

Università di Roma "La Sapienza"

*Facoltà di Scienze Politiche
Cattedra di Filosofia Politica*

Libertà e liberazione in Franz Rosenzweig

Relatore:
Chiar.mo Prof.
Gian Franco LAMI

Candidato:
Antonio COLETTA

Anno Accademico 2006/2007

*Ad Anna ed Anita,
ché c'è sempre tanto,
molto da fare*

*“E' indubbio che il viaggio più lungo
del Pontefice Pellegrino Santo Padre Giovanni Paolo II
l'ha portato, in Roma, dal Vaticano al Lungotevere in Sinagoga.
Pochi passi, non una passeggiata, due millenni a ritroso,
nell'infinito eterno. Avanti, indietro. Qui”
(Giovanni Lindo Ferretti)*

*“La fede è come l'amore: non si può ottenerla con la forza”
(Arthur Schopenhauer)*

*“Più che in ogni altra epoca storica, l'umanità si trova a un bivio:
una strada porta alla disperazione e allo sconforto più assoluto,
l'altra alla totale estinzione.
Preghiamo il cielo che ci dia la saggezza di fare la scelta esatta”
(Woody Allen)*

CAPITOLO I

FRANZ ROSENZWEIG: CENNI BIOGRAFICI

I.I Biografia

1886: il 25 dicembre Franz Rosenzweig nasce, da una famiglia borghese di ebrei assimilati, a Kassel, in Germania. Il padre Georg era un fabbricante di tinte ed un importante membro del Partito Nazionale-liberale tedesco¹, la madre Adele era una donna molto colta. Come nella maggioranza delle famiglie borghesi ebraiche emancipate, particolarmente aperte ed attratte dalla cultura tedesca, l'osservanza religiosa era molto superficiale, limitata alla celebrazione delle feste ebraiche più importanti. Tuttavia, nell'infanzia fu particolarmente influente su di lui un prozio, Adam Rosenzweig, che lo aiutò a scoprire la sua identità di ebreo².

1896: Franz inizia gli studi ginnasiali. E' particolarmente attratto dall'arte e dai grandi pensatori della cultura tedesca. In questo periodo trascorre molto tempo in casa leggendo la Bibbia.

1906: già studente di medicina a Gottinga e Monaco, si trasferisce all'Università di Friburgo. Qui, pur continuando gli studi in medicina per compiacere il padre, segue un seminario su Kant. Comincia ad emergere l'interesse per la storia e la filosofia.

¹ Gruppo parlamentare di tendenze conservatrici e liberali, sostenitore di Bismarck fino al 1878.

² Il primo giorno di scuola di Rosenzweig, lo zio lo prese da parte e gli disse "Ragazzo mio, oggi vai per la prima volta tra la gente; ricorda finché vivrai che tu sei un ebreo". (N.N.Glatzer, *Franz Rosenzweig: His life and his thought*, Schocken Books, New York 1961, p.XXXVII).

1909: un cugino cui Rosenzweig è molto legato, Hans Ehrenberg³, decide di farsi battezzare e, dunque, di convertirsi al cristianesimo. La famiglia di Rosenzweig, pur non essendo mai stata particolarmente interessata alla religione, fu contrariata dalla scelta. Rosenzweig fu particolarmente colpito dalla conversione del cugino e cominciò una riflessione critica sull'educazione pubblica ebraica.

1910: abbandona gli studi scientifici per dedicarsi alla storia e alla filosofia. Trova in Heinrich Rickert⁴ e, soprattutto, in Friedrich Meinecke⁵ i suoi maestri. A partire dall'estate di quell'anno si dedica allo studio dei manoscritti hegeliani. Nello stesso anno si reca con i cugini Hans e Rudolf Ehrenberg⁶ a Baden-Baden per un convegno di giovani filosofi e storici. Qui conosce Eugen Rosenstock-Huessy⁷.

1912: presenta la sua tesi di dottorato all'università di Friburgo, frutto degli studi su Hegel dei due anni precedenti. Continua il suo lavoro su Hegel e progetta una carriera accademica sotto la guida di Meinecke.

1913: vive una profonda crisi spirituale che lo induce ad abbandonare la scuola storicista e la carriera universitaria. Fino ad allora di tiepidi sentimenti religiosi, manifesta l'intenzione di convertirsi al cristianesimo. Probabilmente, influente su Rosenzweig fu il viaggio compiuto a Lipsia per

³ Professore di filosofia tedesco; 1883-1958; il padre era cugino del padre di Rosenzweig.

⁴ Filosofo tedesco; Danzica 1863 – Heidelberg 1936; fu professore a Friburgo dal 1894 al 1916. (si veda N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1993-1998).

⁵ Storico tedesco; Salzwedel 1862 – Dahlem 1954; insegnò a Friburgo fino al 1914, quindi a Berlino; è del 1908 il saggio *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, La nuova Italia, Perugia 1930 ; nel 1924 pubblica *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1970 (si veda N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, cit.).

⁶ Professore di scienze; 1884-1969. Cugino di Rosenzweig, nato da madre cristiana, fu battezzato alla nascita. Professore a Gottinga, fu sospeso dall'insegnamento durante il regime nazista.

⁷ Giurista tedesco; 1888-1973. Lontano parente di Rosenzweig, si convertì al cristianesimo all'età di 26 anni. Fu espulso dalla Germania durante il regime nazista, riparò negli Stati Uniti dove continuò a svolgere il ruolo di professore universitario.

studiare con l'amico Rosenstock-Huessy, il quale era convinto che le esigenze spirituali dell'uomo moderno fossero completamente soddisfatte nel Cristianesimo. Durante le discussioni con Rosenstock-Huessy e Rudolf Ehrenberg matura anche una disaffezione verso la filosofia idealista e, in particolare, verso Hegel. Affronta la lettura del Nuovo Testamento e, tornato a casa a Kassel, annuncia alla madre la sua intenzione di essere battezzato e convertirsi al cristianesimo⁸. Rosenzweig vuole però entrare nel Cristianesimo da ebreo, non da pagano. Tornato a Berlino, nell'ottobre si reca in una piccola sinagoga ortodossa, per la festa dello Jom Kippur, e si siede in preghiera. Matura un'altra profonda crisi nella quale scopre che l'Ebraismo non era un relitto del passato, ma una religione e una speranza vivente. Decide di restare ebreo e di dedicarsi completamente all'Ebraismo⁹.

1914: a Berlino, diviene assiduo ascoltatore del neokantiano Hermann Cohen¹⁰, professore di filosofia ebraica all'Istituto per lo Studio Scientifico dell'Ebraismo. Qui studia per incrementare la sua conoscenza della lingua ebraica, dell'arabo e del Talmud. Incontra per la prima volta Martin Buber¹¹ che lo invita a scrivere un articolo per il secondo volume di un'opera intitolata "*Sul giudaismo*" (*Vom Judentum*). Questo volume e l'articolo di Rosenzweig

⁸ L'episodio risale alle celebrazioni per il Nuovo Anno Ebraico – Rosh Hashanah. Rosenzweig, con un Nuovo Testamento in mano, disse alla madre: "*Madre, qui c'è tutto, qui c'è la verità. L'unica via è Gesù*". (N.N.Glatzer, *Franz Rosenzweig: His life and his thought*, cit., p.25)

⁹ Non vi sono notizie circostanziate della teshuvah (ri-conversione) di Rosenzweig. Soltanto in una lettera al cugino Rudolf Ehrenberg, sinteticamente scrive che il passaggio dall'ebraismo al cristianesimo gli appariva "*non più necessario*", anzi "*non più possibile*" e, conclude, "*io rimango dunque ebreo!*". (*lettera a Rudolf Ehrenberg del 31 ottobre 1913* in F.Rosenzweig, *La scrittura*, Città nuova, Roma 1991)

¹⁰ Filosofo tedesco; Coswig 1842 – Berlino 1918; fonda la scuola filosofica di Marburgo; l'opera fondamentale (*System der Philosophie*) è tripartita: "*Logica della conoscenza pura*" del 1902, "*Etica della volontà pura*" del 1904, "*Estetica del sentimento puro*" del 1912. Del suo rapporto con lui Rosenzweig dirà: "*Ero andato a sentire un filosofo, invece ho incontrato un uomo*". (si veda N.Abbagnano, *Storia della filosofia*, cit.)

¹¹ Filosofo ebreo tedesco; Vienna 1878 – Gerusalemme 1965; professore dal 1925 al 1933 a Francoforte, dove insegna religione ed etica ebraica; attivo nel movimento sionista, fu tra i fondatori, nel 1901, della Frazione democratica che, rispetto al sionismo politico, sottolineava la fondamentale importanza della formazione culturale.

(intitolato "*Teologia atea*") non saranno mai pubblicati. Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale entra nella Croce Rossa a Berlino.

1915: nella Prima Guerra Mondiale opera dapprima come volontario per la Croce Rossa in Belgio. Successivamente è richiamato nell'esercito ed inviato a Kassel dove riceve l'addestramento come artigliere. Durante l'addestramento lavora a miglioramenti alla sua dissertazione su "*Hegel e lo Stato*". Finito l'addestramento, opera in un'unità antiaerea sul fronte macedone. E' durante la permanenza in trincea che idea e comincia a stendere "*La Stella della Redenzione*", terminata in pochi mesi e inviata a casa tramite lettere e cartoline della posta militare.

1919: termina il suo lavoro sulla "*Stella della Redenzione*". E' congedato dall'esercito e fa ritorno a Kassel. Da questo momento in poi pensa alla costituzione di un'Accademia di cultura ebraica.

1920: la tesi di dottorato presentata otto anni prima è rielaborata e pubblicata con il titolo di "*Hegel e lo Stato*". Si trasferisce a Francoforte sul Meno dove entra in stretto contatto con Gershom Scholem¹² e Martin Buber. Qui è stato chiamato dal rabbino di Francoforte Nehemiah Nobel, conosciuto un anno prima, a dirigere la "*Freies Jüdisches Lehrhaus*" (Casa libera dell'insegnamento ebraico), istituita da poco tempo, libera in quanto non richiede esami d'ammissione, non offre diplomi e non ha sede. Le letture, le lezioni e i seminari si svolgono sovente in case private, a volte affittate per

¹² Filosofo e storico ebreo tedesco; Berlino 1897 – Gerusalemme 1982; eminente studioso della Cabbala (Qabbalah è termine ebraico che indica l'insegnamento religioso trasmesso da maestro a maestro per via orale e che, dopo, viene a designare il pensiero mistico ebraico trasmesso fin dai tempi antichi), nel 1923 emigra in Palestina dove fonda un Istituto di Studi Ebraici; feconda la sua amicizia con Walter Benjamin (filosofo ebreo tedesco, 1892/1940) che Scholem immortalò in *Walter Benjamin: storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992 (vedi N. Abbagnano – *Storia della filosofia*, cit.)

l'occasione. Rosenzweig invita molte persone non esperte nelle discipline trattate a tenere lezioni: nella scelta degli insegnanti fondamentale è la devozione attiva verso l'ebraismo. Si alternano nell'insegnamento rappresentanti delle correnti interne all'ebraismo europeo, cercando di portare liberali e sionisti a lavorare ad una ricerca comune¹³. Nel frattempo Meinecke, assunta la carica di professore presso l'Università di Berlino, gli propone un posto di lavoro nella facoltà, inusuale all'epoca per un ebreo. Rosenzweig rifiuta per il maggior interesse verso gli insegnamenti ebraici. In marzo sposa Edith Hahn, conosciuta sei anni prima a Berlino. La carenza di case crea difficoltà alla coppia nel trovare un'abitazione a Francoforte sul Meno: si trasferiscono temporaneamente in un attico nella città (che resterà la residenza di Rosenzweig fino alla morte).

1921: pubblica *“La Stella della redenzione”*¹⁴; gli amici gli consigliano di pubblicarla presso un editore cristiano, ma non tiene conto del loro consiglio¹⁵. Ben presto si renderà conto della difficoltà dei lettori di comprendere la sua opera¹⁶. Ciò spinge l'editore a chiedergli di redigere un breve saggio che permetta di divulgare la sua filosofia in modo più

¹³ Il sionismo è un movimento nato sul finire del 1800 che aveva come scopo la fondazione di uno Stato ebraico in Palestina che restituisse un'identità nazionale alle popolazioni israelite sparse nel mondo. Rosenzweig giudicava le prospettive sioniste pericolose. A riguardo : S.Mosès, *Système et révélation*, Editions de Seuil, Paris 1982 , pp.212-217.

¹⁴ Mentre avanza la stesura della Stella, Rosenzweig decide che la sua opera sarà pubblicata solo dopo la sua morte, in quanto testimonianza definitiva della sua riflessione, *“così definitivo da poter essere intesa solo come ultima parola... ma la decisione è ben presto messa in discussione e annullata. Decisiva per questa svolta è la necessità di profilarsi , di prendere corpo proprio all'interno di quel mondo ebraico cui intende dedicare in modo esclusivo la sua azione futura”* (G.Bonola, *“Franz Rosenzweig ai lettori della Stella”* in *“La stella della redenzione”*, Marietti , Genova 1998, pp.IX-X).

¹⁵ Pubblicare la Stella presso un editore cristiano avrebbe compromesso l'intento di farla recepire nel mondo ebraico e quindi l'azione che Rosenzweig intendeva svolgere nel mondo ebraico tedesco. *“Consentire che la Stella possa essere ritenuta un'opera tanto cristiana quanto ebraica (giudizio che Rosenzweig considera un'indebita forzatura del suo pensiero) comprometterebbe proprio quella ridefinizione dei rapporti tra le due prospettive religiose che è obiettivo comune del gruppo di pensatori in cui Rosenzweig si riconosce”* (G.Bonola, *“Franz Rosenzweig ai lettori della Stella”* in *“La stella della redenzione”*, cit., p.XVI).

