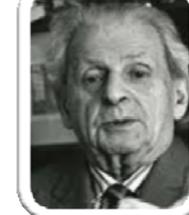
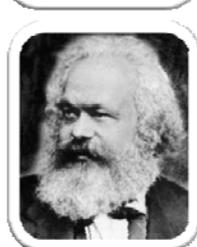


M. MORSELLI - P. RICCI SINDONI - E. RIVA
L. SESTIERI - P. STEFANI

Gli Ebrei e l'Occidente

Contributi al pensiero, alla scienza e alla cultura



2. *Pensatori*

a cura di
ERNESTO RIVA
STEFANO ROSSO

“Amicizia Ebraico-Cristiana” di Torino

2010

a **ETTORE NACAMULI**

Milano, 4 aprile 1922 - Torino, 21 giugno 2010

Pro manuscripto

Stampato in proprio

Copyright by 2010 Amicizia Ebraico Cristiana di Torino

Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino

Stampato ottobre 2010.

Peri "QUADERNI DELL'A.E.C.":

Stefano ROSSO - via Caboto, 27 - 10129 TORINO

Tel. 011/58111 - Fax 011/5811396 (all'attenzione di)

per il direttivo dell'A.E.C. di Torino:

Maria Ludovica CHIAMBRETTO - via Ormeda, 58 - 10125 TORINO

tel. 011/6502741; 011/4032685

e-mail: info@aectorino.org

sito web: www.aectorino.org

In copertina:

Presentazione

Questo nuovo Quaderno della A.E.C. Torino continua la serie dedicata ai contributi al sapere occidentale da parte degli Ebrei. Ad esso ne seguirà un altro dedicato alla scienza ed uno dedicato alla letteratura. Nelle pagine seguenti si tratteranno i pensatori Ebrei, il contributo cioè che alcuni dei massimi filosofi di matrice ebraica hanno portato alla cultura contemporanea. Sono esposti in ordine cronologico a cominciare da Marx fino a Simone Weil. Ci si potrebbe chiedere come mai abbiamo voluto cominciare da Marx: la risposta più immediata è che la sua importanza per il pensiero è ovvia ma non per questo: per le tematiche che ci riguardano da vicino, Marx è emblematica e quindi non potevamo non preentarlo.

A proposito poi di figure femminili, abbiamo scelto Hanna Arendt e Simone Weil, pur diversissime tra loro - se la prima non fu particolarmente interessata alla questione religiosa, la seconda ebbe una posizione originale ma non certo ebraicamente ortodossa -, per due motivi: il primo è per rendere omaggio anche alle pensatrici donne, il secondo è perché la loro influenza è ormai incontestabile nel panorama del sapere odierno.

Non si dovrebbe mai dimenticare che la filosofia non è mai stata - se non per pregiudizio - del tutto astratta dalla vita concreta e quotidiana, e che i rapporti con l'ebraismo e il cristianesimo hanno fatto sì che i pensatori di cui si tratta in questo Quaderno l'abbiano dimostrato con la loro vita.

Gli Autori dei saggi che seguono sono ben noti ed hanno almeno una caratteristica comune: sono tutti impegnati nel dialogo interreligioso e quindi vivono in prima persona le tematiche di cui trattano.

Grazie infine a tutti coloro che hanno dato il loro contributo per la realizzazione del presente volume: dagli

Autori alla Redazione, i nomi sono tanti e li salutiamo tutti con amicizia e gratitudine.



Come detto prima, questo Quad. è dedicato al socio A.E.C. Ettore Nacamuli.

Ettore Nacamuli è nato a Milano nel 1922. Ha perso il padre a 5 anni. Era secondogenito: la sorella Wanda, che era per lui come una seconda madre, morì a 20 anni. Non ebbe un'infanzia felice: la mamma risentiva di questi lutti.

Le difficoltà crebbero durante il tempo della sua formazione, prima per le leggi razziali persecutorie, e poi per la guerra. Nel 1942 la famiglia ha riparato in Svizzera, con un'avventurosa attraversata delle Alpi. Si stabilirono dapprima a Montreux, con notevoli difficoltà. Ettore ha proseguito gli studi universitari a Ginevra, ma dovette rinunciare alla medicina, laureandosi in chimica industriale.

Tornato in Italia dopo la guerra, si è stabilito a Torino, dov'è rimasto tutta la vita. Ha iniziato la carriera come dirigente industriale, con un impiego che lo obbligava a frequenti viaggi all'estero.

Sposatosi a 32 anni con Rosanna Debenedetti, ha avuto due figli, Umberto e Alessandro. Alessandro, vittima della sua passione per la montagna, morì in un incidente a 27 anni, lasciando angosciati i genitori.

Ettore non amava parlare di sé. Era molto attaccato alla famiglia, dava molta importanza all'amicizia, era assai legato alla Comunità Ebraica di Torino e alla sue vicende. Amava viaggiare, era appassionato dell'arte, della musica. Ha seguito a studiare e a coltivare il suo interesse per la storia ebraica: ne fanno prova i suoi contributi pubblicati nei nostri Quaderni.

Ha collaborato all'Università della terza Età di Torino, dove ha diretto per vari anni il programma "Da Gerusalemme a Gerusalemme". La sua partecipazione all'A.E.C. era apprezzata sia per la sua esperienza che per il suo stile affabile e cordiale

ERNESTO RIVA
STEFANO ROSSO

Settembre 2010- Tishrì 5771

AUTORI

MARCO MORSELLI – insegna storia e filosofia nei Licei e filosofia ebraica nell'Università di Modena e Reggio Emilia. Da oltre un ventennio si occupa di dialogo ebraico-cristiano. Ha curato le edizioni italiane delle opere di E. Benamozegh, J. Isaac, A. Chouraqui, C. Roth e A. Pallière.

ERNESTO RIVA – insegna storia e filosofia nei Licei e presso l'Università della Terza Età di Torino. È stato il primo presidente della Amicizia ebraico-cristiana di Torino. Ha un sito web : www.filosofiaedintorino.eu

PAOLA RICCI SINDONI – insegna filosofia morale presso l'Università di Messina. Ha pubblicato numerosi saggi in riviste italiane e straniere e partecipato come relatrice a vari convegni internazionali. Fra le sue opere: due studi su Jaspers, un volume su Rosenzweig, gli altri su Heschel, Hannah Arendt, Adrienne von Speyr. Fa parte del consiglio direttivo di vari organismi, come il Centro internazionale di fenomenologia, l'Associazione internazionale dei filosofi della religione, il CEIGA (Centro di Etica generale e applicata) dell'Università di Pavia. Già membro del Comitato nazionale di Bioetica.

LEA SESTIERI – di origine sefardita catalana, ha vissuto a lungo in America Latina. Ha pubblicato varie opere di storia e pensiero dell'ebraismo. Ha insegnato ebraismo e cultura ebraica nelle Pontificie Università Gregoriana e Lateranense.

PIERO STEFANI – docente universitario di ebraismo alla Facoltà Ecumenica S. Bernardino di Venezia e all'Università di Ferrara, redattore de "Il Regno", coordinatore del comitato "Bibbia Cultura Scuola", è autore di numerosi saggi.

INDICE

ERNESTO RIVA

EBRAISMO, FILOSOFIA E RELIGIONE	1
1. Caratteristiche generali.....	1
2. Filosofie ed ebraismo.....	2
3. Caratteristiche dell'ebraismo	2
4. L'antiidolatria ebraica	3
5. Il ruolo del sapere nell'ebraismo.....	4
6. Ebraismo e cultura.....	5
7. Conclusioni.....	6
Bibliografia	7

PIERO STEFANI

EBRAISMO E CRISTIANESIMO NELLA CULTURA EUROPEA.....	9
1. Le radici dell'Europa	10
2. Il monoteismo.....	10
3. La fede neotestamentaria.....	11
4. La secolarizzazione	13
5. Ebraismo e sionismo	13

ERNESTO RIVA

KARL MARX E L'EBRAISMO	15
1. Marx e l'ateismo	15
2. Il pensiero marxiano come teologia mascherata	17
3. Marx e il messianismo	18
4. Conclusione	19
Bibliografia	20

MARCO MORSELLI

JOSEPH KLAUSNER.....	21
1. Introduzione.....	21
2. Biografia.....	22
3. Prime opere	23
4. Il libro su Gesù.....	23
5. Le conclusioni di Klausner	24

LEA SESTIERI

MARTIN BÜBER.....	27
1. Il sionismo: un modo laico di essere ebrei	28
2. Il nazionalismo come sintomo di malattia.....	28
3. Buber in politica, per un accordo ebraico-arabo	29

4.	La religiosità intima e la religione ufficiale	30
5.	Cos'è in realtà l'ebraismo?.....	30
6.	Il socialismo come anelito verso una collettività costruita sull'amore.....	31
7.	Il dialogo: l'uomo vero non è l'uomo isolato, ma l'uomo con l'uomo.....	32
8.	Quasi un profeta	33
	Bibliografia	33
MARCO MORSELLI		
	FRANZ ROSENZWEIG.....	35
1.	La <i>Stella della Redenzione</i> . Filosofia generale.....	38
2.	Il Cristianesimo.....	41
3.	Ebraismo e Cristianesimo.....	42
4.	La Germania, gli Ebrei e i Cristiani	44
	Bibliografia	47
ERNESTO RIVA		
	HANS JONAS	49
1.	Il principio responsabilità	49
2.	Il paradigma etico del neonato.....	50
3.	L'euristica della paura	51
4.	Il concetto di Dio dopo Auschwitz.....	52
	Bibliografia	53
ERNESTO RIVA		
	EMMANUEL LÉVINAS	55
1.	Razzismo e umanità	55
2.	Filosofia e violenza	56
3.	Oltre la metafisica.....	57
4.	L'Altro	58
5.	Bibbia e <i>Talmud</i>	59
	Bibliografia	60
ERNESTO RIVA		
	HANNAH ARENDT.....	63
1.	Il totalitarismo.....	63
2.	Vita activa	65
3.	La vita della mente	68
	Bibliografia	69
PAOLA RICCI SINDONI		
	ABRAHAM JOSSUA HESCHEL.....	71
1.	Recupero delle radici identitarie delle grandi religioni	72
2.	La lezione dei profeti nell'esperienza religiosa.....	73

3.	La teologia del profondo nel dialogo tra le fedi	74
4.	Dio è più grande delle sue particolari rivelazioni	76
5.	Dio come partecipazione al destino dell'uomo	77
	Bibliografia	78
ERNESTO RIVA		
	SIMONE WEIL	81
1.	La passione per la verità	81
2.	Il pensiero politico	82
3.	Altre opere	83
4.	Il pensiero religioso	84
	Bibliografia	86

ERNESTO RIVA

EBRAISMO, FILOSOFIA E RELIGIONE

Questo nuovo *Quaderno* della AEC Torino raccoglie diversi contributi che hanno come argomento comune alcuni tra i maggiori rappresentanti del pensiero ebraico contemporaneo. Premesso ciò, ci si può chiedere se - per entrare subito nel vivo della tematica affrontata in questo *Quaderno* - si possa parlare di filosofi ebrei, di una filosofia ebraica, di un pensiero ebraico originale: la risposta è senz'altro sì, nel senso che, nonostante un termine come "filosofia" non sia propriamente ebraico, la presenza invece di un pensiero ebraico originale è senz'altro attestato e riconosciuto da tutti. Detto ciò, si possono inoltre trovare alcune caratteristiche che hanno tra loro in comune i pensatori ebrei anche se essi sono di nazioni ed epoche diverse, e soprattutto hanno filosofie del tutto autonome e originali.

1. Caratteristiche generali

In primo luogo essi, a partire da una certa fase del loro percorso intellettuale, non solo collegano strettamente la sfera etica a quella politica, ma pongono anche in relazione tale ambito etico-politico con il piano della trascendenza (cioè di Dio) - presentata, quest'ultima, alla maniera ebraica, ovvero come non bisognosa di mediazione per poter entrare nella realtà umana, non incarnabile, non riducibile a immagine, e proprio perciò innanzi tutto nei suoi attributi etici, modelli d'azione per l'uomo.

Essi iniziano tutti la loro attività filosofica in quanto studiosi o seguaci di un certo filosofo - Kant, Hegel, Spinoza - o di una certa corrente filosofica - filosofia della vita o fenomenologia - per tornare, come pensatori, all'ebraismo, convinti di trovare in esso orientamenti, metodi, concetti ecc. giudicati indispensabili invece al pensare filosofico. Quando scoprono le fonti ebraiche, essi criticano la filosofia, nelle sue origini parmenidee, per aver posto esclusivamente la ragione a fondamento del riflettere, mentre quest'ultimo pensiero è fondato sulla ragione teoretica, la quale lascia da parte tutto ciò che si oppone ad essa - fede, passione, sentimenti - mentre il pensiero (ebraico) ha radice

nell'affettività o sensibilità morale – amore, pietà, giustizia, fedeltà, responsabilità – visto come base dello stesso Logos rivolto all'essere o alle varie sfere dell'essere.

2. Filosofie ed ebraismo

Un'altra caratteristica comune è il ruolo che ha rivestito per essi proprio la religione e l'ebraismo in particolare. Tutti loro, in quanto filosofi, si confrontano prima o poi con le tematiche anche religiose e si trovano ad avere con l'ebraismo un rapporto che in prima approssimazione potremmo definire per lo meno complesso. Si noterà come tra quelli di essi che in un primo tempo presero le distanze dalla religione e dall'ebraismo della loro tradizione ed educazione, poi, in una fase ulteriore del proprio pensiero, rivedranno la loro opinione e considereranno comunque l'ebraismo una componente fondamentale della loro riflessione filosofica. Questo ci porta a poterli denominare tutti (o quasi) come filosofi ebrei perché non solo sono tali di nascita ma anche e soprattutto perché hanno ricavato dall'ebraismo (religione, cultura, o comunque venga inteso) forse il meglio del loro pensiero. In secondo luogo, essi sono però vissuti tutti in un ambiente europeo o extraeuropeo comunque tradizionalmente cristiano. Questi pensatori conoscono quindi anche molto bene il cristianesimo ed il loro rapporto con questa religione è estremamente ricco ed interessante. Nessuno di essi aderisce al cristianesimo ma non hanno pregiudizi nei suoi confronti e tendono a vedere in esso più il positivo che gli aspetti eventualmente negativi. Il che ci porta a concludere che essi sono esempi preziosi di dialogo interreligioso (ed ecumenico). Di per sé la filosofia non è né atea né religiosa ma, nella misura in cui essa affronta inevitabilmente le tematiche religiose, la presa di posizione di ogni singolo pensatore diventa fondamentale. Ebbene questi pensatori ci indicano che l'ebraismo e il cristianesimo sono due religioni e due culture che non possiamo fare a meno di conoscere e quindi di confrontarci con esse. Ci invitano ad un approfondimento sereno dei vari aspetti e non si nascondono le difficoltà. Il loro è un prezioso insegnamento sulla via del dialogo e della conoscenza nel cammino comune ad ogni uomo nella personale ricerca ideale della verità.

3. Caratteristiche dell'ebraismo

Il primo aspetto, e forse anche quello più evidente dell'ebraismo, è la sua cosiddetta matrice religiosa. In altri termini, ci si aspetterebbe che una persona che si considera ebrea aderisca ad una "fede ebraica" che avrà delle caratteristiche tali per cui si distingue dalle altre fedi, religioni, credenze presenti su questo pianeta. Dicendo così scopriremo però subito

che il problema non è affatto risolto, le cose non sono così semplici perché l'ebraismo non si considera una religione o una fede nel comune senso del termine, bensì esso è anche e soprattutto qualcos'altro. C'è un aneddoto a questo riguardo: si racconta la storia di due giovani studiosi molto pii che, dopo molte ore di discussione sull'esistenza di Dio, concludono che Dio non esiste. Uno di essi, assetato dopo il dibattito, prende un bicchiere d'acqua e prima di bere recita la benedizione rituale. «Che fai? - gli dice il suo compagno - se Dio non esiste?». «Che cosa c'entra?», gli risponde l'altro stupito. Un aneddoto come questo può far cominciare a capire qualcosa sull'identità dell'ebraismo: per un ebreo infatti la fede non riguarda tanto il campo delle idee quanto quello dell'identità¹.

Che cosa vuol dire? Vuol dire che - se proviamo a rispondere in maniera non troppo imprecisa - per un ebreo è più importante quello che si fa rispetto a quello che si professa. In altri termini, l'identità ebraica, ciò che fa sì che un ebreo sia tale e lo distingue dagli altri uomini è il suo modo di vivere e non la sua adesione ad un credo religioso; detto in termini dotti, per l'ebreo importa più l'ortoprassi che l'ortodossia. A questo punto bisogna sottolineare l'aspetto che consideriamo essenziale di tutta la questione e cioè l'antiidolatria tipica dell'ebraismo. È proprio qui che possiamo trovare una delle caratteristiche essenziali del pensiero, della religione, della cultura ebraica, ed è proprio questo aspetto che è una delle eredità fondamentali dell'ebraismo alla cultura e alla società del Novecento ma anche, in generale, alla cultura dell'umanità. Vediamo meglio.

4. L'antiidolatria ebraica

Secondo quanto ci racconta la Bibbia, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe mette costantemente in guardia l'uomo dalla tentazione perenne dell'idolatria. Il peccato forse più grande è proprio quello di adorare un idolo al posto di Dio: Israele predica il rifiuto dell'idolatria, il rifiuto di adorare le cose di questo mondo come se fossero l'Assoluto, il rifiuto di considerare come divini il sole, la luna, le stelle, le forze della natura, le sorgenti, gli alberi, gli animali, i pezzi di legno, i blocchi di terra o di metallo. Il popolo ebraico ha totalmente desacralizzato la natura: questo è molto originale perché i popoli dell'antico Oriente e i Greci professavano il contrario, la divinità dell'universo, della natura, degli astri, delle forze naturali e persino di certi uomini. Gli ebrei hanno demistificato la concezione del mondo antica; hanno desacralizzato l'universo; hanno respinto il mito dell'eterno ritorno, hanno rigettato il mito della

¹ Cit. da C. RIVELINE, *Un gran numero di pensatori ebrei*, in AA.VV. *Ebraismo e cultura europea del '900*, Giuntina, Firenze 1990, p. 101.

preesistenza dell'anima e la dottrina della reincarnazione (anche se in alcune correnti mistiche l'idea ritorna). Maurras e Nietzsche avevano ragione di dire che lo spirito rivoluzionario, lo spirito di sovversione, il senso della giustizia hanno origine ebraica. Questo popolo ha respinto l'idolatria sotto tutte le sue forme, ha rigettato la pratica dei sacrifici umani, ha rifiutato di praticare la divinizzazione, di consultare astrologi e chiromanti; è il popolo che ha insegnato la giustizia a favore dei poveri e degli oppressi, delle vedove, degli orfani e degli stranieri².

La tradizione ebraica insegna insomma che lo spirito umano è sottoposto costantemente alla tentazione di erigere ad assoluto una verità parziale e fissarla in immagini e riti: il potere del faraone, gli istinti naturali, le forze cosmiche, sono state così di volta in volta divinizzate nell'antichità. Oggi la razza e il proletariato hanno assunto questo ruolo. Anche la scienza offre una terribile tentazione, resa più forte dai suoi legami con la ragione e dalle sue conquiste pratiche³. In sintesi, potremmo dire che la preoccupazione principale dell'insegnamento biblico non sia tanto quella dell'esistenza di Dio, di un teismo in confronto o in lotta contro un ateismo, ma piuttosto quella della lotta contro l'idolatria⁴.

5. Il ruolo del sapere nell'ebraismo

Il secondo aspetto - come si è accennato all'inizio - è il ruolo del sapere, dell'istruzione, della conoscenza in generale nella cultura ebraica. A questo riguardo, tra i tanti pregiudizi nei confronti degli ebrei, ce n'è uno che potremmo definire paradossalmente "positivo": si tratta quello di considerare gli ebrei, in generale, come persone dotate di una intelligenza non comune o superiore alla media, il che avrebbe permesso loro di "dominare" o "influenzare" il mondo da millenni. Oggi si citano i nomi di Marx, Einstein, Freud ed altri: erano ebrei, si dice, e quindi questo dimostra quanto gli ebrei siano intelligenti ed abbiano dato un contributo fondamentale alla cultura mondiale.

A chi è ebreo potrebbe far piacere essere considerato intelligente ma c'è da chiedersi se tale complimento non sia in realtà una sorta di "pregiudizio positivo", come l'abbiamo definito prima. Anche se è indubbio che quei grandi personaggi siano nati in una famiglia ebraica, quando ci si chiede che cosa ci sia di ebraico nel pensiero di Marx, Einstein e Freud, la risposta non è così ovvia. Anzi si potrebbe dire, forse

² Cf. C. TRESMONTANT, *Cristianesimo, filosofia, scienze*, trad. it., Jaca Book, Milano 1983, *passim*.

³ Cf. C. RIVELINE, *Un gran numero di pensatori ebrei*, in AA.VV. *Ebraismo e cultura europea del '900*, cit., p. 102.

⁴ Cf. H. ATLAN in AA.VV. *Ebraismo e cultura europea del '900*, cit., p. 86.

esagerando, che di autenticamente ebraico nel pensiero di quei tre numi del pensiero europeo c'è ben poco. Per cui la loro fama sarà pure ben meritata ma non sono esempi di ebraismo diciamo ortodosso, e dunque c'entrano ben poco con l'idea che essi avrebbero dato un contributo alla cultura mondiale in quanto ebrei. Ecco quindi perché parlavo di "pregiudizio positivo": nel caso citato o è del tutto fuori luogo pensare alla loro intelligenza come frutto del retaggio ebraico oppure si tratta della ennesima opinione superficiale che non regge ad una analisi più approfondita. In conclusione, o si citano altri grandi uomini - legati e rappresentanti di un autentico ebraismo - oppure è meglio non dire nulla e glissare elegantemente, affrontando la questione semmai da altre prospettive.

6. Ebraismo e cultura

Possiamo così per introdurre in maniera volutamente provocatoria il tema delle pagine che seguono. La questione di sottofondo è: vi sono state persone che hanno dato un contributo alla cultura notevole umana proprio in quanto ebrei? In altri termini, vi sono stati artisti, pensatori, scienziati che hanno, diciamo così, messo il sale dell'ebraismo nel loro campo, e che senza l'ebraismo non sarebbe riuscito altrettanto bene? La risposta è ovviamente sì, ma si tratta di nomi forse non così famosi come quelli che abbiamo in mente di primo acchito - vedi l'esempio più sopra - quando ci riferiamo all'ebraismo. La questione potrebbe anche essere posta nei seguenti termini: in che senso possiamo dire che un artista, un pensatore, uno scienziato è ebreo? La loro arte, il loro pensiero, la loro ricerca scientifica può essere considerata ebraica e, se sì, in che senso? In altre parole ancora, se Marx, Freud, Einstein non fossero stati ebrei, sarebbero diventati ugualmente quello che sono stati, avrebbero ottenuto gli stessi risultati, avrebbero raggiunto le stesse conclusioni se fossero stati cristiani o buddhisti o musulmani? La questione potrebbe anche essere: in che senso essere cristiani o musulmani o buddhisti ti permette di creare opere originali derivate dalla adesione ad un particolare credo? Non è un falso problema? Che senso ha parlare di cultura ebraica o di cultura cristiana o cultura musulmana? È possibile che coloro che sono ebrei abbiano dato un contributo proprio perché ebrei? E allora quelli cristiani o musulmani o buddhisti? Cercare la specificità ebraica nella cultura contemporanea non sarebbe un po' assurdo come volere oggi cercare il cristianesimo in autori come x e y? Che cos'è di specificamente cristiano che essi hanno messo nella loro arte, scienza, cultura e che ha dato un contributo alla cultura occidentale proprio in quanto cristiano o ebreo?

La risposta a questa domanda potrebbe essere data chiedendoci: *in che misura siamo noi oggi antiidolatri?* Leggere l'ebraismo come

una lotta costante contro l'idolatria è da un lato una sua caratteristica costante e dall'altro un metro di giudizio adeguato nel giudicare se una persona o una teoria siano definibili essenzialmente, caratteristicamente come "ebraiche". In altri termini, Einstein, Marx, Freud, Schoenberg eccetera sono stati antiidolatri? Se sì, allora potremmo considerare il loro pensiero come autenticamente ebraico, altrimenti no, essi avrebbero comunque perduto quella forza, quello stimolo, quel pungolo che veniva loro dato dalla anti-idolatria essenziale dell'ebraismo.

L'ebraismo ha insegnato alle altre culture che quello che conta è lottare contro gli idoli - di qualunque natura essi siano -, a cominciare da una immagine falsa della divinità. L'antiidolatria è così diventata la caratteristica fondamentale di una religione e/o ideologia liberatrice rispetto a quelle che rendono schiavo l'uomo.

7. Conclusioni

Vorremmo adesso provare a concludere suggerendo due spunti di riflessione. C'è da sottolineare, in primo luogo, come l'ebraismo non sia l'estraneo, come gli ostili e talora anche i difensori lo hanno raffigurato, ma sia una componente dei modelli culturali che "dominano tuttora le nostre menti". E ciò sia indirettamente, per come il cristianesimo ha elaborato e trasformato gli elementi ebraici della sua origine; sia direttamente, per la presenza degli ebrei in Occidente. Pensare di esseri depositari del luogo dove sta la verità, la verità universalmente valida e che tutto subordina a sé; e tuttavia ritenere che lo scavo di questo vero non può aver fine, se non forse nel mondo avvenire, messianico. Il primo aspetto ha conferito all'ebraismo la percezione della propria necessità universale di esistere; il secondo aspetto ha conferito all'ebraismo una particolare elasticità. Una capacità, dunque, di adattamento e di trasformazione da un lato; una capacità di forte auto centramento dall'altro. Nell'età contemporanea, secondo Bruno Zevi⁵, si è verificato un rovesciamento nei rapporti tra cultura ebraica e culture "altre". Cosa è accaduto? In apparenza, per gli ebrei, niente di nuovo. Essi hanno continuato a demolire i tabù dell'illuminismo astratto, di qualsiasi marca essi fossero. Einstein ha sfatato i sistemi che ipotizzavano un universo bilanciato e una scienza assolutista, ne ha svelato la relatività, la discontinuità e le contraddizioni: nolente o volente, ha aperto la strada ad interpretazioni disomogenee ed indeterminate. Freud ha travolto, spesso provandone orrore e ripugnanza, il fantoccio dell'uomo razionalizzato, legittimato ad ignorare le proprie forze istintuali, bestiali e mostruose, ed inoltre ha respinto il tentativo consolatorio di inquadrare l'inconscio in una classificazione di archetipi. Nell'arte, Schönberg ha codificato il principio

⁵ Cf. B. ZEVI, *Ebraismo e architettura*, Giuntina, Firenze 1993.

supremo della dissonanza, spalancando strade anticonformiste applicabili in ogni campo.

