

Gabriella Caponigro

Unde malum?

Libertà e tirannia in Franz Rosenzweig

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo
dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara -
Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative*

© Copyright 2015
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674117-2
ISSN 2420-9198

Colgo l'occasione per esprimere la mia gratitudine verso le persone che hanno contribuito alla realizzazione di questo libro. Il mio sincero grazie va a Francesco Paolo Ciglia con il quale ho avuto il piacere e l'onore di lavorare negli anni del dottorato. Con la pazienza e il garbo di un maestro, il Prof. Ciglia mi ha accompagnato passo dopo passo nei miei studi filosofici fino ad oggi ed ha reso possibile la realizzazione di questo lavoro. Desidero esprimere la mia gratitudine a Bernhard Casper al quale devo l'ispirazione del tema della ricerca. Le passeggiate all'ombra della Foresta Nera discorrendo di filosofia rimarranno come monumenti nella mia memoria. Ringrazio il Prof. Roberto Garaventa per aver letto accuratamente il risultato della mia ricerca esprimendo il suo incoraggiamento, e il Prof. Adriano Fabris a cui devo un cordiale interessamento nonché l'accoglienza del libro presso Edizioni ETS.

AVVERTENZA

Si segnala di seguito l'elenco delle sigle che saranno utilizzate per indicare le opere di Franz Rosenzweig:

- GS: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Martinus Nijhoff, Den Haag-Dordrecht 1976-1984.
- GS I/1: *Briefe und Tagebücher*, I. Band 1900-1918, hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung von B. Casper, Den Haag 1979.
- GS I/2: *Briefe und Tagebücher*, II. Band 1918-1929, hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung von B. Casper, Den Haag 1979.
- GS II: *Der Stern der Erlösung*, hrsg. von R. Mayer, Den Haag 1976.
- GS III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von R. Mayer und A. Mayer, Dordrecht 1984.
- GS IV/1: *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und Hebräisch*, hrsg. von R. Rosenzweig, Den Haag 1983.
- GS IV/2: *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schriften*, hrsg. von R. Bat-Adam, Dordrecht 1984.

Si segnala altresì che la traduzione italiana è nostra quando non è specificata un'edizione italiana.

INTRODUZIONE

Il male, nelle sue molteplici e variegate sfumature, è indubbiamente un dato incontrovertibile caratterizzante l'esperienza di finitezza che ogni essere umano trae dalla propria vita. Si esperisce la problematicità e la contingenza del mondo, la finitezza temporale e la creaturalità, la pervasione del negativo e del corruttibile. Franz Rosenzweig fu filosofo dell'esperienza, della finitezza umana e dei limiti creaturali. È difficile pensare che non costituisca un fecondo terreno d'indagine sul tema del male la filosofia di un pensatore che visse sulla propria pelle l'orrore degli eventi bellici e la cocente delusione per un'epoca che andava mostrando i primi segni patogeni della malattia antisemita, che sperimentò su di sé i limiti creaturali della degenerazione fisica che lo portò alla morte prematura, che si fece portavoce di un pensiero che muove proprio dall'ascolto della morte¹. Ci si aspetterebbe, da questo filosofo, una riflessione compiuta e sistematica del problema del male, di trovare almeno, nel suo *opus magnum*, *Der Stern der Erlösung*², una meditazione esplicita o un'indicazione chiara su ciò da cui la redenzione deve liberare, che fornisca una risposta immediata alla domanda "redenzione da che cosa?", "liberazione da quale negativo?". Ma una comprensione

¹ Per un'introduzione biografica del pensatore, si veda: P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Studium, Roma 1989; N.N. GLATZER, *Franz Rosenzweig. His life and Thought*, New York 1961. Per una consultazione dell'ampia letteratura critica sul pensiero di Rosenzweig, segnaliamo il repertorio bibliografico contenuto in: L. ANCKAERT - B. CASPER, *An exhaustive Rosenzweig bibliography. Primary and secondary writings*, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid van de K.U. Leuven, Leuven 1995. Rinviamo inoltre allo schizzo dell'itinerario biografico dell'autore e alla nota introduttiva alla *Stella della redenzione* nelle pagine seguenti.