¹⁶ Già nel 1919 scrive a Rudolf Ehrenberg *“La Parte Prima è un grandissimo peso per il libro nel suo complesso. Per chi la capisce il seguito non è niente, e viceversa. Tu ed Hans fate naturalmente eccezione. Tuttavia la ritengo necessaria e sono purtroppo incapace di riscriverla altrimenti”* (lettera a Rudolf Ehrenberg del 14 luglio 1919).

accessibile. Rosenzweig mette insieme un opuscolo che non pubblicherà mai¹⁷, resistendo alla tentazione di un libro “*su ordinazione*”. Ha i primi sintomi di un disturbo motorio. Gli sarà diagnosticata una sclerosi amiotrofica laterale con crescente paralisi del bulbo.

1922: nell'estate, di ritorno da una vacanza con la moglie, decide di non lasciare più la sua abitazione. Peggiorando le sue condizioni di salute, decide di lasciare la guida della Casa libera dell'insegnamento ebraico, scegliendo come suo successore Rudolf Hallo. Nello stesso anno nasce il figlio Rafael. Alla fine dell'anno perde la capacità di scrivere. Ovverà all'impossibilità dettando alla moglie Edith. Sorprendentemente, fu questo un periodo particolarmente fecondo, dal punto di vista dell'attività letteraria, per Rosenzweig.

1923: perde anche la capacità di dettare. D'ora in poi utilizza una particolare macchina per scrivere approntata appositamente per permettergli di continuare i suoi lavori. La moglie resta comunque fondamentale per la comunicazione di Rosenzweig con il mondo esterno, correggendo e completando ciò che il marito con difficoltà scriveva e aiutandolo a sostenere le conversazioni con amici ed ospiti. Nello stesso periodo passa ore intere ad ascoltare la radio o il grammofono per rilassarsi: scrive, tra l'altro, alcune recensioni musicali su un giornale.

1925: comincia con Buber la traduzione della Bibbia Ebraica in tedesco e pubblica “*Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a «La Stella della redenzione»*”, uno scritto che è spesso considerato la chiave interpretativa

¹⁷ Verrà in realtà pubblicato nel 1964 grazie alle tante copie inviate agli amici appena dopo la stesura.

dell'opera principale del pensiero di Rosenzweig. Egli è convinto nel pubblicare questo scritto dal fatto che la Stella non è diventata famosa e non è compresa o è travisata dalla maggioranza dei suoi lettori¹⁸.

1929: nell'ultimo periodo della sua vita è capace di muovere soltanto gli occhi. Attraverso il movimento degli occhi e un alfabeto posto di fronte al suo letto riesce a comunicare con la moglie e a continuare a scrivere. Muore in dicembre a soli 43 anni¹⁹ e viene sepolto nel cimitero della comunità ebraica di Francoforte sul Meno, risparmiandosi così l'orrore nazista. Buber terminerà la traduzione della Bibbia Ebraica traducendo da solo gli ultimi cinque libri.

¹⁸ Nello stesso anno scrisse al cugino Hans Ehrenberg : “...mi ha reso famoso tra gli ebrei e non mi ha guastato la possibilità di azione sugli ebrei. Ed entrambe le cose perché non l'hanno letto. Mi stupisce ogni volta quanto il libro sia rimasto sconosciuto ai suoi stessi lettori. Tutti pensano che sia un'esortazione a mangiare kasher” (lettera a Hans Ehrenberg dell'11 marzo 1925)

¹⁹ Sulla sua tomba volle fossero incise le parole del Salmo 73 (*Salmo di Asaf* - vv.14 -17): “Poiché sono colpito tutto il giorno, / e la mia pena si rinnova ogni mattina / se avessi detto: Parlerò come loro, / avrei tradito la generazione dei tuoi figli. / Riflettevo per comprendere: / ma fu arduo agli occhi miei, / finché non entrai nel Santuario di Dio / e compresi qual è la loro fine”. E' il Salmo che dibatte il problema della felicità degli empì (i malvagi) e dell'afflizione dei giusti.

I.II La formazione culturale di Rosenzweig

La formazione culturale di Rosenzweig risente certamente del suo essere ebreo e tedesco. La cultura tedesca ha sicuramente un ruolo prevalente nei suoi primi vent'anni.

I diari dell'epoca ci permettono di notare una particolare predilezione per Goethe²⁰, la cui influenza sarà presente per tutta la sua vita. Il suo atteggiamento verso Goethe era comunque molto critico: Rosenzweig non trovava nelle sue opere risposte alla sua esigenza di una cultura maggiormente collegata alla realtà e alla vita. Ad ogni modo, Goethe resta un punto di riferimento importante per l'evolversi del pensiero di Rosenzweig e nella stesura della *Stella*²¹. Nell'opera principale, Rosenzweig va in cerca di una conciliazione con Goethe, l'ultimo "*grande pagano*"²² e lucido esponente dell'idealismo tedesco.

Tra le letture preferite di Rosenzweig nei primi anni di formazione culturale troviamo anche Nietzsche²³. Per Rosenzweig furono lui e Schopenhauer²⁴ a decretare la fine della vecchia filosofia e ad aprire la strada al nuovo pensiero. Nietzsche pone l'uomo tutto intero al di sopra della sua stessa filosofia: l'uomo come soggetto del filosofare diventa padrone

²⁰ Scrittore e filosofo tedesco; Francoforte sul Meno 1749 – Weimar 1832; esponente della cultura classica tedesca e del romanticismo, scrisse opere come "*Faust*", "*Viaggio in Italia*" e "*I dolori del giovane Werther*". La sua riflessione filosofica fu ispirata dal tema della natura.

²¹ Le citazioni del "*Faust*" nella *Stella* sono numerose. All'epoca di Rosenzweig era talmente conosciuto che egli non sente alcun bisogno di evidenziarle all'interno del testo.

²² Franz Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.304.

²³ Filosofo tedesco; Rocken 1844 – Basilea 1900. Difficilmente catalogabile in una corrente filosofica, si oppose all'idealismo e allo spiritualismo cercando di attuare una netta inversione dei valori tradizionali. Tra le sue opere citiamo "*La gaia scienza*", "*Così parlò Zarathustra*", "*Ecce homo*", "*Volontà di potenza*".

²⁴ Filosofo tedesco; Danzica 1788 – Francoforte sul Meno 1861. Avversario dell'idealismo sul campo del razionalismo ottimistico, ne condivise lo spirito romantico e l'aspirazione all'infinito. Tra le sue opere citiamo "*Il mondo come volontà e rappresentazione*", "*La volontà nella natura*", "*Parerga e paralipomena*".

della filosofia, *“l’uomo nel suo essere, contrassegnato da nome e cognome, uscì dal mondo che si sapeva accessibile al pensiero, uscì dal Tutto della filosofia”*²⁵. Tuttavia, nell’introduzione alla *Stella* egli considera la sua filosofia *“quasi trascurabile”*²⁶.

Schelling²⁷, in particolare lo Schelling dell’ultimo periodo, risultò un modello filosofico costante per il filosofo di Kassel, *“quasi...a controbilanciare il peso, a volte ambiguo e paradossale, che continuava ad avere Hegel su di lui”*²⁸. Rosenzweig scoprì Schelling grazie ad un’altra scoperta, quella di un manoscritto hegeliano contenente un abbozzo programmatico dell’idealismo, a suo parere concepito da Schelling. L’ultimo Schelling, pur non abbandonando la base idealista, aveva trovato l’esigenza di aprire la filosofia alla religione e al cristianesimo in particolare. Le letture della *“Filosofia della rivelazione”* e dei *“Weltalter”* furono una molla che spinse Rosenzweig ad un nuovo livello di riflessione filosofica, ispirandogli, probabilmente, la necessità di pensare ad un Dio non chiuso teologicamente e di considerare paganesimo, cristianesimo ed ebraismo diverse tappe della coscienza umana.

²⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.10.

²⁶ *“Già oggi il contenuto della sua filosofia è quasi trascurabile. Il dionisiaco ed il superuomo, la bestia bionda e l’eterno ritorno dove sono finiti?”* (F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.9).

²⁷ Filosofo tedesco; Leomburg 1775 – Ragaz 1854. Fu amico di Holderlin ed Hegel. Romanticista, la sua speculazione può essere collocata tra il soggettivismo assoluto di Fichte e il razionalismo assoluto di Hegel: egli tentò di applicare il principio di infinità al mondo della natura e dell’arte. L’ultimo periodo della sua vita segnò un netto distacco da Hegel. Insegnò a Jena, Wurzburg e Berlino. Tra le sue opere principali: *“Sistema dell’idealismo trascendentale”*, *“Lezioni sul metodo dello studio accademico”* e *“Filosofia e religione”*.

²⁸ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1989, p.295.

Sicuramente influente fu l'incontro con il professor Meinecke. Meinecke lo avvicinò allo Storicismo tedesco²⁹ e ad Hegel. Hegel restò con Goethe un punto di riferimento importante in tutto l'evolversi del suo pensiero.

L'influenza di suo zio Adam, unico membro della famiglia ancora legato profondamente alla fede ebraica, lo spinse molto presto alla lettura della Bibbia ebraica. Ciò che più lo interessava nella Sacra Scrittura era la storia del popolo ebraico. Fu questo suo particolare interesse a provocargli il desiderio, a vent'anni, di apprendere correttamente la lingua ebraica. La formazione ebraica, tuttavia, non significherà per lungo tempo l'abbraccio della fede ebraica da parte di Rosenzweig, che giungerà solo dopo un ateismo adolescenziale ed una *quasi-conversione* al cristianesimo.

Al pari dello zio fu sicuramente influente la madre. Adele Rosenzweig era donna dallo spiccato interesse per tutto ciò che concerneva la cultura ed educò il figlio ad una particolare sensibilità per musica, pittura, letteratura e teatro. Rosenzweig coltivò sempre queste passioni. In particolare la musica e il teatro furono spesso per lui spunti di riflessione.

Infine, vale la pena qui ricordare nuovamente quanto Rosenzweig avesse in considerazione i suoi cugini Ehrenberg e l'amico Rosenstock-Huessy. Convertiti al cristianesimo, furono per Rosenzweig punto di riferimento costante e le loro conversazioni furono fondamentali nell'evolversi del suo pensiero. Altrettanto fondamentali per lui furono il neokantiano socialista Hermann Cohen, dal quale apprese il concetto di differenziale, e Martin Buber.

²⁹ Indirizzo della filosofia tedesca degli ultimi decenni dell'800, ha dibattuto il problema critico della storia, ossia la validità di una scienza storica.

CAPITOLO II

ROSENZWEIG ED HEGEL

II.1 Hegel e lo Stato

Dal 1908 al 1912 Rosenzweig si dedicò quasi esclusivamente allo studio di Hegel. Nel 1912 presentò la sua tesi dottorale sulla dottrina hegeliana dello Stato. Questa sarà pubblicata solamente nel 1920 con il titolo "*Hegel e lo Stato*" e si affermerà come testo fondamentale della storiografia hegeliana.

L'opera si presenta come una ricostruzione attenta, dal punto di vista critico e problematico, del percorso intellettuale dell'Hegel politico. L'opera segue lo schema delle diverse fasi della vita personale ed intellettuale del filosofo di Stoccarda: a Berna in primo piano sono i diritti individuali e la libertà dell'uomo (ancora influente su Hegel è la rivoluzione francese); nel periodo di Francoforte sviluppa la consapevolezza della necessità di conciliare l'uomo con il mondo (nasce il concetto di Stato come destino); a Jena, muovendo da Machiavelli, lo Stato-destino si trasforma in Stato-potenza; alla vista dei successi napoleonici Hegel va a svalutare il concetto di Stato ponendo la moralità al di sopra dell'eticità³⁰ (la relazione del cittadino con lo Stato); dopo Napoleone, nella nuova Prussia, la politica e l'eticità sono

³⁰ Nella "*Filosofia del diritto*" di Hegel la moralità è la sfera della volontà soggettiva che si manifesta nell'azione, un dominio caratterizzato dalla separazione astratta tra la soggettività che deve realizzare il bene e il bene che deve essere realizzato; l'eticità è la sfera della necessità, dove il bene si è realizzato concretamente e i cui momenti sono le forze etiche che reggono la vita degli individui e costituiscono i suoi doveri: questi sono doveri etici che non rappresentano una limitazione alla soggettività ma il mezzo per la redenzione dell'individuo dai suoi impulsi naturali e dalla sua soggettività astratta ed individuale.

poste di nuovo al di sopra della moralità: lo Stato torna ad essere in Hegel fondamento inamovibile della vita spirituale.

Rosenzweig non dissimula mai la sua tendenza anti-hegeliana. Rosenzweig si muove nella linea della continuità tra Hegel e Bismarck tracciata da Meinecke. Tuttavia, egli si discosta dal maestro per una maggiore distanza dal concetto di Stato forte e dal Reich, principalmente per la preferenza per il cosmopolitismo e l'universalismo ebraico rispetto al nazionalismo tedesco. Rosenzweig era insofferente verso il clima politico tedesco che soffocava gli slanci culturali e che anteponeva la razza all'umanità³¹. Quando l'opera fu pubblicata il suo obiettivo era proprio quello di attenuare il nazionalismo e il trionfo della potenza statale. La filosofia hegeliana (perlomeno il suo concetto maturo di stato) è, infatti, considerata da Rosenzweig pericolosa al pari della politica di Bismarck. Entrambi avevano concesso troppo potere allo Stato, finendo per decretare la separazione tra Stato e cultura e tra Stato e nazione. Nella concezione hegeliana l'individuo non esiste che per essere assorbito dallo Stato: *“da qualunque parte si guardi, il rapporto tra singolo e comunità etica riceve la sua absolutezza, in entrambe queste sfere della vita (famiglia e società), sempre solo in una direzione e non nell'altra. Il concetto di Stato è determinato per Hegel dal fatto che questa absolutezza del rapporto tra singolo e comunità è immanente sotto ogni riguardo... egli (il singolo) non può fare distinzione tra il caso della sua particolare posizione e la necessità di appartenere ad uno Stato”*³². Lo Stato è la manifestazione dello spirito del

³¹ Si veda N.N.Glatzer, *Franz Rosenzweig : His life and his thought*, cit., pp.5-7.