C'è però un fatto nuovo – dice ancora Zevi – e questo è il fatto nuovo, mai verificatosi nel passato: Einstein, Freud e Schönberg, ma possiamo anche aggiungere Adorno, Benjamin, Kafka, Soutine, Mendelsohn, Carlo Rosselli ecc.; l'ottica comportamentale ebraica ha permeato e qualifica il pensiero dell'avanguardia, della cultura più avanzata. Ormai la trasgressione alle regole assolute, la conflittualità e il dissenso sono di comune dominio. Il successo della letteratura ebraica contemporanea conferma: gli ebrei prevalgono perché nella loro condizione atavica si rispecchia un'umanità smarrita, estraniata, mercificata, succube d'ogni violenza, quasi in attesa di un'apocalittica ecatombe. L'ebraismo insomma impronta largamente la cultura occidentale, tanto che lo scambio tra ebrei e non-ebrei è intenso ad un grado che non ha precedenti. Ma ecco il fatto paradossale: il pensiero ebraico, colloquiando oggi con "l'altro da sé", incontra i suoi stessi prodotti, poiché le teorie della relatività, dell'inconscio e della dissonanza sono sorte nel suo seno e sarebbero inconcepibili fuori da questa matrice. Il fenomeno abnorme è che queste idee eversive, scaturite dall'ebraismo e assimilate nel mondo, non siano ancora introiettate esaustivamente dalla stessa cultura ebraica. Sicché nelle prossime decadi, il compito dell'ebraismo sta nella sfida di un rinnovamento, di una riedizione che elimini gli ultimi vitelli d'oro. La cultura ebraica ha un'altra possibilità, una quarta via da attingere mediante la maturazione di un taglio eretico più organico e trasmissibile. Compiendo un'operazione che, nell'ottica illuministica, sembra paradossale, dobbiamo codificare le deroghe e le rotture linguistiche. La quarta cultura ebraica – dice Zevi – dovrebbe iniettare le eresie di Einstein, Freud e Schönberg nei comportamenti del quotidiano.

Si deve riconoscere infine che la storia del Novecento è colma del contributo ebraico alla cultura del nostro tempo, in ogni campo. All'opposto, nel Novecento c'è stata la più spaventosa esplosione di antisemitismo che si sia mai avuta nella storia. Come mai? Forse il destino degli ebrei è quello di essere scandalo agli uomini, per aiutare tutta l'umanità a liberarsi dai gioghi cui sono sottomessi. Fino alla fine del mondo.

Bibliografia

Per una introduzione generale alle tematiche qui affrontate:

A. NANGERONI, *La filosofia ebraica*, Xenia, Milano 2000

I. KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento*, Donzelli, Roma 2002

E. RIVA

M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Morcelliana, Brescia
2003

M.R. HAYOUN, *La filosofia ebraica*, Jaca Book, Milano 2009

PIERO STEFANI

EBRAISMO E CRISTIANESIMO NELLA CULTURA EUROPEA

Un processo di secolarizzazione culturale, iniziatosi nell'Ottocento e proseguito nel secolo successivo, ha portato talvolta a prospettare l'esistenza di un'evoluzione o di una progressione da antiche matrici sacrali a esiti profani legati ad alcune espressioni fondamentali della vita sociale e della cultura. Ma questo rapporto non può risolversi semplicemente in chiave evolutiva. Nel XX sec. Alcuni temi cruciali dell'esistenza collettiva sono stati infatti ricondotti ad antiche matrici religiose. Questo vale anche per domande radicali del tipo: Perché l'uomo per vivere deve lavorare? Perché nell'uomo c'è il senso di colpa e che deriva da tutto ciò? Nel XIX e nel XX sec. Si ebbero risposte potenti nell'ambito del materialismo storico e della psicoanalisi. In seguito l'antropologia culturale o il pensiero politologico hanno individuato che la secolarizzazione di antiche strutture sacrali costituisce un terreno di ricerca culturalmente fecondo. Si impara di più dall'indagare il processo che ha ricondotto il sacro ad altro da sé che dal cercare risposte direttamente profane al perché l'uomo lavori o perché in lui ci sia il senso di colpa o così via. L'orizzonte religioso è apparso un terreno indispensabile per comprendere il mondo. A tal proposito forse l'esemplificazione più battuta è quella della violenza. Basti pensare alle considerazioni, fin troppo note, di René Girard sulla violenza e il sacro. A più vasto raggio sembra ancora indispensabile riferirsi a parametri religiosi e alla loro secolarizzazione al fine di comprendere la realtà. A proposito delle religioni, più che parlare come un tempo di un "futuro di illusione" sembra ora più pregnante riferirsi ad esse come a radici del nostro presente. Ciò avviene in un senso più imparentato a quello dell'imprinting che a quello del superamento dialettico o evolutivo del religioso (da qui la nota di patetismo presente in coloro che, senza rifletterci, amano ripetere lo stantio «perché non possiamo non dirci cristiani» di Benedetto Croce).

1. Le radici dell'Europa

Questi temi si stanno proponendo alla riflessione politica in connessione al problema delle radici cristiane o giudaico-cristiane dell'Europa. Domandiamoci: si tratta anzitutto di radici cristiane, o di radici giudaico-cristiane? E quali sono le implicazioni di queste due diverse formule, eventualmente da inserire nel preambolo della Costituzione europea (ipotesi, come noto, ora tramontata)? I due termini - giudaismo e cristianesimo - nella loro distinzione ed eventuale conflittualità, non possono comunque ignorarsi reciprocamente: sorgono perciò, sullo sfondo di una tradizione religiosa e culturale che li rende complessi e articolati, questioni di identità, di uguaglianza/diversità, di individualità/collettività.

2. Il monoteismo

Inizierò con una riflessione dedicata al monoteismo. Pur senza affrontare direttamente la questione della violenza che può connettersi al monoteismo (esclusione di culture che esprimano in altre forme la propria esperienza religiosa), si deve notare che, accanto alla visione biblica dell'unico Dio creatore del cielo e della terra, Signore di tutti i popoli, c'è quella del Dio che ha stabilito un legame particolare con un solo popolo senza che questa scelta sia sostenuta da alcuna ragione oggettiva («Il Signore si è legato a voi e vi ha scelto, non perché siete più numerosi di tutti di altri popoli [...] ma perché il Signore vi ama», Dt 7, 7-8). Quindi il Dio biblico che costituisce l'universalità stabilisce anche la particolarità: non è solo il Dio cosmopolita che pone una legge valida per tutti, né solo il Dio di un gruppo etnico particolare. Possiamo pensare a strati diversi della tradizione biblica, tuttavia nell'assetto definitivo del Deuteronomio rimangono entrambi: l'universalità, la particolarità, ribadite ambedue in Dt 6,4 ss.: «Ascolta Israele, il Signore è *nostro* Dio, il Signore è *uno*».

La *Torah* rappresenta il legame particolare del popolo d'Israele con il suo Signore; essa si concretizza in comandi da attuare in forma di precetti. Anch'essa ha un duplice carattere di particolarità e universalità. Dio si rivolge universalmente agli uomini attraverso la coscienza (cf. Rom 2, 14-15), ma nello stesso tempo stabilisce un patto speciale con un popolo, vincolandolo con norme che lo distinguono da ogni altro (storicamente sembra che nel Vicino Oriente antico non vi siano stati altri popoli contraddistinti da una differenza rituale rivelata da Dio). Questi precetti, riferiti solo agli appartenenti al popolo, diversamente dalle leggi etiche universali, distinguono il gruppo rispetto alle altre genti che non sono vincolate ad essi.

Non bisogna tuttavia dimenticare la componente messianica della tradizione biblico-giudaica che considera questa discriminante come non

definitiva. Il Dio di Israele è il Dio di tutti, ma non tutti lo riconoscono come tale. In una certa epoca avverrà un mutamento definitivo che comporterà il riconoscimento del Dio d'Israele pure da parte delle genti (*gojim*). Per questa via la particolarità del popolo ebraico è legata all'universalità ed è chiamata ad essere testimone di Dio per tutti. Qui si innesta il tema della lotta contro l'idolatria e le false immagini della divinità presenti dentro e fuori Israele. All'interno della prospettiva biblica la venuta di Gesù va vista come la realizzazione della possibilità di un accesso diretto delle genti al Dio d'Israele. "Diretto", in questo caso, significa che esso può aver luogo senza passare attraverso l'ebraismo. Gesù è legato alla particolarità in quanto Messia d'Israele, «nato sotto la Legge» ma è connesso anche all'universalità umana in quanto «nato da donna» (Gal 4,4). In Gesù la particolarità agisce sull'universalità e questo vale anche per l'annuncio portato in suo nome.

Coloro che annunciano Gesù si attengono alla particolarità della predicazione: la fede nasce dalla Parola ascoltata e l'ascolto è dei singoli individui. La redenzione è una promessa universale ma, secondo il Nuovo Testamento, si attua attraverso il mezzo umile e particolare della predicazione. Paradosso messianico del "piccolo gregge" che diviene mezzo per l'attuazione di una salvezza universale. I credenti in Gesù Cristo partecipano pienamente all'*adam* - la creatura umana universale - non già astrattamente ma secondo la reciproca appartenenza ai gruppi diversi da cui provengono: giudei e greci (vale a dire i non ebrei, i gentili). I credenti costituiscono una comunità (Chiesa) non già in quanto appartenenti a un gruppo omogeneo, soggetto a norme identitarie, ma in quanto *chiamati* provenienti da gruppi diversi. Ebrei e gentili possono entrambi credere in Cristo. Siamo di fronte a tre diverse strutture di identificazione: l'appartenenza universale all'umanità, l'appartenenza a Israele e alla sua storia (il che comporta essere sotto il "giogo dei precetti") e infine l'appartenenza agli incircoscisi, ai gentili. La fede in Gesù Cristo diventa un elemento discriminante *entro* il gruppo di provenienza. L'evangelo spezza la rigidità identitaria e ammette diverse opzioni: si può essere ebrei credenti in Cristo, ma anche ebrei non credenti in Cristo e in maniera analoga ciò vale per i gentili. Non si tratta più solo di appartenere in modo organico ad un gruppo originario, ma di rispondere ad una chiamata che interpella personalmente. Mentre si nasce ebrei o gentili si diviene credenti in Cristo (da qui il dibattito mai estinto interno al cristianesimo sull'opportunità del battesimo dei bambini).

3. La fede neotestamentaria

Si sta toccando il problema delle origini di quanto il linguaggio moderno e secolarizzato della cultura occidentale avrebbe chiamato

libertà di coscienza. L'evangelo concerne una chiamata che riguarda una persona, ma che, nello stesso tempo, non la identifica totalmente. Proprio su questa base, nell'orizzonte del Nuovo Testamento, è pensabile una separazione tra religione e politica. A differenza dell'ebraismo la fede neotestamentaria non organizza una collettività proponendo norme di vita e di identità storico-sociale. Le comunità che professano tale fede possono avere residenza nel mondo solo come "piccolo gregge", cioè abitando all'interno di collettività diverse dalla propria rinunciando all'intento di fondarle e di gestirle. Il potere politico non è legittimato da una investitura e promessa divine (come avvenne per la dinastia davidica - cf. 2Sam 7), ma si esercita come modalità per tutelare l'ordine in base alla legge e come mezzo atto a frenare il dilagare della violenza interumana (in questa luce vanno intesi i passi della lettera ai Romani, in passato non di rado assunti come legittimazione dell'ordine cristiano della politica, mentre è fondamentale tenere conto che essi parlano di un governo non cristiano - cf. Rom 13, 1-7). L'evangelo ha subito una modificazione radicale quando è diventato una religione di maggioranza e ha cristianizzato la politica (svolta costantiniana). Il messaggio del Nuovo Testamento non ha strumenti propri per gestire intere società (i tentativi storici di realizzare collettività rette dal "discorso della montagna" sono sempre stati, per necessità intrinseca, legati a piccoli gruppi), né per impedire la sopraffazione dei violenti, né per amministrare la giustizia secondo un'uguaglianza formale.

Di fronte a tali difficoltà il cristianesimo costantiniano cerca strumenti al di fuori dell'evangelo: nel diritto romano, ma anche nella stessa Bibbia, presentando se stesso come nuovo Israele (vale a dire rendendo "diritto canonico" parti della *Torah*). Ciò significa che la Chiesa universale sostituisce il gruppo particolare costituito dall'Israele storico; ma in ciò è insito un inestirpabile vizio di origine. L'ossimoro (a volte tragico) in cui si è dibattuta la cristianità è quello di proporsi come universalità identitaria. La Chiesa universale non legittima nulla fuori di sé e potenzialmente si ritiene autorizzata a inglobare tutto (*extra Ecclesiam nulla salus*). Di qui la difficoltà del cristianesimo costantiniano di ammettere al proprio interno gruppi non cristiani (disagio non patito, per ragioni ad esso peculiari, dall'islam) con un'unica eloquente eccezione: gli ebrei, testimoni involontari e puniti del passaggio dall'antica particolarità "carnale" alla successiva universalità sedicente "spirituale". L'ideologia antiggiudaica è l'unico riferimento possibile per collocare gli ebrei entro una *societas christiana*. Altrettanto inevitabile sarebbe stata, lungo i secoli, la presenza di voci cristiane che avrebbero giudicato un simile assetto di potere tradimento dell'evangelo.

4. La secolarizzazione

Quando la società “cristiana” si *secolarizza* vengono alla ribalta varie opzioni. Vi è innanzitutto la secolarizzazione tollerante dell’evangelo che sfocia nella proposta liberale della separazione tra Stato e Chiesa, dando a quest’ultima una valenza e una struttura semplicemente volontarie e personali e uno scopo puramente “spirituale” (la salvezza delle anime), e al primo un fondamento collegato all’universalità dei diritti di natura individuale. Nell’ambito di questo modello resta assai arduo sia trovare spazio a diritti *collettivi* collegati alle varie comunità religiose, sia concedere a queste ultime una voce in capitolo all’interno della *polis*, pensandole come gruppi capaci di affermare qualcosa di attinente anche al “bene comune” e non solo alla salvezza delle anime.

L’altro tipo di secolarizzazione è stato quello di stampo prima *nazionalistico* poi *totalitario* che ha negato alle minoranze non solo i diritti collettivi ma anche l’esercizio di quelli individuali. Nei casi estremi si può dire perciò che abbia negato – anche nella sua forma secolarizzata dei diritti umani – il presupposto teologico dell’universalità della creazione e abbia biologizzato il tema della diversità e dell’elezione. Da questo punto di vista appare terribilmente esemplare la frase di Hitler che riassunse lo scontro germanico-ebraico con questa formula: Non possono esistere due popoli eletti.

5. Ebraismo e sionismo

La parte ebraica è totalmente coinvolta in questo clima storico-culturale. Essa pensa e propone se stessa sempre come minoranza. All’interno di uno Stato democratico non ebraico ciò è possibile in base alla formula pronunciata da Tullia Zevi all’atto della sigla, a metà degli anni Ottanta, delle intese tra Stato italiano e Unione delle comunità ebraiche secondo cui una tradizione millenaria fa sì che gli ebrei possano rivendicare a loro stessi l’uguaglianza nella diversità e la diversità nell’uguaglianza. Ciò comporta che gli ebrei si pensino comunque come minoranza ostracizzata nel passato e dotata di una giusta volontà di riconoscimento nel presente.

Occorre essere chiari: il sionismo, l’unico movimento che si è prefissato di creare storicamente una società a maggioranza ebraica, cade fuori da questi parametri. Una fonte di molti equivoci, da parte sia ebraica che non ebraica, è di pensarlo invece ancora entro quest’ambito. La sfida sionistica di creare una società/stato maggioritario ebraico doveva comportare per forza la secolarizzazione dell’idea messianica. Il sionismo è l’ingresso del popolo ebraico nella sua età costantiniana, espressione che va giudicata innanzitutto come constatazione e non come un giudizio di valore. Perciò la tutela della dialettica Stato d’Israele-diaspora è

fondamentale per la salvaguardia stessa dell'ebraismo. Essa rappresenta il nesso tra minoranza-maggioranza che può aiutare la maggioranza israeliana a pensarsi per quello che è anche nell'orizzonte mondiale: una minoranza ebraica. Ma se, secondo la retorica sionista, si dà credito allo Stato d'Israele di rappresentare tutti gli ebrei, la deriva identitaria pare inevitabile. In base a tutt'altri parametri ciò vale anche per l'altro grande avvenimento che ha riguardato gli ebrei del XX secolo: la Shoah. Evento capitale che resta fedele alla sua tragica eredità quando diviene luogo di ripensamento della civiltà europea e non già nel momento in cui è presentato come componente identitaria ebraica. Dietro questioni di attualità vi sono perciò problemi di lunga durata di natura non solo storica ma anche teologica. Le religioni, qualora non siano irrigidite in insiemi puramente dottrinari, portano il loro stesse alcune dinamiche ambivalenti; esse possono andare da derive identitarie alla volontà di proporre la salvaguardia dell'uguaglianza e delle differenze individuali e collettive come tratti costitutivi del bene comune. Per le comunità religiose è un tempo di sfide grandi; purtroppo molti sono i segnali che indicano che esse non ne sono, in genere all'altezza.

*Fondazione Centro Studi A. Capitini, Perugia 26.1.2004
Sefer n.107 (2004) 7-9*

ERNESTO RIVA

KARL MARX E L'EBRAISMO

Che cosa c'entra Marx (1818-1883) con l'ebraismo? Eppure, l'ebraismo è diventato, anche grazie o nonostante lui (come ad Einstein e a Freud), uno dei modelli culturali che è inevitabilmente presente nella mentalità moderna, con i quali dunque non si può più fare a meno di confrontarsi.

1. Marx e l'ateismo

Com'è noto, il rapporto di Marx con l'ebraismo, il cristianesimo e con la religione in generale è stato di critica radicale. L'ateismo è per lui un punto di partenza, per cui si potrebbe dire che il comunismo marxiano è naturalmente ateismo e non potrebbe essere diverso. Fin dalla prefazione alla sua tesi di laurea, il giovane Marx dichiarò il suo intento: «La professione di fede di Prometeo [] è la sua professione di fede, la sua sentenza contro tutti gli dèi celesti e terreni, che non riconoscono l'autocoscienza umana come la divinità più alta. Nessuno può starle alla pari»².

La critica religiosa marxiana, come vedremo subito, è il presupposto della critica sociale e politica. Infatti per Marx la filosofia è al servizio della storia: il suo compito è quello di essere critica, non solo teorica ma soprattutto pratica (ricordiamo la undicesima delle *Tesi su Feuerbach*³) e pratica rivoluzionaria. Secondo Marx, l'unico modo per abolire la religione è quello di abolire “una condizione che ha bisogno dell'illusione”, cioè strappare alla radice il bisogno illusorio, fantastico

¹ In una parola, io odio tutti gli dèi.

² Cf. K. MARX, *Prefazione alla tesi di laurea: Differenza tra la filosofia naturale democritea ed epicurea* in K. MARX-F. ENGELS, *Scritti sulla religione*, Savelli, Roma 1973, p. 46.

³ «I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, si tratta di trasformarlo», in K. MARX, *Il meglio di Marx*, a cura di E. KAMENKA, Mondadori, Milano 1991, p. 277.

della religione. Quando l'uomo ha riacquisito coscienza di sé come unico fondamento di se stesso, allora il bisogno religioso è vinto. Visto che il mondo dell'aldilà non è che un riflesso dell'aldiqua, il problema è riportare la condizione umana alla sua situazione reale e non fantastica, come fa la religione. La religione è vista per ciò come uno sbaglio di prospettiva che l'uomo necessariamente corregge quando raggiunge l'autocoscienza; inoltre l'ateismo marxiano è programmatico perché la critica contro la religione è la base di tutte le altre critiche e senza aver prima superato questa, non sono possibili critiche ulteriori. Marx è contro la religione perché essa vuole una felicità fantastica per il popolo, mentre Marx vuole dare all'uomo una felicità reale, terrena, concreta; proprio per questo bisogna eliminare il bisogno religioso e non si ha altra scelta. L'emancipazione dell'uomo dalla religione non può solo avvenire teoricamente e singolarmente ma deve essere una emancipazione pubblica, politica. E tale emancipazione può avvenire solo con la soppressione della borghesia e della proprietà privata. Il problema di Dio non può più porsi non tanto perché il concetto di Dio è contraddittorio o in contrasto con la libertà umana, ma perché lo stesso "ateismo" viene ad essere superato dalla visione comunista della realtà. "L'uomo produce l'uomo" e non ha quindi senso cercare al di fuori di lui un essere estraneo e trascendente poiché non è che uno pseudo-problema. L'uomo è sensibile, è materiale, la sua storia non può essere che sensibile e materiale come lo è la nascita e la crescita. Che senso ha, appunto, parlare di religione e di ateismo in questa prospettiva? Nessuno, poiché lo stesso ateismo è considerato una sorta di critica incompleta, che fa ancora il gioco della religione. L'unica risposta è comunismo. In sintesi, la disalienazione economica è il presupposto della disalienazione religiosa. Quando l'uomo si sarà liberato dal capitalismo e avrà instaurato il comunismo, decadrà automaticamente anche il bisogno religioso: esso era infatti legato alla situazione di sofferenza e frustrazione dell'uomo sfruttato ma quando appunto vi sarà il comunismo tutto questo non avrà più senso perché l'uomo sarà veramente libero e non avrà alcun bisogno della religione.

Nelle opere successive al 1844, Marx non svilupperà ulteriormente né sottoporrà a critica o revisione la propria concezione dell'ateismo e della religione. Ciò sta a dimostrare che per lui l'ateismo era un problema risolto, e quello che gli interessava era solo più la *praxis*, la rivoluzione, non la teoria: «la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria». Detto questo, sembrerebbe che il pensiero di Marx non abbia nulla a che vedere con l'ebraismo. Eppure si ricordi che il Marx giovane aveva scritto un libello sulla questione ebraica (1843) che influenzerà tutte le generazioni future di comunisti e marxisti. Questo ha fatto sì che vi sia stata una sistematica

diffidenza del marxismo rispetto al problema ebraico, in un'interpretazione dell'ebraismo e della sua cultura che Antonio Gramsci avrebbe definito peculiare del "materialismo volgare". Solo così si può spiegare la politica anti israeliana e antisionistica dei partiti di sinistra in genere. Eppure, come scrisse tempo fa Bruno Zevi, è urgente «una revisione delle tesi marxiste sulla questione ebraica»⁴. Come certo antisemitismo cattolico, le tesi di Marx hanno avuto e continuano ad avere deleteri riflessi, trovando eco in quelle di Bauer e di Kautsky, nella posizione di Lenin, Stalin ecc. È lecito chiedere un'assise marxista che, alla luce del pensiero gramsciano, smentisca una visione così ottusa, falsa, dannosa dell'ebraismo. E pensare che la figlia di Marx, Eleonor, in completo disaccordo col padre e con Engels, soleva iniziare i suoi discorsi ai lavoratori dichiarando "Io sono ebrea", quando in realtà non lo era.

2. Il pensiero marxiano come teologia mascherata

Detto questo, possiamo legittimamente chiedere: che cosa c'è di ebraico nel pensiero di Marx? Una delle idee più diffuse riguardo il pensiero marxiano è infatti quella di considerarlo comunque una sorta di messianismo ateo, una sorta di teologia mascherata sotto categorie storiche, economiche, filosofiche. Risponderò citando la tesi classica di Karl Löwith.

La storia segreta del *Manifesto del partito comunista* - scrive Karl Löwith⁵ - non è il suo materialismo cosciente e ciò che Marx stesso ne pensa, bensì lo spirito religioso del profetismo. Per giustificare questa asserzione, Löwith fa diversi esempi.

Primo esempio: il *Manifesto del partito comunista* è anzitutto un documento profetico, un verdetto e un invito all'azione, ma non è assolutamente un'analisi puramente scientifica fondata su dati empirici. Anche se Marx vuole spiegare "scientificamente" il fatto dello sfruttamento con la teoria del plusvalore, lo "sfruttamento" rimane ciononostante un giudizio morale. Nell'interpretazione marxista della storia universale esso non è nulla di meno che il male radicale della "preistoria" o, in termini biblici, il peccato originale. E, come il peccato originale, esso corrompe le facoltà non soltanto morali ma anche intellettuali dell'uomo. In quanto male supremo, che contamina ogni caso, lo sfruttamento è molto di più di un fatto economico.

Altro esempio: il presupposto fondamentale del *Manifesto* non è antagonismo di borghesia e proletariato come di due classi in

⁴ Cf. B. ZEVI, *Ebraismo e architettura*, Giuntina, Firenze 1993, p. 44.

⁵ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1972, p.

opposizione: l'antagonismo sta piuttosto nel fatto che in una classe sono i figli delle tenebre e nell'altra i figli della luce⁶.

Eguale: la crisi finale del mondo capitalistico-borghese, profetizzata da Marx nella forma di una previsione scientifica, è una sorta di giudizio finale, anche se pronunciato dalla legge inesorabile del processo storico⁷.

3. Marx e il messianismo

Secondo Löwith, la reale forza propulsiva che sta dietro la storia di lotte di classe è un evidente messianismo, anche se è *sui generis*, radicato inconsciamente nell'essere stesso di Marx. Anche se egli, ebreo emancipato del XIX secolo, era decisamente antireligioso e antisemita, era pur sempre un ebreo dello stampo dell'Antico Testamento. L'antico messianismo e profetismo ebraico, che duemila anni di storia economica - dall'artigianato alla grande industria - non riuscirono a mutare, e l'insistente esigenza ebraica di una giustizia assoluta, spiegano la base idealistica del materialismo storico. Nella forma apparentemente opposta della previsione scientifica, il *Manifesto del partito comunista* tiene fermo al carattere fondamentale della fede: alla «certezza di ciò che si spera»⁸.

Non è affatto un caso - continua Löwith - che l'antagonismo estremo dei due campi nemici, la borghesia e il proletariato, corrisponda alla credenza in una lotta finale fra il Cristo e l'Anticristo nell'ultima epoca della storia, e che il compito del proletariato sia analogo alla missione storico-universale del popolo eletto. L'universale funzione redentrice della classe oppressa corrisponde alla dialettica religiosa di Croce e Resurrezione; l'intero processo storico quale è delineato nel *Manifesto del partito comunista* riflette lo schema generale della interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso⁹. In sintesi, il materialismo storico è una storia della salvezza espressa nel linguaggio della economia politica. La teoria marxiana è ispirata - scrive Löwith - da una fede escatologica, che dal suo canto "determina" il peso e la portata di ogni singola affermazione¹⁰.