² F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main, 1921; 2^a ed., *ivi*, 1930; 3^a ed., Lambert Schneider, Heidelberg, 1954; 4^a ed. in GS II; tr. it., *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985; 2^a ed., Vita e Pensiero, Milano 2005 (d'ora in poi si farà riferimento a quest'edizione italiana). Per una ricostruzione della ricezione dell'opera rosenzweighiana e della sua "fortuna" fino alla fine degli anni '90: F.P. CIGLIA, *Scrutando la "Stella". Cinque studi su Rosenzweig*, CEDAM, Padova 1999, pp. 21-72.

rosenzweighiana del male in questi termini sembra assente nel suo pensiero³. Tale comprensione assume, al contrario, una fisionomia di fondo indubbiamente enigmatica e tuttavia, allo stesso tempo, pervasiva, che si riverbera nell'intero orizzonte speculativo del pensatore apparendo sotto forma di accenni fugaci e sporadici che però, nel loro insieme, permettono di ricostruire una vera e propria logica sotterranea. Questa attraversa, per intero, il cammino filosofico dell'autore – dalle istanze relativistiche degli anni giovanili fino agli sviluppi più maturi del suo pensiero – nonché i diversi ambiti di pensiero in cui si sviluppa la sua meditazione, dal campo squisitamente teologico-religioso a quello della filosofia della storia, dell'etica e, infine, della filosofia politica.

L'indagine ha mostrato che l'interrogazione rosenzweighiana sul male non solo gioca un ruolo di rilevante importanza nella proposta speculativa del pensatore ma è, essa stessa, il pilastro teorico attorno al quale è stato possibile il “giro di boa” che lo ricondusse nel fecondo terreno dell'ebraismo, e sopra il quale poggiano le fondamenta del “nuovo pensiero”⁴. Per questo abbiamo voluto accogliere la sfida ermeneutica che una trattazione sul problema del male pone, volendo portare alla luce i numerosi riferimenti chiave riguardanti l'argomento annidati nei diversi luoghi testuali della produzione speculativa del nostro filosofo.

³ Il numero di opere della letteratura critica su Rosenzweig dedicate all'argomento preso in esame è tuttora piuttosto esiguo. Si segnala: E. D'ANTUONO, *Paternità divina e “tentazione”*. Note in margine alla riflessione rosenzweighiana sul tema del male, in O.F. Piazza (a cura di), *Padre nostro... liberaci dal male*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 241-248; G. BENSUSSAN, *Le tout, c'est le mal*. Franz Rosenzweig, la vie et la philosophie, in E. D'Antuono (a cura di), *Vita ebraica e mondo moderno. Esperienze, memoria, “nuovo pensiero”*, Giannini Editore, Napoli 2001, pp. 179-192; M. GARCÍA BARÓ, *Das „neue Denken“ und das Böse: eine Grenzfrage*, in W. Schmied-Kowarzik (hrsg. von), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. Internationaler Kongreß Kassel 2004, Band I, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 2006, pp. 776-792

⁴ Termine coniato dallo stesso Rosenzweig nel saggio del 1925, *Das neue Denken* (in GS III, pp. 139-161; tr. it., *Il Nuovo Pensiero*, in *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Città Nuova Editrice, Roma 1991, pp. 257-282), per indicare quella linea speculativa, nata in area linguistica e culturale tedesca negli anni Venti, che si propone di mettere radicalmente in discussione le pretese autofondative e “totalizzanti” della tradizione filosofica occidentale. Di contro al pensiero “vecchio” che indaga l'essenza e si domanda che cosa “propriamente” (*eigentlich*) sia una cosa – domanda che, per Rosenzweig, conduce solo a risposte tautologiche – il pensiero “nuovo” è sapere esperienze che si domanda “com'è realmente andata”, che sa che non si può conoscere in modo indipendente dal tempo e, quindi, dall'altro (cfr. *ivi*, pp. 143-145; tr. it. pp. 262-264). Rosenzweig cominciò ad elaborarne le premesse già in seguito alla svolta biografico-intellettuale del 1913, traendo certamente ispirazione dalla tradizione culturale ebraica da poco riscoperta (v. *infra*, *Nota Biografica*).

L'argomento di studio, il male, è certamente atto a essere trattato secondo diverse letture e prospettive ermeneutiche. Si può pensare, ad esempio, di assumere questa o quella prospettiva religiosa, dogmatica o filosofica, di considerare il male fisico, metafisico, o morale⁵. Tuttavia, seguendo passo dopo passo il percorso speculativo di Rosenzweig, analizzando di volta in volta i riferimenti sull'argomento, si giunge a individuare un preciso sentiero d'indagine. L'alveo problematico e il paradigma ermeneutico a partire dal quale si dipana la questione del male è dato dall'orizzonte della *redenzione*, evento che accade nella *relazione tra l'io e il mondo*, nel rapporto tra agire dell'uomo e ordine temporale del mondo, tra intenzionalità e compimento dei tempi⁶. L'orizzonte della redenzione è quello proprio dell'*azione redentiva* che realizza il regno di Dio colmando l'incompiutezza del mondo, la cui garanzia di eternità riposa nelle mani dell'uomo. Ciò implica che la redenzione sia, anzitutto, questione di *decisione* e di *azione*, di agire umano in rapporto alla fine dei tempi. Si tratta, per Rosenzweig, di *decidersi* per il destino dell'eternità. In quest'orizzonte *relazionale* decifrabile in chiave *escatologica*, l'enigma del male trova la sua condizione di realtà.