³² F.Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1971, pp.400-401.

mondo, di quella idea universale la cui volontà va a coincidere con quella del singolo, il quale la concretizza nella storia. Hegel, dunque, esalta lo Stato come potenza, uno Stato al quale gli individui devono sottoporsi come ad un destino perché *“costituito dalla libera volontà degli individui esso stesso un individuo incurante della volontà di questi individui”*³³ e che si trova alla base di tutti gli aspetti della vita di un popolo, ivi comprese tutte le sfere della cultura.

Il concetto di Stato come volontà universale mette inoltre in secondo piano l'elemento nazionale.³⁴ Un elemento che, secondo Rosenzweig, Bismarck può individuare ed individua facilmente nella Germania: egli però lo esclude dalla formazione del nuovo Stato tedesco per mettere in atto una politica di potenza. E' nella politica di potenza, in cui il singolo uomo è sempre in secondo piano, che Rosenzweig vede la linea che conduce da Hegel a Bismarck. Rosenzweig pone in rapporto il filosofo e il Cancelliere come l'uno funzionale all'altro, come pensiero ed azione. Ad ogni modo, Rosenzweig ritiene evidente che il pensiero sia rimasto indietro rispetto all'azione e che l'opera di Bismarck si sia rivelata più deleteria dell'idea hegeliana. Tuttavia, Bismarck non può essere considerato assolutamente un hegeliano. Tiene a precisare l'autore che *“non è propriamente nella scuola hegeliana...che si è compiuto il progresso delle idee politiche del secolo. Ciò che vi avvenne fu piuttosto un'esasperazione concettuale delle idee...non un ulteriore sviluppo. Proprio nella scuola vera e propria le idee del maestro si*

³³ F.Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p.402.

³⁴ «Egli (Hegel) sentiva troppo intensamente nello Stato, anche in quello non nazionale, la totale realizzazione in ciò che il singolo poteva desiderare, e la soddisfazione della sua volontà » (F.Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p.472).

persero in molti casi, specialmente in Marx, per vie laterali... nel frattempo proprio i più preparati che calcavano questa strada non appartenevano alla scuola, anzi si ritenevano in contrasto più o meno aperto con essa e con il maestro."³⁵

Quando l'opera vide le stampe nel 1920, la Germania uscita dalla prima guerra mondiale era molto differente rispetto a quella in cui Rosenzweig aveva scritto. La distruzione dell'Impero tedesco, punto di partenza del realizzarsi dell'ideale cosmopolitico auspicato dal filosofo di Kassel, aveva trascinato con se, fra le macerie, le possibilità di azione dell'opera. Scrive Rosenzweig nell'introduzione : *"...tale idea di Stato, considerata nel suo evolversi lungo il corso della vita di Hegel, doveva frantumarsi sotto gli occhi del lettore, per far posto alla nuova prospettiva di un avvenire della Germania, più esteso verso l'interno e verso l'esterno. Le cose andarono altrimenti. Dove prima si ergeva l'impero non è rimasto che un campo di macerie.*"³⁶

³⁵ F.Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p.468.

³⁶ F.Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p.10.

II.II La fine della filosofia

“Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto. Rigettare la paura di ciò ch’è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all’Ade il suo miasma pestilente, di questo si pretende capace la filosofia. Tutto quanto è mortale vive in questa paura della morte, ogni nuova nascita aggiunge motivo di paura perché accresce il numero di ciò che deve morire... Ma la filosofia nega queste paure della terra. Essa strappa oltre la fossa che si spalanca. Permette che il corpo sia consegnato all’abisso, ma l’anima, libera, lo sfugge librandosi in volo”³⁷.

“La Stella della Redenzione” si apre con queste parole di condanna della mistificazione compiuta dalla filosofia. Rosenzweig sferra un attacco a tutta la filosofia *“dalla Ionia fino a Jena”*³⁸. L’idealismo hegeliano era lo sbocco naturale di una filosofia votata ad eliminare le paure terrene e negare la morte. La filosofia non riconosceva *“quest’angoscia (della morte) che ogni creatura esprime, e crede di potersi strappare dal sepolcro che si spalanca di fronte a ogni suo passo”*³⁹. La filosofia idealista ha giocato, secondo Rosenzweig, ad ingannare l’individuo edificando l’idea del Tutto, un Tutto che ogni cosa inghiotte, anche la morte, e che, essendo tale, non può morire e all’interno del quale nulla può morire. E’ dunque la tesi della *“non entità”* della morte ad essere il presupposto del pensiero idealista : *“la morte è nulla. Ma*

³⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.3.

³⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.12.

³⁹ M.Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985 , p.13.

*questa in verità non è una conclusione ultima bensì un primo inizio*⁴⁰. Avendo “ogni conoscenza del tutto come suo presupposto nulla”, essendo la morte “un inesorabile, ineliminabile qualcosa”, è evidente la fallacia menzognera di tutta la filosofia costruita fino ad Hegel, una filosofia che non dovrebbe “chiudere gli occhi di fronte all’orribile realtà”⁴¹. Dal presupposto della realtà innegabile della morte e del nulla della morte (che è pur sempre un qualcosa e non nulla), taciuto dal pensiero, che “nessuna prima philosophia potrà abrogare, fatto di queste morti, propria ognuna di questo Singolo”⁴², vede l’inizio il crollo delle fin allora solide mura della filosofia.

Secondo Rosenzweig è d’obbligo presupporre un nulla ad ogni forma di essere. Ma da dove nasce il concetto del qualcosa del nulla? “Per questo percorso, che porta da un nulla al suo qualcosa, si offre come guida una scienza la quale a sua volta non è altro se non un costante dedurre... qualcosa dal nulla, mai però dal nulla vuoto ed universale, bensì dal nulla peculiare, dal nulla proprio di questo qualcosa: la matematica”⁴³. Rosenzweig attinge dalla matematica e, in particolare dagli studi compiuti da Hermann Cohen su di essa, il concetto di differenziale⁴⁴. Esso è “la grandezza nel momento del suo trapassare nell’assenza di grandezza e allo stesso tempo la grandezza in quanto, come infinitamente piccolo detiene quasi in prestito tutte le proprietà della grandezza finita, eccettuata unicamente quella di essere una grandezza finita”⁴⁵. Nel passaggio dal nulla all’essere esso apre

⁴⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., pp.4-5.

⁴¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.5.

⁴² M.Cacciari, *Icone della legge*, cit., p.14.

⁴³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.21.

⁴⁴ “Fu il primo a scoprire nella matematica un organon del pensare, proprio perché essa non produce i suoi elementi dal vuoto nulla di uno zero unico ed universale, bensì li trae da nulla particolari subordinati di volta in volta all’elemento cercato, dal nulla del differenziale” (F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.22).

⁴⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.22.

“due vie”, una della negazione del nulla ed una “dell’affermazione di ciò che nulla non è”⁴⁶. Percorrendo questa duplice strada indicata dal differenziale e dalla matematica Rosenzweig incontra i tre elementi che costituiscono l’essere. Ad ogni modo è da specificare che il pensatore di Kassel non incentra la sua speculazione su un nulla generico, in quanto un nulla universale non sarebbe conoscibile e sarebbe una pretesa pari a quella dell’idealismo di avere “come suo oggetto soltanto il tutto”⁴⁷. Bensi, scrive Rosenzweig, “conosciamo solo il singolo nulla del singolo problema... quindi...un nulla che genera determinazione. Nel nostro caso, appunto, il nulla di Dio”⁴⁸.

La filosofia, con l’idealismo ed Hegel, era giunta al paradosso di pensare d’essere arrivata ad un’*“unica ed universale conoscenza del Tutto”*⁴⁹ attraverso se stessa. Si era creduta capace di dominare con il pensiero il mondo molteplice riducendolo ad un’unità pensabile. Fino ad Hegel ciascuna filosofia non era stata altro che un momento della storia della filosofia, con Hegel questa storia viene ultimata: viene decretata la fine della vecchia filosofia. Dunque, da Hegel in poi, ognuno può ricominciare a fare filosofia per proprio conto, il singolo e la sua vita possono ricominciare a camminare. La filosofia comincia a parlare il linguaggio della spiritualità, diviene ricerca di salvezza.

Rosenzweig non vuole “una filosofia che si collochi al seguito della morte”, semplicemente non vuole “alcun inganno in assoluto”⁵⁰. Rosenzweig

⁴⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.22.

⁴⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.27.

⁴⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.27.

⁴⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.5.

⁵⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.5.

contrappone il suo *“nuovo pensiero”* a una filosofia basata su dogmi errati, incapace di riconoscere il molteplice, ad un *“pensiero che pare non possa più procedere oltre il porre in evidenza se stesso”*⁵¹. Si pone così sulla scia lasciata in precedenza dall’ultimo Schelling, Kierkegaard⁵², Schopenhauer e Nietzsche (che già avevano accusato la filosofia di *“una inadeguatezza che essa non poteva ammettere poiché non era in grado di riconoscerla”*⁵³), mettendo al centro della filosofia nuova maniera il singolo uomo, l’esperienza dell’*“individuo nome e cognome”*⁵⁴ che riscopre se stesso e rimpiazza così l’individuo universale idealista. Rosenzweig sente la necessità di uno stretto rapporto con il concreto, di cogliere il reale nella sua molteplicità. Il nuovo pensiero è *“pensiero del Presupposto, filosofia, cioè, che si costituisce come radicale esperienza dell’oscuro presupposto di ogni vita”*⁵⁵. Questa esperienza è esperienza di relazione, contrapposta alla certezza dell’unità del *logos* del vecchio pensiero, che dava per scontata l’identità tra pensiero ed essere, a quel *“presupposto del Tutto pensabile che aveva messo in ombra l’intero ambito delle possibilità di ulteriori domande”*⁵⁶. Il nuovo è un pensiero di relazione in quanto si nutre del rapporto con l’altro. E’ esperienza dialogante che ha bisogno del tempo perché *“il metodo del parlare”* nel nuovo pensiero deve prendere il posto del *“metodo del pensare”* della filosofia precedente. *“Parlare è legato al tempo, si nutre di tempo...vive della vita degli altri, mentre il pensare è sempre solitario anche se avviene in*

⁵¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.6.

⁵² Filosofo danese; Copenaghen 1813 – 1855; educato in un clima religioso severo, studiò teologia. Buona parte della sua opera filosofica è dedicata a una polemica con l’idealismo romantico. Tra le sue opere principali : *“Il concetto dell’ironia”*, *“Aut-aut”*, *“Il concetto dell’angoscia”* e i vari *“Discorsi religiosi”*.

⁵³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.8.

⁵⁴ F.Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, p.21.

⁵⁵ M.Cacciari, *“Franz Rosenzweig”* in *“Novecento filosofico e scientifico Vol.5”*, Milano 1991, p.191.

⁵⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.6.

*comune tra più persone che stanno filosofando insieme...nel dialogo vero qualcosa accade sul serio, io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io*⁵⁷: il nuovo pensiero sostituisce alla domanda *“che cos'è?”*, fonte della riflessione della vecchia filosofia, la domanda *“che cosa succede?”*, scalzando da problema centrale quello dell'essenza per porvi l'evento. Il pensiero, che ha cercato in se stesso le risposte ed ha ridotto *“al silenzio la voce che affermava di possedere in una rivelazione la fonte del sapere divino che sgorga al di là del pensiero”*⁵⁸, può essere fedele all'esperienza solo tornando a rapportarsi con Dio e col mondo, deve essere capace di accogliere in se stesso filosofia e teologia, senza divenire né l'una né l'altra. La necessità di un'esperienza di relazione può essere già ravvisata in *“Hegel e lo Stato”* quando il filosofo scrive che *“Hegel svolge il suo pensiero senza conferire dinamismo alle cose, ma trapassa con lo sguardo dall'una all'altra, quasi fossero pitture ben disposte in un museo. Le confronta, poi ne osserva una nuova – ma i fissi quadri non si animano sotto il suo sguardo, non scendono dai loro sostegni per mettersi a danzare”*⁵⁹. Già qui Rosenzweig contesta ad Hegel e alla sua filosofia di imprigionare l'individuo in un sistema bloccato che lo protegge dall'imprevisto e lo esclude dalla realtà del possibile, dalla scelta, dall'esperienza della vita.

Si può dunque affermare che la speculazione di Rosenzweig vuole essere una filosofia vitale, una filosofia del *“non più libro”* che è empiricamente personale e fatta di scelte. Una filosofia della vita che si

⁵⁷ F.Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p.57.

⁵⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.6.

⁵⁹ F.Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p.143.

esprime partendo dalla constatazione della morte, passando attraverso la rivelazione e l'amore, giungendo infine all'impegno etico religioso nei confronti dell'esistente e del prossimo, contrapponendosi con veemenza all'idealismo, base culturale dello stato totalitario, attraverso la concretezza dell'io e dell'esistenza, che sono legati al futuro, ma anche al nulla, alla morte e alla trascendenza.

II.III Il Sistema

L'aspirazione ad una filosofia sistematica di Rosenzweig nasce senza ombra di dubbio dal classicismo e dall'idealismo tedesco, in particolar modo, ancora una volta, dal pensiero hegeliano. Il pensatore di Kassel costruisce però un sistema del tutto originale, basato su un metodo e principi diversi da quelli razionalistici di Hegel.

Una differenza basilare, tra i due sistemi, sta nel punto di partenza della speculazione filosofica. Come già notato nel paragrafo antecedente, la filosofia di Hegel prende il via da un individuo universale, quella di Rosenzweig da un individuo concreto, un individuo "*nome e cognome*".