Giunti a questo punto, però, non si può dire secondo Löwith che il messianismo di Marx sia del tutto autentico ed esprima l'essenza dell'ebraismo: benché la "fede" comunista sia una pseudo-forma del

⁶ K. LÖWITH, *Op. cit.*, p. 64.

⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

messianismo ebraico-cristiano, le mancano i fondamenti di quello: l'accettazione volontaria dell'umiliazione e della sofferenza redentrice come presupposti del trionfo. Il proletariato comunista vuole la corona senza la croce, cioè vuole trionfare con la felicità terrena. D'altra parte, manca a Marx ogni interesse autentico ed ogni comprensione per i problemi della coscienza religiosa. Egli – dice Löwith – non si ribellò neppure contro Dio, per realizzare il suo regno sulla terra mediante la dittatura del proletariato. La critica della religione era per lui, in quanto ateista scientifico, un fatto compiuto, come in generale la fine storica del cristianesimo¹¹. Sulla base di un ateismo implicito nella terrena fiducia in se stessi, Marx intraprese la sua critica radicale dell'ordine costituito, nell'intento di una sua trasformazione. La negazione della dipendenza dell'uomo da un ordine della creazione in atto nel mondo è il presupposto ateistico della rivoluzione economica mondiale¹². La vera critica materialistica della religione consiste nella esigenza positiva di creare le condizioni che privino la religione della sua fonte e della sua ragione d'essere. Unicamente e solo la critica pratica della società presente può sostituire la critica della religione. L'ateismo stesso non ha più senso: per Marx esso non è più un problema teologico, ossia non è più una lotta contro dèi pagani e cristiani, ma contro *idoli* terreni. Si deve far attenzione all'insorgere dei nuovi idoli e della nuova superstizione, e renderlo impossibile mediante una critica continuamente rinnovata delle condizioni reali, cioè storico-materiali¹³.

4. Conclusione

Ma non è finita. Si potrebbe affrontare un altro aspetto del pensiero marxiano per rispondere alla questione iniziale. Marx – come scrive Olivier Revault d'Allones¹⁴ – è stato per tutta la sua vita alla ricerca dei fondamenti. Cominciando, in parte per motivi personali, con la critica (o ricerca dei fondamenti) della religione, è stato indotto a incriminare l'ideologia in generale da qui la critica alla miseria della filosofia; pensiero il cui “fondamento” si trova a sua volta nel politico; critico del politico, che conduce a una critica della società e poi a quella dell'economia, che, “in ultima analisi”, secondo l'espressione stessa di Marx, rimarrà il “fondamento” ultimo. E tutto questo avviene attraverso una visione storica, storicistica, della successione dei diversi modi di produzione dal “comunismo” primitivo al capitalismo, che Marx ha sotto gli occhi. Che

¹¹ Ibid., p. 66.

¹² Ibid., p. 67.

¹³ Ibid., pp. 70-71.

¹⁴ O. REVAULT d'ALLONES, *Il caso Schoenberg in AA.Vv., Ebraismo e cultura europea del 900, cit.*, p. 172.

Marx rifiuti, a volte con vivacità, di essere considerato un “pensatore ebreo”, naturalmente non cambia nulla; a noi interessa sapere come possa accadere, in certi momenti della storia europea, che alcuni elementi dell’ebraismo abbiano una fecondità che non si riscontra nella società globale o che questa non sa trovare.

5. Bibliografia

Su Marx e la religione si trovano moltissimi testi; oltre quelli già citati ricordiamo i seguenti :

K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949

O. TODISCO, *Marx e la religione*, Città Nuova, Roma 1976

L. PARINETTO, *Né dio né capitale. Marx, marxismo, religione*, Moizzi, Milano 1996

MARCO MORSELLI

JOSEPH KLAUSNER

1. Introduzione

Nel romanzo autobiografico *Una storia di amore e di tenebre*¹ Amos Oz descrive le visite che ogni due o tre settimane insieme al padre e alla madre rendeva al prozio Joseph Klausner (1874-1958). Dopo aver attraversato a piedi vari quartieri della Gerusalemme immersa nel riposo sabbatico giungevano a Talpiyot. Due palme sveltavano ai lati dell'ingresso, un sentiero conduceva dal cancello alla porta della casa, sulla quale era posta una targa di bronzo con la scritta «Giudaismo e Umanesimo», la diade alla quale Klausner aveva dedicato la sua vita.

Nella stessa strada, di fronte, abitava un'altra celebrità: il futuro Premio Nobel per la letteratura Shemuel Y. Agnon (1888-1970). Tra i due, non si sa perché, non correva buon sangue, e un gelo polare sembrava spirare nella stradina quando casualmente si incontravano. Agnon scrisse una caricatura di Klausner nel romanzo *Shirah*, ma Klausner si prese una piccola rivincita postuma: alla strada venne dato il suo nome, e così Agnon si trovò a vivere in via Klausner per il resto dei suoi giorni.

Amos ricorda ancora l'atmosfera dell'immensa biblioteca dello zio: «l'aroma impolverato e accattivante delle sette discipline segrete, il profumo della taciturna vita intellettuale, una esistenza monastica e riservata, un silenzio spettrale che alitava da abissi di pensiero e di dottrina, mormorio di sillabe morte, litanie di pensieri segreti di autori defunti, gelida carezza di antiche autorità»². Venticinquemila volumi in ebraico, aramaico, siriano, greco, sanscrito, latino, arabo, russo, inglese, tedesco, spagnolo, polacco, francese, italiano, ugaritico, sloveno, cananeo, maltese, paleoslavo, tra i quali lo studioso trascorreva le sue giornate, a volta senza neppure uscire dalla sua stanza per prendere i pasti o dormire.

¹ A. Oz, *Una storia di amore e di tenebre*, tr. di E. Loewenthal, Feltrinelli, Milano 2003.

² *Op. cit.*, 65.

Nella sua lunga vita Klausner ha fatto esperienza della Lituania, della Russia zarista, dei pogrom, degli inizi del movimento sionista, della rinascita della lingua ebraica, della Rivoluzione Russa, delle due Guerre Mondiali, della rinascita di Eres Israel. Nel campo degli studi, ha partecipato alla fondazione della «Hebrew University» di Gerusalemme, alla fioritura delle ricerche sulla letteratura ebraica, ha svolto un ruolo pionieristico nello studio dell'ebraismo e del cristianesimo nel periodo greco-romano, ha redatto la prima opera scritta da un ebreo, in ebraico, e pubblicata in Israele, su Yeshù ha-Nosri (= Gesù).

Ciò che ad Amos da bambino sembrava più prodigioso era però che lo zio avesse creato delle parole dell'ebraico moderno, come *matita*, *camicia*, *sensuale* e *rinoceronte*: «Che cosa avrei indossato ogni mattina se lo zio Joseph non ci avesse “donato” la camicia? Forse una blusa a strisce? E con che cosa avrei scritto, senza la mia matita? Con un pennino? Per non parlare della sensualità, venuta proprio da quel puritano dello zio»³. Nella sua attività di creatore di parole Klausner aveva collaborato con Eliezer Ben Yehudah (1858-1922) il quale una volta era andato a trovarlo per dirgli: «Klausner, in fondo tu e io sappiamo che il segreto della vita delle lingue vive è riposto nella capacità di captare parole e concetti da quasi tutto ciò che arriva nei loro pressi, digerirli per bene e poi piegarli alla propria logica e alla propria morfologia»⁴.

2. Biografia

Joseph Klausner era nato a Olkeniki, nella provincia di Vilna, in Lituania nel 1874. A 6 anni iniziò a frequentare il *heder*, la tradizionale scuola elementare ebraica, ma a 9 anni andò a vivere a casa di uno zio che aveva peso un precettore per i propri figli, un *maskil*, un seguace della *Haskalah*, l'Illuminismo ebraico. Le lezioni durarono solo due anni, ma furono decisive per il suo sviluppo intellettuale. Fu allora che scoprì un libro che lesse poi altre 22 volte nel corso della sua vita: *Ahavat Sion* (*L'amore di Sion*) di Abraham Mapu (1808-1867), il primo romanzo dell'ebraico moderno, che destò in lui l'amore per la lingua e per il Paese. A 11 anni si trasferì con la famiglia a Odessa. A 17 anni decise di parlare in ebraico con alcuni suoi amici. A 20 anni si iscrisse all'Università di Heidelberg e seguì corsi di Ebraistica, Storia e Filosofia. Partecipò al I Congresso sionista (Basilea 1897). A 28 anni si trasferì a Varsavia per dirigere «Ha-Shiloah», una delle più importanti riviste di letteratura e critica letteraria ebraiche. Nel 1907 torna a Odessa, e insegna in una *Yeshivah*. Nel 1919 fa la sua *alyiah* e va a vivere a Gerusalemme. Collabora con il *Waad ha-lashon* (l'Accademia della lingua ebraica). Quando viene

³ *Op. cit.*, 84.

⁴ *Op. cit.*, 78.

fondata la «Hebrew University» di Gerusalemme con suo grande disappunto non gli viene offerta la cattedra di Storia ebraica ma quella di Letteratura ebraica. Ottiene la cattedra di Storia del Secondo Tempio solo nel 1944, quando è ormai prossimo alla pensione. Dal 1950 fino alla morte collabora alla “Encyclopaedia Judaica”. Egli è stato dapprima vicino a Aḥad ha-Am (1856-1927), in seguito a Zeev Jabotinsky (1880-1940).

Le sue opere principali sono: *Yeshu ha-Nosri*, zmano, ḥayyav we-torato (Gesù il Nazareno. Il suo tempo, la sua vita e il suo insegnamento), Jerusalem 1922; *Ha-rayon meshihi be-Israel* (L'idea messianica in Israele), Jerusalem 1927; *Mi-Yeshu ad Paulus* (Da Gesù a Paolo), 2 voll., Tel Aviv 1939-40; *Historyah shel ha-Sifrut ha-ivrit ha-ḥadashah* (Storia della letteratura ebraica moderna), 6 voll., 1930-50; *Ha-lashon ha-ivrit lashon ḥayyah* (La lingua ebraica come lingua viva), Jerusalem 1948-49; *Historyah shel ha-Bayit ha-Sheni* (Storia del Secondo Tempio), 5 voll., Jerusalem 1949; e la sua autobiografia *Darki liqrat ha-teḥiyah we-hageullah* (La mia via tra la rinascita e la redenzione), 2 voll., Jerusalem 1955. La sua bibliografia completa conta 1300 titoli.

3. Prime opere

Arrivando a Heidelberg il giovane ebreo umanista Joseph progetta di scrivere quattro libri su quattro grandi figure dell'umanità: Buddha (565-486 a.e.c.), Socrate (470-399 a.e.c.), Gesù (6 a.e.c.-30 e.c.) e Maometto (570-632 e.c.). L'atmosfera intellettuale della prestigiosa cittadina universitaria predisponava un giovane *ilui*⁵ a coltivare progetti ambiziosi che abbracciassero filologia comparata, letteratura universale, filosofia mondiale, teologia interreligiosa, e a ricercare la chiave scientifica che aprisse gli scrigni di tutte le differenti culture del pianeta. Nella vastità di tale visione sintetica anche Ebraismo e Umanesimo avrebbero trovato la loro conciliazione.

4. Il libro su Gesù

Il progetto nel suo insieme non venne realizzato, ma nel 1922 venne alla luce *Yeshu ha-Nosri*⁶, subito attaccato da libelli tanto ebraici quanto cristiani, ma anche destinato ad aprire una nuova fase nella ricerca storica su Gesù. Il libro venne tradotto in inglese (1925), tedesco (1930), francese (1933), ungherese (1946) e spagnolo (1971).

⁵ È l'espressione che viene utilizzata per indicare un *Yehivah boher* (uno studente di Accademia talmudica) particolarmente geniale.

⁶ *Yeshù* è la variante galilea di *Yeshuà*, a sua volta un diminutivo di *Yehoshua*, che in italiano si rende con Giosuè.

Klausner intende ridare a Yeshua il posto che gli compete all'interno della storia nazionale ebraica e della storia universale umana. Egli ritiene che non sia possibile non parlarne affrontando lo studio dell'ebraismo nell'età greco-romana. È il periodo della vita di Gesù, delle missioni di Pietro e Paolo, del formarsi degli scritti che andranno a costituire il Nuovo Testamento, della distruzione del Secondo Tempio, della codificazione della *Mishnah*, dell'ascesa del rabbinismo come forma dominante di ebraismo, l'unica che sia sopravvissuta alle due guerre di Roma contro Israele.

Egli scrive che non vi è una tappa della storia di Yeshua, né una linea della sua dottrina sulle quali non sia stampato il sigillo dell'ebraismo profetico e farisaico del suo tempo. Egli fu un ebreo, e la sua vita è quella di uno degli ebrei eminenti della fine del Secondo Tempio, la sua dottrina è una dottrina ebraica, notevole per la sua verità e il suo carattere immaginativo. Egli non fu un cristiano, però venne trasformato in un cristiano. Il suo insegnamento e la sua vicenda sono stati separati da Israele. Fino ad ora gli ebrei non lo hanno accettato, mentre i suoi discepoli e seguaci di tutte le generazioni hanno disprezzato e perseguitato gli ebrei e l'ebraismo. Dal punto di vista dell'umanità in generale egli è sicuramente una "luce per le genti". I suoi discepoli hanno diffuso la torcia illuminata della *Torah* d'Israele tra i pagani dei quattro angoli del mondo, sia pur presentandola in forma mutilata e incompleta. Dal punto di vista nazionale ebraico la valutazione è più difficile, ma non è possibile mettere in dubbio il suo profondo amore per Gerusalemme e per la Casa d'Israele.

Non è un legislatore, né il fondatore di una nuova religione. Però è un grande maestro di morale e un artista del *mashal*, della parabola. È anzi il moralista per eccellenza, per il quale, nella vita religiosa, la moralità significa tutto: «Nel codice di Gesù vi è una sublimità, una chiarezza e una originalità che non hanno il parallelo in nessun codice ebraico, e neppure vi è un parallelo per l'arte notevole delle sue parabole. La sagacità e la acutezza dei suoi proverbi, i suoi energici epigrammi riescono mirabilmente a fare delle sue idee etiche un possesso del popolo. Se arriverà il giorno in cui tale codice sarà liberato dall'involucro di miracoli e misticismo, il *Libro dell'etica* di Yeshu sarà uno dei tesori scelti della letteratura d'Israele per tutti i tempi»⁷.

5. Le conclusioni di Klausner

Dunque, Gesù era ebreo, mentre i suoi seguaci non lo furono. Yeshua nacque, visse e morì in Israele, partecipando a tutti gli aspetti

⁷ È la chiusa del libro. Le frasi precedenti sono tratte dall'ultimo capitolo: «Chi è Yeshua per gli ebrei?».

della vita ebraica in un momento molto difficile per il suo popolo, una dura occupazione romana che pochi decenni dopo sfociò in una guerra di sterminio⁸. Il cristianesimo nacque in Israele, ma Israele lo rifiutò. Questa grande contraddizione, questa “misteriosa incapacità di aderire alla fede messianica” nasce in effetti in tutt’altro contesto e ha in effetti tutt’altre motivazioni.

Il primo movimento messianico ebraico venne anch’esso travolto dalla catastrofe nazionale del 70 e 135. La *Ecclesia ex gentibus* si è allora sostituita alla *Ecclesia ex circumcissione*, tra i diversi Patriarcati si è aperta la gara per il primato e Roma ha preso il posto di Gerusalemme. Costantino ha completato l’opera di romanizzazione attraverso la fissazione del Canone e del Dogma. Eusebio ha elaborato quella spiegazione teologica degli avvenimenti del 30, 70 e 135 che è durata fino al XX secolo, e in parte dura tutt’ora: a causa del terribile crimine del deicidio il Tempio è stato distrutto e Israele è stato condannato all’esilio, perpetua dimostrazione, attraverso le sue sventure, della verità del cristianesimo. I Romani, che erano stati responsabili dell’uccisione del Re d’Israele e di centinaia di migliaia di altri Ebrei, vennero trasformati nei fedeli esecutori della vendetta divina.

Quella Vita di Gesù che Benamozegh progettava di scrivere nel 1860 è stata dunque scritta da Klausner. Ma il libro che avrebbe scritto il Rabbino cabalista sarebbe stato certamente diverso da quello pubblicato dal laico sionista umanista.

Anche se non mancano precedenti ottocenteschi, si può dire che con il libro di Klausner ha inizio quella riscoperta ebraica di Gesù, del Gesù ebreo, che è poi proseguita con le opere di Geza Vermes, Schalom Ben Chorin, David Flusser, André Chouraqui⁹. Con il libro di Klausner ha avuto inizio anche quell’altro indirizzo critico che ha fatto di Shaul/Paolo il vero iniziatore del cristianesimo come religione ellenistico-romana. La risposta da parte cristiana è stata di distinguere il «Gesù della storia» dal «Cristo della fede»: il primo

⁸ Mi riferisco a quelle che i Romani chiamarono la I e la II Guerra Giudaica. Durante la I venne distrutto il Tempio di Gerusalemme e, riferisce Flavio Giuseppe, non vi erano più alberi in Israele perché centinaia di migliaia di Ebrei erano stati crocifissi dalle truppe di occupazione romana. «Secondo i dati forniti indipendentemente da Giuseppe e da Tacito, oltre 600.000 Ebrei avrebbero trovato la morte nel corso delle operazioni militari, circa il 25% della popolazione, e molti altri vennero fatti prigionieri e venduti come schiavi. Con ciò sembra possibile che qualcosa come la metà della popolazione ebraica sia stata eliminata fisicamente» (J. A. SOGGIN, *Storia d’Israele*, Paideia 1984, p. 485). Nel 135 i morti furono 850.000 (Soggin p. 492).

⁹ G. VERMES, *Gesù l’ebreo*, tr. di V. Grossi e E. Peretto, Borla, Roma 1983; ID., *I volti di Gesù*, tr. di A. Catania, Bompiani, Milano 2000; SH. BEN CHORIN, *Fratello Gesù*, tr. di G. Scandiani, Morcelliana, Brescia 1985; D. FLUSSER, *Jesus*, tr. di M. Sartorio, Morcelliana, Brescia 1997; A. CHOURAQUI, *Gesù e Paolo*, tr. di A. Mello, Qiqajon, Bose 2000; S. MALKA, *Gesù riconsegnato agli ebrei*, tr. di P. Pellizzari, Piemme, Casale Monferrato 2000.

innegabilmente ebraico, il secondo (quello veramente importante) "universale", ma comprensibile solo attraverso le categorie teologiche elaborate in greco e fissate dogmaticamente a partire dal Concilio di Nicea. La Qabbalah delle Sefirot da un lato, e la emunah meshiḥit, la fede messianica elaborata dai talmidim, i discepoli ebrei del I secolo riuniti nella Chiesa di Gerusalemme intorno a Yaaqov/Giacomo fratello del Signore, forse possono aprire nuove prospettive per il Terzo Millennio, che, secondo il linguaggio dei mistici, è il Terzo Giorno, il giorno della rinascita e della resurrezione¹⁰

¹⁰ Gesù è morto nel 30 e.c., ossia nell'anno 3760 della datazione ebraica, e siamo ora nel 5767.

LEA SESTIERI

MARTIN BUBER

La leggenda del Baal Shem Tov, uno dei primi libri di Buber (1878 - 1965) pubblicato in Italia, introdusse la gioventù ebraica italiana, negli anni intorno al 1930, nel mondo fantastico e suggestivo del chassidismo, considerato dallo stesso Buber «il trionfo più grande che finora si sia avuto della idea di azione nella vita assoluta del popolo ebreo»¹. Esso infatti volendo «rendere viva la legge, riportarla dal relativo all'assoluto: per cui ognuno deve, con una vita vera, diventare una *Torah*, una legge», rappresenta «un rinnovamento dell'idea d'azione», in cui «ogni atto che avviene nella santificazione, cioè nell'intenzione del divino, è la via al cuore del mondo» e «così l'azione è fatta davvero centro vitale della religiosità».

L'interpretazione buberiana del chassidismo, anche se è la più suggestiva e forse la più autentica nelle sue origini, non risponde peraltro a tutta la storia di quel movimento che, come tanti altri sorti in seno all'ebraismo, soggiacque all'influenza deleteria degli avvenimenti quotidiani a causa della pressione dell'ebraismo ufficiale e «per la debolezza del popolo che non era ancora cresciuto fino alla decisività della sua dottrina».

D'altra parte la parola chassidica non era l'unica di Buber, né la più importante che egli si era proposto di dire.

Ma fu molto significativo e giusto che fosse conosciuto attraverso le sue pagine sul chassidismo, perché anche egli aveva scoperto meglio se stesso e la impostazione della sua religiosità attraverso quello che fu senza dubbio, pur con tutte le critiche che possono essergli riservate, il miracolo chassidico.

Dalla mistica chassidica che gli rivelò lo splendore della luce divina nel mondo reale - la vera devozione si esplica nel mondo stesso e nell'atteggiamento dell'uomo verso di esso e specialmente verso il nostro prossimo -, Buber volse il suo sguardo attento alla vita collettiva dello

¹ Cf. M. BUBER, *Sette discorsi sull'Ebraismo*, Carucci, Roma 1976.

stesso movimento chassidico, e da qui nacque in lui una impostazione nuova sull'essenza di un gruppo autentico che non sorge dall'avvicinamento individuale di un uomo al suo prossimo, ma dalla connessione congiunta intorno a un "foco" comune.

È già questo il passaggio dalla sua epoca mistica a quella dialogica. Cioè Buber sente che *l'io* che affronta l'assoluto stabilisce con lui un dialogo per cui è necessario non essere assorbito dalla divinità (misticismo), ma resistere alla sua presenza; diversamente il dialogo cesserebbe di esistere. Perciò l'esempio di un vero atteggiamento religioso non è costituito dal mistico, ma dal profeta. Passando dall'individuo al popolo, Buber insisteva che solo il dialogo con la sua presenza eterna è capace di convertire il popolo da fatto biologico a sostanza spirituale. Considera perciò un errore fondamentale il voler ricercare se l'ebraismo sia un popolo o una religione, perché il popolo non è realmente tale senza la religione, e più esattamente, senza una relazione con Dio.

E per quanto si riferisce alla religione, il suo compito è quello di costituire una comunità che concreti la relazione verso il *tu* eterno attraverso un sistema di relazioni fra l'uomo e il suo prossimo.

1. Il sionismo: un modo laico di essere ebrei

Così Buber nei suoi discorsi del primo ventennio del novecento - in cui l'analisi dei problemi dell'ebraismo è impostata secondo una religiosità tanto peculiare da essere chiamata più tardi "secolarismo religioso" - si rivelò a molti come un nuovo profeta. Indicava infatti un nuovo cammino verso la conquista di una autentica religiosità ebraica e faceva capire alla gioventù ebraica laica, che si era liberata del Dio della sinagoga e che contestava l'impostazione dell'ebraismo ufficiale, che essa non aveva per questo perduto la propria religiosità. E a quei giovani laici che seguivano il sionismo proclamandosi nazionalisti *tout court* - quando già la parola nazionalismo spaventava, perché cominciavano a sperimentarsene le tragiche e irrazionali conseguenze - fece capire che il sionismo beninteso era la conseguenza logica di una sana religiosità ebraica che restava in loro anche se ne respingevano l'impostazione ufficiale.

2. Il nazionalismo come sintomo di malattia

Infatti nel discorso che pronunciò al Congresso sionista di Karlsbad nel 1921, Buber chiariva le idee a questo proposito facendo una netta distinzione fra popolo, nazione e nazionalismo: popolo è il corpo sociale naturale che è stato temprato dal destino in una unità organica; nel momento in cui il popolo acquista la coscienza del suo destino comune,

si converte in nazione: il nazionalismo sorge quando la vita della nazione non si svolge normalmente.

«Questo nazionalismo indica una carenza fondamentale nella vita della nazione, la mancanza di unità, di libertà, di base territoriale, carenza che ci si affanna a correggere. Esige esso dal mondo gli strumenti vitali imprescindibili, reclama il compimento dei “diritti delle nazioni”... incoraggia il popolo alla lotta per ottenere ciò che manca per poter raggiungere il proprio scopo. Ma quando il nazionalismo oltrepassa questo limite che gli è stato fissato, cioè il limite della cura e della soddisfazione della carenza, cade in preda al peccato di superbia. Da sintomo di una malattia si converte in un insieme di malattie. Può succedere che un popolo ottenga i diritti per i quali ha lottato e con tutto ciò non guarisca: perché il nazionalismo adulterato esaurisce le sue energie».

A questi concetti si univa una delle affermazioni ricorrenti nella sua impostazione filosofica: «la vera religiosità è azione. Essa vuole plasmare l'assoluto nella materia della terra... La collettività degli uomini è un'opera incominciata che ci aspetta: un caos che abbiamo da ordinare, una diaspora che abbiamo da raccogliere, un dissidio che abbiamo da placare»; e infine il concetto più elevato della collettività:

«In ogni essere c'è la vita universale, ma essa non può spiegarsi che nella unione di questo essere con l'universo, nella pura immediatezza del ricevere e del dare, da cui è avvolto come da una aureola di luce, e lo colloca nell'unità del mondo. Il divino può svegliarsi nel singolo, ma raggiunge la sua vera pienezza allorché i singoli esseri, ridestatisi al senso della loro universalità, si aprono uno all'altro, comunicano uno coll'altro, si aiutano l'un l'altro, quando fra gli esseri discende l'immediatezza, quando si schiude la sublime prigione della personalità e l'uomo si rivela all'uomo, quando nello spazio che c'è fra loro, nello spazio apparentemente vuoto, sorge l'eterna sostanza: il vero luogo della realizzazione è la collettività, e vera collettività è quella in cui il divino si realizza fra gli uomini».

3. Buber in politica, per un accordo ebraico-arabo

Con questo, Buber offriva alla gioventù laica e assetata di superamento le migliori basi per affrontare e realizzare il proprio sionismo con il fine di erigere nella nuova Eretz Israel «una comunità popolo». Il movimento sionista diventava per lui e attraverso di lui un movimento di “rigenerazione” a cui spetta di creare un nuovo tipo di uomo. Ed egli vide questo nuovo tipo nel *halutz* che identifica la liberazione del popolo con la propria. La sua idea di un socialismo così aperto, la sua posizione contro gli eccessi del nazionalismo, portarono Buber a combattere attivamente per un accordo ebraico-arabo; si potrebbe dire anzi che la maggior parte della sua attività politica fu dedicata a questo. In netta opposizione con la politica sionista ufficiale, censurò i metodi chauvinisti del nazionalismo ebraico e richiese l'impegno di assicurare agli arabi di Palestina uno sviluppo autonomo e il rispetto dei loro diritti nazionali.