Rosenzweig iscrive la possibilità del male nella sfera della redenzione perché solo in essa la libertà umana, nozione cruciale per l'elaborazione della comprensione del male, diviene assoluta e incondizionata. In questo senso, è fortemente significativo il fatto che l'*Introduzione* alla terza e ultima parte della *Stella della redenzione*, la parte culminante

⁵ Intendiamo riferirci alla prima suddivisione operata da Agostino di Ippona, poi ripresa e fissata da Leibniz nel tentativo di rispondere allo spinoso problema della presenza del male nel mondo creato e ordinato da Dio. Si ipotizza che esistano almeno tre tipi di male: quello metafisico, morale e fisico. Essi sono da ricondurre rispettivamente alla finitezza e creaturalità dell'uomo, alla cattiva volontà di peccare e, infine, al dolore fisico della malattia e alla morte (quest'ultimo male è riconducibile a quello morale in quanto conseguenza del peccato originale che introdusse la morte nel mondo). Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1705); tr. it. a cura di V. Mathieu, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, I, §21.

La questione del male è risuonata innumerevoli volte nella storia del pensiero non solo teologico e religioso ma anche squisitamente filosofico, da Platone al già citato Agostino, da Leibniz a Kant, da Schelling a Pareyson. Per una ricostruzione del concetto di male nel pensiero filosofico, cfr. R. LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione*, Perella, Napoli 1936; A. Pieretti (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 1996; E. PEROLI (et al.), *I filosofi e il male*, «Humanitas», nuova serie, anno LVII, n.3, 2002; H. Spano (a cura di), *Religioni e salvezza. La liberazione dal male tra tradizioni religiose e pensiero filosofico*, Fridericiana, Napoli 2010.

⁶ Si rimanda *infra* alla nota introduttiva alla *Stella della redenzione*.

del suo capolavoro filosofico, dedicata alla redenzione, cominci con un chiaro riferimento alla possibilità di cadere in *tentazione*, di perdersi nel negativo. Nella preghiera, comune a ebrei e cristiani, “non ci indurre in tentazione”, è inscritto il presupposto dell’assoluta libertà dell’uomo, ed è annunciato il paradosso di un Dio che tenta la sua creatura affinché questa abbia la libertà di tentarLo a sua volta. E questa libertà incondizionata e «assurda» di tentare Dio, l’uomo non la possiede di fronte al Creatore, né di fronte al Dio dell’amore che si rivela, ma unicamente di fronte al Dio redentore, Colui che non vuole redimere il mondo senza l’azione dell’uomo. «Solo nel rapporto dell’atto d’amore con la vita mutevole del mondo, e in nessun altro rapporto precedente» – solo nel rapporto tra la *libertà* assoluta dell’uomo e la *necessità* intrinseca al divenire del mondo – «è inclusa realmente la possibilità di tentare Dio»⁷.

Tentare Dio significa rivolgere l’intenzione e il proprio agire verso obiettivi che, di fatto, non sono perseguibili nell’immanenza del mondo, voler cogliere a tutti i costi un *telos* nella storia e pretendere di abbracciare la totalità del mondo. Ma, come scrive programmaticamente il filosofo, «la comprensione dell’uomo arriva lontano solo quanto il suo fare»⁸, ciò che è concesso sapere prima è solo il regno del fattibile. Si tratta perciò di “prendere sul serio il tempo” come ciò che *accade* nella storia e che *crece* secondo quel ritmo di temporalizzazione, proprio della redenzione, che non può essere forzato, se è vero che «aver bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto»⁹. Il male s’inscrive nell’anticipazione, nella pretesa di accelerare i tempi, di voler conoscere la totalità della storia: da questo possono nascere, per Rosenzweig, i totalitarismi, le dittature più bieche, le opere più violente e le forzature più peccaminose.

Particolarmente emblematico, a questo riguardo, è “*in tyrannos!*”, il motto che introduce la *Parte Terza* della *Stella*. È un grido di battaglia contro i tiranni del regno dei cieli, contro quei totalitarismi che pretendono di gettare uno sguardo carico di *hybris* su ciò che sfugge ine-

⁷ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in GS II, p. 297; tr. it., *La stella della redenzione*, p. 275. L’atto d’amore è la cifra della rivelazione. Quest’ultimo è descritto come l’istante pieno in cui Dio si rivela all’uomo come suo eterno amante. L’esperienza rivelata dell’amore di Dio rompe l’isolamento tragico del sé elementare e apre l’uomo alla possibilità di un nuovo accesso al mondo. Inizia qui l’opera della redenzione, cioè l’opera di “realizzazione mondana” che trasforma il mondo in regno.