Il sistema hegeliano va avanti per negazioni. Attraverso queste Hegel vuole sorpassare la coscienza sensibile, superando lo spazio e il tempo, determinazioni sensibili del reale. Solo superando la coscienza sensibile, Hegel crede di poter raggiungere la conoscenza completa dell'Assoluto, dell'unica vera realtà. Al pari di Hegel, Rosenzweig vuole raggiungere la conoscenza assoluta dell'Assoluto. Egli però trova necessario restare legato alle determinazioni dello spazio e del tempo, dell'esperienza concreta dell'individuo⁶⁰. L'Assoluto di Hegel che conteneva tutta la realtà non è l'Assoluto di Rosenzweig. L'Assoluto di quest'ultimo è invece costruito sulla sua capacità di contenere e conservare le diversità del reale, mantenendo la relazione tra le sue componenti.

⁶⁰ Si potrebbe trovare qui un legame con Kant, ma mentre in Kant lo spazio-tempo raffigura una categoria dell'universale, in Rosenzweig diventa una categoria del particolare per il legame con l'individuo concreto.

Il superamento della coscienza sensibile avviene in Hegel attraverso la dialettica, composta da un momento di affermazione, un momento di negazione e uno di negazione della negazione: il filosofo di Stoccarda raggiunge la realtà attraverso il negativo. Questa è una realtà in continuo divenire in cui questo continuo divenire è permesso proprio dal negativo, che è dunque posto come elemento *“positivo”*. Attraverso questo procedimento Hegel giunge a dare una definizione del concetto di Assoluto nella *“Scienza della logica”*⁶¹: l’infinito non è altro che il divenire del finito stesso, che contiene la sua negazione. Con questa definizione Hegel nega l’Assoluto come qualcosa che trascende il mondo del divenire, lo fa parte del mondo reale, rendendolo limitato. E’ evidente che Rosenzweig non può accettare questo concetto. Ancor più evidente è che Rosenzweig non può accostarsi al metodo utilizzato da Hegel per raggiungere il proprio obiettivo. Se Hegel si muove attraverso opposizioni, Rosenzweig lo fa attraverso relazioni. Il metodo utilizzato da Hegel può costruire solamente una filosofia unidimensionale, che parte dal presupposto di un’unica verità, quella del Tutto. Il metodo di Rosenzweig, al contrario, crea una filosofia pluridimensionale in cui attraverso le molteplicità del reale e le relazioni tra gli elementi del Tutto, qui frantumato in Dio, mondo e uomo, si giunge ad un’unica verità, quella divina. Un sistema pluridimensionale che non deve essere più inteso come *“un’architettura”*, un edificio nel quale *“i mattoni sono presenti a causa dell’edificio (e altrimenti per nessuna ragione)”*, ma come una unità in cui *“ogni singolo pezzo tende per istinto e volontà al rapporto*

⁶¹ G.W. Hegel, *Scienza della logica*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1995.

verso tutti gli altri singoli pezzi⁶²: un'unità pluridimensionale, la quale può configurarsi come unità solo nel punto centrale, quello da cui parla il filosofo.

Se il sistema hegeliano si configura come chiuso, nel senso che rinchiude nel Tutto la conoscenza e la realtà globale, il sistema di Rosenzweig è senza dubbio un sistema aperto. E' Rosenzweig stesso, nella Stella, a sottolineare polemicamente questa differenza tra l'apertura del suo sistema e la "sfera" chiusa di quello hegeliano : *"Il mondo, dunque, che si ricompone crescendo insieme a noi nel salire, non compie un cerchio che torna su stesso, ma erompe dall'infinito e di nuovo si riemerge nell'infinito... un infinito fuori di lui, di fronte al quale lui stesso è un infinito, mentre la circonferenza o anche la sfera avevano l'infinito in se stesse, anzi lo erano loro stesse e perciò in loro ogni apparente finito proveniva dalla loro stessa infinitezza ed in questa veniva a sfociare"*.⁶³ Scrive Rosenzweig che nel sistema hegeliano *"la fine si tramuta subito nuovamente nell'inizio e quindi non è mai coglibile né concepibile come fine, era un'unità che per noi si collocava solo agli estremi confini del nostro mondo"*⁶⁴, come a volerne sottolineare ancora una volta la distanza dai punti di riferimento del suo pensiero e dalla realtà.

Per meglio chiarire la struttura aperta verso l'infinito del suo sistema, Rosenzweig utilizza una metafora che riprende più volte nel corso della sua opera: *"Nel rintocco delle campane delle due mezzanotti...solo prima dell'inizio e solo dopo la fine si estendeva il mare dell'infinità. L'inizio vero e*

⁶² Lettera a Rudolf Ehrenberg del 1 dicembre 1917 in F.Rosenzweig, *Der Mensch und sein werk, Gesammelte Schriften, I Abteilung, Briefe und Tagebücher, Tomo.1*, Mayer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984 , p.484.

⁶³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.274.

⁶⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.273.

*proprio, la prima ora, era realmente in principio; e la fine vera e propria, la dodicesima ora, era realmente alla fine dei giorni, e tutte e due, tanto la prima quanto l'ultima, appartenevano ancora realmente al giorno della vita...ma...il momento più solenne non è il mezzogiorno della vita, ma l'ultimo momento, il momento supremo e, del resto, solo la mezzanotte dell'inizio è oscura, mentre quella della fine è luce.*⁶⁵ Questa metafora ci permette di individuare il sistema della filosofia di Rosenzweig come un “*sistema del tempo*”, in cui i tre momenti del mattino, del mezzogiorno e della mezzanotte rappresentano le tre categorie della creazione, della rivelazione e della redenzione. Per mezzo di questi momenti, di quel “*flusso...del tempo universale che trascina con sé in un movimento rotatorio*” Dio, il mondo e l'uomo “*che in questo movimento, dal mattino universale attraverso il mezzogiorno universale alla sera universale, riunisce nuovamente gli elementi del Tutto*”, si raggiunge l'Assoluto “*nell'unico giorno universale del Signore*”⁶⁶.

⁶⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., pp.273-274.

⁶⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.93.

II.IV Triadi

Contrapponendosi ad Hegel, Rosenzweig finisce per ereditare alcuni aspetti formali del suo pensiero e della vecchia filosofia più in generale. Il filosofo di Kassel, infatti, non solo finisce per realizzare un sistema della sua filosofia, ma anche ad utilizzare uno schema triadico.

Lo schema triadico è evidente già nella struttura formale dell'opera fondamentale di Rosenzweig. *La Stella* è infatti suddivisa in tre parti, indicate da tre concetti : *“gli elementi”* per la prima parte; *“il percorso”* per la seconda; *“la figura”* per la terza. Queste parti sono suddivise a loro volta in tre libri ciascuna.

La triade essenziale è quella dei tre elementi basilari e irriducibili dell'esperienza dell'essere che, nel pensiero di Rosenzweig, compongono il *“premondo perenne”* della prima parte della *“Stella della Redenzione”*: Dio, il mondo e l'uomo. La filosofia precedente ha cercato senza successo di ricondurre i tre elementi ad uno solo, ma queste tre *“sostanze”* sono tre e possono essere soltanto tre perché, scrive Rosenzweig, *“Tanto il numero di tre che i nomi delle sostanze sono dunque puramente empirici, semplicemente raccattati, rinvenuti...Lei ne conosce forse altre? Cielo, etere, anima sono solo altri nomi, i primi due per mondo, la terza per uomo...”*⁶⁷.

Liberati dalla stretta della vecchia filosofia, questi tre elementi diventano tre oggetti irrazionali, sconosciuti al nostro pensiero: un dio metafisico, un mondo metalogico e un uomo metaetico. Da questi, si levano

⁶⁷ Lettera a Rudolf Stahl del 7 dicembre 1925 in F.Rosenzweig, *Der Mensch und sein werk, Gesammelte Schriften, I Abteilung, Briefe und Tagebücher, Tomo.2*, Mayer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984 , p.1071.

tre essenze astratte che sono l'universo pagano del dio mitologico, il mondo plastico dell'arte e l'uomo chiuso nella tragedia. Questi elementi sono irriducibili e ognuno non rimanda a nessuno degli altri due elementi ma solo a se stesso: infatti l'esperienza in Dio può scoprire esclusivamente il divino, nel mondo solo il mondano, nell'uomo solo l'umano. Non per questo si devono considerare separati. Dio, il mondo e l'uomo sono connessi nell'esperienza di vita⁶⁸: *“L'entrata in relazione si compie non per l'azione dello sguardo sinottico del filosofo, ma per la vita stessa degli elementi che straripa al di là della loro essenza, dando luogo al tempo. La vita, miracolo dei miracoli, fatto originale della religione!”*⁶⁹.

I legami reciproci tra i tre elementi formano le tre categorie ontologiche della Stella: creazione, rivelazione e redenzione. La creazione costituisce il legame tra Dio e il mondo; la rivelazione quello tra Dio e l'uomo; la redenzione quello tra l'uomo e il mondo. La trasformazione di questi concetti teologici in categorie ontologiche evidenziano chiaramente il tentativo e la necessità di Rosenzweig di creare un pensiero filosofico e allo stesso tempo teologico. Sono queste categorie a rappresentare il reale. Un reale assolutamente temporale: ecco quindi che il tempo assume il carattere di

⁶⁸ Voegelin individua una struttura per alcuni aspetti simile, ma quaternaria, dell'esperienza dell'essere: *“Dio e uomo, mondo e società formano una primordiale comunità dell'essere. La comunità, con la sua struttura quaternaria, è e non è un dato dell'esperienza umana. E' un dato dell'esperienza in quanto l'uomo ne viene a conoscenza in virtù della propria partecipazione al mistero dell'essere; non lo è in quanto non è data come un oggetto del mondo esterno, ma è conoscibile soltanto in virtù della partecipazione a essa. La prospettiva di partecipazione va compresa in tutta la sua potenzialità di disturbo...Nel nucleo della sua esistenza, l'uomo è ignoto a se stesso e tale deve rimanere, poiché la parte dell'essere che chiama se stessa uomo potrebbe venir conosciuta appieno solo se la comunità dell'essere e il suo dramma nel tempo fossero noti nella loro totalità. La partecipazione dell'uomo all'essere costituisce l'essenza della sua esistenza, e questa essenza dipende dal tutto di cui l'esistenza è parte. La conoscenza del tutto, comunque, è preclusa, per via dell'identità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto; l'ignoranza del tutto, poi, impedisce la conoscenza essenziale della parte. Questa situazione di ignoranza riguardo al nucleo fondamentale dell'esistenza è più che sconcertante: è un elemento di forte disturbo, poiché dalle profondità dell'ignoranza di base scaturisce l'ansia esistenziale”*. (E. Voegelin, *Ordine e Storia – Volume I – Israele e rivelazione*, Aracne editrice, Roma 2003, pp.45-46).

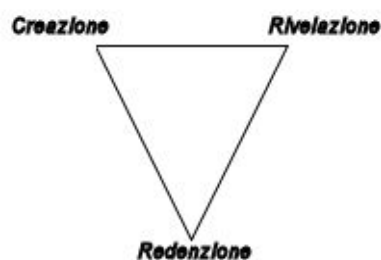
⁶⁹ E.Lévinas, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992, p.59.

passato grazie alla creazione, di presente per merito della rivelazione e di futuro in virtù della redenzione.

L'essenzialità delle triadi nella Stella è esposta da Rosenzweig anche in chiave matematica e grafica. Egli infatti riproduce il reale in due triangoli. Il primo è il triangolo equilatero che apre la prima parte della Stella, il quale ha alle sue estremità i tre elementi del pre-mondo perenne (Dio, mondo ed uomo) e al suo vertice superiore Dio.



Il secondo apre la seconda parte della stella ed è un triangolo identico al precedente ma capovolto, avente alle sue estremità le tre connessioni dinamiche tra gli elementi : creazione, rivelazione e redenzione.



Intrecciando questi triangoli in modo che si intersechino si ottiene il “*Magen David*” (la stella di David, stella a sei punte e simbolo giudaico) che apre l’ultima parte della Stella.



Il *Magen David* è figura che per Rosenzweig riesce ad esplicitare simbolicamente e visivamente il suo filosofare: tra Dio e il mondo si pone la creazione, tra Dio e l'uomo la rivelazione, tra mondo e uomo la redenzione. Oltretutto è l'affermazione matematica della matrice ebraica del suo pensiero e della correttezza del filosofare in questa direzione.

Cercando di inserire la Stella in un settore preciso della storia del pensiero, torna il ritmo triadico. La Stella, infatti, è difficilmente collocabile in un ambito preciso se non tra tre versanti : la teologia cristiana, la riflessione ebraica e la filosofia. Queste tre componenti agiscono *“come correttivi reciproci, in una interconnessione non più scomponibile, irreversibile”*⁷⁰.

⁷⁰ G.Bonola, *“Franz Rosenzweig ai lettori della Stella”* in *“La stella della redenzione”*, cit., p.XVI.

II.V Dialettica e linguaggio

Sono dunque due le “vie” che portano dal nulla al qualcosa, attraverso le quali si individuano i tre elementi fondamentali: una prima via che passa attraverso l’affermazione “del non-nulla” e una seconda che passa attraverso “la negazione del presupposto, cioè del nulla”. Due vie “opposte tra loro quanto lo sono il sì e il no”⁷¹, il primo rivolto al non-nulla, il secondo al nulla. Ponendo il sì come inizio (in quanto un no posto come inizio “potrebbe essere soltanto un no rivolto al nulla”⁷²), Rosenzweig può constatare che la sua triplice affermazione è essenza statica: “non vi è nulla che possa sospingere oltre lui stesso; esso è il così. Dunque il movimento deve venire necessariamente dal no”⁷³. Un no che non ha come suo presupposto il sì ma il nulla (in quanto “no del nulla”), dunque co-originario del sì : “è originaria negazione del nulla”⁷⁴. L’affermazione del non-nulla è il momento che permette al nulla di essere qualcosa di finito. In questo momento il no diventa produttivo, “il nulla nega se stesso” e “nell’autonegazione scaturisce da lui l’altro”⁷⁵. Come la negazione e l’affermazione, le “due vie”, permettono che dal nulla scaturisca l’essere, allo stesso modo è sempre la dialettica tra il sì e il no originari a permettere il passaggio dal silente “pre-mondo perenne” al “mondo incessantemente rinnovato”, “il compimento sonoro del silente inizio”⁷⁶. In questo passaggio “dalla promessa al compimento”, ciò che era la

⁷¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.26.