Entrato a far parte del *ihud* (lega di avvicinamento ebraico-arabo) sostenne una soluzione binazionale del problema, e più tardi, dopo il 1948, concentrò la sua attenzione sulla difesa dei diritti della minoranza araba.

4. La religiosità intima e la religione ufficiale

Per questo suo atteggiamento che continuava a differenziarsi dal sionismo ufficiale, attivo, pratico, il quale allontanava, secondo lui, il popolo dal suo vero compito: la realizzazione dell'umanismo ebraico nella terra di Israele; per la sua religiosità intima che rifuggiva dalla religione ufficiale e dalle pratiche rituali - «ancora ragazzo tralasciò l'uso dei *tefillin* e da allora si astenne dal partecipare a qualunque servizio religioso» -, Buber rimase isolato nella sua Gerusalemme. Ciò non impedì però che la sua fama di filosofo dell'ebraismo e di filosofo dell'umanità intera si diffondesse nel mondo e facesse di lui uno dei pensatori più apprezzati per la profondità e l'onestà della sua impostazione religiosa esistenziale.

5. Cos'è in realtà l'ebraismo?

Buber, che nel 1909 scriveva: «Considerata quale realtà interna la religiosità ebraica è un ricordo, forse anche una speranza, ma non una manifestazione attuale», dedicò gran parte della sua attività di pensatore e filosofo a cercare di spiegare che cosa è in realtà l'Ebraismo, ed a ricercare ed indicare quello che, secondo lui, doveva essere il cammino affinché questa religiosità ebraica ridiventasse anche «una manifestazione attuale».

Dopo avere affermato che «il nocciolo dell'Ebraismo è là dove l'assoluto è una faccia velata di Dio che vuole essere scoperta nell'azione umana, entra poi nei dettagli. Considerare l'Ebraismo una confessione è toccare la più « grossolana realtà della forma di organizzazione»; considerarlo un popolo è già raggiungere « una realtà più profonda ». Ma ciò non ci dice ancora tutto. «L'Ebraismo è un processo spirituale che ha i suoi documenti nella storia interna del popolo ebreo e nelle opere dei grandi ebrei». Questo «processo spirituale dell'Ebraismo si compie nella storia come la tensione ad attuare in modo sempre più perfetto le tre idee legate fra loro: l'idea della unità, l'idea dell'azione, e l'idea del futuro». Ciò costituisce la base di tutto il pensiero buberiano sull'Ebraismo, cioè riuscire a realizzare l'unità, l'azione, l'avvenire. Egli vede nel carattere del popolo la tendenza all'unità in quanto «la società è per lui più reale dell'uomo», e nell'individuo il desiderio intenso di liberarsi e di elevarsi dal suo interno dissidio in una unità assoluta; nel carattere nazionale la tendenza all'azione «poiché l'ebreo è per sua disposizione più motorio che sensorio... e per la sua vita ha maggiore importanza ciò che egli porta a

compimento che ciò accade a lui... Così fin dai più remoti tempi nel centro della religiosità ebraica stava non la fede, ma l'azione». Riconosce nell'insegnamento dei profeti e nel cristianesimo primitivo il carattere assoluto dell'azione; ma constata pure che tale insegnamento non poté «arrestare il progressivo irrigidimento della legge».

«Ma la lotta per l'idea dell'azione non è diminuita; in forme eternamente nuove essa riempì i millenni; essa fu dialettica ed intima, pubblica ed occulta; nelle scuole la lingua del *pitpul* e nelle case la lingua delle donne; fu grande negli eretici ripudiati, piccola nelle piccole arditezze del ghetto; e così essa giocò ed arse intorno al cadavere coronato dalla legge, Finché non venne un altro grande movimento che penetrò nelle intime profondità del vero e agitò il seno del popolo: il chassidismo».

6. Il socialismo come anelito verso una collettività costruita sull'amore

Ed infine, per quanto si riferisce all'avvenire, Buber osserva che anche «esso trova le sue basi nello spirito del popolo in quanto il senso del tempo è sviluppato nell'ebreo con maggior vigore che non sia il suo senso di spazio». «La sua coscienza del popolo e di Dio traggono il loro alimento sostanziale dalla memoria storica e dalla speranza storica, e la speranza è per giunta l'elemento positivo e costruttivo». Ed è questo che ridesta nell'ebreo il messianismo, l'idea più profonda e originale dell'Ebraismo. A ciò ricongiunge Buber il socialismo in quanto «anelito verso una convivenza pura, bella, vera, verso una collettività umana costruita sull'amore, sulla comprensione reciproca e sul reciproco aiuto».

Indicato così in questi tre punti essenziali quello che è per lui l'Ebraismo, Buber passa a studiare in che consiste il suo rinnovamento; cioè come la religiosità ebraica – che «non è costruita sopra un dogma, né sopra un precetto etico, bensì sopra un sentimento fondamentale che dà alla vita umana il suo senso: sul sentimento fondamentale che l'uno è necessario», possa ridiventare «una manifestazione attuale», essere un «ebraismo vivente». E per arrivare a ciò la lotta per l'adempimento deve abbracciare «tutto il popolo», le idee devono penetrare «la realtà quotidiana», «lo spirito entrare nella vita». E conclude indicando quale è il cammino per ottenere questo rinnovamento e la necessità di «essere preparati ad affrontarlo».

«Essere pronti vuol dire realizzare le grandi tendenze dell'ebraismo *nella nostra vita personale*: la tendenza all'unità nel plasmare la nostra anima in una unità, affinché essa sia capace di concepire l'unità; la tendenza all'azione nel riempire la nostra anima dell'assoluto, affinché essa sia capace di concretare l'azione; la tendenza all'avvenire sciogliendo la nostra anima dal meccanismo degli scopi volgari e rivolgendola verso la *finalità ultima* affinché essa sia capace di servire l'avvenire».

7. Il dialogo: l'uomo vero non è l'uomo isolato, ma l'uomo con l'uomo

Nella impostazione della idea di unità nell'Ebraismo, Buber parte dall'esistenza di un dualismo scontato, dualismo che non ha niente a che vedere con quello persiano, perché è «il dualismo del proprio Io». «Il mondo che deve essere costruito nell'unità è inteso come il mondo vivente nell'uomo stesso e piantato come la «volontà di Dio»; ma dall'uomo stesso gli viene l'ostacolo, la resistenza». Da questa affermazione Buber arriva alla conclusione che «peccato non vuol dire altro che il vivere sdoppiato, non libero». Questo dualismo-unità non domina solo nel suo concetto di ebraismo, ma è alla base di tutto il pensiero di Buber ed è espresso nel piccolo volume *Io e Tu* che Gaston Bachelard nella prefazione alla traduzione francese riassume in queste parole: «cerca di unire il singolare all'universale, l'istante all'eternità, l'incontro alla famiglia, il fatto unico alla legge inviolabile».

Per Buber «una delle parole primordiali è costituita dal paio di vocaboli *io-tu*, sono essi i poli fra i quali deve sorgere la *relazione* che stabilirà la presenza di un mondo unificato e redento. Perché «quando si dice *Tu* si dice al tempo stesso *l'io* del paio *Io-Tu*» e «la parola primordiale *Io-Tu* solo può essere pronunciata dall'Essere intero». Di fronte *all'io-Tu* esiste *l'io-Esso*, in cui *Esso* è il mondo degli oggetti, soggetto a sperimentazione. Buber, superando la filosofia tradizionale che considerava *l'io* un ente isolato, vede chiaramente che non può esservi un *io* che non si riferisca a un *Tu* o a un *Esso*. In questa concezione si sviluppa inevitabilmente il mondo del dialogo attraverso tre sfere capitali: la vita con la natura, la vita con gli uomini dove nasce la reciprocità dialogica, la comunicazione con le forme intelleggibili o, come Buber la chiama, la relazione con il mistero dell'Essere. Dice Buber: «Il *Tu* si offre alla relazione, *l'io* è assolutamente libero e perciò può decidersi a vivere solo nell'Esso senza raggiungere il dialogo supremo». Nella relazione *Io-Tu* Buber trova che «l'amore è la responsabilità di un *io* per un *Tu*» e ugualmente per quanto si riferisce allo spirito esso è collocato tra *l'io* e il *Tu*. Vivere la vita spiritualmente è la stessa cosa che vivere l'autentica relazione.

In una filosofia che parte dalla relazione costante, dal dialogo, dall'incontro con l'Altro in quanto persona, in quanto soggetto, l'uomo vero non è l'uomo isolato, ma l'uomo con l'uomo. La vera solitudine è quella che costituisce una vera assenza di relazione: sia essa dialogo esterno, o dialogo interno dell'uomo con se stesso. Per questo scrive Buber: «Unicamente quando l'individuo riconosca l'altro in tutta la sua alterità come riconosce se stesso, come uomo, e da questo

riconoscimento proceda a penetrare nell'altro, avrà rotto la sua solitudine in un incontro rigoroso e trasformatore»².

8. Quasi un profeta

Buber scrisse quasi tutto ciò prima che spaventosi avvenimenti sconvolgessero il XX secolo; per questo molti vedono in lui la comprensione del profeta. Perché prima che il soffocamento dell'egoismo, della solitudine, della incomprendione si abbattesse come un gas mefitico sulla nuova gioventù, già sapeva che bisognava indicare un cammino di rinnovamento per salvarsi da questi mali. Per un suo ricordo ai cento anni dalla nascita ci è sembrato perciò opportuno riattualizzare parte del suo pensiero attraverso le sue stesse parole. E nulla ci sembra più consono alla sua maniera di essere e di pensare e più adatto per concludere questo ricordo del suo pensiero, che il breve racconto chassidico da lui riportato in *La leggenda del Baal Shem* (Firenze 1925):

«Vivere vuoi dire sentire i bisogni dell'altro come se fossero propri ed essere ciò nondimeno coscienti della propria pienezza e distribuirla nell'aiuto. Rabi Moshe Leib raccontava: lo ho imparato ad amare da un villico. Costui trovavasi insieme con altri contadini, allorché il cuore suo si fece vivace per il vino ed egli disse ad uno di loro: "Mi vuoi tu bene, oppure no?" e l'altro: "Ti amo assai!" Disse il primo: "Tu dici ti amo; ma sai tu che cosa mi manca? Se tu mi volessi veramente bene lo avresti saputo!". L'altro allora tacque e non seppe dir motto. Ma io capii: Amare gli uomini vuoi dire sentire i loro bisogni e portare il loro dolore».

A cento anni dalla nascita di Martin Buber: La religione di un laico, «Shalom», n. 11/dicembre 1978

Bibliografia

Opere di Martin Buber:

M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Elledici, Leumann 1983

ID., *Mosè*, Marietti, Casale Monferrato 1983

ID., *La fede dei profeti*, Marietti, Casale Monferrato 1985

ID., *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 1987

ID., *Sion. La storia di un'idea*, Marietti, Genova 1987

ID., *La regalità di Dio*, Marietti, Genova 1989

ID., *Eclissi di Dio*, Mondadori, Milano 1990

² *Qué es el hombre*, México 1949.

L. SESTIERI

ID., *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Bose 1990

ID., *La saggezza dell'uomo*, Elledici, Leumann 1990

ID., *I racconti dei Hassidim*, Guanda, Parma, 1992

ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993

ID., *Incontro. Frammenti autobiografici*, Città Nuova, Roma 1994

ID., *La leggenda del Baal-shem*, Gribaudi, Milano 1995

ID., *Due tipi di fede: fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995

ID., *Le storie di rabbi Nachman*, Guanda, Parma 1995

ID., *Sette discorsi sull'ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996

ID., *Profezia e politica. Sette saggi*, Città Nuova, Roma 1996

ID., *Elia*, Gribaudi, Milano 1998

ID., *Il cammino del giusto*, Gribaudi, Milano 1999

ID., *Racconti di angeli e demoni*, Gribaudi, Milano 2000

ID., *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, Giuntina, Firenze 2003

ID., *Paola e scrittura*, Aracne, Roma 2007

ID., *Una terra e due popoli*, Giuntina, Firenze 2008

Opere su Martin Buber :

A. BABOLIN, *Essere e alterità in Martin Buber*, Gregoriana, Padova 1965

A. POMA, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg & Sellier, Torino 1974

MARCO MORSELLI

FRANZ ROSENZWEIG

Franz Rosenzweig (1886 - 1929) nasce a Kassel il 25 dicembre 1886. Dopo aver frequentato il ginnasio, si iscrive alla Facoltà di medicina e studia per cinque semestri a Göttingen, München e Freiburg. Nel frattempo però i suoi interessi si volgono alla filosofia e alla storia, per cui nel 1908 decide di iscriversi all'*Historisches Seminar* di Freiburg e segue le lezioni di Rickert e di Meinecke. L'anno seguente inizia a lavorare alla tesi di dottorato, terminata in prima stesura nel 1912, ma pubblicata soltanto nel 1920, con il titolo *Hegel und der Staat*. Nell'estate del 1913 attraversa una profonda crisi¹ e nel corso di una discussione notturna con Eugen Rosenstock decide di convertirsi al cristianesimo, seguendo l'esempio di suo cugino Hans Ehrenberg e dello stesso Rosenstock². Ritiene però di dover diventare cristiano da ebreo, e non da pagano³, e

¹ Sette anni dopo, Rosenzweig descrisse la sua crisi con queste parole: «Nel 1913 mi è successo qualcosa che, se devo parlarne, non posso definire altrimenti che con una parola: crollo. Mi trovai all'improvviso in un campo di macerie o, piuttosto, constatai che la mia strada era costellata di irrealtà. [...] Tra i brandelli dei miei talenti io cercavo me stesso, tra il molteplice l'Uno. Fu allora (si può parlare di tali argomenti solo attraverso metafore) che io discesi nei sotterranei, sotto le volte del mio essere, in un luogo in cui i talenti non potevano seguirmi, e mi accostai all'antico scrigno del tesoro, la cui esistenza non avevo mai del tutto dimenticato...». Lettera a Meinecke del 30 agosto 1920, in N. N. GLATZER, *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, New York 1953, p. 95.

² Proprio per meglio cogliere il profondo mutamento del suo pensiero successivo, è interessante leggere quanto Rosenzweig scriveva ai genitori in occasione della conversione al cristianesimo evangelico di Hans Ehrenberg: «Noi siamo cristiani in ogni cosa. Viviamo in uno Stato cristiano, frequentiamo scuole cristiane, leggiamo libri cristiani, tutta la nostra cultura è fondamentalmente cristiana. [...] Sarebbe stato del tutto fuori questione che Hans diventasse ebreo; un cristiano invece può diventarlo. Sono seriamente convinto di questo, io stesso ho decisamente consigliato Hans in questa direzione». Lettera del 6 novembre 1909, in F. ROSENZWEIG, *Der Mensch. und sein Werk*, I, 1, Den Haag 1979, pp. 94-95.

³ «Dovevo comunque chiarire un fatto per me molto importante: pensavo che avrei potuto essere cristiano solo da ebreo, non attraverso i gradi intermedi del paganesimo. Consideravo questa riserva sul piano strettamente personale e, se sei d'accordo, ricorda la prima cristianità. In questo hai ragione: la missione degli ebrei attualmente resta alla base di

pertanto torna a Kassel per partecipare un'ultima volta alle funzioni religiose di *Rosh ha-Shanah*, il Capodanno ebraico. Al ritorno dalla sinagoga comunica alla madre la sua decisione. La madre reagisce con molta durezza e Rosenzweig si reca allora a Berlino, dove trascorre lo *Yom Kippur*, il Giorno dell'espiazione, in una piccola sinagoga.

Cosa sia avvenuto esattamente in quell'11 ottobre 1913 non si sa, certo qualcosa di così importante, che ancora un anno prima di morire egli scriverà: «La mia vita rimane legata a quell'evento»⁴. Il diario e l'epistolario, in genere molto ricchi di informazioni autobiografiche, in quel periodo tacciono. Il documento più significativo è una lettera indirizzata a Rudolf Ehrenberg, il fratello di Hans, nella quale scrive: «La mia conversione non mi sembra più necessaria e, dunque, non è più possibile. *Ich bleibe also Jude* (Resto dunque ebreo)»⁵. In una lettera successiva, del 1° novembre, osserva: «Sul significato di Cristo e della sua Chiesa nel mondo siamo d'accordo: nessuno va al Padre se non attraverso di lui. Nessuno va al Padre - a meno però che non abbia più bisogno di andare al Padre, perché è già presso di lui. E questo è appunto il caso del popolo d'Israele (non del singolo ebreo)»⁶.

In quello stesso anno conosce Hermann Cohen e Martin Buber. Cohen dopo aver lasciato l'Università di Marburg si era trasferito a Berlino e insegnava alla *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*.

Allo scoppio della Prima guerra mondiale Rosenzweig parte per il Belgio, come volontario della Croce Rossa; nel 1915 viene arruolato e destinato ai Balcani. Al fronte si fa spedire libri di Agostino, i *Weltalter* di Schelling, trattati del *Talmud*. Al contatto quotidiano di «mille morti individuali» inizia a scrivere su cartoline postali che indirizza ogni giorno a casa sua il materiale preparatorio per *Der Stern der Erlösung* (La Stella della Redenzione). Contemporaneo, e di grande interesse per seguire l'evoluzione del suo pensiero, è il carteggio con Rosenstock⁷.

Il 18 novembre 1917 scrive a Rudolf Ehrenberg una lettera che è stata definita la *Urzelle* (la cellula germinale) de *La Stella della Redenzione*. All'inizio del 1918 si trova in licenza a Berlino, dove incontra per l'ultima volta Hermann Cohen, il quale morirà nell'aprile di quell'anno.

ciò che ho sempre pensato, e cioè che è necessario che l'ebreo rimanga fedele alla Legge fino e durante il periodo di preparazione al battesimo». Lettera a Rudolf Ehrenberg del 31 ottobre 1913, *op. cit.*, I, 1, pp. 132-133.

⁴ Lettera a Richard Koch del 2 settembre 1928, in *op. cit.*, I, 2, p. 1196.

⁵ Lettera a Rudolf Ehrenberg del 31 ottobre 1913, in *op. cit.*, I, 1, p. 133.

⁶ *Op. cit.*, I, 1, pp. 134-135.

⁷ E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Judaism despite Christianity*. The "Letters on Christianity and Judaism" between E. Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig, University Press, Alabama 1969.

Rosenzweig gli parla del progetto di fondare un *Freies Jüdisches Lehrhaus* e Cohen gli consegna una copia manoscritta di *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo)⁸.

Nell'agosto del 1918 inizia la redazione vera e propria de *La Stella della Redenzione*. La guerra finisce, Rosenzweig torna a Kassel e poi si reca a Berlino, dove nel febbraio 1919 termina la stesura dell'opera, convinto di aver scritto il libro della sua vita. *La Stella della Redenzione* verrà pubblicata nel 1921.

Il 1 agosto 1920 iniziano i corsi del *Freies Jüdisches Lehrhaus* a Francoforte sul Meno. Ha inoltre inizio lo scambio epistolare con Gershom Scholem.

Nel 1922 esami clinici accertano che Rosenzweig è affetto da paralisi progressiva; gli viene comunicato che gli resta circa un anno di vita. Continuerà invece a vivere e a lavorare, in condizioni sempre più difficili, per altri sette anni.

Prepara l'edizione delle *Jüdische Schriften* di Cohen (alle quali premette una importante *Introduzione*), scrive *Das neue Denken* (una sorta di post-fazione alla *Stella della Redenzione*)⁹, traduce in tedesco poesie di Yehudah ha-Levy, il poeta e filosofo-teologo dell'esilio e del ritorno. Nel 1925 l'editore Lambert Schneider si rivolge a Buber per affidargli l'incarico di preparare una nuova traduzione della Bibbia. Buber chiede la collaborazione di Rosenzweig e insieme tradurranno da *Genesi* a *Isaia* 43. L'impresa sarà terminata da Buber solo nel 1962¹⁰.

Rosenzweig progetta ancora di scrivere un commento alla *Torah*, ai *Profeti*, ai *Cinque Rotoli*, ma non riesce neppure a iniziare. Muore il 10 dicembre 1929, all'età di 43 anni¹¹.

⁸ H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a c. di A. Poma e P. Fiorato, San Paolo, Milano 1994.

⁹ Il nuovo pensiero nasce dal riconoscimento della fine della filosofia tradizionale, ma, a differenza di pensatori come Schopenhauer o Nietzsche, non ritiene di dover rinunciare a categorie quali quelle di creazione, rivelazione, redenzione.

¹⁰ *Die Schrift*, hrsg. v. M. BÜBER u. F. ROSENZWEIG, 15 Bde, Frankfurt 1962.

¹¹ F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, M. Nijhoff, Haag-Dordrecht 1976-1984; *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1976; *La Stella della Redenzione*, a c. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985 (*Vita e Pensiero* 2005); *Il nuovo pensiero*, a c. di G. Bonola, Arsenal, Venezia 1986; *Dell'intelletto sano e malato*, tr. it. di G. Botola, Reverdito, Trento 1987; *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a c. di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991; YEHUDAH HALEWY, *Non nella forza ma nello Spirito*. 95 inni e poesie scelti da Franz Rosenzweig, a c. di G. Cova, Marietti, Genova 1992; E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Judaism despite Christianity. The "Letters on Christianity and Judaism" between E. Rosenstock-Huessy and F. Rosenzweig*, University Press, Alabama 1969 (tr. it. parziale: *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo* (1916), a c. di G. Bonola, Marietti, Genova 1992); *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, a c. di G. Sola e S. Franchini, Giuntina, Firenze 2000; *Il grido*, a c. di

1. La *Stella della Redenzione*. Filosofia generale

La Stella della Redenzione vuole essere un'opera di filosofia, l'esposizione di un sistema comprendente una logica, un'etica e un'estetica completamente rinnovate. Dalle ceneri del pensiero cosmologico dell'antichità, del pensiero teologico medievale e del pensiero antropologico dell'età moderna sorge il *nuovo pensiero*, il quale sa che nessuno di questi tre grandi concetti fondamentali (mondo, Dio, uomo) può essere ridotto a uno degli altri.

Poiché le domande circa l'essenza possono ricevere solo risposte tautologiche (il mondo è mondano, Dio è divino, l'uomo è umano), occorrerà uscire da questo mondo fatto di irrealtà, di Dio che non è il vero e non è reale, di un mondo che non è quello vivo e vero, di uomini che non sono quelli veri e viventi, mediante una nuova forma di filosofia, una filosofia *narrante*. Se, ad esempio, il vecchio pensiero si poneva il problema dell'immanenza e della trascendenza, il nuovo, invece, cerca di narrare come e quando Dio diviene il Dio vicino e poi di nuovo torna ad essere il Dio lontano. Dove la vecchia filosofia si occupava dell'alternativa tra determinismo e libertà, la nuova segue il cammino dell'atto dalla condizionatezza del carattere e dall'intrico delle motivazioni fino all'attimo della scelta, e così via.

In luogo del metodo atemporale, il nuovo pensiero fa suo il metodo del parlare, che è di per sé legato al tempo e alla presenza dell'altro. In uno stile straordinario, e in un linguaggio più metaforico che concettuale, si muove un pensiero che non vuole trovare un accordo tra fede e sapere, ma che si propone invece di ripensare la loro millenaria distinzione.

Il primo libro de *La Stella della Redenzione* costituisce una critica della razionalità che è stata propria della filosofia, dalle Isole Jonie a Jena. Uomo, mondo, Dio, oggetti della psicologia, cosmologia e teologia razionali della tradizione metafisica, sono mostrati da Rosenzweig nella loro irriducibilità originaria. Nell'angoscia davanti alla morte - tema

F.P. Ciglia, Morcelliana, Brescia 2003; *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, a c. di R. Bertoldi, Diabasis, Reggio Emilia 2003.

Su Rosenzweig: AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, hrsg. v. W. Schmied-Kowarzik, 2 Bde, Alber, München 1988; D. DI CESARE, *Utopia del comprendere*, Il Melangolo, Genova 2003; A. FABRIS, *Linguaggio della Rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 1990; E.L. FACKENHEIM, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, Schocken, New York 1982; M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2003; I. KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento*, Donzelli, Roma 2002; E. LÉVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976; S. MOSES, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Préface d'E. Lévinas, Seuil, Paris 1982; A. NEHER, *Hanno ritrovato la loro anima*, a c. di R. Cuomo, Marietti, Genova-Milano 2006; P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Studium, Roma 1989; G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken, New York 1971.

kierkegaardiano, che Rosenzweig riprende, qualche anno prima di Heidegger – la totalità hegeliana si frantuma. L'uomo mortale si isola, e isolati diventano anche Dio e il mondo. Abbiamo così la separazione che costituisce la verità del paganesimo: un Dio meta-fisico, un mondo meta-logico, un uomo meta-etico.

Nel secondo libro gli elementi separati entrano in relazione: si aprono gli uni agli altri, escono dalla loro-chiusura, si trascendono. Abbiamo così l'uscita di Dio verso il mondo (ossia la creazione); l'uscita di Dio verso l'uomo (ossia la rivelazione); l'uscita dell'uomo verso il mondo e verso gli altri uomini, che costituisce l'apertura verso l'alterità di Dio e del prossimo (ossia la rivelazione vista dal lato dell'uomo e la redenzione). Creazione, rivelazione e redenzione non vengono qui considerate categorie teologiche, ma strutture del reale. La temporalità costituisce la realtà e si articola nel passato della creazione, nel presente della rivelazione, nel futuro della redenzione.

Quanto al metodo, Rosenzweig riprende il metodo del *narrare*, usato da Schelling nei *Weltalter*¹², e lo esplica nel *racconto* della creazione, nel *dialogo* della rivelazione, nel *coro* della redenzione.

Rosenzweig si definisce uno *Sprachdenker*, un pensatore della parola, e il parlare, a differenza del pensiero puro di hegeliana memoria, è legato al tempo e alla presenza dell'altro. La "Parte Prima" de *La Stella della Redenzione*, nella quale vengono presentati gli elementi che costituiscono il pre-mondo (Dio, mondo, uomo) è scritta in linguaggio logico-matematico. La "Parte Seconda", nella quale vengono presentate le relazioni tra gli elementi che costituiscono il mondo (creazione, rivelazione, redenzione), è scritta nel linguaggio della grammatica. La "Parte Terza", nella quale viene presentata la figura che costituisce il sovra-mondo (la stella, costituita dal fuoco e dai raggi) è scritta nel linguaggio della liturgia. In questa terza parte Rosenzweig espone la sua gnoseologia messianica: la verità è parziale, il vero si raggiunge attraverso le varie tappe di inveroamento che l'uomo incontra nella sua avventura storica, di generazione in generazione.