⁸ F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*, in GS III, p. 140; tr. it., *Il Nuovo Pensiero*, in *La Scrittura*, p. 258.

⁹ *Ivi*, p. 151; tr. it., p. 271.

sorabilmente alla comprensione immanente e finita propria dell'essere creaturale. Nello spazio della redenzione si apre un orizzonte estremamente problematico, dove la possibilità della salvezza fa tutt'uno con la possibilità del male.

Date queste considerazioni, appare evidente come il paradigma ermeneutico per l'indagine sul male sia costituito dalla relazione io-mondo nelle sue molteplici sfaccettature. Lo studio si propone quindi di percorrere il cammino speculativo di Rosenzweig su questo sentiero, alla luce delle problematiche aperte dalla riflessione sul male.

Il *Capitolo Primo* ricostruisce genesi ed evoluzione del problema io-mondo, e della sua connessione con la questione del male, negli anni che vanno dal 1906 al 1913. In questi anni della meditazione giovanile di Rosenzweig, il pensiero del filosofo viene plasmato da instancabili mutamenti e ripensamenti, che lo avvicinano ora a forme di gnosticismo, ora di scetticismo e di relativismo, ora a prospettive panteistiche e deistiche: in ogni caso Rosenzweig non sembra prendere distanza dal profondo pessimismo verso il mondo che permea ogni suo pensiero. Il problema che lo ossessiona, da cui prende le mosse la sua irrequieta ricerca, è individuare un punto di congiunzione tra soggettività e oggettività, tra verità dell'io e verità del mondo, trovare una soluzione al dualismo libertà e necessità, ovvero una collocazione alla sfera del singolo che renda conto del suo agire nella storia universale del mondo. Una volta sperimentata come insoddisfacente prima la via dell'oggettività classica goethiana, poi del soggettivismo critico kantiano, infine dell'idealismo hegeliano, Rosenzweig trova di fronte a sé, come unica via praticabile, quella del *dualismo* assoluto che vede, come inconciliabili, da una parte l'agire libero e incondizionato dell'uomo di fronte la trascendenza del bene e la rivelazione di Dio, dall'altra la visione di un mondo dominato dalla *necessità* del divenire essendo consegnato alla potestà del male.

Per cogliere il significato di questa estrema possibilità teorica per la quale Rosenzweig stava optando, è opportuno considerare come la vera scaturigine del problema era, a ben vedere, proprio la comprensione del male: la sfiducia nell'opera della creazione, la concezione del cosmo quale puro ricettacolo di male, la visione del divenire storico come segnato dal crisma del negativo, avevano condotto Rosenzweig a concepire rivelazione e mondo come assolutamente inconciliabili. Egli, in altre parole, non era riuscito a risolvere il problema dell'uomo, della sua collocazione nella storia, perché non aveva risolto, preliminarmente, il problema del male nel mondo.

Tale visione dicotomica del mondo traduce una prospettiva che richiama la dottrina del marcionismo, come lo stesso Rosenzweig afferma. Significativa, a tal proposito, è la seguente dichiarazione: «In quel periodo – riferendosi agli anni che precedono la svolta del 1913 – mi trovavo sulla miglior via verso il marcionismo»¹⁰. Questa affermazione-chiave diventa, per noi, punto di partenza per un'indagine a ritroso sui motivi che indussero il giovane Rosenzweig ad avvicinarsi a tali posizioni estreme. La dottrina di Marcione nasce per trovare soluzione alla precisa domanda “*unde malum?*”¹¹. Nel tentativo di rispondere, l'eretico di Sinope giunge a uno sdoppiamento radicale dell'unico Dio della Bibbia. Il dualismo che ne deriva permetterebbe di scagionare il Dio buono del Nuovo Testamento da ogni responsabilità per l'esistenza del male e per la gestione tirannica di questo mondo. Per Marcione, in definitiva, il male è intrinseco alla materia, interno alla creazione stessa e non attribuibile al Dio buono della rivelazione, giungendo ad affermare una dicotomia insanabile tra creazione e redenzione. Rosenzweig stava inizialmente optando per questa possibilità, se non fosse sopraggiunta l'improvvisa riscoperta della vitalità dell'ebraismo e della rivelazione come evento *ontologico* che permette di riscoprire la bontà della creazione e la sua connessione con la redenzione e l'agire redentivo umano. La rivelazione, infatti, è il vento che spinge l'uomo a inoltrarsi nel mondo per redimerlo.