⁷² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.28.

⁷³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.30.

⁷⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.31.

⁷⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.31.

⁷⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.119.

fine è diventato un inizio, invertendo le due parole originarie : *“ciò che sfociava come sì, scaturisce come no, e viceversa”*. La rivelazione si configura come rivelazione del linguaggio. Questa permette all’uomo di uscire dal mutismo del sé e di partecipare ad un linguaggio comparso con la creazione e che è lo stesso di Dio. Nella dialettica tra *sì* e *no* è individuabile la terza parola originaria, non co-originaria delle altre due ma che le presuppone entrambe: la parola *e*. Parola di relazione, *“essa è la chiave di volta del sotterraneo sopra il quale è costruito l’edificio del logos, della ragione-linguaggio”*⁷⁷. Con la *e* si completa la triade del linguaggio del sistema di Rosenzweig. Si può considerare la *e* in Rosenzweig un lascito della tradizione ebraica, avendo definito lo stesso filosofo l’ebraico come suo metodo. La congiunzione *e* (in ebraico *“vav”*) è utilizzata in ebraico in modo molto variegato: può avere un uso consecutivo (ad esempio *“e poi”*), un uso conversivo (*“ed ecco”*) o un uso contestativo (*“e tuttavia”*)⁷⁸. Una funzione centrale della *e* che può risultare connessa alla *“ebraica percezione della realtà, fondata fin dall’origine sulla polarità derivante dalla creazione avvenuta per coppie: il giorno e la notte, il sole e la luna, il cielo e la terra”*⁷⁹.

L’impostazione di Rosenzweig può risultare analoga a quella hegeliana di *“tesi – antitesi – sintesi”*. Il pensatore di Kassel, per prevenire un raffronto, nella *Stella* tiene a precisare l’opposizione del suo metodo a quello dialettico hegeliano: *“il no non è l’antitesi del sì, ma il no sta di fronte al nulla con la stessa immediatezza del sì e, per il suo accostarsi al sì, non presuppone il sì”*

⁷⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.35.

⁷⁸ Rimando a : A.Neher, *Clefs pour le judaïsme*, Seghers, Paris 1977.

⁷⁹ C.Belloni, *“Triadi e contraddizioni. Un confronto tra Rosenzweig e Hegel”* in *“Filosofia Oggi vol. 26, n.1”* , Arcipelago , Genova 2003, pag.81.

*stesso, bensì unicamente che il sì sia già scaturito dal nulla*⁸⁰. La sintesi hegeliana non è altro, per Rosenzweig, che il ritorno della tesi che dà inizio al processo dopo essere passata attraverso la negazione (l'antitesi), che non è altro che l'alienarsi dello stesso principio. La triade del nostro filosofo configura, invece, una diversità insuperabile tra i due principi, non deducibile poiché già data. Un'antitesi originaria, come quella del pensiero di Rosenzweig, che non conduce ad altro da sé ma costituisce il sé, garantisce che via sia una relazione dialettica reale e non una mediazione per ristabilire la tesi originaria nella sintesi. Il terzo elemento, la e, è anch'esso qualcosa di profondamente diverso dalla sintesi hegeliana. Se la sintesi in Hegel ristabilisce la tesi (*"principio veramente creativo della dialettica"*)⁸¹, la e, avendo alla base due principi ognuno *"creatore"* in sé, non può essere essa stessa *"creatrice"* ma *"può soltanto ricavare il risultato"*: *"dalla e quindi non scaturisce alcuna parola-matrice così come esso già di per sé non era affatto parola originaria, ma solo il ponte che collega le due parole originarie, lo "e" tra il "sì" ed il "no"...la chiave di volta non può tornare a diventare una prima pietra, come di necessità doveva accadere in Hegel"*⁸². La negazione della dialettica hegeliana è ancora più visibile nella triade delle tre categorie ontologiche di creazione, rivelazione e redenzione corrispondenti rispettivamente al sì, al no e alla e. *"Da Dio al mondo, da Dio all'uomo, si trattava ogni volta di un movimento a senso unico... Soltanto qui i due poli sono rimandati fin da principio l'uno all'altro e tutto ciò che accade tra di loro*

⁸⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.120.

⁸¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.247.

⁸² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.246-247.

avviene contemporaneamente in entrambi... nella redenzione il grande e chiude l'arco del Tutto".⁸³

⁸³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.247.

II.VI La storia universale

La concezione della storia universale di Rosenzweig è il frutto delle influenze della sua cultura ebraica, della sua formazione nello storicismo tedesco e degli studi compiuti su Hegel.

La sua cultura ebraica lo porta ad interpretare la storia universale come storia giudaica. Lo storicismo tedesco lo spinge ad interpretare la storia universale come storia di uomini e non di popoli. Una storia vista a partire dall'uomo, dove si deve considerare *“Dio come contenuto della coscienza del soggetto dell'umanità”*⁸⁴ e dove non importa che *“il generale sia soppresso, ma solo che esso non sia più il centro, pur rimanendo un necessario punto di riferimento”*⁸⁵. Una storia che può così sembrare biografica, ma non è storia che parte dalla vita di un uomo nella sua singolarità, bensì all'interno dell'umanità: è qui la chiave d'interpretazione, guardare gli avvenimenti della storia attraverso il rapporto individuo – umanità. Se la storia universale è storia dell'umanità, come tale essa non può avere inizio e fine come per un individuo lo sono la nascita e la morte. Per l'umanità inizio e fine sono da rapportare ad un Assoluto e per questo motivo la storia può essere scritta solo in rapporto a Dio e al Mondo. Essa è, dunque, storia degli uomini in rapporto a tutte le altre realtà : storia nella quale si sviluppa il rapporto di un uomo, all'interno dell'umanità, in rapporto con tutto ciò che gli è esterno, Dio ed il Mondo.

⁸⁴ Lettera a Hans Ehrenberg dell'11 dicembre 1913 in Franz Rosenzweig, *“Der Mensch und sein werk, Tomo.1”*, cit., p.145.

⁸⁵ Diario del 13 luglio 1914 in Franz Rosenzweig, *“Der Mensch und sein werk, Tomo.1”*, cit., p.170.

Da Hegel egli trae lo schema in cui suddivide lo sviluppo della storia universale. Hegel ripartì la storia in quattro momenti: un primo momento di unità indifferenziata di universalità ed individualità, quello dell'apogeo dei popoli dell'Asia minore e del popolo ebraico; un secondo momento della formazione delle individualità, il momento della potenza dell'antica Grecia; un terzo momento dell'universalità astratta, quello dell'Impero Romano; un quarto di nuova unità tra le due determinazioni che rispetta nella sua particolarità ognuna delle due, il momento della Germania. Rosenzweig adotta lo stesso schema, assegnando un'importanza decisiva agli stessi popoli e individuando la stessa linea di sviluppo tendente all'unità del mondo. Tuttavia, le quattro epoche di Rosenzweig sono collocate diversamente nel tempo, in base a tre svolte storiche fondamentali e alla storia del popolo ebraico: un primo periodo, che va dal terzo millennio avanti Cristo all'avvento di Cristo; un secondo, che arriva fino alla fine dell'impero bizantino nel 1453; un terzo, che arriva fino alla fondazione del sionismo, al diciottesimo secolo; un quarto, che giunge al momento in cui Rosenzweig elabora la sua concezione di storia universale, poco dopo la fine della prima guerra mondiale.

Alcuni popoli, in Rosenzweig ed in Hegel, vengono esclusi dalla storia universale e considerati preistorici. Mentre in Hegel, però, il criterio di ammissione alla storia deve considerarsi di tipo politico (appartengono alla storia solo quei popoli che abbiano costituito uno Stato), il criterio di Rosenzweig può definirsi metafisico (appartengono alla storia quei popoli consapevoli non solo del momento presente, ma della loro esistenza nella

sua totalità, della morte e della vita). Centrale è qui ancora il popolo giudaico: la consapevolezza di vita e morte, che permette all'umanità di diventare cosciente di sé e della propria storia e di partecipare della storia universale, giunge nel momento della rivelazione, momento in cui Dio manifesta se stesso all'umanità, proprio attraverso il popolo ebraico.

Se per Rosenzweig la storia può essere scritta solo dal punto di vista del rapporto tra l'umanità e l'Assoluto e, dunque, non ha inizio e fine come un individuo, la storia hegeliana è scritta come storia di popoli che hanno inizio e fine e che sono considerati in rapporto, non con Dio, ma con la "*ragione storica*" che si serve di alcuni di loro per il suo progredire.

Nella visione di Rosenzweig, la storia universale è sì storia dell'umanità, ma soprattutto storia della libertà umana. L'interpretazione della storia, come storia della libertà umana da parte di Rosenzweig, subì una mutazione nel corso degli anni. Prima della "*riconversione*" all'ebraismo, l'autore di Kassel interpretava la libertà come permesso divino di peccare contro di Lui. Dio, amando tutte le sue creature, non poteva non permettere il male nel mondo. Quando Rosenzweig torna ebreo, egli individua due specie di libertà: una libertà morale discendente dalla natura dell'uomo data da Dio e una libertà religiosa derivante dalla rivelazione che è libertà del rapporto con Dio. Se la libertà morale è libertà di scegliere il bene o il male connaturata all'uomo, la libertà religiosa è libertà di scegliere tra la vita e la morte. Questa libertà religiosa è però, facendo parte della rivelazione, accessibile solamente al popolo ebraico, che indica a tutti gli uomini l'obiettivo di vivere in pienezza la libertà divina. La libertà morale invece è

una libertà minore, vissuta dal mondo pagano attraverso il cristianesimo, libertà che si esplica solamente in relazione con il mondo e la società regolati, appunto, dalla morale. Da questi due concetti di libertà si possono ricavare due storie universali parallele, una temporale e cristiana segnata dalle scelte morali degli uomini, che constata i suoi errori negli eventi bellici (fatti storici che rappresentano le ovvie conseguenze della fallacità della vecchia filosofia hegeliana che impostava la storia esclusivamente sul dominio della ragione) e una seconda atemporale, eterna, vissuta dagli ebrei, destinatari della rivelazione, una storia sperimentabile anche da altri singoli uomini, i quali possono accedere alla rivelazione nel momento delle loro scelte religiose.

CAPITOLO III

LA STELLA DELLA REDENZIONE

III.1 Il mondo incessantemente rinnovato

Si può considerare la seconda parte della *“Stella della redenzione”*, intitolata *“Il percorso o il mondo incessantemente rinnovato”*, il nucleo centrale di tutta la speculazione di Rosenzweig. Se la prima parte mostrava separatamente gli elementi irriducibili dell’esistenza, percepibili fin da un momento “pagano”, essa non poteva esprimere il complesso dell’esperienza dell’essere. Nella seconda parte Rosenzweig cambia il punto d’osservazione. Se nella prima parte il filosofo indagava l’essere da un punto di vista esterno, nella seconda l’analisi dell’esistenza è interna: l’esperienza vivente dell’umanità, infatti, può essere espressa solamente dalla relazione tra i tre elementi fondamentali, Dio, il mondo e l’uomo. *“Il mito platonico della caverna è come invertito: uscire dalla caverna è abbandonare il mondo illusorio delle idee per rituffarsi nella realtà dell’esperienza vissuta in un movimento che non è contrassegnato dal superamento dialettico, ma da una inversione di tendenze”*⁸⁶.

I tre elementi tendono naturalmente a dirigersi ed entrare in rapporto con ciò che è altro da loro per legittimare la loro esistenza. La relazione tra Dio e il mondo si esprime come creazione, tra Dio e l’uomo come rivelazione, tra l’uomo e il mondo come redenzione. Analizzando superficialmente questi

⁸⁶ P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., pp.112-113.

legami potrebbe ritenersi il pensiero di Rosenzweig un pensiero “confessionale”. Lévinas scrive che *“la religione non è qui una confessione, ma la trama o il dramma dell’essere, prima ancora della totalizzazione della filosofia”*⁸⁷. La religione nel sistema del pensatore di Kassel abbandona il suo ruolo classico, “confessionale”, ed assume un ruolo centrale nell’esistenza dell’essere. La religione va a coincidere con la pulsazione della vita, solo essa capace di relazionare i tre elementi fondamentali: *“l’entrata in relazione si compie...per la vita stessa degli elementi che straripa al di là della loro essenza, dando luogo al tempo. La vita, miracolo dei miracoli, fatto originale della religione! Dio entra in rapporto con il mondo e con l’uomo, l’uomo con il mondo.”*⁸⁸ E’ da ricordare, comunque, che Rosenzweig, pur spostando intenzionalmente il piano di ricerca nell’ambito teologico, esplicitamente nega un’intenzione di far confluire la filosofia nella teologia. Esse, piuttosto, *“rimandano l’una all’altra e così generano un nuovo tipo di filosofo o di teologo che si pone tra teologia e filosofia”*⁸⁹. Entrambe hanno bisogno l’una dell’altra. Il nuovo filosofo è *“l’uomo, come colui che accoglie la rivelazione, come colui che esperisce il contenuto della fede”* che *“lo voglia accettare o meno, è... scientificamente l’unico possibile soggetto filosofante della nuova filosofia”*: *“è il concetto di rivelazione della teologia a gettare quel ponte tra l’estremamente soggettivo e l’estremamente oggettivo”*⁹⁰. Il nuovo teologo, invece, invoca la filosofia affinché gli getti *“un ponte dalla creazione alla rivelazione, un ponte sopra il quale poi possa avvenire anche il collegamento*

⁸⁷ E.Lévinas, *Fuori dal soggetto*, cit., p.59.