Sulla "Soglia" della "Parte Terza" Rosenzweig si sofferma a considerare i risultati ottenuti. La sfera dell'essere, che conteneva l'infinito, e anzi era essa stessa l'infinito, è stata spezzata, proprio per rendere

¹² *Le età del mondo* è un'opera incompiuta di Schelling, progettata e scritta tra il 1810 e il 1815. Schelling intende ricercare un pensiero in grado di innestarsi nella vita. Come la *Wissenschaft der Logik* hegeliana, l'opera vuole essere l'esposizione di Dio, non però come puro Essere, ma come il Vivente originario (l'*Urlebendige*). Il tentativo di costruire una teo-cosmo-antropogonia, l'idea di una narrazione filosofica, la concezione del rapporto tra eternità e temporalità (l'eternità non esclude il tempo, ma lo contiene al suo interno, articolandosi in un passato eterno, in un presente eterno e in un futuro eterno) sono alcuni degli elementi, e non gli unici, che influenzeranno Rosenzweig. Cf. F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, a c. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1991.

manifesto che curvata su se stessa è solo la cattiva infinità. Ai punti della circonferenza, il cui rapporto reciproco è determinato, si sono sostituiti tre punti tra i quali nessuna legge di costruzione stabilisce una relazione assolutamente valida per il pensiero. Dalla nuova totalità scaturisce una nuova relazione: si costituiscono due triangoli che non coincidono tra loro. I vertici del primo corrispondono agli elementi: Dio, mondo, uomo; i vertici del secondo, capovolto rispetto al primo, corrispondono alle relazioni: creazione, rivelazione, redenzione. Dalla sovrapposizione dei due triangoli nasce non una figura geometrica, ma una struttura (*Gestalt*) a forma di stella: il *magèn David*.

Il mondo e l'uomo sono raggiungibili a partire dal punto che designa Dio, in modo identico, ma in direzioni differenti; l'uomo e il mondo non sono più lontani l'uno dall'altro di quanto ciascuno di per sé disti da Dio. Nel triangolo del pre-mondo (ossia degli elementi) Dio è il punto situato più in alto; nel triangolo del mondo (ossia delle relazioni tra gli elementi) la redenzione è il punto situato più in basso, in cui si riuniscono le linee della creazione e della rivelazione.

La "Parte Terza" si apre con una Introduzione intitolata: "Sulla possibilità di impetrare il Regno". Vi è un popolo sulla terra che nella comunità del sangue, nel corpo che si perpetua, possiede l'assicurazione della sua eternità. Non è radicato alla terra, a un territorio, a un paese, che nutre, ma anche incatena, e che diviene spesso più importante della stessa vita. Se pensa ad una patria, questa è una terra della nostalgia, una Terra Santa.

Questo popolo parla una lingua nella quale non si identifica, la lingua del popolo presso il quale risiede come ospite, anzi le lingue dei popoli presso i quali risiede come ospite. La sua propria lingua non è una lingua della vita quotidiana, e neppure una lingua morta, è una lingua santa.

Costumi e leggi degli altri popoli continuamente mutano e la loro vita visibile si trasforma. Ma la legge santa sottrae gli ebrei alla storia e perfino alla cronologia. È a prezzo della vita nel tempo che il popolo eterno acquista la sua eternità.

In che cosa si radica dunque questo popolo? In se stesso, al di fuori di ogni esteriorità. Nel proprio cuore esso racchiude Dio, uomo, mondo, ossia i tre elementi che compongono il tutto, ed è per questa ragione che ha la pretesa, pur essendo una realtà singola, di costituire una totalità.

A questa presentazione della triade *Torah*-Popolo-Terra, Rosenzweig fa seguire l'esposizione della liturgia ebraica, poiché, lo ricordiamo, questa sezione è scritta nel linguaggio della liturgia. Vi è innanzi tutto lo *Shabbat*, considerato festa della creazione; vi sono poi le feste della rivelazione (*Pesah*, *Shavuot*, *Sukkot*) e le feste della redenzione (*Rosh ha-Shanah*, I Giorni Temibili, *Yom Kippur*).

Nel ciclo liturgico il popolo ebraico, di generazione in generazione, supera il conflitto tra creazione e rivelazione, e vive già la sua redenzione: ha anticipato per sé l'eternità.

2. Il Cristianesimo

Veniamo ora al Cristianesimo. La terra intera si è riempita del pensiero del Messia e delle parole dell'insegnamento e dei comandamenti. Tutti ora si occupano della *Torah*. Il cristianesimo costituisce la via eterna che attraversa il tempo senza esserne dominata, e anzi dominandolo, fino al punto di aver trasformato il presente in un'era, un arresto del tempo tra la nascita di Cristo e il suo ritorno, l'era cristiana, appunto, nella quale i popoli situano la loro esistenza.

Il fuoco e i raggi, la vita terrena e la via eterna, l'Ebraismo e il Cristianesimo, differiscono tra loro come l'infinità di un punto differisce dall'infinità di una linea. In luogo del flusso continuo dell'unico sangue ebraico che nel nipotino attesta il nonno, abbiamo nel cristianesimo l'effusione dello Spirito, attraverso il flusso ininterrotto dell'acqua battesimale. Nella sua espansione messianica, il cristianesimo non tollera limiti, deve diffondersi, è essenzialmente missionario.

Il Dio dei cristiani presenta una dualità assolutamente incomprensibile per gli ebrei: è Padre e Figlio¹³. Solo tenendo per mano il Figlio il cristiano osa comparire davanti al Padre. È proprio in questo che si mostra soprattutto l'indelebile paganesimo del cristianesimo, nel bisogno di questo Dio divenuto uomo. Ma, d'altra parte, è proprio il paganesimo presente nel cristianesimo, che rende il cristianesimo capace di convertire i pagani.

A questo punto Rosenzweig inizia l'esposizione della liturgia cristiana: la domenica viene considerata festa della creazione, il Natale, la Pasqua e la Pentecoste vengono visti come feste della rivelazione. Tesi di Rosenzweig è che la redenzione non abbia trovato posto nell'anno liturgico cristiano. Questo suona veramente paradossale, perché si sarebbe tentati di dire piuttosto che per i cristiani la redenzione è già avvenuta, mentre gli ebrei la attendono ancora. E in effetti per altro verso Rosenzweig considera tutte le feste cristiane come feste della redenzione, ma di una redenzione che rimane all'interno della rivelazione, e che pertanto è solo anticipata. Cosicché le feste cristiane ricordano solo l'inizio della redenzione, e non il suo svolgimento, e ancor meno. La sua fine.

Nella coscienza cristiana si appanna la netta differenza esistente nell'ebraismo tra rivelazione e redenzione. Poiché non solo il Cristo che

¹³ Stranamente Rosenzweig, che pure ama molto le triadi, trascurava qui lo Spirito, che farà la sua comparsa solo più avanti, ma in una posizione marginale.

ritornerà, ma già il Cristo nato dalla Vergine viene chiamato salvatore e redentore, «lo sguardo retrospettivo alla croce o alla mangiatoia, l'avvenire degli eventi di Betlehem o del Golgota nel proprio cuore divengono più importanti dello sguardo volto ad anticipare il futuro del Signore»¹⁴.

Per la redenzione, dunque, propriamente non vi è posto nel ciclo dell'anno liturgico cristiano. Vi trova posto invece il calendario del mondo, che di secolo in secolo e di paese in paese cambia i suoi giorni memorabili: le feste dei santi, con le loro illimitate capacità di trasformazione, adattamento e incremento, rendono possibile un profondo legame tra la Chiesa e gli interessi di luogo, di ceto, di persona, attraverso il festeggiamento degli onomastici (il legame del nome con un santo) e dei santi patroni di città, paesi, mestieri, situazioni di vita. In tal modo la Chiesa inserisce incessantemente questo momento temporale e mondano nel cerchio dell'eternità. I sacramenti, inoltre, vengono incontro all'uomo in determinate ore e relazioni della sua vita naturale, morale e sociale.

Il secondo libro della "Parte Terza" si chiude con una lunga citazione del *Kuzari* di Yehudah ha-Levy, che prepara il passaggio al terzo libro, intitolato "La Stella o la verità eterna":

«Il Signore ha su di noi il suo piano segreto, un piano come quello che ha su di un seme di grano che cade nella terra e apparentemente si i muta in terra e acqua e fango - e di lui non resta nulla da cui l'occhio possa riconoscerlo; e tuttavia al contrario è proprio lui che trasforma acqua e terra nella propria sostanza e man mano scompone i loro elementi, e trasformandoli li assimila alla propria materia e così produce corteccia e foglie; e quando il suo interno midollo è preparato a che in esso possa entrare il modello del seme di un tempo e che esso si evolva fino ad assumere una nuova corporeità, allora l'albero produce un frutto uguale a quello da cui un giorno il suo seme proveniva. Così l'insegnamento di Mosè attira a sé tutta la posterità trasformandola nella verità, sebbene apparentemente ciascuno lo rigetti. E quei popoli sono prodromi e preparazione del Messia che noi attendiamo: egli sarà il frutto, e tutti diverranno il suo frutto e lo confesseranno e l'albero sarà un unico albero. Allora glorificheranno ed onoreranno la radice che un giorno disprezzarono, come dice Isaia»¹⁵.

3. Ebraismo e Cristianesimo

I raggi della stella, che erompono verso l'esterno, il fuoco che arde all'interno, entrambi non hanno sosta finché non sono giunti alla fine, rispettivamente al punto più esterno e al punto più interno. Ma i raggi,

¹⁴ F. ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, a c. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 393.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 404-405.

disperdendosi, percorrono vie separate, il fuoco, invece, raccoglie e riunisce in se stesso, nella sua fiamma, la ricca molteplicità dell'esserci.

Sia l'Ebraismo che il Cristianesimo contengono al loro interno dei pericoli. I pericoli cristiani sono: che sia lo Spirito, e non Dio, a condurlo per ogni via; che il Figlio dell'uomo, e non Dio, sia la verità; che Dio sarà tutto in tutto, e non Uno al di sopra di tutto. I pericoli cristiani consistono dunque nella spiritualizzazione del concetto di Dio, nell'apoteosi del concetto di uomo, nella panteizzazione del concetto di mondo.

Il Cristianesimo, irradiandosi verso l'esterno, rischia di volatilizzarsi in singoli raggi, ben lontani dal nucleo divino della verità. L'ebraismo, ardendo all'interno, corre il rischio di accumulare il suo calore nel proprio grembo, ben lontano dalla realtà pagana del mondo. I pericoli ebraici sono dunque di dimenticare che Dio in quanto creatore mantiene all'essere il mondo intero; e in quanto rivelatore rivolge il suo volto all'uomo in quanto tale, a quell'uomo che è creato a sua immagine; e che il mondo è rinnovato ad ogni istante, in ogni istante avviene la crescita silenziosa delle cose.

Vi è dunque nell'Ebraismo il pericolo che si chiuda in se stesso. E tuttavia Rosenzweig aggiunge che l'ebreo non può discendere nel suo intimo senza. Che questa discesa non sia al tempo stesso una salita all'Altissimo. Ciò che apparentemente era angusto, escludente e particolaristico si unisce a comporre l'immagine della stella che illumina ogni cosa. Nella più intima ristrettezza del cuore ebraico, brilla la stella della redenzione.

Davanti a Dio ebrei e cristiani sono intenti ad una stessa opera. Egli non può fare a meno di nessuno dei due. Agli ebrei egli ha dato la vita eterna, accendendo nel loro cuore il fuoco della stella della sua verità. I cristiani li ha posti sulla via eterna, facendoli inseguire i raggi di quella stella in ogni tempo, fino alla fine dei tempi. La verità, la verità intera, non appartiene quindi né agli uni né agli altri. È vero infatti che gli ebrei la portano dentro di loro, ma se vogliono vederla possono gettare lo sguardo solo nel loro intimo, dove vedono sì la stella, ma non i raggi. I cristiani invece, nell'inseguire i raggi, rischiano di dimenticare la stella.

E così entrambi, ebrei e cristiani, hanno soltanto parte alla verità intera. Ma è appunto essenza della verità essere parte ed essere partecipata, e una verità che non fosse partecipata a nessuno non sarebbe vera.

Se nel mondo della rivelazione la visione è vietata, e si deve solo ascoltare, ai confini della vita la visione è permessa: la stella si trasforma in volto¹⁶. Così qui nel mondo, nel mondo visibile, è già realmente inserita

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 452-453. Il primo triangolo è formato dal centro della fronte e dai punti mediani delle guance. Il secondo triangolo, capovolto rispetto al primo, e adesso

una porzione di redenzione e diviene vero che, in un certo senso, la rivelazione è già la redenzione. Ma anche nel più intimo santuario della verità divina l'uomo non scorge altro che un volto uguale al proprio.

La Stella della Redenzione è divenuta un volto che mi guarda. «Camminare alla luce del volto del Signore»¹⁷ è dato a colui che segue le parole della bocca di Dio. Poiché «Egli ti ha detto, o uomo, cosa è bene e ciò che esige da te il Signore tuo Dio, cioè praticare la giustizia, essere buono nel cuore e camminare in semplicità con il tuo Dio»¹⁸. Camminare in semplicità con il tuo Dio: sono queste le parole scritte sulla porta del Santuario, la porta che si apre sulla vita.

Arrivati alla fine de *La Stella della Redenzione* apprendiamo che il libro non è il risultato: la porta conduce dal libro al non-più libro, a quella vita ebraica che in condizioni sempre più difficili Rosenzweig ha vissuto per gli anni che gli sono stati ancora dati.

4. La Germania, gli Ebrei e i Cristiani

Una volta venne chiesto a Rosenzweig quale fosse la sua posizione rispetto alla questione del rapporto tra *Deutschtum* e *Judentum*. Egli rispose:

«Se la vita mi mettesse alla tortura e mi tagliasse in due parti, saprei certo da quale delle due parti andrebbe il cuore, che è asimmetrico; e saprei anche che non sopravviverei a tale operazione. Ma quei signori mi volevano vivo, e allora doveti pregarli di non sottopormi alla tortura di questa domanda»¹⁹.

Franz Rosenzweig è morto nel 1929. Forse, se si potesse dire, per lui è stata una benedizione non vivere gli anni Trenta. Quattro anni dopo la sua morte Hitler saliva al potere, due anni dopo venivano varate le leggi razziste, tre anni dopo ancora nella *Kristallnacht* quasi tutte le sinagoghe della Germania sarebbero state distrutte e avrebbero avuto inizio le uccisioni e le deportazioni degli ebrei. Dei cinquecentocinquantamila ebrei tedeschi quasi la metà sarebbe riuscita a lasciare la Germania prima dell'inizio della guerra, gli altri, quasi tutti, scomparvero nella catastrofe che ha eliminato i due terzi degli ebrei europei, e un terzo del popolo ebraico nel suo insieme. Nel 1945 gli ebrei rimasti in Germania erano tra i seimila e gli ottomila.

sovrapposto, si forma unendo tra loro con una linea gli occhi e la bocca. Rosenzweig passa qui da una *Qabbalah* delle *Sefirot* a una *Qabbalah* dei *Parzufim* (dei Volti) propria della *Qabbalah* luriana.

¹⁷ *Salmo* 89,16.

¹⁸ *Michea* 6,8.

¹⁹ F. ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, hrsg. v. R. Rosenzweig u. E. Rosenzweig, Scheinmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1979, Bd. II, p. 888.

Nel 1930, in occasione della comparsa della seconda edizione de *La Stella della Redenzione*, Gershom Scholem definiva tanto seducente quanto problematica l'idea di Rosenzweig secondo la quale l'ebraismo conterrebbe le primizie della redenzione. In tal modo, proseguiva Scholem, Rosenzweig si opponeva all'idea, propria del messianismo apocalittico, dei cataclismi che devono accadere prima del *qes*, della fine. Ma proprio il messianismo apocalittico invita a ricordare che la storia, in un universo non redento, è gravida di catastrofi, e un pensatore della statura di Rosenzweig doveva sapere che la redenzione non è soltanto una potenza di liberazione, ma anche una potenza di distruzione. Scholem concludeva definendo *La Stella della Redenzione* un'opera di mistica, nel senso che tenta di costruire quello che di per sé non si costruisce: la redenzione²⁰.

Nel loro rimproverare a Rosenzweig di aver pensato di poter sostituire la *stella* della redenzione alla *storia* e al dramma della redenzione queste parole avevano una lucidità profetica.

«Qui, *La Stella della Redenzione* innova. Vi sarebbe tra cristiani ed ebrei l'intimità più grande. Essa è intorno alla verità. Non la semplice condivisione di qualche idea, non la continuità di una storia in cui gli uni riprendono e rinnovano le opinioni degli altri. Verità non significa più enunciati e affermazioni, ma un avvenimento e un dramma escatologico in via di svolgimento. Si tratta di una verità che è tanto più vera in quanto i partner del dramma sono chiamati a ruoli differenti. L'assolutamente vero si scinde, per la sua stessa verità, in ebraismo e in cristianesimo e si gioca nel loro dialogo»²¹.

La «sorprendente idea» dell'assolutamente vero che si scinde in ebraismo e in cristianesimo spiega perché Rosenzweig potesse pretendere che *La Stella della Redenzione* fosse considerata un'opera di filosofia generale piuttosto che di filosofia della religione o di filosofia religiosa.

Pur non essendo la *Stella* un'opera ebraico-cristiana, essa riveste una particolare importanza per il dialogo ebraico-cristiano, da quando, e non è molto, il dialogo è iniziato. Infatti essa propone l'equivalente di una teoria delle due vie: la complementarità tra ebraismo e cristianesimo.

Che tra ebraismo e cristianesimo vi sia diversità è indiscutibile. Il punto è: di che tipo di diversità si tratta? Si tratta forse di una diversità contraddittoria, per cui la verità dell'uno comporterebbe necessariamente la falsità dell'altro? O di una diversità complementare, non priva al suo interno di elementi di opposizione?²²

²⁰ G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken, New York 1971 (*Le messianisme juif*, a c. di B. Dupuy, Calmann-Lévy, Paris 1974, pp. 453-454).

²¹ E. LÉVINAS, Préface à S. Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris 1982, p. 11.

²² Si vedano le sezioni "L'eterna protesta contro Cristo dell'ebreo" e "L'eterno odio dei cristiani per gli ebrei", in *La Stella della Redenzione*, cit., pp. 442-444.

La stella è costituita dal fuoco e dai raggi, e in questo senso si può parlare di una complementarità tra ebraismo e cristianesimo²³. E tuttavia la verità si trova alla fine della via: non va dimenticato che non vi è soltanto un allontanamento dei raggi dal centro, ma anche un loro ritorno verso il centro, un «ritorno alla patria dell'esperienza che era in viaggio (*die Heimkehr der Erfahrung*)». Là dove tutto brucia non vi sono più raggi²⁴.

Il ritorno (la *teshuvah*) riguarda in primo luogo i raggi. Al fuoco invece non rimane che restare. Mentre tutta la storia del mondo parla di espansione, l'ebraismo si conserva per sottrazione, mediante la formazione di sempre nuovi resti:

«L'uomo nell'ebraismo è sempre in qualche misura un resto. Egli è sempre in qualche modo uno scampato, un interno il cui esterno è stato afferrato e strappato via dalla corrente del mondo, mentre lui stesso, o ciò che rimane di lui, resta sulla riva. Qualcosa in lui attende. Ed egli ha in sé qualcosa. Ciò che attende e ciò che ha in sé, li può chiamare in modi diversi, spesso non sa neppure dar loro un nome. Ma un sentimento in lui gli dice che entrambi, sia quell'avere che quell'attendere sono legati tra loro nel più intimo dei modi. Questo è appunto il sentimento del "resto", che ha la rivelazione e attende la redenzione»²⁵.

* * *

La Stella della Redenzione è un grande libro, ma è anche il canto del cigno dell'ebraismo disaporico pre-1933 e pre-1948. A Rosenzweig sfugge la paradossale dualità che caratterizza l'esistenza d'Israele: colui che è presso il Padre è anche colui che per 19 secoli è stato in esilio presso i popoli. E di conseguenza non accoglie e non rielabora la dialettica tra esilio e ritorno.

Egli costruisce la propria ecclesiologia sulla base di quelle gioachimita e schellinghiana, e, dopo aver parlato della "Terza Chiesa" (la Chiesa orientale) aggiunge:

«Ed anche l'altro grande evento nella storia della Chiesa, che si affianca all'ingresso dei russi nell'ambito cristiano: la liberazione e l'accoglienza degli ebrei nel mondo cristiano [si riferisce all'emancipazione] anch'esso ha per effetto non una nuova formazione ecclesiale, ma, ancora una volta, una rivivificazione delle vecchie Chiese. [...] Poiché questa volta il cristiano, invece di dover convertire un pagano, deve convertire direttamente se stesso, il pagano dentro di sé, allora, in questo inizio del compimento dei tempi, è proprio l'ebreo accolto nel mondo cristiano colui che deve convertire il pagano

40. Emil Fackenheim parla, riferendosi a Rosenzweig, di una complementarità tra ebraismo e cristianesimo, cfr. E. FACKENHEIM, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, Schocken, New York 1982, pp. 69-70.

41. *La Stella della Redenzione*, cit., p. 405.

42. *Op.cit.*, p. 433.

presente nel cristiano»²⁶.

Rosenzweig ricorda la Chiesa di Pietro, la Chiesa di Paolo e la Chiesa di Giovanni, dimentica la Chiesa di Giacomo. Se se ne fosse ricordato, non avrebbe avuto bisogno di fondare solo sulla sua interpretazione di un versetto di Giovanni il rapporto tra ebrei e cristiani.

Non già che il cristianesimo sia il compimento dell'ebraismo (con la conseguenza che il compiuto rende vano l'incompiuto), come per secoli e secoli si è detto, ma che ebraismo e cristianesimo sono complementari (e dunque che anche il cristianesimo è incompleto senza l'ebraismo), questa è la novità della Stella.

Ma la struttura armoniosa della Stella e dei suoi raggi nasconde il dramma del seme che muore per dar vita al frutto.

Bibliografia

Opere di Rosenzweig:

F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1976

ID., *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983

ID., *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985 e 2000

ID., *Dell'intelletto comune sano e malato*, Reverdito, Trento 1987

ID., *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova 1990

ID., *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città nuova, Roma 1991

ID., *Ebraismo, «Bildung» e filosofia della vita*, Giuntina, Firenze 2000

ID., *Il grido*, Morcelliana, Brescia 2003

ID., *Il filosofo è tornato a casa: scritti su Hermann Cohen*, Diabasis, Roma 2003

ID., *Globus: per una teoria storico-universale dello spazio*, Marietti, Genova 2007

Opere su Rosenzweig:

P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio*, Studium, Roma, 1989

A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di F. Rosenzweig*, Marietti, Genova 1990

E. LÉVINAS, *Fuori dal Soggetto*, Marietti, Genova 1992

G. SCHOLEM, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008

²⁶ *Op. cit.*, p. 306.

ERNESTO RIVA

HANS JONAS

Hans Jonas (1903-1993) nacque il 10 maggio 1903 in Germania. Studiò teologia e filosofia con Husserl, Bultmann e Heidegger ed ebbe come compagni di studio Hanna Arendt e Gunther Anders. Laureatosi a Marburgo, ottenne la libera docenza nel 1928. Intraprese quindi lo studio dello gnosticismo, di cui diventerà uno degli esperti mondiali. Dopo l'avvento del nazismo, emigrò in Inghilterra, quindi in Israele e in ultimo negli Stati Uniti, e ne prese la cittadinanza. Morì a New York il 5 febbraio 1993.

Il suo itinerario intellettuale, come egli stesso disse, può essere suddiviso in tre tappe: gli studi sullo gnosticismo (lo gnosticismo e il nichilismo dell'esistenzialismo contemporaneo sono simili: entrambi si basano su un dualismo, la dissociazione tra l'uomo e il mondo, la natura e lo spirito), gli studi per una filosofia dell'organismo che incontra le scienze naturali, gli studi infine per una filosofia pratica che affronti i problemi posti dalla società odierna. Qui accennerò brevemente solo all'ultima fase del suo pensiero.

1. Il principio responsabilità

Ciò che ha portato Jonas a riflettere sull'etica non è stato tanto il pericolo di un improvviso olocausto atomico quanto l'effetto cumulativo di tutta la nostra tecnologia, praticata ogni giorno, anche nella sua forma più pacifica. Da ciò l'esigenza di una nuova etica, che tenga conto della nostra civiltà attuale, essenzialmente tecnologica. *Il principio responsabilità* è l'opera di Jonas che si occupa proprio di questo problema. L'etica proposta dal filosofo vuole essere un'etica diversa da quelle precedenti. In genere le etiche passate erano antropocentriche perché non si occupavano del mondo, dell'ambiente, degli animali, di ciò che non era collegato con l'uomo e non si interrogavano sugli effetti futuri delle nostre scelte. Oggi le cose sono diverse: l'uomo vive in un ambiente che si sta deteriorando e quindi si interroga sulla sopravvivenza futura

della intera specie umana. Quindi l'etica del futuro dovrà essere un'etica non più solo antropocentrica ma un'etica mondiale, universale, planetaria, che tenga conto dell'umanità nel prossimo futuro. Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano suonerebbe press'a poco così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra». Oppure semplicemente: «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra»¹. Il nuovo imperativo ci chiede quindi di tenere conto dell'umanità futura nelle scelte che facciamo e che faremo. Ma sorge una domanda insidiosa: perché dovremmo continuare a vivere, a garantire l'esistenza anche delle generazioni future? Perché si dovrebbe preferire la vita alla distruzione di tutte le cose? E ancora: quale diritto possono avere i posteri su di noi? Perché dovremmo occuparci dei posteri? Naturalmente qui si parla di diritti in senso lato poiché chi non esiste ancora non può avere né diritti né subire una violazione dei suoi presunti diritti («La pretesa all'essere inizia soltanto con l'essere»), per cui si giunge in un campo che è quello dei fondamenti metafisici della morale. La proposta di Jonas è la seguente: è meglio l'essere del non essere, è meglio avere dei fini che non averne (e ciò che non esiste non ha fini) per cui l'uomo deve dire di sì alla vita e al suo proseguimento.