Il *Capitolo Secondo*, nucleo tematico centrale del lavoro, prende le mosse dalla scoperta della rivelazione come evento ontologico fondamentale, per una ricostruzione della comprensione del male alla luce delle strutture speculative principali del “nuovo pensiero” e delle categorie proprie dell'ebraismo. In modo preliminare si è gettato uno sguardo alla nuova visione della storia che emerge in seguito alla svolta biografico-intellettuale del 1913. La storia, infatti, ambito di studio privilegiato dal pensatore, è il terreno di indagine adeguato non solo per comprendere le istanze di quello scetticismo pervasivo negli anni giovanili, ma anche la svolta che l'introduzione della fede nella rivelazione nel sistema di pensiero aveva di fatto prodotto.

¹⁰ *Paralipomena*, in GS III, p. 99. I *Paralipomena* sono una raccolta di appunti personali e schede di lettura che Rosenzweig elaborò sul fronte balcanico durante la guerra (1916).

¹¹ La domanda è stata posta originariamente da Boezio: «Si quidem Deus, inquit, est, unde mala? Bona vero unde, si non est?» (*De consolatione philosophiae*, I, pr. IV, 523 d.C. ca.). Leibniz, sulla scia di questioni di marca agostiniana, cita il filosofo romano nella prima parte della sua teodicea: «Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?» (*Saggi di teodicea*, I, n.20).

Sul terreno della storia il problema io-mondo viene compreso in termini di rapporto particolare-universale, viene declinato come relazione del singolo evento con la storicità del mondo, dell'uno con il tutto. Porsi nel terreno della storia implica necessariamente domandarsi se l'uomo sia libero in tale orizzonte o se non sia invece uno strumento della necessità storica; si fa quindi domanda sul possibile e sulla libertà dell'uomo, indagine sulla *possibilità o necessità* del male nella storia, laddove la "o" disgiuntiva costituisce, si potrebbe dire, il nodo teorico del problema. Per questo la comprensione rosenzweighiana della storia, una volta superati i limiti dello storicismo e del relativismo, si modificherà in una vera e propria filosofia della libertà *tout court*.

L'introduzione della rivelazione nel sistema di pensiero produce una vera e propria svolta nella concezione rosenzweighiana della storia e del mondo. Nell'evento rivelativo l'uomo riceve, in un istante (*Augenblick*), i criteri *del bene e del male*, della conoscenza e del comportamento etico, e con essi un orientamento, una direzione che guida l'intenzionalità e l'agire. E tale azione deve essere direzionata in vista della *finalità del mondo* senza per questo diventare azione *teleologica* che, per Rosenzweig, è la cifra costitutiva dell'azione *tirannica*. La venuta del regno di Dio alla fine dei tempi non può essere soggetta a pretese conoscitive ma essere l'oggetto di un desiderio, di un'implorazione.

Segnata dall'indissolubile nesso tra *azione* dell'individuo e compimento della verità ultima, la storia viene a configurarsi come compito, come ciò che deve essere *agito*, come *vicenda* in cui uomo e Dio entrano in scena quali *dramatis personae*, personaggi di un vero e proprio dramma storico-escatologico. Lungi dall'essere un attore consegnato alla scena della storia, l'uomo ne è protagonista insieme a Dio, nonché massimo responsabile. Si fa strada, nel pensiero di Rosenzweig, l'idea di un ruolo decisivo dell'azione e dell'evento testimoniale umano: l'uomo, proprio lui che è "polvere e cenere", *questo* uomo, comunissimo individuo¹², è chiamato a rendere testimonianza alla verità, cioè a inverarla, realizzarla, portarla a compimento. Allo stesso tempo, è chiamato a "stare al passo" con i tempi della redenzione, a non forzare, non accelerare né ritardare, la venuta del regno di Dio alla fine dei tempi.

Si comprende meglio in che senso il rapporto tra azione e com-

¹² Cfr. *Urzelle*, in GS III, p. 127; tr. it., "Cellula originaria" de La stella della redenzione, in *La Scrittura*, cit., p. 243. Si tratta di una lettera che Rosenzweig scrisse al cugino Rudolf Ehrenberg il 19.11.17 e che egli stesso considerava il primo nucleo concettuale ancora in stato germinale, la "cellula originaria", della *Stella della redenzione*.