⁸⁸ E.Lévinas, *Fuori dal soggetto*, cit., p.59.

⁸⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.113.

⁹⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.113.

tra rivelazione e redenzione, che è importante e centrale per la teologia odierna”: il compito nella filosofia nei confronti della teologia non è quello della *“costruzione a posteriori del contenuto teologico”*⁹¹, ma *“l’indicazione delle condizioni preliminari sulle quali la teologia riposa”*⁹². La filosofia diveniva così *“l’antico testamento della teologia”*⁹³.

La trama dell’essere, come precedentemente illustrata, assume valenza temporale. Il tempo non è dato originariamente ma viene generato dagli episodi che lo formano. Il tempo assume carattere di passato in virtù della creazione, di presente attraverso la rivelazione e di futuro grazie alla redenzione.

Il mezzo attraverso il quale gli elementi entrano in relazione è il linguaggio, *“quell’unica espressione comune a Dio, all’uomo e al mondo, dal cui ascolto dipende, secondo Rosenzweig, l’orientamento del differente percorso del nuovo pensiero”*⁹⁴. Il linguaggio rompe l’isolamento tra i tre elementi e li indirizza l’uno verso l’altro, esprimendosi come racconto della creazione, dialogo della rivelazione e coro della redenzione: *“la lingua è...il dono mattutino del creatore dell’umanità e tuttavia, al tempo stesso, il bene comune dei figli d’uomo, di cui ciascuno partecipa nel proprio modo particolare, ed è infine il sigillo dell’umanità dell’uomo”*⁹⁵.

Il linguaggio è lingua di Dio che ne intesse il mondo al momento della creazione: nel racconto della creazione contenuto nella Genesi non è l’uomo a prestare a Dio la sua lingua per esprimersi. La parola della creazione

⁹¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.114.

⁹² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.114.

⁹³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.115.

⁹⁴ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., p.116.

⁹⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.122.

pronunciata nella Genesi, *“compimento sonoro del silente inizio”*⁹⁶, rompe il mutismo dell’essere, esprimendosi nella forma narrativa del racconto, manifestazione di un passato che, per sua natura, è incontrovertibilmente oggettivo. E’ il dire di Dio che crea la realtà e, perciò, è la sua parola che collega Egli con il creato: nel racconto della Creazione vi è il collegamento temporale tra la storia divina e quella umana. Nella Creazione Dio parla solo con sé stesso. Questo monologo oggettivo sfocia in dialogo nel momento in cui Dio crea l’uomo che rompe l’oggettività della creazione: *“egli, nell’ultimo atto creatore, apre la bocca e dice: facciamo un uomo. Facciamo, per la prima volta è rotto l’incantesimo dell’obiettività, per la prima volta dall’unica bocca che finora ha parlato e parla nella creazione risuona, invece di un illud impersonale, un io, e...insieme all’io risuona contemporaneamente un tu, un tu che l’io rivolge a se stesso. Facciamo. Qualcosa di nuovo è comparso”*⁹⁷. Dio non crea l’uomo come individuo in relazione con la sua specie, ma come *un uomo* cui da un nome proprio, Adam. L’attribuzione di un nome proprio ad Adam pone l’uomo dentro il mondo in una sua specifica autonomia e unicità che gli permette di accogliere la rivelazione. Analizzando il linguaggio di Dio riferito alla creazione dell’uomo, Egli nel guardare la sua ultima creazione dice *“molto buono”*⁹⁸. Osservando le creazioni precedenti egli dice *“buono”*. Il molto sta ad indicare che *“a differenza di tutto il resto è qualcosa che è nella creazione e tuttavia rimanda al di là della creazione”*, un *“molto che*

⁹⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.119.

⁹⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.164.

⁹⁸ Nella cabala ebraica, la contemplazione della relazione tra Dio e la sua creazione è l’unico mezzo per l’uomo per acquisire una conoscenza religiosa di Dio, individuato con il termine *Ein-sof* (infinito). L’emergere di Dio dall’occultamento nella manifestazione e nella creazione non è in nessun senso un processo che costituisce una conseguenza dell’essenza di Ein-sof, ma una libera decisione che resta un mistero costante e impenetrabile. A riguardo si rimanda all’opera : G.Scholem, *La Cabala*, Edizioni mediterranee, Roma 1988.

*annuncia... un ultraterreno entro la dimensione terrena, qualcosa di altro dalla vita che tuttavia appartiene alla vita e solo alla vita, qualcosa che è stato creato insieme alla vita come il suo estremo e che tuttavia fa presagire un compimento solo oltre la vita stessa: questo qualcosa è la morte*⁹⁹.

Ritornando alla morte, vi è il passaggio dalla creazione alla rivelazione. La rivelazione si configura come *“chiarificazione dell’esistenza”*¹⁰⁰. Il libro dedicato ad essa muove da un versetto del Cantico dei Cantici *“Forte come la morte è l’amore”*. La profezia della morte segna il passaggio dalla prima rivelazione di Dio al mondo delle cose alla seconda rivelazione al mondo dell’uomo, che esiste solo in virtù di questa. Dio sceglie di manifestarsi una seconda volta dopo la creazione, dando all’uomo una rivelazione che esprime nell’attimo presente il legame d’amore che va da Dio all’uomo. Credo sia però qui da chiarire che *“la rivelazione stessa non accade all’interno di un tempo, quello presente, ma è il tempo stesso che accade, che si fa presente, come presenza cioè della rivelazione stessa...ogni morto ieri e ogni morto domani sono come inglobati in questo oggi caratterizzato dalla pienezza dell’istante che delimita e orienta l’esistenza, la quale lasciandosi amare, recupera un senso nuovo del suo tempo e della sua correlazione con l’alterità”*¹⁰¹. Attraverso la rivelazione l’uomo si ritrova guidato da Dio nel mondo, che deve essere nominato. Il passaggio dal monologo al dialogo si esprime nell’emergere dell’uomo, capace di rispondere a Dio e di rivelarsi ad esso. Mediante questo dialogare l’uomo si

⁹⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.165.

¹⁰⁰ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., p.125.

¹⁰¹ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., pp.127-128.

realizza esistenzialmente, dando un senso al suo vivere attraverso la risposta di Dio alla sua esigenza di conoscenza dell'altro. La risposta di Dio è comando di fiducia ed amore verso di esso, amore che implica allo stesso tempo un comando di amore verso il prossimo: *"il tuo prossimo è come te. L'uomo non deve negare se stesso"*¹⁰². L'amore verso il prossimo coincide con la redenzione.

*"Ama il tuo prossimo. Questa, ci assicurano ebrei e cristiani, è la sintesi di tutti i comandamenti. Con questo comandamento l'anima, ormai dichiarata adulta, lascia la casa paterna dell'amore divino ed esce a percorrere il mondo"*¹⁰³ : questo l'incipit del terzo libro dedicato alla redenzione. Nella rivelazione era già implicita la redenzione che trovava nell'uomo il suo intermediario. Nel momento in cui Dio rivela il suo amore all'uomo si pone il problema della relazione tra l'uomo e il mondo delle cose: il mondo non è toccato direttamente dalla rivelazione, è l'uomo che tramite il linguaggio deve trasmetterla ad esso. Questa *"trasmissione"* della rivelazione può avvenire solo tramite la storia. Se la redenzione trasforma il mondo in regno, la storia è un continuo avvenire del regno : *"il mondo non è creato già compiuto fin dall'origine, ma con la determinazione di dover divenire compiuto...la sua crescita è necessaria. E' sempre futuro, ma, come futuro già sempre è. E' sempre in ugual misura tanto presente che futuro"*¹⁰⁴ . Il regno viene eternamente, dunque, in virtù di una necessaria e immanente interazione tra Dio, uomo e mondo, e *"se la sua crescita è necessaria...non*

¹⁰² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.257.

¹⁰³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.221.

¹⁰⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.241.

*ha alcuno rapporto con il tempo...un esserci che sia entrato nel regno una volta non può più caderne fuori...è divenuto eterno*¹⁰⁵. Dio, garantendo nel Regno l'eternità all'uomo e al mondo, non redime solo questi ma *"nella redenzione del mondo tramite l'uomo, dell'uomo nel mondo, Dio redime se stesso"*¹⁰⁶. La redenzione viene raggiunta nel momento in cui il Nome di Dio diventa unico. Il Nome di Dio contiene in sé ogni altro nome¹⁰⁷. *"Il non poter pronunciare il Nome (da qui l'uso ebraico del tetragramma impronunciabile perché senza vocali: JHWH) è come un voler garantire la sua non totale coincidenza con il mondo, pur rappresentando il punto assoluto di riferimento per la ricostituzione verso l'unità del suo Nome attuata...nel processo della redenzione"*¹⁰⁸. Nel momento in cui Dio diviene uno e il suo Nome è uno, l'uomo ritrova quel Tutto cercato impazientemente dai filosofi che *"nell'ultimo giudizio, che Dio stesso presiede ed attua nel suo proprio nome...intero...entra nella Sua Totalità, ed ogni nome entra nel suo Uno senza nome"*¹⁰⁹.

III.II L'eterno sovramondo

¹⁰⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.241.

¹⁰⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.256.

¹⁰⁷ Il popolo ebraico è l'unico popolo al mondo che chiama Dio col termine *Ha-Shem* (il Nome). Detto ciò è facile intuire perché il linguaggio sia centrale nella cultura ebraica. Il Nome più importante tra i tanti con cui è chiamato Dio nella Torah è certamente il *tetragrammaton* YHWH. In termini di grammatica, l'origine del tetragramma viene fatta risalire alla radice del verbo essere (*havayà*), in quanto analizzandolo approfonditamente si può notare come la parola YHVH contenga presente (*hovè*), passato (*hayà*) e futuro (*yihè*) del verbo essere. La Cabala afferma che tutti gli insegnamenti della Torah sono già contenuti nelle quattro lettere del Nome santo, che sono anche il modello e il piano grazie al quale è avvenuta la creazione. L'intera Torah contiene esattamente 1820 volte il nome di Dio, pari a 70 volte 26. 26 è il valore numerico dello stesso Nome: Y (10) - H (5) - V (6) - H (5), mentre 70 è il valore di *sod* (segreto). L'intera Torah è dunque il *segreto del Nome*. La parola *ir'ah* (timore) possiede le stesse lettere della parola *rei'ahhyar* (vista). Dunque il Nome è un qualcosa che va visto, che va osservato, contemplato. Inoltre, secondo i cabalisti, ogni fenomeno, naturale o spirituale, è associabile alle quattro lettere del Nome. Infatti, dato che il Nome è stata la formula principale che Dio ha utilizzato per creare il mondo, ne deriva che Esso è presente ovunque, in modo più o meno rivelato. Quattro sono anche i concetti fondamentali della cabala: olamoth (mondi); sefiroth (luci); neshamoth (anime); partzufim (espressioni o figure). Per un'analisi più approfondita del significato del nome di Dio nella cabala ebraica si rimanda nuovamente a: G.Scholem, *La Cabala*, cit.

¹⁰⁸ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., p.133.

¹⁰⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.256.

Probabilmente l'obiettivo di Rosenzweig nello scrivere un'opera come la Stella non era solamente quello di creare un nuovo sistema filosofico che rompesse con quello dell'idealismo hegeliano e con la precedente tradizione filosofica in generale, né esclusivamente quello di rivisitare la filosofia da un punto di vista teologico legato alla tradizione ebraica da lui *"ritrovata"*. Pur negando esplicitamente nei suoi epistolari una qualche connessione tra la sua esperienza degli eventi bellici e l'idea di stendere la Stella, credo che un obiettivo del pensatore di Kassel fosse quello di indicare una via all'uomo smarrito nei suoi errori. Questa strada Rosenzweig la cerca, ancora una volta, non solo attraverso l'analisi della storia umana, ma soprattutto attraverso un'indagine del sentire religioso e del modo di vivere la rivelazione.

La terza parte dell'opera, intitolata *"La figura o l'eterno Sovra-mondo"*, muove dall'ormai completa figura della stella come simbolo di verità eterna. La stella esprime le due religioni attraverso le quali l'eternità si è manifestata nella storia, ebraismo e cristianesimo. Il fuoco ardente nella stella simboleggia il popolo ebraico, popolo eterno; i raggi che dal centro della stella vengono sprigionati verso l'esterno rappresentano il popolo cristiano, popolo in perpetuo cammino verso la redenzione. L'unità della figura permette di comprendere la convinzione di Rosenzweig che le differenti verità delle due religioni fossero in realtà complementari al pari di due diverse strade che arrivano allo stesso porto. L'esigenza di ricongiungere e conciliare le due religioni nel loro approdo finale può essere cercata ancora una volta

nella biografia del filosofo, nella prima crisi spirituale che lo portò ad un passo dall'abbracciare il cristianesimo, in quanto unica verità del mondo occidentale, e nella seconda, che lo riportò all'ebraismo. Tuttavia, nella stesura come nella figura l'ebraismo è centrale rispetto al cristianesimo: *“Al centro della stella arde il fuoco. Soltanto dal fuoco del nucleo scaturiscono i raggi che si espandono inarrestabili verso l'esterno. Il fuoco del nucleo deve ardere incessantemente. La sua fiamma deve nutrirsi eternamente di se stessa. Il fuoco del nucleo non richiede alcun alimento esterno. Il tempo deve dispiegarsi impotente accanto a lui.”*¹¹⁰

¹¹⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.319.