2. Il paradigma etico del neonato

Insomma, il fondamento della morale è la vita stessa o, meglio ancora, la responsabilità nei confronti della vita che gli uomini si assumono, sia per loro stessi che, appunto, per coloro che nasceranno. La responsabilità ha poi il suo *archetipo* nella responsabilità dei genitori nei confronti dei figli. *È il neonato stesso che diventa il paradigma etico per eccellenza!* Il solo respiro del neonato rivolge inconfontabilmente un "devi" all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui²! Non solo. L'accettazione del neonato era già implicita nell'atto della procreazione. I procreatori lo tutelano dopo la nascita dal rischio di cadere nel nulla e ne assistono il divenire ulteriore. Mantenere tale impegno (anche per mezzo di altri) diventa un dovere ineludibile verso l'essere che adesso esiste nel suo pieno diritto e nella sua totale dipendenza da quell'impegno. Oggi inoltre la responsabilità si è estesa fino a comprendere anche il mondo non umano, la natura in generale. «La comunanza dei destini dell'uomo e della natura, riscoperta nel pericolo, ci fa riscoprire la dignità propria della natura, imponendoci di conservarne l'integrità andando al di là di un rapporto puramente utilitaristico»³.

¹ Cf. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1993, p.16.

² Cf. H. JONAS, *Op. cit.*, p. 163.

³ Cf. *Ibid.*, p. 176.

3. L'euristica della paura

La prima cosa che dobbiamo fare è fare in modo che sia possibile la sopravvivenza dell'umanità. Ma questo implica che ci si debba chiedere in primo luogo che cosa deve essere l'uomo in quanto uomo. In altri termini, l'etica dell'emergenza, che all'ambiziosa speranza in un paradiso terrestre contrappone la speranza più modesta nella abitabilità futura del mondo, presuppone una critica approfondita all'ideale utopico. Infatti l'utopismo non è solo uno dei sogni più antichi dell'umanità ma oggi, con la tecnica, sembra trovare i mezzi per tradurre in pratica le sue prospettive, e quindi non rappresenta più una sorta di innocua evasione ma un potenziale alleato dell'apocalisse tecnologica. L'utopismo prometeico dell'Occidente ha storicamente assunto due forme principali. Una è quella che deriva dal filosofo inglese Francis Bacon, e l'altra da Marx. Soffermandosi in particolare sulla teoria marxista, Jonas la critica soprattutto in tre punti. Il primo è la troppa fiducia nella tecnologia mentre esso dimentica che l'aggressione tecnica alla natura ha dei *limiti quantitativi* ben precisi, che non possono essere violati. Fra questi limiti, Jonas ricorda quelli legati all'incremento demografico, all'alimentazione, alle materie prime, all'energia e al surriscaldamento ambientale. Il secondo punto è criticare gli ideali messianici più radicali del marxismo (vedi il filosofo marxista Ernst Bloch e il suo *principio speranza*). Il terzo punto è forse il più importante dei tre perché critica la dottrina secondo la quale la storia non avrebbe portato ancora alla luce l'uomo autentico che invece sarà nel futuro, l'uomo libero dopo la rivoluzione comunista. Secondo Jonas l'uomo autentico, nel senso dell'uomo vero, reale, concreto, pur con le sue caratteristiche di finitudine e i suoi limiti, è invece esistito già da sempre. È importante rendersi conto, dice Jonas, che ogni presente dell'umanità costituisce un fine in se stesso e lo è stato perciò in ogni epoca passata. Jonas comunque non critica solo il marxismo ma anche l'etica basata sul profitto e sul libero mercato. Jonas critica sia Stati Uniti che Russia, i "due giganti tecnologici", di cui riconosce pregi e difetti. E più che preferire uno all'altro, preferisce chiedere ad entrambi uno sforzo comune verso il perseguimento della pace. La denuncia dei poteri tecnologici non vuol comunque dire un rifiuto della tecnologia. Deve semplicemente voler dire prudenza nell'uso delle scienze e non rinuncia ad esse. A questo riguardo Jonas introduce il nuovo concetto di una *euristica* (=dal greco *eurisko*, cerco, indago, indica l'arte di promuovere e di ben condurre la ricerca) *della paura*. La paura deve essere appunto intesa come uno stimolo che induce ad agire per il meglio. Anzi la filosofia stessa deve servire sempre e comunque da stimolo, da pungolo per l'acquisizione di una coscienza ecologica mondiale e per la responsabilizzazione etica dell'umanità. Visto che noi oggi rischiamo l'estinzione totale, allora il nostro nuovo dovere, generato

dal pericolo, spinge per forza di cose e in prima istanza verso un'etica della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non tanto del progresso e della perfezione⁴. Quel che conta è garantire la sopravvivenza delle generazioni future e non pensare tanto ad una ipotetica perfezione raggiungibile nel futuro dall'umanità. Da questo punto di vista, Jonas ha insistito sui pericoli insiti nella clonazione: (egli è contrario alla manipolazione genetica perché la vita è sacra: L'uomo è stato creato ad immagine di Dio, e dovremmo avere paura ad intrometterci in quel profondo segreto che è l'uomo) mentre è favorevole all'eutanasia (il diritto di vivere, inteso come fonte di tutti i diritti, include anche il diritto di morire).

4. Il concetto di Dio dopo Auschwitz

In ultimo, in un breve e famosissimo saggio intitolato *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, egli sostenne che Dio non è intervenuto ad Auschwitz perché non ha potuto! *Dio, per Jonas, non è onnipotente!* Di fronte al dilemma di come un Dio buono abbia potuto permettere certe atrocità, la risposta di Jonas è: io faccio salva la bontà di Dio ma debbo negargli l'onnipotenza. Ma vediamo meglio che cosa dice appunto il filosofo.

Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprensibile. Se c'è il male è perché Dio non è onnipotente. Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male. Dio ad Auschwitz è rimasto muto. E non intervenne non perché non volle ma perché non fu in condizione di farlo. Jonas propone quindi l'idea di un Dio che per un'epoca determinata - l'epoca del processo cosmico - ha abdicato ad ogni potere di intervento nel corso *fisico* del mondo. Concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza. Egli giustifica ulteriormente questa sua teoria dicendo che la potenza totale, assoluta, significherebbe potenza che non è limitata da nulla; la potenza assoluta non avrebbe perciò, nella sua solitudine, nessun oggetto su cui poter agire. Ma come potenza priva di oggetto, è potenza priva di potenza, potenza che nega se stessa. "Tutto" è in questo caso uguale a "zero". Affinché essa possa agire con efficacia, deve esserci qualcosa di altro e finché questo c'è, essa non è più onnipotente, anche se la sua potenza è tale da superare ogni limite e misura. In breve, "potenza" è un concetto di *relazione* ed esige perciò un rapporto multipolare. Brevemente, non è possibile che tutta la potenza si trovi unicamente dalla parte di un soggetto agente. Perché vi sia potenza in generale, essa deve essere

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 178.

spartita. Ma non solo: ci sono ragioni squisitamente metafisiche. La rinuncia avvenne affinché noi potessimo essere. Senza questo ritrarsi in sé stesso, nessuna realtà diversa sarebbe stata possibile al di fuori di Dio. Ogni creatura è debitrice dell'esistenza a quell'atto di autonegazione. Ma qual è allora la lezione che Dio ha voluto insegnarci? Dopo essersi affidato totalmente al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare. E l'uomo può dare, se nei sentieri della sua vita si cura che non accada o non accada troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire del mondo. In altri termini, la responsabilità per le sofferenze del mondo è solo dell'uomo e non di Dio. Dio ha creato l'uomo libero e da allora o segue con trepidazione sperando che egli scelga il bene piuttosto che il male. È un Dio che ha voluto rischiare, creando l'uomo, di introdurre nel mondo il male, il negativo, l'infelicità.

È dunque un dramma, e l'operetta di Jonas non è solamente l'affermazione della tesi paradossale secondo cui Dio non può essere onnipotente, ma riguarda l'esistenza stessa di Dio o, meglio ancora, la riflessione sulla sua essenza: Dio com'è? E la risposta di Jonas è: è un Dio che comunque è vicino all'uomo. È un Dio sofferente, un Dio diveniente, un Dio che è coinvolto in ciò di cui si preoccupa. È perciò un Dio in costante situazione di pericolo, un Dio che rischia in proprio. È un Dio che in qualche modo, mediante un atto di imperscrutabile saggezza o d'amore o per un qualsiasi altro motivo divino, ha rinunciato a farsi garante del proprio appagamento in virtù del potere che gli è proprio, dopo aver rinunciato con la creazione ad essere tutto in tutto. Questo è quanto ci dice Jonas, e mi sembra sia in linea con la tradizione ebraica più tradizionale, anche se, ad una prima lettura, è sembrato invece esserne molto distante.

Bibliografia

Opere di Hans Jonas:

H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 1991

Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 1991

Id., *Scienza come esperienza personale*, Morcelliana, Brescia, 1992

Id., *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1993

Id., *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1994

Id., *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino 1997

Id., *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999

E. RIVA

Opere su Hans Jonas:

- I. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1985
- M. L. FURIOSI, *Uomo e Natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003
- N. RUSSO, *La biologia filosofia di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004
- F. BORGIA, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Mimesis, Milano 2006
- P. PICCOLELLA, *Il Limite di Prometeo. Pensare Uomo, Natura e Dio con Hans Jonas*, Lithos, Roma 2006
- A. MICHELIS, *Libertà e Responsabilità, la filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007

ERNESTO RIVA

EMMANUEL LÉVINAS

Emmanuel Lévinas (1905-1995) nacque in Lituania da genitori ebrei e poi si trasferì in Francia dove rimase per il resto della vita. Si laureò alla Sorbona dove poi insegnò e sarà anche direttore della Scuola Normale Israelita. Particolare interessante della sua personalità è il fatto che non si fece coinvolgere dalle diverse tendenze e correnti filosofiche e ideologiche che si sono succedute nel corso degli anni: egli rimase sempre distante sia dall'esistenzialismo come dal marxismo, dallo strutturalismo ecc. Il che gli permise di elaborare un proprio pensiero originale che lo ha portato ad essere considerato uno dei filosofi più importanti dei nostri tempi.

1. Razzismo e umanità

Nel 1943 appare nella rivista francese *Esprit* uno scritto di Lévinas intitolato *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*. Da un lato l'autore mostra come, se ci si attiene alla filosofia come espressione soggettiva di un certo modo di essere che l'uomo assume nel corso della sua storia, sia allora possibile rintracciare una filosofia che sorge a partire dalla maniera in cui Hitler e i suoi seguaci si collocano nel mondo. Egli aderisce invece alla nozione di filosofia così come essa era stata concepita nella storia della filosofia occidentale e cioè come il frutto dell'attività di uno spirito dell'uomo che si distacca dal tempo, dalla natura, dalla storia, dal mondo per guardare a un'oltre rispetto a questi. Lévinas intende riprendere non tanto le dottrine quanto il principio cardine della storia della cultura occidentale e mostrare la necessità di una difesa di questo principio che corre il rischio di essere travolto dagli eventi - il principio secondo il quale, appunto, l'essere umano non è soggetto alla storia, al destino, al fato, ai ciechi meccanismi della natura, ma libero nella sua scelta di adeguare la propria condotta a idee e principi non soggetti al relativismo storico né alla necessità naturale. Proprio per ciò, questo testo sulla filosofia dell'hitlerismo si presenta come

un'appassionata difesa dell'umanesimo occidentale, dall'antichità ad oggi, che ha pur sempre riconosciuto il valore della libera azione umana diretta a ideali di giustizia e di pace. Lévinas chiama a raccolta contro Hitler tutte le forze della cultura dell'Occidente. Il razzismo è molto più che una singola dottrina opposta alla cultura incentrata sulla libertà; esso è un rischio mortale per questa cultura: ciò che è in causa è l'umanità stessa dell'uomo.

2. Filosofia e violenza

In *Totalità ed infinito* (1961), uno dei suoi capolavori, Lévinas sostiene che la filosofia occidentale ha teso sovente a soffocare ogni alterità e trascendenza. Nell'opera vi è in primo luogo la critica alla nozione di "essere" considerata come categoria dominante all'interno della filosofia occidentale: "essere" che egli definisce col termine di *totalità* perché esso non concede spazio all'io come singolo, all'io che rifiuta di sottomettersi al suo potere in quanto unico e vero. Vi è poi l'accento posto da un lato sulla necessità che l'io si separi dall'essere, trovando un proprio spazio; dall'altro sul fatto che la relazione che si stabilisce tra l'io, in tal modo formatosi, e l'Altro, nel senso dell'altro essere umano, è una relazione che si configura dapprima in senso *erotico* e, in un secondo momento, in senso *etico*. Infine, vi è il concetto di una stretta connessione tra la relazione erotica o etica e, da un lato, l'idea platonica del Bene oltre l'essere, dall'altro l'idea di Dio dei Profeti; Lévinas dà tanto alla prima idea quanto alla seconda il nome di *Infinito*, specificando che quest'ultimo non è solo idea, poiché non appartiene solo all'orizzonte teoretico.

I filosofi hanno finora praticato la filosofia alla stregua di uno sforzo di ridurre ogni cosa a loro stessi. Sono colpevoli di non aver riconosciuto altra verità fuori di sé filosofi diversissimi tra loro, che vanno dall'antichità ad oggi, da Socrate a Hegel fino ad Heidegger. Configurandosi come una *fagocitazione* dell'altro e come una prevaricazione dell'essere nei confronti degli enti, l'ontologia fino ad Heidegger si configura, secondo Lévinas, come una *filosofia della potenza* che porta, inevitabilmente, al dominio e alla sopraffazione del prossimo. Infatti alla violenza teorica dell'approccio ontologico corrisponde, sul piano pratico, alla violenza sull'uomo e all'intolleranza verso il diverso (ad es. l'ebreo), tant'è vero che per esempio Heidegger accetterà in parte il nazismo.

Egli osserva che il pensiero dell'Occidente è un pensiero che ha fatto coincidere la verità con la constatazione di ciò che è nel campo dell'essere, e dunque è compreso esplicitamente come il dominio della violenza (i rapporti conflittuali tra gli Stati, la lotta di tutti contro tutti, il contrasto tra gli egoismi e gli interessi dei singoli...) oppure come il dominio di una realtà oggettiva soprasensibile, cioè la divinità variamente

intesa. In ambedue i casi l'individuo appare in balia di una forza inesorabile e inarrestabile. Si tratta, allora, di opporre a tale visione, incentrata sull'essere, la pura espressività, il linguaggio, il volto: la sfera insomma della eticità, dell'Infinito, dell'Altro. Si tratta quindi di rompere con la totalità e il totalitarismo. Nella storia del pensiero, purtroppo, secondo Lévinas, ben poche volte vi sono state delle voci di protesta contro tutto questo. Una di queste voci, secondo Levinas, è stata quella di Rosenzweig¹.

3. Oltre la metafisica

Dunque cosa fare? La rottura non può essere opera di puro pensiero ma dev'essere un'esperienza esistenziale che si realizza nell'incontro concreto con l'altro. E l'altro si manifesta a me nel volto: «chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro»². Il volto si sottrae al possesso, al mio potere. Il volto mi parla e mi invita ad una relazione. I volti sono molteplici e dunque l'essere è per natura molteplice e non uno o identico. Così si supera la monoliticità dell'essere parmenideo. Così si entra nell'ambito della metafisica, in cui l'altro è infinito. Tale idea di infinito non può essere, secondo Lévinas, stata creata da noi. Essa ci viene data quando viviamo l'esperienza dell'Altro, che ci sconvolge. Tale sconvolgimento si identifica col desiderio. Il desiderio è diverso dal bisogno: mentre il bisogno indica una mancanza nel soggetto, il desiderio nasce da un essere che non manca di nulla ed esprime la sua tendenza disinteressata verso l'Altro, sia uomo che divinità. Nel caso dell'uomo, esso si trasforma in generosità, in bontà. E ciò ci conduce all'etica. Dice Lévinas: «Abbiamo posto la metafisica come Desiderio. Abbiamo descritto il Desiderio come "misura" dell'Infinito che non può essere limitato da nessun termine e da nessuna soddisfazione [...]. Porre la metafisica come Desiderio significa interpretare la produzione dell'essere - desiderio che genera il Desiderio - come bontà e come al di là della felicità; significa interpretare la produzione dell'essere come essere per gli altri»³, quindi usare categorie squisitamente etiche. L'etica diventa così per Lévinas la parte più importante della filosofia, anzi essa «non è un ramo della filosofia ma la filosofia prima»⁴. Dunque anche in quest'opera è esposto un pensare che vuole difendere sia l'io come persona, sia la socialità umana fondata sull'affettività, erotica o morale, sia la Trascendenza in senso filosofico o religioso.

¹ Cf. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1998, p. 26.

² Cf. E. LÉVINAS, *Op.cit.*, p. 48.

³ Cf. *Ibidem*, p. 313.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 313.

4. L'Altro

In *Totalità e infinito* emerge poi un tema che non era stato delineato nei saggi precedenti: è il tema dell'espressione. L'espressione o il volto o il noumenico è posta in relazione con il linguaggio. L'Altro che entra in rapporto con l'io è descritto sotto il termine generale di "espressione", sia che esso si identifichi con colei o colui che è amato, sia che esso si identifichi con colei o colui verso il quale si hanno obbligazioni etiche, sia che esso si identifichi con la Trascendenza.

Lévinas dà il nome di *jouissance* a quella dimensione dell'uomo in cui egli afferma se stesso come io; vi è un'ingenuità originaria del vivere che consiste nel godere di tutto ciò che è intorno a noi. Egli insiste sull'aspetto della libera capacità di gioire e di gustare, assaporare e provare immediato piacere. Da questo punto di vista, «la vita è affettività e sentimento»⁵. La libertà dell'io non è altro che la sua responsabilità per l'Altro, o ascolto di un comandamento che proviene dall'Altro come volto o espressione. L'Altro è il modo in cui l'Infinito stesso entra nella realtà umana.

La direzione etica del pensiero di Lévinas si accentua nelle opere seguenti, come ad esempio *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), in cui il soggetto è tale quando dice "eccomi", quando si dona e fa qualcosa per l'altro. Il titolo dell'opera, che può apparire non subito comprensibile, indica proprio il superamento dell'essere egoistico (*andare al di là...*) per arrivare all'altro e l'altro è anche Dio, il quale è *l'altrimenti che essere*. L'uomo nasce per Lévinas responsabile prima ancora di essere libero: egli si trova *originariamente* assegnato all'alterità e alla responsabilità, prima di ogni eventuale accettazione o rifiuto. La soggettività non è un per sé ma un per l'altro. Questo peso della responsabilità è anche la mia suprema dignità. In *Etica e infinito* scrive: «Dire: eccomi. Fare qualcosa per un altro. Donare. Essere spirito umano significa questo»⁶. Non solo: il sé è *sub-jectum*: è sotto il peso dell'universo - responsabile di tutto. Nessun altro può sostituirsi a me. «Io posso sostituirmi a tutti, ma nessuno può sostituirsi a me. Questa è la mia inalienabile identità di soggetto»⁷. Il problema dei rapporti si complica però quando all'io e al tu si aggiunge un terzo. Vi deve dunque essere il superamento dell'essere egoistico e conflittuale in direzione della alterità e della fraternità. Inoltre nell'incontro con l'altro possiamo anche incontrare l'Assoluto. O meglio ancora: se è vero che attraverso il prossimo incontriamo Dio, è altrettanto vero che è attraverso Dio che incontriamo il prossimo. L'etica di Lévinas è una delle pochissime etiche non

⁵ Cf. *ibid.*, p. 115.

⁶ Cf. E. LÉVINAS, *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p. 110.

⁷ Cf. E. LÉVINAS, *Op. cit.*, p. 115.

dichiaratamente teologiche che introduce a questo punto il concetto di *santità*. Santità che è in generale rispetto, attenzione, apertura all'altro o, meglio ancora, è affermazione del primato dell'Altro sull'io, su me stesso. L'incontro con Dio avviene essenzialmente nell'incontro con l'altro essere umano. Dio si manifesta nella concretezza di un io e di un altro. «Tramite la mia relazione con altri, io sono in rapporto con Dio»⁸. L'altro non estinguerà mai la mia sete di trascendenza, anzi l'instaura e dunque la coscienza etica è, in quanto tale, coscienza religiosa.

5. Bibbia e *Talmud*

A partire dagli anni Cinquanta, Lévinas si dedicò allo studio intenso e alla meditazione delle fonti ebraiche, in particolare la Bibbia e il *Talmud*.

Avviene infatti, secondo Lévinas, che in quel pensiero che ha nell'idealismo greco le sue origini, il concetto dell'Altro sia quasi del tutto dimenticato, mentre in quel pensare che è espresso dalle fonti ebraiche esso diviene il punto fondamentale di riferimento. Il monoteismo ebraico insiste sulla separazione tra uomo e Dio che da un lato garantisce la trascendenza divina, la sua alterità, la sua differenza qualitativa (direbbe Kierkegaard), e dall'altro permette che l'uomo sia libero e quindi agisca eticamente. Da ciò la critica di Lévinas a tutte le religioni che pretendono di cogliere la divinità in qualche modo e dall'altro, paradossalmente, la difesa dell'ateismo inteso come momento "purificatore" e di passaggio verso una fede più autentica.

Il monoteismo è impossibile, dice Lévinas, se non si è giunti all'età del dubbio, della solitudine e della rivolta: esso rompe l'incantesimo del mondo, libera l'uomo dalla malia del mito; l'ebraismo che l'annunzia al mondo è "una religione di adulti". La parola divina incontra l'intelletto nell'esistenza umana, è inseparabile dall'esercizio dell'intelligenza. È gloria di Dio aver creato un essere capace di cercarlo partendo dalla separazione, partendo anche dall'ateismo.

Nella *Bibbia* e nel *Talmud* vi sono concetti importanti di grande valore per la stessa filosofia: la pazienza, la sofferenza nella giustizia, la colpevolezza, la libertà come obbligazione assoluta; l'identità come singolarità dell'eletto nella responsabilità per l'altro. Viene alla luce una saggezza nuova, e leggere il *Talmud* in maniera filosofica implica ricercare in esso problemi universali e verità che danno la filosofo materia di riflessione.

Un esempio? Mentre l'espressione sotto la quale può essere compresa la civiltà greca è il "conosci te stesso", quella sotto la quale può essere compresa la civiltà ebraica è il "non uccidere", ovvero l'identificazione dell'uomo come colui che ha la capacità di ascoltare il

⁸ Cf. E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004, p. 73.

comando divino. Dunque il soggetto umano è nell'ebraismo definibile non tanto come colui che esprime o si esprime, quanto come colui che dimentica se stesso nell'obbligazione a lasciare che l'Altro sia. E ancora. La meraviglia che segna l'inizio del filosofare è quella che il pensatore prova non di fronte all'essere ma di fronte alla sensibilità umana come disinteresse. Insomma, per Lévinas la Bibbia è rivelazione in quanto *kerigma* etico⁹. Metafisica, etica, religione sono facce diverse della stessa medaglia.

Bibliografia

Opere di Emmanuel Lévinas:

- E. LÉVINAS, *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli 1979
ID., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980; 2006
ID., *Quattro letture talmudiche*, Il Melangolo, Genova 1982
ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983; 2006
ID., *Nomi propri*, Marietti, Genova 1984
ID., *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito*, Città Nuova, Roma 1984
ID., *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985
ID., *Dal sacro al santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell'ebraismo post-cristiano*, Città Nuova, Roma 1985
ID., *L'al di là del versetto*, Guida, Napoli 1986
ID., *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986 (con una conversazione inedita con E. Lévinas)
ID., *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1986
ID., *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1987
ID., *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992
ID., *Su Blanchot*, Palomar, Bari, 1994
ID., *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano, 1996
ID., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1997
ID., *Tra noi*, Jaca Book, Milano 1998
ID., *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000

⁹ Cf.. E LÉVINAS, *L'aldilà del versetto*, Guida, Napoli, 1986, p. 233.

ID., *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002

ID., *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004

Opere su Emmanuel Lévinas:

G. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas. Alternità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996

M. SALOMON, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003

ERNESTO RIVA

HANNAH ARENDT

Nata ad Hannover da una famiglia ebrea, Hanna Arendt (1906-1975) studiò filosofia con i più importanti filosofi tedeschi del tempo (Husserl, Heidegger, Jaspers). A causa delle persecuzioni antisemite si trasferì in Francia e qui collaborò col Movimento Sionista. Nel 1940 fu arrestata ma riuscì a fuggire ed emigrò negli Stati Uniti, dove rimase per tutto il resto della vita. Diventò cittadina americana dal 1951 e da allora insegnò in diverse università americane. Morì a New York nel 1975.