pimento della storia, tra conoscenza e redenzione apra un orizzonte estremamente problematico. In quest'orizzonte l'uomo trova la sua vera identità di soggetto etico, cioè essenzialmente libero, che ha di fronte a sé, come istante sempre rinnovato, la *scelta tra il bene e il male*. Ne consegue che il luogo proprio del male muta di posizione: non è più una *necessità* insita nel mondo e nella materia del cosmo, come negli anni che precedono la svolta del 1913, ma diventa *possibilità* inerente all'uomo e alla sua azione. Il ritorno all'ebraismo fu, in un certo modo, una conversione al mondo: fintanto che l'orizzonte mondano era concepito come dominato dall'ombra del male, l'uomo non poteva rivelarsi nel suo essere più proprio, che è quello di "essere tentato" di fronte alla possibilità del male. Per questo, come anticipato, nozione fondamentale è quella di *tentazione*. Si possono sbagliare i tempi, si può fallire il bersaglio, si può diventare tiranni del regno dei cieli. L'uomo che cade in tentazione è colui che impegna la propria vita e il proprio agire per un egoistico bisogno di temporalizzazione, per cercare di raggiungere la pienezza dell'essere senza alcuna relazione con la trascendenza. L'intenzionalità, al contrario, deve avere come fondamento un desiderio di eternità che sia universale, perché se così non fosse la storia si dispiegherebbe secondo un movimento confuso, incapace di giungere al suo stesso compimento; ogni azione umana porterebbe all'edificazione di una vera e propria Torre di Babele, intenzionalità rivolta all'obiettivo sbagliato, progettualità che tende a scopi irraggiungibili e inconoscibili. Il passaggio nell'orizzonte della redenzione è, in altre parole, il passaggio dall'ambito dell'Io a quello del Noi. Ma quale fondamento può condurre all'unità le diverse intenzionalità libere e fornire un orientamento assoluto alla storia altrimenti abbandonata al caos delle molteplici progettualità tiranniche? E ancora: che cosa accade nel caso in cui l'intenzione tirannica si appropri di un'intera comunità o società, sia essa religiosa o politica? Nel caso in cui essa diventi una prassi collettiva o un'istituzione?

Rispondere a questi interrogativi implica inevitabilmente interrogarsi *in primis* su ciò che, per eccellenza, si presenta come fondante l'agire comune, ciò che orienta l'azione umana verso uno stesso obiettivo, che si impone come garante dell'ordine mondano, che si intromette nel rapporto dell'uomo con il mondo, che stabilisce i termini del rapporto uno-tutto. Significa, in altre parole, interrogarsi sullo spazio del politico, che il filosofo vede responsabile di una vera e propria "menzogna" riguardante il tempo e la fine dei tempi. Il *Capitolo Terzo* del libro è quindi dedicato a una ricostruzione della comprensione rosenzweighiana del politico nella sua intima connessione al problema del male.

Se il male, come accennato, trova la sua condizione di possibilità nello spazio della libertà e della decisione etica, allora esso non potrà non riguardare anche lo spazio etico della collettività, l'ambito dell'agire comune, che coincide, in senso lato, con lo spazio del politico. Il luogo in cui diventa reale e comprensibile tale intima e indefettibile connessione del politico con il male, si iscrive nel punto in cui vengono a intersecarsi idealmente due coordinate, quella spaziale che descrive l'orizzonte etico dell'agire comune – lo spazio del noi – e quella temporale dell'attesa per il compimento del regno di Dio sulla terra. Nel punto in cui si intersecano le due coordinate, *tra agire comune e fine dei tempi*, si inserisce il politico nella sua problematica connessione al male.

Luogo privilegiato d'indagine non potrà che essere la *Parte Terza* della *Stella*, perché in essa confluiscono e si condensano riflessioni di carattere politico-escatologico e perché la questione dell'agire comune e della vita collettiva sembra sottendere il problematico orizzonte della redenzione a cui l'intera parte è dedicata. Non è casuale che in essa sia presente – assieme a una scrupolosa e accurata analisi delle forme collettive di vita religiosa ebraica e cristiana – una pungente critica all'ordine statale nella sua tirannica pretesa di farsi garante della temporalità eterna e di intromettersi nell'ordine proprio della redenzione, che è quello del rapporto io-mondo.

È alquanto significativo il fatto che Rosenzweig faccia uso di un termine tanto pregnante di significato politico – *in tyrannos* – posto in esercizio dell'intera *Parte Terza*, per introdurre la trattazione sulla redenzione. E ciò pone immediatamente in connessione – in un nesso quanto mai complesso – redenzione e tirannia e suggerisce che proprio la polemica contro la tirannia possa essere assunta come concetto-chiave per l'indagine sul male. L'azione tirannica scaturisce dall'intromissione dell'ordine politico nel rapporto tra azione dell'uomo e compimento dell'eternità. Inserendosi prepotentemente nel rapporto tra uomo e destino, il politico si appropria dell'eternità, proponendosi come garante e difensore di essa.