III.III Specificità del popolo ebraico

Il popolo ebraico si configura come popolo eterno. Rosenzweig, per definire la particolare condizione del popolo giudaico, la rapporta ai concetti di comunità spirituale e di nazione. Ciò che distingue il popolo ebraico da una comunità spirituale è il suo carattere etnico. Per meglio spiegarsi, Rosenzweig evoca il concetto di *“comunità di sangue”*. Una comunità di sangue che, in quest’ambito, non richiama nessuna concezione razziale, quanto piuttosto un modo di trasmissione dell’identità collettiva: il popolo ebraico rende se stesso eterno *“nella sequenza delle generazioni, ciascuna delle quali genera la successiva come pure a sua volta rende testimonianza delle generazioni precedenti”*¹¹¹. Se ogni comunità per perpetuarsi nel tempo deve reclutare nuove leve di generazione in generazione, *“fondandosi sulla volontà e sulla speranza”*, *“solo la comunità di sangue sente fin da oggi la garanzia della propria eternità scorrergli calda nelle vene...ciò che per altre comunità è futuro e quindi...al di là del presente, per lei sola è già presente”*¹¹². Nella comunità di sangue propria del popolo ebraico, dunque, il

¹¹¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.319. Sul tema delle generazioni nella storiografia ebraica, può risultare interessante l’analisi fatta in proposito da Eric Voegelin in *“Ordine e storia”*: *“L’uomo...con particolare riguardo alla sua capacità riproduttiva, è il secondo maggiore argomento degli storici israeliti. L’umanità è concepita come un clan, che deriva il suo legame comunitario da un comune antenato. La storia, sotto questo aspetto, diventa il racconto delle generazioni (toldoth) dell’uomo che discende da Adamo, fino al tempo di chi scrive. L’idea, in talune sue connotazioni, può essere individuata nell’apertura di Cronache... I capiclan di discendenza pura, non contaminati da matrimoni con straniere, dovevano essere la classe di governo dei nuovi insediamenti a Gerusalemme... per istituire una discendenza pura, la genealogia doveva essere rintracciata fin dentro il Regno pre-esilico...Il grande punto nodale nel simbolismo è la discendenza da Sem...la parola ebraica shem significa nome. Con Sem la registrazione di nomi raggiunge il Nome astratto con cui tutto Israele viene distinto da un’umanità simbolicamente anonima...Il simbolo delle toldoth si applica all’intero corso della storia israelita...esteso fino a presentarsi come un’ipotesi sulle origini del genere umano...che...ha una funzione...subordinata all’obiettivo principale di garantire la purezza del santo seme... Ciò che è attendibile a proposito delle registrazioni genealogiche non è l’ascesa della vita presente a qualche remoto antenato, ma la discesa generativa da Dio – comprendendo generativa nel doppio significato di creativo – procreativo. L’adam che fu creato da Dio, continua a generarsi a somiglianza di Dio.”* (Eric Voegelin, *Ordine e Storia – Volume I – Israele e rivelazione*, cit., pp.230-242).

¹¹² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.320.

legame naturale si accompagna ad un legame culturale: questo carattere etnico permette all'identità collettiva ebraica di conservarsi nel tempo e di non temere il suo futuro. Quest'identità collettiva, che fa della comunità ebraica una differente fattispecie di comunità spirituale, non basta da sola a collocare il popolo ebraico in una posizione particolare rispetto agli altri popoli del mondo: questa è ricavabile solo valutandovi assieme la sua relazione con i tre dati fondamentali di ogni realtà nazionale, ossia la terra, la lingua e la legge.

I popoli della terra *“non confidano in una comunità viva del sangue, che non sia ancorata al saldo suolo della terra”*¹¹³. La realtà nazionale di un popolo è legato inseparabilmente alla sua patria, intesa come terra che è terra dei propri padri, cui è legata la comunità di sangue e a difesa della quale scorre il sangue dei figli. Ma la terra finisce per tradire il popolo che le aveva affidato il suo sangue, quando questo popolo viene vinto, il suo territorio diventa proprietà di un altro popolo e *“a chi conquista il paese finisce con l'appartenere anche la gente che lo abita; e non può essere altrimenti se appunto la gente è più attaccata al paese che alla propria vita in quanto popolo”*¹¹⁴. Ciò che vale per ogni popolo non vale per il popolo ebraico. *“Noi (il popolo ebraico) soltanto confidammo nel sangue e lasciammo la terra; così risparmiammo il prezioso succo della vita, che ci offriva garanzia della nostra stessa eternità e, unici tra tutti i popoli della terra, separammo il nostro elemento vitale da ogni comunanza con ciò ch'è*

¹¹³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.320.

¹¹⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.321.

*morto*¹¹⁵. Non fondando la sua durata che in se stesso, non dovendo difendere nessuna terra, il popolo ebraico si sottrae alla legge della guerra che finisce sempre per sopraffare ogni altro popolo. La storia del popolo ebraico comincia con un comando di abbandonare la sua terra per una terra che sarà Dio a mostrargli, diventando così automaticamente popolo in esilio. Questo popolo senza patria è destinato ad avere sempre *“l’indipendenza di un viaggiatore e per la sua terra è un cavaliere più fedele quando si trova fuori di essa per viaggi o avventure, sospirando la patria lasciata, che non nel tempo che trascorre a casa. La terra è sua, nel senso più profondo, proprio soltanto come terra della sua nostalgia, come terra santa...egli stesso è soltanto uno straniero ed un meteco sulla sua terra”*¹¹⁶. L’esilio non è esclusivamente un allontanamento dalla propria terra, è principalmente scarto dal mondo e dalla sua storia.¹¹⁷

Altro elemento di identità nazionale di un popolo è la lingua. Essa è legata al suo destino perché, scrive Rosenzweig, *“essa vive insieme all’uomo, all’uomo intero con l’unità indisgiungibile finché vive, della sua vita fisica e spirituale”*¹¹⁸. Proprio questa condizione *“vivente”* della lingua, permette ad essa di morire. Il popolo ebraico è legato alla sua lingua negli stessi termini in cui è legato alla sua terra: ad una patria avvertita come terra

¹¹⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.320.

¹¹⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.321.

¹¹⁷ Riguardo l’esilio ebraico, scrive Claudio Magris nel suo saggio su Joseph Roth, riferendosi al romanzo di quest’ultimo *Hotel Savoy* (J.Roth, *Hotel Savoy in I cento giorni e altri racconti*, Vallecchi, Firenze 1969) : *“Hotel Savoy è la grande metafora romanzesca dell’itinerario verso Occidente visto quale cammino ingannevole verso il deserto, sempre più lontano dalla terra promessa, e quale viaggio verso Sodoma, gli inferi e la morte simboleggiati dall’albergo e dai suoi piani ordinati secondo una gerarchia sociale che richiama i gironi di un aldilà dantesco... Nell’Hotel Savoy la metafora ebraica diviene allegoria della morte del perituro. Il destino da ebrei diventa la cifra di un’estrema desolazione umana. Gli ebrei camminano da migliaia di anni per vicoli stretti come un’adunata di defunti...Hotel Savoy segna per così dire la prima tappa del viaggio dell’ebreo orientale verso Occidente...L’albergo è un simbolo polivalente...di realtà negative. Emblema dell’Occidente, ne rappresenta...il deserto umano...Esso è dunque l’esilio”* (C.Magris, *Lontano da dove*, Einaudi, Torino 1989, pp.41-48).

¹¹⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.322.

santa corrisponde una lingua percepita come lingua sacra. L'ebraico è da tempo principalmente lingua di preghiera e di studio e non di uso quotidiano. Il popolo ebraico parla *“la lingua del popolo che lo ospita”*, ma nonostante ciò *“un suo lessico particolare, o almeno una sua scelta dal lessico comune, una sua particolare collocazione delle parole, una sua particolare sensibilità per quanto è bello o brutto in una lingua, tradiscono il fatto che la lingua che parla non è la sua lingua”*¹¹⁹. L'uso di dialetti particolari sembra manifestare il rifiuto degli ebrei di immergersi completamente nella cultura dei popoli presso i quali vivono¹²⁰.

*“Se così possedere un proprio suolo e una propria lingua gli è vietato, quanto più gli sarà interdotta anche la vita visibile, quella che i popoli del mondo vivono secondo i loro costumi e la loro legge”*¹²¹. Il diritto per Rosenzweig è strettamente legato alla storia, nel senso che il diritto per l'avvenire si costituisce sull'accumulo delle consuetudini del passato. E' un processo in continua evoluzione e continuo rinnovamento. Anche attraverso il diritto il popolo ebraico si sottrae al tempo e si inserisce nell'eterno. Le sue leggi e consuetudini sono conservate nella loro essenza originaria e destinate a restare immutate : *“mentre i popoli vivono attraversando*

¹¹⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.323.

¹²⁰ Questo rapporto tra popolo ebraico e lingua ebraica è molto simile a quello che Fichte individua tra il popolo tedesco e la lingua tedesca. *“Sappiamo in che consiste la differenza principale tra i Tedeschi e gli altri popoli di origine germanica. La differenza, sorta subito alla prima scissione del ceppo comune, sta in ciò: i Tedeschi parlano una lingua che vive fin nell'intimo dove sgorga dalle forze naturali; gli altri popoli germanici invece parlano una lingua che solo alla superficie dà segni di vita, ma nel suo intimo è morta. Dall'una parte vediamo vita e dall'altra parte morte: questa è la differenza; e non intendiamo in nessun caso parlare degli altri meriti interni della lingua tedesca. Tra la vita e la morte non c'è confronti; il valore della prima è infinito rispetto a quello della seconda. Perciò ogni confronto immediato tra la lingua tedesca e le lingue neolatine non ha senso, e costringerebbe a parlar di cose che non sono degne di discorso. Per parlare del valore intimo della lingua tedesca, bisogna metter questa di fronte ad una lingua del suo rango, originale, come lo è, per esempio, la greca. Ma per ora il nostro scopo è molto al di sotto di questo confronto...La cultura spirituale di un popolo che parla una lingua viva penetra nella vita. In popoli che non parlano una lingua viva, cultura e vita vanno ognuna per la propria strada”* (J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma 2003).

¹²¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.324.

rivoluzioni nelle quali la legge cambia continuamente la sua vecchia pelle, qui domina la legge che non è abolita da alcuna rivoluzione, legge a cui ci si può certo sottrarre, ma che non si può cambiare. Il santo insegnamento della legge (giacché il nome Torah li include entrambi, insegnamento e legge, in un solo termine) facendo uscire il popolo da ogni temporalità e storicità della vita, gli toglie anche il potere sul tempo...il popolo eterno è senza tempo, non ha alcun tempo”¹²².

Il popolo ebraico, sottratto al ciclo di vita e morte, non può configurarsi come parte di una totalità, come parte dei popoli del mondo, ma rimane esterno ad essi: non è dissomigliante dagli altri popoli, piuttosto esso è unico. Nel suo rapporto con la terra, la lingua e la legge, esso viene privato di una parte della sua esistenza terrena per garantirsi esistenza eterna : infatti, non ha radicata la sua esistenza in realtà esteriori, ma in sé stesso, nella sua volontà di vivere e nel suo costante rinnovamento delle sue generazioni. *“L’essere eterno dell’ebreo sembra...irrigidirsi nelle scansioni liturgiche e paralizzare il flusso della temporalità, ma solo in apparenza, quando cioè non si colga la differente modalità di vivere il tempo dove il passato non è solo passato e il futuro non è solo futuro, ma memoria e profezia che sono come racchiuse nell’eternità dell’istante...cosicché la memoria del passato diventa attualizzazione della temporalità del presente ormai legato al suo destino eterno”¹²³.*

Se il popolo ebraico vive la sua eternità da popolo errante, il singolo uomo ebreo vive in una contrapposizione tra l’amore di Dio e la

¹²² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.325.

¹²³ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., p.159.

consapevolezza di affrontare la sua esistenza terrestre non essendo ancora redento. *“Tutto ciò che avviene in esso sta in una relazione duplice, una con questo mondo ed una con il mondo che viene. Questo trovarsi-accanto dei due mondi, questo e quello, determina tutto... la benedizione divide in due il mondo per riunirlo di nuovo in avvenire ma al presente solo la scissione è visibile”*¹²⁴. La scissione di cui parla Rosenzweig è quella tra sacro e profano di cui partecipa la vita d'Israele, un'esistenza divisa tra il sabato e i giorni del lavoro, Torah e vita terrestre. Al pari d'Israele anche la Terra è divisa tra sacro e profano: questa è la divisione che separa Israele dalle nazioni.

Qual è dunque l'essenza del giudaismo? *“Alla domanda circa l'essenza è dato rispondere soltanto con una simile esibizione di momenti contraddittori, cioè non si può rispondere affatto. Ma la vita vivente non pone la questione dell'essenza. Vive. E mentre vive risponde da sé a tutte le domande ancor prima di poterle porre”*¹²⁵.

Il cammino verso la redenzione è scandito dal ritmo liturgico. La festa è momento della scansione eterna dell'attimo, del momento presente : l'ebreo non viene richiamato né *“dalla forza della necessità che lo chiama al passato, né dalla tentazione utopica che lo chiama al futuro”*¹²⁶. Egli vive l'attimo attraverso la liturgia, la quale è un qualcosa di *“propedeutico”* al *“silenzio ultimo”*, silenzio comune *“dell'armonioso stare-insieme”*¹²⁷: la liturgia, dunque, è insegnamento continuo della propria effettualità, insegnamento

¹²⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.329.

¹²⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.329.

¹²⁶ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., p.161.

¹²⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.330.

che permette all'uomo ebreo di vivere la propria condizione nel presente¹²⁸. L'anno liturgico, composto dalle feste della creazione, della rivelazione e in ultimo della redenzione, ha *“andamento circolare...nella redenzione sfociano in qualche modo anche le feste della creazione e della rivelazione. Il fatto che la coscienza della redenzione non ancora raggiunta irrompa di nuovo... dà all'anno la forza di ricominciare da capo e di inserire il suo anello senza fine e senza inizio nella lunga catena dei tempi”*¹²⁹.