1. Il totalitarismo

L'analisi del fenomeno del totalitarismo in tutte le sue forme è alla base del lavoro intellettuale della Arendt. Ne *Le origini del totalitarismo* (1951), ella vide nel totalitarismo di questo secolo un fenomeno nuovo, che rompe con qualsiasi altra tradizione precedente. Nei regimi totalitari gli individui sono come i granelli di sabbia indistinguibili gli uni dagli altri. Ognuno sta nel proprio isolamento. In tali regimi la violenza è gratuita: è il terrore per il terrore. A questo proposito la Arendt introduce l'idea del "male radicale", cioè del male fine a se stesso, che non serve a nulla e non segue nessuna logica. Il libro venne molto discusso proprio perché sosteneva una trasformazione nella natura umana. Qualcosa che prima non s'era mai visto. L'uomo che si era così perfettamente inserito negli ingranaggi della macchina nazista dello sterminio era l'uomo massa, un uomo senza qualità né coscienza morale che era adattabile ad ogni evenienza, capace di uccidere come di portare a spasso il cane. Per questo il nazismo ha rappresentato l'apparizione del male assoluto nella storia: ci ha dimostrato che in certe circostanze l'uomo è un nulla, un agente passivo, è in grado di compiere qualsiasi atto in quanto nessun valore o principio aprioristico è in grado di indirizzare il suo comportamento. L'opera individua i caratteri specifici del totalitarismo dopo averne riscontrato le premesse nell'antisemitismo e nell'imperialismo, temi ai quali sono dedicati due terzi dell'opera. Dal confluire delle conseguenze dell'antisemitismo e dell'imperialismo in un preciso momento storico (la crisi successiva alla prima guerra mondiale)

è nato il totalitarismo, con caratteri comuni sia nella Germania nazista sia nell'Unione Sovietica stalinista (del tutto marginale è l'attenzione rivolta al fascismo italiano). Il totalitarismo è un fatto nuovo del nostro secolo, non assimilabile o ridicibile ai tradizionali regimi tirannici o dittatoriali. Esso nasce dal tramonto della società classista, nel senso che l'organizzazione delle singole classi lascia il posto ad un indifferenziato raggrupparsi nelle masse, verso le quali operano ristretti gruppi di élites, portatori delle tendenze totalitarie. Tali tendenze, dopo la vittoria politica sulle vecchie rappresentanze di classe, realizzano il regime totalitario, che ha i suoi pilastri nell'apparato statale, nella polizia segreta e nei campi di concentramento. Attraverso l'imposizione di una ideologia (razzismo, nazismo, comunismo) e il terrore, il totalitarismo identifica se stesso con la natura, con la storia, e tende ad affermarsi all'esterno con la guerra. Nulla di simile era apparso prima. La Arendt accentua il ruolo nuovo svolto dalle ideologie, unite al terrore, nei regimi totalitari. Le ideologie, con logica stringente, impongono una visione del mondo in cui le idee incarnate nel regime totalitario vengono imposte come direttrici di un cammino fatale, inevitabile, naturale e storico insieme. Non solo. Nei regimi totalitari l'isolamento dei singoli nella sfera politica, corrispondente alla estraniamento nella sfera dei rapporti sociali, costituisce la condizione generale dell'origine del totalitarismo: in altri termini, gli individui sono come i granelli di sabbia, indistinguibili e soli nel proprio isolamento. In tali regimi la violenza è gratuita: è il terrore per il terrore. A questo proposito la Arendt introduce l'idea del "male radicale", cioè del male fine a se stesso, che non serve a nulla e non segue nessuna logica. Il libro venne molto discusso proprio perché sosteneva una trasformazione nella natura umana. Qualcosa che prima non s'era mai visto. L'uomo che si era così perfettamente inserito negli ingranaggi della macchina nazista dello sterminio era l'uomo massa, un uomo senza qualità né coscienza morale che era adattabile ad ogni evenienza, capace di uccidere come di portare a spasso il cane. Per questo il nazismo ha rappresentato l'apparizione del male assoluto nella storia: ci ha dimostrato che in certe circostanze l'uomo è un nulla, un agente passivo, è in grado di compiere qualsiasi atto in quanto nessun valore o principio aprioristico è in grado di indirizzare il suo comportamento.

Anni dopo, in un'altra opera intitolata *Eichmann a Gerusalemme. La banalità del male* (1963), la Arendt modifica la sua opinione dicendo che il male che ha fatto per esempio l'aguzzino Eichmann è spiegabile nel modo seguente: il male non è più qualcosa di eccezionale ma fa parte di noi e delle persone che ci sono vicine. Di fronte al giudice che lo accusava dello sterminio degli ebrei, Eichmann sostenne che non aveva fatto altro che obbedire agli ordini. Ad Eichmann mancò quello che lei chiama "lo spazio pubblico", cioè lo spazio per giudicare quello che avviene. Lo

spazio pubblico non è un bene garantito per sempre. Non è un bene stabile e acquisito. Mancando di questo, tutta la vita di Eichmann è un esempio di impossibilità di esprimere un giudizio. E' la singolarità, che si mostra come tale, che permette che vi sia uno spazio pubblico. Ora Eichmann è esattamente l'esempio di una vita che non ha mai raggiunto la singolarità. Ed infatti la sua è una esistenza impostata nell'obbedienza agli ingranaggi burocratici di potere, qualsiasi essi siano. Dunque il suo non è un vero agire, ma una ripetizione degli ordini ricevuti. La sua incapacità di arrivare ad una sua singolarità si manifesta anche nel linguaggio adoperato. E' un linguaggio "burocratico", intessuto di luoghi comuni, con frasi fatte. Sono queste le radici del male. Si tratta di un male molto quotidiano. Abituale quanto i nostri luoghi comuni. Le frasi fatte sono infatti dei modi di sottrarsi alla realtà, cioè al dire no agli avvenimenti. Il male è l'assenza, il rifiuto del pensiero. Pensare è infatti dialogare con se stessi, cioè porsi di fronte alla scelta fra il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto. Chi pensa, si dissocia, si allontana: anche senza far nulla, dissente e apre lo spazio al giudizio. Il pensiero è l'unico antidoto contro la massificazione e il conformismo che sono le forme moderne della barbarie. Le conclusioni teoriche sul totalitarismo, e cioè l'individuazione dell'estraneazione sociale e dell'isolamento politico come condizioni del suo nascere, rinviavano a problemi filosofici più generali, relativi al perché di un agire sociale e politico di quel genere nei tempi moderni.

2. Vita attiva

Il risultato più organico delle nuove riflessioni è nell'opera che apparve nel 1958, *La condizione umana* (*Vita attiva* in italiano), un'opera bellissima, la sintesi più filosofica del suo pensiero. Il mondo d'oggi è il mondo della tecnica. Tale situazione non è altro che il compimento di un processo intrapreso dall'uomo occidentale dal XVI secolo. I Greci distinguevano la vita attiva fatta di lavoro, creazione artistica e azione politica, dalla vita contemplativa. Nella prima l'uomo plasmava le cose al fine di renderle utili, durevoli, di conquistarsi quella immortalità dell'operare che poteva renderlo presente ai mortali anche dopo la morte. Nella vita contemplativa l'uomo era messo di fronte all'eternità del divino, che lo portava all'ascesi e al misticismo. Con l'età moderna, la vita attiva e quella contemplativa perdevano la loro ragion d'essere. Il *theorêin* passava dal filosofo allo scienziato o meglio ai suoi strumenti, diventando così la più astratta delle attività pratiche. Il fare diventava un complemento della tecnica e il pensare si trovava ad avere, come suo unico oggetto, il mondo interiore per il tramite dell'introspezione. Una tale trasformazione influì anche sulla sfera sociale: la sfera dell'agire fu sottomessa a quella del fare e dell'utilità. Il risultato fu

la “spoliticizzazione” del fare e il trasferimento del “gioco politico” nelle mani di pochi. La Arendt critica la società moderna perché ha privilegiato l'economico ed ha dimenticato il vero significato dell'agire. Ogni azione è un inizio. Quando un essere umano nasce è una singolarità assoluta, che apre un imprevisto nel mondo. E' agendo che noi ci mostriamo. Nell'azione c'è anche rischio perché le conseguenze di ogni azione sono senza limiti e non dipendono da noi. Iniziare qualcosa è politico, perché è visto e rilanciato dagli altri. Presuppone dunque una pluralità di esseri umani in rapporto tra loro. Però non è sufficiente agire perché ci sia una vera e propria azione significativa. Occorre che quella azione venga raccontata. Bisogna che ci sia qualcuno che faccia conoscere quella azione a chi non era presente e la tramandi alle generazioni future. E solo così il tempo che viviamo non è semplicemente quello biologico della vita e della morte, ma ha un passato e un futuro significativi.

Vita attiva e vita contemplativa costituiscono i due momenti fondamentali della condizione umana, concetto che la Arendt distingue nettamente da quello della natura umana. La vita attiva è la sfera relativa a ciò che facciamo: essa si articola in tre fondamentali attività umane, costituenti tre aspetti fondamentali della condizione umana: *animal laborans*, *homo faber* e *zoon politikòn*. Si badi: non è tanto una novità: è la gerarchia già teorizzata da Aristotele e messa in pratica nella polis greca e nella società romana. La prima si riferisce alla attività lavorativa e corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano. La seconda è l'operare e corrisponde invece alla dimensione non naturale dell'esistenza umana, e il suo frutto è un mondo artificiale di cose, distinto dall'ambiente naturale. Entro questo mondo è compresa ogni vita individuale, mentre il significato stesso dell'operare sta nel superare e trascendere tali limiti. L'ultima è la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini e non l'Uomo vivono sulla terra e abitano il mondo. Questa pluralità è specificamente la condizione di ogni vita politica¹. Il primato della vita eterna su quella mondana, della vita contemplativa su quella attiva, non è affatto di origine cristiana: risale alla filosofia greca, a Platone e Aristotele, che teorizzano la superiorità del *bios theoretikos* sul *bios politikos*. Tale superiorità è fondato sulla convinzione che «nessuna opera prodotta dalle mani dell'uomo possa eguagliare in bellezza e verità il kosmos fisico, che ruota nell'eternità immutabile. Questa eternità si dischiude agli occhi mortali solo quando tutti i movimenti e le attività umane sono in perfetto riposo. Paragonate a quest'attitudine di quiete, tutte le distinzioni e articolazioni

¹ H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1994, p. 7.

entro la vita attiva scompaiono»². La Arendt ritiene che la gerarchia interna alla *vita activa* abbia una sua validità e debba pertanto venir riaffermata. Non solo: ritiene anche necessario negare la tradizionale superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva. Esse stanno su un piano di parità e di uguale dignità. Il grosso dell'opera è dedicato a ricostruire storicamente la presenza delle tre attività della *vita activa* dall'antichità ai giorni nostri. La Arendt vede in Descartes colui che ha trovato il punto di Archimede della modernità. Due sono state le conseguenze principali della filosofia cartesiana e della sua diffusione nei vari campi: la prima, e la più importante, è stato il rovesciamento dell'ordine gerarchico tra la vita contemplativa e la vita attiva. La seconda è stato un altro rovesciamento, questa volta interno alla vita attiva, dell'antica gerarchia: il risultato è che l'attività preminente non è più quella dell'agire politico né quella della produzione di oggetti ma quella del puro lavorare per la sopravvivenza.

Vediamo meglio. La prima conseguenza, e cioè la vita attiva che acquista la superiorità sulla vita contemplativa, è dovuta ad una iniziale vittoria, nell'età moderna, dell'*homo faber* su qualsiasi altro aspetto dell'attività umana. La vittoria iniziale dell'*homo faber* porterà però a conseguenze di altro genere, che condurranno alla disfatta dell'*homo faber* stesso. Queste ulteriori conseguenze derivano dalla desacralizzazione della vita individuale, che il cristianesimo aveva invece esaltato e sacralizzato ponendola come prioritaria rispetto al corpo politico. Rimane, nell'epoca moderna della secolarizzazione, la priorità dell'interesse per la vita, ma per una vita che non ha ormai più nulla di sacro o di cristiano. Il mondo moderno è pervenuto alla disfatta dell'*homo faber* (mentre lo *zoon politikòn* era stato sconfitto dall'affermarsi del cristianesimo) e alla vittoria dell'*animal laborans*, cioè al primato di quell'attività che ha come fine unico la conservazione della vita. «La vittoria dell'*animal laborans* non sarebbe mai stata completa se il processo di secolarizzazione, la perdita inevitabile della fede derivata dal dubbio cartesiano, non avesse privato la vita individuale dalla sua immortalità, o almeno della certezza dell'immortalità. La vita individuale divenne nuovamente mortale, come lo era stata nell'antichità, e il mondo fu ancora meno stabile, meno permanente e offrì quindi ancor meno affidamento che nell'era cristiana. L'uomo moderno, quando perse la certezza di un mondo a venire, si ripiegò su se stesso»³. Per cui «la vita individuale divenne parte del processo vitale, e lavorare, assicurare la continuità della propria vita e di quella della propria famiglia, fu tutto quanto bastava»⁴. Vi fu così il primato del darsi da fare per la pura

² H. ARENDT, *Op. cit.*, p. 13.

³ *Ibidem*, pp. 238-239.

⁴ *Ibid.*, p. 239.

sopravvivenza. Lo stesso pensiero, usato soltanto in funzione strumentale, divenne una funzione cerebrale, per cui è perfettamente concepibile che l'età moderna termini nella più mortale e nella più sterile passività che la storia abbia mai conosciuto!⁵ È quella passività sulla quale può affermarsi il totalitarismo; è quella passività che può produrre gli Eichmann e la banalità del male. Un barlume di speranza, nella pagina finale dell'opera, appare quando la Arendt fa riferimento al pensiero come a una attività non assimilabile alla vita attiva: è un'attività ancora presente in pochi esemplari di umanità (scienziati, artisti ecc.) e che è ancora possibile, e senza dubbio efficace, ovunque gli uomini vivano in condizioni di libertà politica.

3. La vita della mente

E proprio al pensiero è dedicata l'ultima grande opera della Arendt, lasciata incompiuta dalla sua morte e pubblicata poi postuma dalla sua amica scrittrice Mary MacCarthy, *La vita della mente* (1978). In primo luogo, che cosa facciamo quando non stiamo facendo altro che pensare? La risposta della Arendt è: mentre l'intelletto opera per conoscere e ha come oggetto la verità, la ragione opera per pensare e ha come oggetto e scopo il significato. Il pensare, quindi, non ha scopi conoscitivi rispetto alla verità ma punta a interrogarsi sul significato anche quando sa che non può dare risposte a queste domande. «Ponendo delle domande a cui non si può rispondere, sul significato, gli uomini si costituiscono come esseri interroganti... Ora, è più che probabile che se gli uomini dovessero perdere l'appetito di significato che chiamiamo pensare, se cessassero di fare domande senza risposta, perderebbero insieme non solo l'attitudine a produrre quegli enti di pensiero che si chiamano opere d'arte, ma anche la capacità di porre tutte le interrogazioni suscettibili di risposta su cui si fonda ogni civiltà. In questo senso la ragione costituisce la condizione a priori dell'intelletto e del sapere»⁶. Pensare, volere e giudicare sono le attività fondamentali della mente. Esse sono autonome l'una dall'altra anche se operano tutte nella stessa condizione della mente, caratterizzata da una certa quiete delle passioni dell'anima, e se hanno in comune una caratteristica specifica, l'invisibilità. In altri termini, le attività della mente non hanno nulla a che fare con l'apparenza o la sensorialità, che è la condizione normale di tutte le altre attività. Ma il ritrarsi dalle apparenze, nelle varie attività spirituali, non è ancora mai totale perché quelle attività si servono della parola, del linguaggio, della metafora per mantenere un collegamento col mondo delle apparenze. «L'io che pensa, ovviamente, non abbandona mai del tutto il mondo delle apparenze...concedendosi

⁵ Cf. *ibid.* p. 240.

⁶ H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 146.

all'uso metaforico, il linguaggio ci permette di pensare, cioè di avere commercio con il non sensibile, proprio perché consente di "portare oltre", metaphorein, le nostre esperienze sensibili. Non vi sono due mondi proprio perché la metafora li unisce»⁷. Per quanto riguarda la volontà, essa è stata scoperta, secondo la Arendt, dal cristianesimo. Non c'è volontà libera per i greci perché vigeva fra loro una concezione ciclica. C'è invece nella tradizione ebraico-cristiana, anzi propriamente cristiana, la quale scopre veramente la volontà nel senso comune della parola. Né greci né romani né ebrei avevano avuto nozione che esiste nell'uomo una facoltà in virtù della quale, incurante di costrizione e necessità, egli può dire sì o no, dare o no il suo assenso a ciò che è dato di fatto, compresa la propria persona e la propria esistenza. Infine, quando stava per dedicarsi alla terza e ultima parte dell'opera, la Arendt è morta nel dicembre 1975.

Bibliografia

Opere di Hanna Arendt:

H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964

ID., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964

ID., *Le origini del totalitarismo*, ed. di Comunità, Milano 1967

ID., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987

ID., *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990

ID., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993

ID., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Jaca Book, Milano 2002

Opere su Hanna Arendt:

P. FLORES d'ARCAIS, *Hannah Arendt*, Donzelli, Roma 1995

P. RICCI SINDONI, *Hannah Arendt: come raccontare il mondo*, Studium, Roma 1995

G. BETTINI, *Hannah Arendt*, Garzanti, Milano 1996

S. FORTI, *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 2005

J. KRISTEVA, *Hannah Arendt*, Donzelli, Roma 2005

⁷ H. ARENDT, *Op. cit.*, pp. 196-197.

PAOLA RICCI SINDONI

ABRAHAM JOSSUA HESCHEL

«La fede - ha scritto una volta rav Heschel (1907 - 1972) - non consiste soltanto nel mantenersi fedeli ad un "tempio", ma nell'essere coinvolti in un infinito atemporale pellegrinaggio dei cuori».

Non si può che ricordare così questo appassionato ricercatore di Dio, affascinato dalla sua santità, convinto che l'esperienza profetica, custodita nella Sacra Scrittura, è l'unico paradigma interpretativo per cogliere il reale interesse del Creatore per il mondo da lui fatto, oltre che per definire la chiamata, l'appello al totale coinvolgimento dell'uomo al suo progetto di misericordia e di giustizia.

L'assoluto universo di comprensione che questo incontro provoca è per lui rivelazione, orientamento, centro o, detto in termini più tradizionali, religione, che ha come suo oggetto - sono parole sue - «il mondo intero, la storia nel suo insieme, l'immenso come il minuscolo, ciò che è glorioso e ciò che è banale».

Vivere da credenti dentro questo scenario è come essere portati a custodire la forte identità della propria esperienza religiosa, per Heschel legata al destino della comunità d'Israele, e nello stesso tempo a mantenere l'apertura necessaria per la comprensione delle altre espressioni rivelative, tradotte nel tempo nelle diverse religioni.

Parte da questa convinzione di fondo l'analisi critica, sviluppata da Heschel intorno agli anni '60 e condotta sino alla fine, nel 1972, volta a capire criticamente il tramonto della religione nell'epoca contemporanea, leggendo con realismo il progressivo declino del sacro, ma anche le potenzialità ancora inesprese delle grandi religioni mondiali, così da lavorare per promuovere sia momenti di dialogo e di reciproca conoscenza tra ebrei e cristiani, sia in senso più ampio incontri ecumenici, che sanino le fratture - devastanti ahimé anche oggi - tra Occidente e Oriente.

Su questo sfondo si gioca l'incontro delle religioni, responsabili del declino del sacro, nella misura in cui, adattandosi ai modelli secolaristici, hanno finito per snaturare progressivamente il loro contenuto rivelativo, irrigidendolo dentro l'istituzione e piegandolo a parametri etici o genericamente culturali. Era per lui drammatico e urgente pensare a

come tradurre il gesto ecumenico, quello che avrebbe dovuto tendere alla promozione comune dei valori condivisi, senza mortificare le rispettive differenze e snaturare le molteplici identità.

1. Recupero delle radici identitarie delle grandi religioni

Prima di prevedere un autentico dialogo fra le culture e le religioni, occorre infatti - a suo vedere - che le singole confessioni rivedano con radicalità quel loro progressivo disperdersi in qualcosa di "altro", rinvenibile «quando la fede è totalmente rimpiazzata dal credo, il culto dalla disciplina, l'amore dall'abitudine; quando la crisi di oggi è ignorata a motivo dello splendore del passato; quando la fede diventa cimelio piuttosto che fondamento vivo, quando la religione parla soltanto in nome dell'autorità anziché con la voce della compassione». In tale contesto questo messaggio diventa insignificante e la tolleranza reciproca un'attitudine senza verità, appiattita sul relativismo scettico e deprivata da ogni riferimento originario ad una radice di senso.

Risvegliare l'esigenza verso le questioni ultime e mantenere vivo il tono alto dell'appello alla responsabilità verso Dio e verso i fratelli sono elementi costitutivi dell'atteggiamento profetico, che Heschel ha provato ad incarnare attraverso i suoi gesti politici all'interno della complessa e ambigua società americana e che si sono principalmente tradotti in due principali direttive. In primo luogo il suo sforzo si è indirizzato a rintracciare le radici comuni, proprie delle grandi religioni mondiali, e su questo individuare un criterio credibile di tolleranza e di incontro interreligioso. In secondo luogo ha richiamato con forza al recupero originario delle proprie radici identitarie che premono, per così dire, per una esposizione pubblica, per una visibilità che non teme di confrontarsi sulle gravi questioni sociali, che per lui si chiamarono difesa dei diritti umani dei neri d'America e richiesta organizzata e pressante per la cessazione delle ostilità belliche americane nella guerra del Vietnam.

Più portato, per costituzione interiore e per scelta intellettuale, a privilegiare il tempo della riflessione personale e dello studio in solitudine, Heschel si decise all'impegno pubblico, per sfuggire - come qualche volta ricordava - alla tentazione dell'indifferenza e dello stacco dall'urgenza della realtà, con le sue perverse direzioni, tentazione assai diffusa fra gli intellettuali di ogni tempo.

Dalla sua parte, del resto, non c'era soltanto la tensione etica a tradurre in gesti concreti i suoi appelli alla responsabilità e all'impegno, ma anche, e soprattutto, la lezione forte e sofferta dei grandi profeti di Israele, a cui Heschel aveva dedicato il suo primo studio per la tesi di laurea. Questa compagnia non lo lascerà più, se è vero che, subito dopo il suo arrivo in America nel 1940, aveva ripreso ad approfondire il messaggio dei profeti biblici in uno studio che lo avrebbe accompagnato

per più di un ventennio, sino al 1962 quando venne dato alle stampe. Indicazione, questa, non solo biografica ma rivelatrice di una familiarità con quei straordinari protagonisti della storia del popolo di Israele, che certo contribuì a far maturare in lui un'attitudine interiore, sempre più aperta alle esigenze concrete che la storia prepotentemente poneva, sempre maggiormente disposta a scontrarsi, anche duramente, con settori importanti dell'opinione pubblica e con alcuni orientamenti della cultura dominante. Posizione scomoda per un intellettuale, già di chiara fama e convinto che l'impegno pubblico non era che una direttrice importante della sua scelta religiosa.

2. La lezione dei profeti nell'esperienza religiosa

In tale contesto veniva anche a delinearsi la funzione rivoluzionaria della vera laicità dell'esperienza religiosa, non più disposta a rimanere dentro i recinti sacri del tempio, ma convinta di dover santificare il secolare perché «compito della religione è di essere una sfida per la riabilitazione dei valori», quelli che, ridotti troppo spesso a meri principi morali, finiscono per smarrire la loro tensione profetica.

Non era quanto era avvenuto, lungo il corso della storia biblica, all'esperienza dei profeti di Israele? Fulminati dal furore e dall'indignazione contro il male e le ingiustizie sociali, avevano lottato contro la rassegnazione sterile e l'indifferenza, non tramite discorsi edificanti, rivolti verso il passato e le sue acquisite sicurezze, ma neppure proiettati nel futuro con i suoi sogni utopici. Avevano preferito inchiodarsi sull'urgenza del presente, anche se questo avrebbe comportato rifiuto e intolleranza, così da prefigurare azioni dirette ad arginare il dilagare del male e a convincere la comunità della necessaria rivolta comune nei confronti delle insidie perverse del potere politico e ideologico.

L'ipersensibilità dei profeti verso la ricerca spasmodica del bene e del giusto, così come il loro rifiuto viscerale del male e dell'ingiusto non li qualificava come riformatori rivoluzionari, o come portatori di una nuova etica, ma come uomini autenticamente religiosi, capaci di possedere una più ampia comprensione del destino umano e delle sue aspirazioni al bene e al vero.

Heschel non poteva che far sua questa importante lezione, convinto che la religione non cerca - come qualche volta banalmente si crede - qualche giustificazione "esterna" in grado di sostenerla nella sua difficile sopravvivenza, quanto si apre a quell'evento unico, costituito dall'incontro dell'uomo con Dio al cui interno tutto può e deve "accadere". Una ragione in più perché si pensasse ancora a fondo la questione del pluralismo religioso, assediato dalla crescente secolarizzazione, ma anche apprezzato per la possibilità di concorrere alla

promozione dei grandi valori universali, ponendo sullo sfondo le differenze reali delle singole religioni.

L'insopportabile scandalo che le grandi religioni storiche avevano perpetrato, anche nel XX secolo, in ordine alla loro mancanza di realismo e alla progressiva incapacità di testimoniare la loro fede, finendo di agire sempre meno dentro la stessa coscienza dei credenti, sollecita Heschel che, grazie anche all'amicizia di teologi e credenti delle varie religioni, inizia un comune cammino di reciproca conoscenza e di responsabilità condivisa, così da raggiungere un comune sentire contro i disastri antropologici e morali che attraversano ormai l'intero pianeta.

Andava così convincendosi sempre di più che tutte le religioni, quando accolgono in pieno le istanze creative delle loro specifiche rivelazioni, possono davvero rappresentare l'unico antidoto contro il deteriorarsi progressivo delle civiltà, soprattutto all'indomani del disastro dell'ultima guerra mondiale. Capace solo di una ripresa economica, dopo le macerie dei corpi e dei valori, la società americana ed europea - ed è possibile estendere queste osservazioni a tutti i punti della Terra - stentava a neutralizzare i germi patogeni di una malattia intensificata dal relativismo e dall'indifferenza verso i grandi mali del mondo.

Anche negli anni '60, notava amaramente Heschel, il pianeta continuava ad essere scosso da tanti disseminati conflitti bellici che avevano finito con il moltiplicare ancora di più morte e distruzione in tutti i continenti, oltre che ad evidenziare le malattie endemiche anche all'interno delle cosiddette società evolute, come quella americana, dove ancora appariva lontano il raggiungimento della parità dei diritti civili per tutte le razze e dove si continuava a sostenere la sanguinosa guerra del Vietnam.

3. La teologia del profondo nel dialogo tra le fedi

Non c'era che un'unica radicale soluzione: fare appello alle potenzialità di tutte le religioni perché si unissero, in una specie di "organizzazione unitaria", al pari dell'ONU, in primo luogo per una reciproca conoscenza, e, in secondo luogo per dare testimonianza di un possibile e necessario incontro delle diversità in nome di valori universali. Bisognava chiarire al riguardo cosa doveva intendersi per "dialogo interreligioso". Non era certa da considerarsi come una neutrale presentazione delle proprie differenze, in nome di una tolleranza che rafforza la propria identità, ponendosi come stacco dall'altro. Né poteva più sostenersi una sorta di scambio polemico con le altre religioni, così come la storia ci ha più volte consegnato, volto a sottolineare gli errori degli altri e indurre i propri interlocutori alla conversione. Questo è quanto nella storia millenaria dello scontro tra ebrei e cristiani si era perpetrato

molto spesso contro i credenti del giudaismo, costretti a forzate conversioni da parte delle autorità cristiane.

Per avviare un concreto dialogo, di intento pragmatico, come si è visto, volto a scoprire caratteri e valori comuni allo scopo di formare coalizioni contro alcuni urgenti obiettivi secolari, si presentava la necessità di scoprire un grado più profondo su cui impiantare il dialogo vero e proprio, portatore dell'autentica tolleranza.

Heschel non ha dubbi a determinare questo ulteriore piano con confronto serio e aperto, giocato sul terreno della verità, non quella teorizzata astrattamente, ma sperimentata sul terreno della vita, l'unico capace di "inverare" la verità delle differenti rivelazioni. Non significava tendere, anche se inconsapevolmente, ad un livellamento delle differenze verso un minimo comune denominatore, quanto piuttosto di individuare una prospettiva incondizionata, un riferimento ad un principio originario capace di far interagire tutte le diverse prospettive religiose, senza che nessuna di queste potesse pretendere l'assolutezza.