Tirannica è la storia occidentale in cui si dispiega l'azione politica; è la ragione aprioristica e totalizzante che vuole governare il cammino della storia, è la forza del *Logos* che pretende di risolvere la complessità del vivente in un sistema concettuale che potrebbe risultare scervo di concretezza. È, in altre parole, il sistema filosofico hegeliano, culmine e compimento tanto del pensiero occidentale della totalità, quanto del sistema della storia universale. Perciò la concezione rosenzweighiana della politica e della tirannia va compresa alla luce della polemica anti-idealista e anti-hegeliana che connota profondamente il pensiero del

nostro filosofo. Si tratta di insorgere contro la storia occidentale con il grido “contro i tiranni!”, di resistere al pensiero della totalità, incarnato perfettamente nel sistema hegeliano. La tragica esperienza della guerra e gli sviluppi storico-politici di quei decenni furono la drammatica conferma della filosofia della storia hegeliana e, insieme, il più feroce smascheramento del sistema della totalità.

Dalla “dissoluzione politica” dell’hegelismo, Rosenzweig trasse nuovo slancio per la ricerca di una nuova e più autentica forma d’incontro fra l’uomo e il mondo. In questo senso, l’audace proposta rosenzweighiana rappresenta il più radicale tentativo di dare una risposta all’assoluta sovranità tirannica che opera nella storia dietro la maschera della libertà incondizionata. Di qui la decisione di uscire, letteralmente, dal sistema della storia. Per scompaginare l’astratta totalità di un *pensiero* onninclusivo era necessaria un’*esistenza* sradicata, sospesa, non inglobabile nel tessuto storico. Rosenzweig scopre nell’ebraismo quella dimensione ontologia dell’alterità in grado di sottrarsi al vento della storia. Il nudo esistere dell’ebreo costituisce la pietra d’inciampo, l’ostacolo, l’inflessibile resistenza al processo di assimilazione coatta del singolo nelle maglie onninclusive di una ragione che sottomette il vivente alla sua supremazia aprioristica. Alla vocazione totalizzante della ragione, l’ebreo oppone esilio e sradicamento ontologico dalla storia. L’ebraismo è perciò l’unica forza in grado di contrastare la violenza del politico e di smascherarne la menzogna. La relazione di separazione dal mondo e dalla storia lo connota come un popolo eternamente in “esilio”, cioè lontano dalla temporalità storico-politica propria dei popoli del mondo. E tuttavia, proprio in questa estraneità al mondo risiede, per Rosenzweig, la sua più grande forza.

L’ebreo è presenza «irritante» per lo Stato¹³, perché ridimensiona le pretese tiranniche e totalitarie del politico con la semplice, icastica, immagine del suo puro esserci. Questa sua lontananza, però, non è *assenza* dalla sfera del politico. Ne è semmai il limite critico, l’argine, l’ostacolo che fa resistenza ai tentativi di sovrapporre politico ed eternità. E tale estraneità all’ordine del politico determina, in qualche modo, proprio la sua relazione con il mondo e la storia. In altre parole, nel fare argine e nel segnare il limite, l’ebreo non nega l’ordine politico ma intrattiene con esso una speciale relazione. Proprio intorno alla nozione di “limite” si dipana il rapporto tra ebraismo e politica che, nella proposta del nostro filosofo, riflette in qualche modo la più generale e

¹³ Cfr. *Stern*, in GS II, pp. 371-372; tr. it., pp. 343-344.

immane questione del rapporto tra religione e politica.

Nella comprensione rosenzweighiana di tale rapporto si può vedere l'eco di sentimenti che hanno pervaso un'intera epoca, soprattutto i primi decenni del secolo scorso. Perciò abbiamo anteposto, nell'*incipit* del *Capitolo Terzo*, un *excursus*, con lo scopo di disegnare a grandi linee lo scenario storico-politico e filosofico dell'epoca. Dall'analisi risulta che vera e propria *crux* ermeneutica per molti pensatori tedeschi del periodo – non solo esegeti e teologi ma anche politologi e filosofi – nonché oggetto di una particolare *renaissance* filosofica, è l'emblematica figura del *katéchon* – letteralmente *ciò che frena, che argina* il dilagare del male e, insieme, *che ritarda* la fine dei tempi – di cui si serve Paolo di Tarso nella Seconda Lettera ai Tessalonicesi per mettere in guardia contro le false profezie sulla fine dei tempi (2Ts 2,6-7). Tale misteriosa forza frenante è stata oggetto di millenarie controversie, identificata per lo più con il potere politico. Il *katéchon* sarà assunto qui come figura-chiave e paradigma ermeneutico in cui vengono a intrecciarsi, in un gioco alquanto complesso, tanto la questione del male quanto le problematiche connesse al politico, all'interno di un orizzonte connotato fortemente in termini escatologici.

