity.

INDICE
GENERALE
2025

Numero 1 gennaio/aprile 2025

7 EDITORIALE

D.M. CANANZI, *Democrazia e guerra: due dimensioni compatibili?*

17 DIRITTI UMANI, OGGI

19 A. BUSACCA, *Grandi eventi internazionali e sportwashing. Il valore economico e geopolitico dello spettacolo sportivo contro i valori sociali ed etici dello sport?*

41 ECONOMIE, POLITICHE E SOCIETÀ

43 E. SICLARI, *Law and Emotions. Lo spazio 'sensibile' del diritto*

59 LO SCACCHIERE DEL MEDITERRANEO NEL MEDIO ORIENTE

61 M.P. MITTICA, *"Passavamo sulla terra leggeri". Corologia ed etica del nomadismo*

73 DIRITTI, RELIGIONI E CULTURE

75 V. PACILLO, *Il patrimonio culturale immateriale religioso tra governance multilivello, diritto partecipativo e regolamentazione algoritmica: Convenzione di Faro, Legge regionale sarda n. 14/2006 e AI Act*

95 NORMATIVA, GIURISPRUDENZA E PRASSI INTERNAZIONALE

97 R. SAIJA, *Alla ricerca dei 'mobili' confini del diritto della pesca: un laboratorio per l'UE e per l'Agricoltura*

123 LETTURE

125 M.J. CONOCCHIELLA, *Per una nuova narrazione delle mafie partendo da "Out of Italy. Immagini e racconti delle mafie nel mondo"*

139 CRITERI EDITORIALI E NORME REDAZIONALI

Numero 2 maggio/agosto 2025

7 DIRITTI UMANI, OGGI

9 P. DE PERINI, L. YASIN, C. VETTORI, *Punishing one, teaching a hundred? US sanctions on Francesca Albanese and the current trends in international politics*

and human rights

35 ECONOMIE, POLITICHE E SOCIETÀ

37 V. FERRO ALLODOLA, *Cultura e pedagogia in Francesco Paolo Scaglione tra Otto e Novecento. Una storia da scoprire*

47 LO SCACCHIERE DEL MEDITERRANEO NEL MEDIO ORIENTE

49 F. DE GREGORIO, *La religione Cattolica tra etica e diritto*

61 DIRITTI, RELIGIONI E CULTURE

63 V. PACILLO, *Canon Law between Analog and Digital: Intercultural Constructivism, Intangible Heritage and the Legal Imagination of the Catholic Tradition*

85 NORMATIVA, GIURISPRUDENZA E PRASSI INTERNAZIONALE

87 N. SELVAGGI, *The Directive (EU) 2024/1226 on Criminal Offenses and Penalties for the Violation of EU Restrictive Measures: An Overview*

97 CRITERI EDITORIALI E NORME REDAZIONALI

Numero 3 settembre/dicembre 2025

7 DIRITTI UMANI, OGGI

11 V. FERRO ALLODOLA, *Narratività, identità e inclusione: riflessioni pedagogiche*

21 E. SICLARI, *Identità 'iperculturale' e 'decoincidente'. Per una giuridicità narrativa e inclusiva*

33 M.J. CONOCCHIELLA, *Rifrazioni dell'identità: pluralità, narrazioni e agire politico in Hannah Arendt*

49 ECONOMIE, POLITICHE E SOCIETÀ - FOCUS 'TERE MEDITERRANEE'

55 L. MASCELLI MIGLIORINI, D.M. CANANZI, *Il Network 'Terre Mediterranee'*

63 F. FATTA, *Abitare il Mediterraneo*

67 F. MORACI, *Il ruolo delle città e delle relazioni spaziali. La geopolitica delle infrastrutture nell'assetto dinamico del Mediterraneo*

99 L. MARCHETTI, *Antico Mediterraneo di luce*

121 LO SCACCHIERE DEL MEDITERRANEO NEL MEDIO ORIENTE

123 A. FILOCAMO, *Lo Stretto di Messina al centro del Mediterraneo: rotte commerciali in età tardoantica*

141 DIRITTI, RELIGIONI E CULTURE

145 D.M. CANANZI, *Il difficile diritto. Giustizia perdono e memoria, ragionando con Paul Ricoeur e partendo dalla letteratura ebraica*

159 F. FRANCESCHI, *Religione e diritto nell'opera di Isaac B. Singer*

177 E. SICLARI, *L'economia del dono a partire dalla riflessione di P. Ricoeur*

189 B. HUSSEN, *Diritto, religione e trasgressione in Blood di Isaac B. Singer*

223 NORMATIVA, GIURISPRUDENZA E PRASSI INTERNAZIONALE

225 R. NIGRO, *Il contributo dell'UE all'esercizio della giurisdizione universale sui crimini internazionali da parte degli Stati membri: il ruolo di Eurojust e del Genocide Prosecution Network*

245 CRITERI EDITORIALI E NORME REDAZIONALI

247 INDICE GENERALE 2025

L'Istituto Superiore Europeo di Studi Politici, ISESP, costituito a Reggio Calabria nel 1971, ha lo scopo di promuovere e diffondere la cultura politica con specifico riguardo alla zona meridionale e alla regione calabrese e nella prospettiva dell'integrazione europea.

Una delle attività dell'Istituto è la gestione del "Centro di documentazione europea", CDE, depositario ufficiale degli atti e delle pubblicazioni istituzionali dell'Unione europea, di cui questa rivista è emanazione.

SUDEUROPA, dunque, fa parte delle pubblicazioni della rete dei CDE della Commissione Europea e viene realizzata anche con la collaborazione scientifica dell'Università Mediterranea di Reggio Calabria, dell'Università di Padova, dell'Università Bocconi di Milano, dell'Università LUISS di Roma e dell'Università La Sapienza di Roma.

Questo fascicolo

Il fascicolo che chiude il 2025 segue il *fil rouge* del Mediterraneo e della mediterraneità.

Nella Rubrica "Diritti umani, oggi", si approfondiscono i temi dell'identità, della narratività e dell'inclusione, oggi particolarmente messi in discussione.

La Rubrica "Economie, politiche e società", nella forma del focus, raccoglie alcuni interventi delle Giornate di presentazione del Network internazionale 'Terre Mediterranee'.

La Rubrica "Lo scacchiere del Mediterraneo nel Medio Oriente" mantiene l'ottica mediterranea ma portando

indietro il tempo alla tardo-antichità e allo spazio dello Stretto di Messina e Reggio Calabria.

Per la Rubrica "Diritto, religioni e culture" si discute di patrimonio culturale immateriale tra diritto, filosofia e letteratura ebraica.

Chiude il fascicolo la consueta rubrica "Normativa, giurisprudenza e prassi internazionale" dedicata alla giurisdizione universale dei crimini internazionali nell'Unione Europea.

 **LARUFFA
EDITORE**

ISSN 2532-0297