Heschel al riguardo è innanzitutto convinto che «il primo e più importante requisito del dialogo tra le fedi è la fede». Questa rappresenta il comune destino, il sotteso riferimento all'unica verità dell'origine, ciò insomma che può costituire il punto di partenza per interagire con le altre religioni e per individuare una comune radice di verità che dimostri come voci diversamente chiamate possano integrarsi l'una con l'altra.

L'istanza trascendentale propria della filosofia aiuta Heschel ad individuare nella "teologia del profondo" la base veritativa, su cui impostare e verificare le possibilità di incontro delle diverse religioni.

Tale istanza trascendentale e primaria, che si giustifica guardando alla profondità pre-simbolica dell'esistenza, alla sua complessa vicenda interiore, all'atteggiamento originario nei confronti della vita e del mondo, rappresenta non il presupposto, quanto l'antecedente mediante cui è possibile guardare alla fede e alla sua possibilità di essere concretamente esperita. Senza questo tentativo di fondazione trascendentale della teologia, che si specifica in modo diverso a seconda del contesto confessionale che si trova a condividere, lo stesso evento religioso finisce per essere aprioristicamente preteso e per tradursi in una serie di osservanze esteriori che pacificano l'anima e uccidono lo spirito.

Heschel non mancava di delineare nei dettagli le differenze tra "teologia" e "teologia del profondo": «L'argomento della teologia - sono parole sue - è il contenuto della fede. L'argomento della teologia del profondo è l'atto del credere. Il suo obiettivo è esplorare la profondità della fede, il substrato dal quale nasce la fede. Essa prende in considerazione quelle opzioni interiori che precedono l'articolazione, e si sottrae ad ogni tentativo di definizione». Può già intuirsi quale debba essere la funzione centrale che la teologia del profondo è chiamata a

svolgere, specie quando le grandi religioni del mondo decidono di abbattere il muro del reciproco distacco e di tentare l'avventura della comunicazione e del dialogo. Ciò che infatti viene condiviso non è tanto il contenuto delle singole fedi, ma la loro intenzionalità profonda, il loro sorgere originario nella coscienza di ogni credente, indipendentemente dal tipo di scelta confessionale che si troverà a compiere. Se dottrine, dogmi e rituali sembrano dividere, gli aspetti esistenziali legati alle motivazioni profonde che invocano la relazione con Dio, con tutto il dettaglio di vissuti che tale incontro suscita, possono di certo rappresentare un terreno comune di intesa, alla ricerca di un linguaggio comunicativo che dica il mistero dell'ineffabile, che esprima le differenze del suo manifestarsi, che invochi gesti comuni e domande universali.

Si tratta di riconoscere quelle radici comuni sulle quali cresce e si matura il tronco dell'albero della religione, che assume ricchezza e vitalità proponendosi con la varietà dei suoi rami. Essi rappresentano non tanto l'inevitabile diversificazione delle fedi, impiantate in tempi e culture differenti, ma la risorsa inaudita di un Dio che ama, e che "vuole" la pluralità con cui esprimere il suo bisogno di rapporto con l'uomo.

4. Dio è più grande delle sue particolari rivelazioni

«Forse è volontà di Dio - scriveva Heschel nel 1966 - che in questa epoca ci sia diversità nelle nostre forme di devozione e di attaccamento a Lui. In questo momento storico la diversità religiosa è volontà di Dio». Acconsentire a questa volontà significa in primo luogo rispettare la dignità delle differenze, contro tutti i tentativi, soprattutto perpetrati nei secoli scorsi, di appiattire le diversità confessionali con la pretesa di imporre l'unica assoluta verità depositata in una religione particolare.

I tempi sembravano maturi per un deciso cambiamento di rotta, individuato da Heschel nell'evento cattolico del Concilio Vaticano II, che il 28 ottobre 1965 era riuscito, pur con grandi difficoltà, a promulgare il famoso punto 4 di *Nostra Aetate*, proposto e fortemente voluto dal cardinale A. Bea, che Heschel aveva più volte incontrato durante i suoi viaggi e con il quale aveva stabilito un'intesa profonda.

Finita l'epoca dei reciproci sospetti e della diffidenza incrociata, ebrei e cristiani, che condividono con gli islamici il medesimo ceppo abramitico del monoteismo, non possono che collaborare insieme per annullare definitivamente la cultura del disprezzo e ritrovare le ragioni della loro comune appartenenza al Dio unico, che pure ha voluto manifestarsi attraverso una pluralità di rivelazioni.

Il punto qualificante per Heschel è di cogliere, nella prospettiva di incontro e di volontà di dialogo, la doppia provocazione attraverso cui ogni religione conserva il carattere assoluto della verità custodita, pur manifestando al contempo il timbro relativo di ogni singola confessione,

nessuna delle quali può ritenersi l'unica vera, arrogandosi il diritto di primato su tutte le altre. Come più volte aveva precisato «la religione è un mezzo e non un fine. Diventa idolatria quando è considerata un fine in sé. Al di là di tutti gli esseri c'è il Creatore e Signore della storia. Colui che trascende tutto. Paragonare la religione a Dio è una idolatria». Come dire che Dio è più grande delle sue particolari rivelazioni e, dunque, di tutte le religioni, nessuna delle quali può vantare l'esclusivismo della verità e il monopolio dell'assoluto.

La questione diventa ancora più urgente e necessaria nell'incontro tra ebrei e cristiani, a cui si chiede, nel rispetto della verità piena dell'altro, di riconoscere innanzitutto il valore salvifico dell'Antico Testamento, colto troppo spesso, da parte cristiana, come semplice prefigurazione del Nuovo. È inoltre indispensabile, da parte degli ebrei, riconoscere la verità del secondo Testamento, per così dire, quello su cui si è venuta a fondare la nuova religione.

Heschel chiedeva inoltre di promuovere da ambo le parti studi comuni sulla personalità spirituale di Gesù di Nazareth, l'"unto" del Signore per ebrei e cristiani, ma su cui si è drammaticamente consumata la frattura delle due diverse confessioni. Gesù rappresenta emblematicamente la figura di ebreo, che unisce e che al tempo divide e non può che coinvolgere le due fedi poste davanti a questo intreccio fatto di mistero e di grazia.

Ciò che pretende la comune attenzione spirituale è il Dio sempre "unico", espressione di una sola verità, che parla attraverso inesauribili linguaggi.

È questo il nucleo portante della fede ecumenica di Heschel: accanto al cristianesimo e all'Islam, di cui riconosce la spiritualità e la comune fedeltà al monoteismo, bisogna guardare alle altre grandi religioni orientali, come il buddhismo, l'induismo e a tutte le varie espressioni della spiritualità asiatica.

5. Dio come partecipazione al destino dell'uomo

A queste propone non solo una comune riflessione sulle tematiche antropologiche e morali suscitate dalla teologia del profondo, ma anche una comune considerazione spirituale nei confronti della realtà di Dio.

Messe da parte le differenti ipotesi metafisiche sull'essenza e sulla realtà dell'Assoluto, così diversificate nelle tante religioni, è possibile fermare l'attenzione su di una modalità propria di Dio, che possa fungere da possibile terreno comune di intesa. È quell'intuizione originale che Heschel aveva espresso nella sua riflessione sul profetismo biblico e che aveva rappresentato il filo comune di tutte le sue considerazioni filosofiche e spirituali: Dio si esprime come *pathos* e partecipazione al

destino dell'uomo; i suoi gesti sono sempre dettati dalla "compassione" verso la vita e gli eventi di tutta l'umanità.

Questa concezione ecumenica ha molto impressionato i credenti soprattutto delle regioni orientali, che ne hanno colto l'estrema ricchezza, nell'idea che ogni religione esprime con forza le intenzioni di Dio nel mondo. Questo comporta il rispetto dei vari linguaggi e il desiderio di non omologare o di appiattare il pluralismo in nome di una generica considerazione della pari dignità del vero di ogni religione. Non si tratta infatti di invitare tutte le religioni ad abbandonare l'assolutezza delle fede e di accettare con rassegnazione l'inevitabile relativismo. Ogni religione - precisava Heschel - deve poter vivere l'assolutezza della sua rivelazione e dei suoi imperativi morali, quelli che conducono tutti i credenti di qualsiasi fede al supremo fine della santità.

Dovendosi convincere che esistono differenti vie, scelte da Dio per trasformare la vita degli uomini nel mondo, non resta ai credenti che ricercare e vivere l'elemento divino contenuto e diffuso nelle differenti confessioni, così da esaltare il valore della differenza, vera e propria cifra dell'intenzione di Dio di corrispondere ad ogni uomo, in qualunque parte del mondo si trovi.

Nessuna religione è un'isola: così Heschel intitolava la lezione inaugurale dell'Union Theological Seminary, a New York, quando, nell'anno accademico 1965-1966 fu invitato dal teologo cristiano John Bennet in qualità di *visiting professor*. Quasi a voler prefigurare una visione reo-ecumenica, per così dire, di tutte le religioni, colte come un grande arcipelago, vario e differentemente composto da isole ed insenature, ma tutte bagnate da un unico mare. Il mare della compassione di Dio, che in modo misterioso disegna ugualmente le diverse coste, rispettandone la molteplicità delle insenature.

Contagiarsi reciprocamente con quell'immenso patrimonio spirituale delle religioni può servire anche a mettere in comune saperi teologici, valori esistenziali che sostengano una più ampia comprensione del disegno di Dio sul mondo, convincendoci che «la parola di Dio vive per sempre, e non solo nel qui e nell'ora (...), e collabora nel tentativo di resuscitare la sensibilità, di far rinascere la coscienza, di mantenere in vita le scintille divine presenti nelle nostre anime».

Bollettino dell'A.E.C. di Firenze
38/3-4 (2003) 15-22

Bibliografia

Opere di A.J. Heschel:

- A.J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo: una filosofia dell'Ebraismo*, Borla, Torino 1971
- Id., *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano 1971
- Id., *Israele: eco di eternità*, Queriniana, Brescia 1977
- Id., *Passione di Verità*, Rusconi, Milano 1977
- Id., *Il Messaggio dei Profeti*, Borla, Roma 1981
- Id., *La terra è del Signore. Il mondo interiore dell'ebreo in Europa orientale*, Marietti, Genova 1989
- Id., *L'uomo alla ricerca di Dio*, Qiqajon, Bose 1995 (l'edizione è sprovvista della quinta e sesta parte)
- Id., *Il Sabato: Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 1999
- Id., *Il canto della libertà*, Qiqajon, Bose 1999 (limitatamente ad alcuni capitoli)
- Id., *Grandezza morale e audacia di spirito*, Saggi, Ecig, Genova 2000
- Id., *L'uomo non è solo: una filosofia della Religione*, Mondadori, Milano 2001
- Id., *Crescere in Saggezza*, Gribaudi, Milano 2001
- Id., *La Discesa della Shechinah*, Qiqajon, Bose 2003 (limitatamente ad alcuni capitoli)

Opere su A.J. Heschel:

- G. GIANNINI, *Etica e religione in Abraham Joshua Heschel*, Guida, Napoli 2001
- P. RICCI SINDONI, *Heschel. Dio è pathos*, Il Messaggero, Padova 2002
- P. GAMBERINI, *Pathos e logos in Abraham J. Heschel*, Città Nuova, Roma 2009

ERNESTO RIVA

SIMONE WEIL

Simone Weil (1909-1943) nacque il 3 febbraio 1909 a Parigi, da una famiglia benestante di origine ebraica. Studiò in diversi licei ed ebbe come docenti di filosofia René Le Senne e Alain. Ammessa all'École Normale Supérieure, nel 1931 vinse il concorso per l'insegnamento nella scuola superiore. Insegnò filosofia fra il 1931 e il 1938 nei licei di varie città di provincia (Puy, Auxerre, Roanne, Bourges, Saint-Quentin). Suscitò subito scandalo dando il suo primo stipendio agli operai che stavano scioperando. Per conoscere meglio la condizione operaia, cominciò a lavorare in fabbrica alla Renault (lascerà gli appunti di questa esperienza che saranno pubblicati postumi col titolo *La condizione operaia*, 1951). Nel 1936 combatté nella Guerra civile spagnola. Ma, vittima di un incidente, tornò a Parigi. L'anno seguente, mentre si trova ad Assisi, iniziano le sue esperienze mistiche. Dopo alterne vicende, si trasferì in Inghilterra e qui morì di tubercolosi nel 1943.

1. La passione per la verità

Quello che colpisce subito di Simone Weil è ciò che contraddistingue (o *dovrebbe* contraddistinguere) tutti i filosofi, e cioè l'appassionato amore per la verità. “Bisogna amare la verità più della vita”. Ella ebbe un naturale orrore per qualunque tipo di menzogna e puntò sempre ad una autenticità totale. Il bisogno della verità è “più sacro di ogni altro”. Si badi: per la Weil qualsiasi essere umano può però penetrare nel regno della verità in genere riservato ai geni, solo che desideri la verità e si sforzi in ogni momento di raggiungerla. Nei confronti degli altri, il rifiuto della menzogna implica l'impegno a non dissimulare o mascherare le proprie idee, anche a rischio di essere sgradevole o persino di dover rompere delle amicizie. Inoltre ella ritiene che “nessun pensiero è valido se non vi si riconosce la correlazione dei contrari”, il che significa che il filosofo, se vuole essere fedele allo spirito di verità, deve ricercare l'unità, l'armonia, la bellezza, la risposta al di là delle apparenti contraddizioni, difficoltà, contrapposizioni. Convinta poi che la verità sia

eterna, la Weil nega che ci possa essere qualche possibile novità in filosofia. La filosofia, ella dice, non è suscettibile di progresso. Al massimo, qualche pensatore potrà imprimere un nuovo accento ad un pensiero che chiede solo di essere ripensato nel contesto dell'epoca presente. La virtù filosofica per eccellenza è allora l'umiltà, nel senso che non si deve andare alla "conquista" della verità ma aspettare che essa discenda in noi dopo averla a lungo desiderata. Occorre lasciarsi forgiare dalla verità, spogliandosi del proprio orgoglio e svuotando la propria anima.

2. Il pensiero politico

La militanza politica significò per la Weil, fin dagli inizi, l'attenzione ai più poveri, alla classe operaia e al sindacato, e soprattutto l'impegno in prima persona. "La rivoluzione, diceva, è un lavoro, un compito metodico", finalizzato alla costruzione di un ordine sociale completamente nuovo, al quale è il campo operaio nel suo insieme a dovere partecipare consapevolmente, pena il fallimento anche, e soprattutto, nel caso di una rivoluzione vittoriosa. Era una novità non di poco conto, soprattutto nel contesto di una cultura politica in cui il primato della ideologia e dell'organizzazione verticistica costituiva una sorta di dogma. Pensare la rivoluzione come "compito metodico" significava spogiarla di ogni elemento irrazionale, di ogni proiezione verso un futuro più sognato che pensato, significava porre un limite all'assolutezza della politica, per radicarla nei bisogni reali degli individui che vogliono realizzare un compito comune.

Nel saggio *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (1934), parla del lavoro quale elemento chiave della vita di fabbrica nella società dei nostri giorni. Purtroppo nel lavoro di fabbrica l'uomo non è più libero. Questo è il punto chiave che preme alla Weil: nel lavoro moderno, organizzato dai poteri dello Stato, della burocrazia, dell'economia, non c'è più libertà. È l'assenza di tale libertà, nel senso di un intervento libero del pensiero del lavoratore, che non permette di utilizzare la categoria di progresso riferendola allo specifico modo di lavorare dell'operaio moderno. Non la produzione, il rendimento, le cose, bensì colui che produce, l'essere umano deve essere al centro del lavoro. Solo in questo caso il lavoro sarebbe la sede e lo strumento della esplicazione della personalità libera. «La civiltà più completamente umana dovrebbe essere quella che ha per centro il lavoro manuale...il che non ha nulla da spartire con la religione della produzione che regnava in America durante il periodo della prosperità e che regna in Russia dal tempo del piano quinquennale...non è per il suo rapporto con quello che produce che il lavoro manuale deve divenire il valore più alto, ma per il suo rapporto con l'uomo che lo esegue; esso non deve essere l'oggetto di

onori o di ricompense, ma costituire per ogni essere umano ciò di cui egli ha il bisogno più essenziale, affinché la sua vita riceva da se stessa un senso e un valore ai suoi occhi»¹.

Simone Weil collega questa centralità del lavoro alla grande svolta culturale realizzata nella modernità e rappresentata filosoficamente dalla linea di Francis Bacon. «Bacon è stato il primo a fare apparire questa nozione. All'antica e disperante maledizione della Genesi, egli sostituì, con un lampo di genio, la vera carta dei rapporti dell'uomo col mondo: "L'uomo comanda alla natura obbedendole". Questa formula così semplice dovrebbe costituire da sola la Bibbia della nostra epoca. Essa basta a definire il vero lavoro, quello che fa gli uomini liberi»².

L'uomo libero sarebbe quindi colui che sente il dovere di lavorare e di mettere nel suo lavoro tutta la sua intelligenza, inventiva, creatività. Ma perché questo si realizzi, ella propone radicali trasformazioni all'interno e all'esterno della fabbrica: vorrebbe l'eliminazione delle grandi fabbriche, l'unione di fabbriche e università operaie, la centralità dell'uomo e non dei prodotti del suo lavoro, rapporti di fraternità e solidarietà sia tra gli operai sia tra questi e i dirigenti. Si tratta, come si può vedere, di indicazioni purtroppo alquanto generiche ed ingenuie. Al di là di questo, rimane l'esigenza, sentita fortissima dalla Weil, di porre al centro e alla base del lavoro la dignità e la libertà dell'essere umano.

3. Altre opere

La sue riflessioni sul tema della violenza e della forza sono dalla Weil esposte nel saggio *L'Iliade, poema della forza* (1939), in cui ella esalta il modo in cui l'uomo greco viveva la guerra e il suo terribile gioco senza infingimenti, accordando eguale rispetto al vinto e al vincitore, provando sgomento per la distruzione di una città. Quando gli uomini entravano nel gioco della guerra, diventavano pietre nelle mani degli dèi, ossia cose sotto il giogo della Forza. Alla fine vince solo la Guerra. La Guerra è una prova della miseria umana, dei limiti dell'essere umano, è l'emergere di una Forza che domina l'anima dell'uomo e la incatena al suo destino immodificabile. La visione greca dell'uomo si prolunga, per la Weil, fino al Vangelo. Ciò che unisce Omero agli Evangelisti è il senso del valore della miseria umana, una miseria vissuta dallo stesso Cristo sulla croce. Una miseria a cui i Greci opponevano la virtù e i Vangeli la Grazia.

In un'altra opera, nello studio su *Dio in Platone* (1940), Platone viene da lei considerato come il padre della mistica occidentale. In Platone alla virtù si affianca la possibilità della grazia, cioè della salvezza

¹ Cf. S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 2000.

² S. WEIL, *Op. cit.*, p. 189.

che viene da Dio. Dio è quindi attivo nei confronti dell'uomo, lo chiama, chiede di essere da lui riconosciuto. La Weil reinterpreta la disputa di Platone contro i Sofisti come anticipazione dei temi e concetti che verranno poi utilizzati dal Cristianesimo. L'Eros in Platone non è solo impulso dell'uomo verso il divino ma è prerogativa del Dio stesso. Sono anticipazioni del concetto di amore legato alla divinità che è tipico del Cristianesimo.

4. Il pensiero religioso

Come la verità è unica ed eterna, così, secondo la Weil, non c'è che una verità religiosa e questa verità è, nella sostanza, unica e universale. È la verità che accomuna le religioni orientali e occidentali, dall'Egitto alla Cina all'India ad Israele. Questa verità comune è, secondo la Weil, che Dio è Bontà prima di essere Potenza, come dimostra quando ha creato il mondo ed ha rinunciato ad esercitare qualsiasi sovranità sul mondo e sulle creature. Il 1942 fu l'anno della sua più intensa meditazione sul tema religioso. Incontrò misticamente Cristo, eppure la Weil ribadì comunque il suo proposito di voler restare al di fuori della Chiesa, di quella Chiesa che, secondo lei, si era fatta impero, inquisizione, persecuzione, interiorizzando la potenza e l'oppressione che sono anche tipici dei regimi totalitari del XX secolo. D'altra parte - diceva - "tante cose sono fuori dalla Chiesa, tante cose che io amo e non voglio abbandonare, tante cose che Dio ama", e qui enumerava: i secoli prima di Cristo e le loro civiltà, i paesi abitati da razze di colore, la vita profana dei paesi di razza bianca, i Manichei, gli Albigesi, tutto ciò che è nato col Rinascimento. Evidentemente, la sua strada verso il divino non era quella dell'adesione ad una delle confessioni storiche. Ella voleva essere libera di pesare tutte le idee, con una bilancia che riteneva imparziale, e che aveva scelto perché sentiva che "il Cristo ama che gli si preferisca la verità, poiché, prima di essere il Cristo, è la verità".

La sua via fu allora quella della *croce* e della *sofferenza*: "Se non potrà essermi concesso di meritare di condividere un giorno la croce di Cristo, spero mi sia data almeno quella del buon ladrone". Come dire: la croce è intesa da Weil oltre la Chiesa, all'intersezione di più destini e di più culture. Non per nulla ella è molto attenta a tutte le tradizioni filosofiche e religiose, sia d'Occidente che d'Oriente. Anzi, a volte sembra privilegiare le religioni orientali nel senso di trovare in esse più affinità col cristianesimo che non le altre due religioni monoteistiche classiche, ebraismo e islamismo, considerate più negativamente.

E riguardo proprio l'infelicità, la sofferenza, il male, la Weil, nel sesto dei suoi *Quaderni*, ritiene che il mondo abbia in sé del male, che noi non dobbiamo rifiutare ma anzi, in qualche modo, riconoscere ed accettare. Non solo, ella osa affermare in maniera molto netta che «non si

deve mai cercare una consolazione al dolore. Perché la felicità è al di là dell'ambito del dolore e della consolazione, al di fuori». ³ La sua è quindi una prospettiva anticonsolatoria, che non cerca risposte pronte ed esaurienti. Ella distingue così nettamente fra una religione consolatoria e una fede soprannaturale, tra la sfera del naturale e quella del soprannaturale. Quando si mescolano le cose, l'ateismo è la soluzione migliore perché ti purifica dagli errori di ridurre il divino ad umano. «L'organo col quale vediamo la verità è l'intelligenza; l'organo in noi col quale vediamo Dio è l'amore»⁴.

Nei pensieri raccolti sotto il titolo *L'amore di Dio* (scritti tra il 1940 e il 1942), Weil svela il suo misticismo : «non tocca all'uomo cercare Dio e credere in lui : egli deve semplicemente rifiutarsi di amare quelle cose che non sono Dio. Un tale rifiuto non presuppone alcuna fede. Si basa semplicemente sulla constatazione di un fatto evidente: che tutti i beni della terra ...sono finiti e limitati, radicalmente incapaci di soddisfare quel desiderio di un bene infinito e perfetto che brucia perpetuamente in noi». «Perciò il problema della fede non si pone affatto. Finché un essere umano non è stato conquistato da Dio, non può avere fede, ma solo una semplice credenza; e che egli abbia o no una simile credenza, non ha nessuna importanza: infatti arriverà alla fede anche attraverso l'incredulità. La sola scelta che si pone all'uomo è quella di legare o meno il proprio amore alle cose di quaggiù». «Sono convinta che l'infelicità per un verso e la gioia per l'altro verso, la gioia come adesione totale e pura alla bellezza perfetta, implicano entrambe la perdita dell'esistenza personale e sono quindi le due sole chiavi con cui si possa entrare nel paese puro, nel paese respirabile, nel paese del reale».⁵ In altri termini, bisogna dissolvere il proprio io, cioè i propri egoismi, per farsi trasparente al vero, ed imitare i santi, questi autentici amici di Dio, nei quali «la Verità è divenuta vita». Nella Weil «follia di verità» e «follia d'amore» si confondevano in un medesimo slancio, al punto che, alla fine della vita, era giunta a vedere nei folli (quelli di Shakespeare, quelli di Velasquez), i «soli che dicono la verità». E per essi, per quelle creature, «guardate da tutti come prive della prima dignità umana, la ragione, solo per queste creature è possibile dire la verità. Tutti gli altri mentono» (*lettera del 4 agosto 1943*).

³ Cf. S. WEIL, *Quaderni*, Adelphi, Milano, 1985, vol. 2°, p. 165.

⁴ S. WEIL, *Op. cit.*, p. 168.

⁵ S. WEIL, *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968, cf. pp. 11, 112, 157.

Bibliografia

Opere di Simone Weil:

- S. WEIL, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1952
ID., *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968
ID., *Sulle scienze*, Borla, Torino 1971
ID., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1984
ID., *Pensieri disordinati sull'amore di Dio*, La Locusta, Vicenza 1984
ID., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'opposizione sociale*, Adelphi, Milano 1984
ID., *Primi scritti filosofici*, Marietti, Genova 1990
ID., *Cinque lettere a uno studente*, La Locusta, Vicenza 1990
ID., *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990
ID., *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996
ID., *Il chicco di melograno*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998
ID., *Lezioni di filosofia: 1933-34*, Adelphi, Milano 1999
ID., *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002

Opere su Simone Weil:

- G. HOURDIN, *Simone Weil*, Borla, Torino 1992
M. CORBASCIO CONTENTO, *Scienza, etica e religione nel pensiero di Simone Weil*, Levante, Bari 1992
M. ZANI, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Milano 1994
S. PETREMENT, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 1994
P. WINCH, *Simone Weil: la giusta bilancia*, Palomar, Bari 1995
G. FORNI ROSA, *Simone Weil, Politica e mistica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996
G. TRABUCCO, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, Glossa, Milano 1997
W. TOMMASI, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli 1997
T. R. NEVIN, *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, Torino 1997
A. PUTINO, *Simone Weil e la passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, EDB, 1998

- D. CANCIANI, *Tra avventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*, Edizioni Lavoro, Milano 1998
- M. VETO, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna Editrice, Milano 2001
- R. RONDANINA, *Simone Weil. Mistica e rivoluzionaria*, Ed. Paoline, Roma 2001
- R. FULCO, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma 2002
- M. CATTANEO, *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 2002
- F. FERRAROTTI, *Simone Weil, la pellegrina dell'assoluto*, EMP, Padova 2003
- S. CARTA MACALUSO, *Il metaxy. La filosofia di Simone Weil. Un approccio al femminile*, Armando, Roma 2003