Il nostro filosofo non si serve del termine *katéchon*, eppure l'idea di una forza frenante, di un ostacolo "ritardante", è assolutamente manifesta. Alla luce di questa nozione, infatti, è possibile ricostruire non soltanto la peculiare relazione che il popolo ebraico intrattiene con l'ordine storico e politico, ma anche la speciale comprensione rosenzweighiana del significato *storico-escatologico dell'elezione di Israele*.

L'irrevocabilità e l'eterna validità dell'elezione di Israele ha ragione d'essere nella relazione dialettica che esso intrattiene con il suo referente complementare, il cristianesimo. Il popolo ebreo ha il compito di permanere saldo, come ammonitore muto, nell'annuncio che l'*eschaton* non è ancora raggiunto, nel ricordare al cristiano, come un monumento vivente, che questi, pur camminando nella storia, «rimane sempre per via»¹⁴. L'ebreo pone un limite alla frettolosa inquietudine cristiana di anticipare i tempi della redenzione, alla volontà di forzare i tempi della storia. Con la sua ostinazione nell'incredulità, egli esercita una *forza ritardante* che, se da una parte trattiene la venuta finale del Cristo, dall'altra, paradossalmente, la rende possibile. In ciò risiede la garanzia della verità stessa del cristianesimo, l'apertura del tempo escatologico di cui la Chiesa si fa protagonista con il suo *agire nella storia* – nonché, possiamo

¹⁴ Stern, in GS II, p. 459; tr. it., p. 424.

forse aggiungere, l'apertura del tempo in cui si dispiega l'azione politica. Il rapporto di "fraterna conflittualità", di "perfetta complementarità" tra ebraismo e cristianesimo assume la fisionomia di un "campo di forza" giocato tra procrastinazione e accelerazione, anticipazione e frenata: unicamente tra i poli di questa tensione, come nel respiro o nel ritmo cardiaco, dato da contrazioni e distensioni, viene scandito il ritmo della storia stessa come esistente in un "frattempo" tra il *già* e il *non ancora*, laddove il popolo eletto di configura come la forza frenante – il *katéchon* – che trattiene, con il suo muto esserci, la fine di questo mondo.

Lo studio si conclude così con uno sguardo sul ruolo escatologico giocato dai due grandi monoteismi: un omaggio alla capacità profetica di Rosenzweig, la cui proposta audace e pionieristica della necessità di un *riconoscimento reciproco* del valore identitario dei due monoteismi anticipa temi e questioni del dialogo ebraico-cristiano, ancora impensabile in un'epoca così fatalmente intessuta di antisemitismo e confacente all'ascesa dei grandi totalitarismi.

Il problema del male investe, come si è visto, l'ambito etico dell'agire umano e travalica immediatamente nelle problematiche aperte dall'orizzonte della redenzione. Diventa così un interrogativo sulla fine dei tempi e una domanda di senso, se è vero che, come scrive il nostro filosofo, «ogni *azione* dovrebbe essere compiuta *come se il destino dell'eternità* dipendesse da essa»¹⁵.

¹⁵ Lettera a Gertrud Oppenheim del 5.02.1917, in GS I/1, p. 344. Corsivo nostro.

INDICE

Prefazione di Bernhard Casper	7
Avvertenza	15
Introduzione	17
Nota biografica	29
Nota introduttiva alla <i>Stella della redenzione</i>	31
<i>Capitolo Primo</i>	
Il problema io-mondo (1906-1913)	35
I. Sulla via del marcionismo	35
II. Pensiero e vita nei diari della giovinezza	42
III. Goethe e il problema del destino	47
IV. Da Kant alla crisi di Baden-Baden	58
V. <i>Offenbarungsgläubigkeit</i>	72
<i>Capitolo Secondo</i>	
La comprensione del male nel “nuovo pensiero”	79
I. Tra rivelazione e mondo: verso una nuova comprensione della storia	79
II. I criteri del bene e del male: l' <i>Augenblick</i>	91
III. Tra libertà e comando: il paradosso della rivelazione	96
IV. Commento all' <i>Introduzione</i> della <i>Parte Terza</i> della <i>Stella</i>	110
V. “ <i>Aber doch</i> ”	124
<i>Capitolo Terzo</i>	
Il male come problema politico e la questione escatologica	139
Introduzione all' <i>excursus</i>	139
I. <i>Excursus</i> : Il <i>katéchon</i> tra storia ed escatologia. San Paolo nel pensiero teologico-politico del Novecento	140
II. La politica e il male	153

III. Dall' <i>io</i> al <i>noi</i>	161
IV. “Una politica malgrado tutto”: ebraismo e Stato	166
V. Sul concetto di limite: il ruolo escatologico di Israele	178
Conclusione	189
Bibliografia	197

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di settembre 2015