Il popolo ebraico vive nella sua storia la creazione, la rivelazione e, unico tra i popoli del mondo, la redenzione. Questa sua condizione, gli permette di sottrarsi alla crescita. Esso non può crescere perché il suo compimento è già raggiunto ed esso gli dà eternità : *“la sua temporalità, il fatto che gli anni si ripetano, vale solo come un attendere, tutt'al più come un peregrinare, ma mai come una crescita”*¹³⁰. Essendo l'eternità tempo rinnovato, per il popolo ebraico, che ha già raggiunto la sua meta, non vi è alcun tempo tra il presente ed il futuro perché nel suo presente vi è già il compimento. Per questo popolo, consapevole di avere una posizione unica e stabile all'interno del mondo, è dunque indifferente l'idea di progresso

¹²⁸ Questa posizione è simile a quella sul vivere il presente di Michelstaedter : *“Gli uomini vivono per vivere: per non morire. La loro persuasione è la paura della morte, essere nati non è che temere la morte. Così che se si fa loro certa la morte in un certo futuro – si manifestano già morti nel presente...quello che è dato loro non è che la paura della morte, e questa vogliono salvare come vita sufficiente da ciò che nello stesso punto è dato loro: la sicurezza di morire. In questa stretta, e per la cura di un futuro che non può che ripetere...il presente, essi contaminano questo, che ogni volta è in loro mano...Chi teme la morte è già morto...Chi vuol aver un attimo solo sua la vita, esser un attimo solo persuaso di ciò che fa – deve impossessarsi del presente; vedere ogni presente come l'ultimo, come se fosse certa dopo la morte: e nell'oscurità crearsi da sé la vita. A chi ha la sua vita nel presente, la morte nulla toglie; poiché niente in lui chiede più di continuare; niente è in lui per la paura della morte – niente è così perché così è dato a lui dalla nascita come necessario alla vita.”* (C.Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1982, pp.69-70)

¹²⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.350. Questa visione del tempo è affine a quella del tempo ciclico presente fin dalla filosofia dell'antichità nell'orfismo, nel pitagorismo, in Anassimandro, in Empedocle, in Eraclito e negli Stoici, suggerita dalle vicende cicliche constatabili come ad esempio l'alternarsi di giorno e notte e delle stagioni. Questa visione in epoca moderna viene ripresa da Nietzsche nella sua dottrina dell'eterno ritorno, per il quale l'eterno ritorno è il sì che il mondo dice a se stesso, la volontà cosmica di riaffermarsi e di essere se stessa, quindi l'espressione cosmica di quello spirito dionisiaco che esalta e benedice la vita. Si rimanda a: F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976; F.Nietzsche, *Volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2001.

¹³⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.351.

all'interno della storia universale, ponendosi al di fuori di essa, o forse identificandosi con la sua totalità.

III.IV Cristianesimo

“Dal nucleo infuocato della stella si sprigionano i raggi. Essi cercano la loro via attraverso la lunga notte del tempo. Deve essere una via eterna e non temporale, benché conduca attraverso il tempo. E però il tempo non può avere potere su di essa. Ed inoltre essa non può neppure, come fa il popolo eterno che continua a generare se stesso, creare un proprio tempo e così liberarsi dal tempo. Allora le resta un’unica soluzione: deve divenire signora del tempo”¹³¹.

Ancora utilizzando la metafora della Stella, Rosenzweig chiarisce la differenza principale tra la rivelazione dell’ebraismo e quella del cristianesimo. Mentre il popolo ebraico si sgancia dal mondo restando però ancorato a sé stesso e all’eternità della vita di Dio, il cristianesimo è rappresentato da un popolo in continuo cammino sulla via della storia tracciata da Dio, alla ricerca della verità: se nell’ebraismo il tempo si fa eternità, nel cristianesimo l’eternità ha fatto irruzione nel tempo dividendo il tempo in due, un tempo precedente alla nascita di Cristo ed uno successivo. *“E’ il cristianesimo dunque che ha fatto del presente un’epoca”¹³²*. Infatti, se il tempo precedente la nascita di Cristo si configura come passato, tutto il tempo successivo è diventato un unico grande presente : *“il tempo è diventato un’unica via, ma una via il cui inizio e la cui fine si trovano al di là del tempo e quindi una via eterna...inizio e fine sono altrettanto vicini, indipendentemente da come il tempo si muove; sulla via eterna ogni punto è*

¹³¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.360.

¹³² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.361.

*il punto centrale*¹³³. Il singolo punto della via eterna non è, dunque, punto centrale perché punto presente, altrimenti lo sarebbe solo per un attimo e poi non più. La vita del cristiano è vita nell'attimo, egli è portato via dal passato e chiamato dal futuro, in continua *"lotta contro la corrente del tempo"*, cui *"traccia accanto...il solco della propria vita eterna"*¹³⁴.

*"L'infinità di un punto può consistere soltanto nel non essere mai cancellato...l'infinità di una linea invece viene meno appena non è più possibile prolungarla; essa consiste infatti in questa possibilità di prolungamento interrotto"*¹³⁵. Se l'eternità dell'ebraismo era garantita da una vita autosufficiente perché sganciata dal mondo e dalla storia, quella del cristianesimo può essere assicurata solo da un suo continuo riproporsi nella storia attraverso l'espansione e la testimonianza, per mezzo delle quali il cristianesimo riesce a prolungarsi eternamente la vita: *"la comunità diviene una attraverso la fede testimoniata. La fede è la fede nella vita. Ciascuno che sia nella comunità sa che non c'è altra via eterna se non quella che egli percorre. Alla cristianità appartiene chi sa che la sua propria vita è sulla via che conduce dal Cristo venuto al Cristo che ritornerà"*¹³⁶.

¹³³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.362.

¹³⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.362. Con il rapporto tra cristianesimo e tempo si confrontò anche Kierkegaard: per il pensatore danese il rapporto tra l'uomo e Dio non si verifica nella storia ma nell'istante. In virtù di ciò, il cristianesimo è da considerarsi paradosso e scandalo. Se il rapporto tra l'uomo e Dio si verifica nell'istante, ciò vuol dire che l'uomo vive nella non verità e la conoscenza di questa condizione è il peccato. Il rapporto tra l'uomo e Dio è di iniziativa esclusivamente divina in quanto l'uomo è non-verità, dunque impossibilitato a dimostrarne l'esistenza. In polemica con l'idealismo hegeliano, Kierkegaard afferma che non si può risalire a Dio da ciò che si percepisce direttamente nella natura e nella storia se non considerando esclusivamente determinati concetti delle cose presenti nell'istante: queste *"prove"* non partirebbero da atti concreti ma svilupperebbero solo un presupposto idealistico, che non potrebbe mai essere una prova. L'istante è inserzione paradossale dell'eternità nel tempo che realizza il paradosso del cristianesimo, fatto storico che non ha testimoni privilegiati ma che si ripresenta con la sua storicità nell'istante attraverso il dono della fede al singolo uomo: l'uomo che vive molti secoli dopo la venuta di Cristo crede all'informazione del contemporaneo di Cristo per una condizione derivata direttamente da Dio. In questo senso il singolo uomo che ha ricevuto il dono della fede è contemporaneo di Cristo. A riguardo, si rimanda a : S.Kierkegaard, *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna 1962.

¹³⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.364.

¹³⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.365.

La fede cristiana, la quale si presenta come fede testimoniata, è radicalmente diversa da quella ebraica: *“la loro fede (quella ebraica) non è il contenuto di una testimonianza, ma il frutto di un atto di generazione. Chi è generato ebreo testimonia la sua fede continuando a generare il popolo eterno...è fede egli stesso”*¹³⁷. La fede cristiana invece necessita di una testimonianza che passa attraverso le parole: di necessità essa è una fede dogmatica. Attraverso la parola l'individuo è portato a credere: *“chiunque voglia crearsi nel mondo un tratto di via autonoma deve credere in qualcosa...solo colui che crede in qualcosa può conquistare qualcosa, e appunto proprio ciò in cui crede”*¹³⁸. Essendo la parola elemento fondamentale per il procedere del percorso, la fede cristiana deve parlare tutte le lingue : *“essa deve volere che tutto divenga suo...il qualcosa in cui crede non deve essere un qualcosa ma tutto”*¹³⁹. Credendo, la fede genera la via eterna nel mondo.

L'unione dei singoli credenti si concreta nell'*ekklesia*, termine desunto dall'*ekklesia* romana, dove i cittadini erano convocati per deliberare insieme. Nella chiesa cristiana i singoli restano singoli e solo la decisione è comune: i singoli si radunano in vista di un'opera comune, tracciare la via, realizzandosi nel culto della libertà individuale e della fraternità, ovvero il rapportarsi con altri *“uomini dal volto più diverso”*¹⁴⁰ e il necessario rapportarsi con l'individuo centrale, il Cristo. *“Cristo non è né il fondatore né il signore della sua chiesa, bensì membro, fratello egli stesso della propria alleanza...il singolo...nella*

¹³⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.365.

¹³⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.365.

¹³⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.366.

¹⁴⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.368.

*sua fraternità con Cristo sa di essere cristiano e, benché apparentemente solo con sé stesso, tuttavia, poiché questo suo esser solo è unito a Cristo, sa di essere membro della Chiesa*¹⁴¹.

Una differenza centrale tra la rivelazione cristiana e quella ebraica, Rosenzweig la individua attraverso l'analisi della simbologia. Il cristiano vede il Cristo nel fratello, sentimento che lo conduce sulla via eterna, ma tende naturalmente al Cristo come individuo: pur essendo al centro tra inizio e fine l'uomo cristiano tende naturalmente verso l'inizio, ossia verso il Cristo, verso la croce, *"l'inizio della via"*¹⁴². L'uomo ebreo che, nella sua coscienza, si concentra sulla speranza, tende spontaneamente *"verso l'uomo della fine dei tempi, il germoglio regale di David"*¹⁴³. Nel cristianesimo i bracci della croce si estendono all'infinito in ogni direzione: la fede si rigenera eternamente nel suo inizio, garantendo l'eternità della via. Nell'ebraismo, *"come la stella sullo scudo di David concentra tutti i suoi raggi nel nucleo di fuoco"*¹⁴⁴, la speranza esce dal tempo per raccogliersi nella fine, punto della fede giudaica radicata nell'essenza del suo popolo, garantendone l'eternità.

Il Cristianesimo ha, nell'analisi di Rosenzweig, una doppia polarità: una prospettiva tendente al rapporto dell'individuo con Dio, inteso nella sua impenetrabile distanza, ed un'altra, rappresentata in un rapporto di Dio con la vita nella sua totalità. Una duplice polarità che si ripresenta nelle due differenti modalità di accesso a Dio: quella del Padre al quale il cristiano si rivolge per appagare intellettualmente la propria esigenza di verità eterna,

¹⁴¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.368.

¹⁴² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.371.

¹⁴³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.371.

¹⁴⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.371.

modalità di origine ebraica; quella del Figlio, al quale egli si affida per la sua umanità, modalità di matrice pagana. Può risultare interessante e, sicuramente, fiacca l'energia dell'analisi del filosofo di Kassel il fatto che *“inspiegabilmente...Rosenzweig, così amante del percorso triadico, finisce proprio per dimenticare che il Dio cristiano è uno ma anche trino”*¹⁴⁵.

L'essenza dualistica del cristianesimo si ripete nell'analisi e contrapposizione delle figure, che non necessariamente si escludono o si pongono in contrasto, del prete, *“l'uomo redento così da essere immagine e somiglianza di Dio, e preparatosi a divenire il ricettacolo della rivelazione”*¹⁴⁶ e del santo, l'uomo che amando può redimere il mondo. Rosenzweig identifica una sorta di autodeificazione nel ruolo del sacerdote che si arroga di una virtù di essere immagine e somiglianza di Dio ed una traccia di eresia *“nella coscienza dell'ispirazione divina che il santo nutre dentro di sé”*¹⁴⁷.

Un altro dualismo si ritrova nella concezione di mondo. Se per l'ebreo il mondo è *“pieno di fluidi trapassi da questo mondo al mondo futuro, per il cristiano si articola nel grande duplice ordinamento di stato e chiesa”*¹⁴⁸, ordinamenti separati fin dall'inizio del cristianesimo, superamento dell'unità della polis pagana che era stato e chiesa al tempo stesso. La storia cristiana si compie nel mantenimento della separazione tra le due istituzioni, enunciata già nel vangelo cristiano : *“Date a Cesare ciò che è di Cesare”*. Il rispetto di Cesare è necessario per il fatto che attraverso il diritto unificatore, diffuso dall'impero in tutto il mondo, si compie la creazione, opera

¹⁴⁵ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., p.167.

¹⁴⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.374.

¹⁴⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.375.

¹⁴⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.375.

dell'onnipotenza divina. Qui Rosenzweig salta il passaggio dall'impero romano al sacro romano impero, a mio modo di vedere importante in quest'analisi, prefigurando, subito dopo aver chiarito il perché della massima evangelica suddetta, una chiesa nostalgica dell'impero che cinge *“la fronte di Carlo re dei Franchi con la corona dei Cesari”*¹⁴⁹, nuovo impero che resterà *“in dura lotta con la chiesa stessa, la quale, contro la pretesa universalistica del diritto imperiale, peraltro da lei stessa alimentata, ergeva e difendeva il suo privilegio ed il suo diritto autonomo”*¹⁵⁰. E' in questa lotta che nascono le formazioni statali, le quali non vogliono conquistare il diritto sul mondo ma un proprio diritto, riuscendo ad affermarsi poi contro l'unità giuridica imperiale. Con la nascita dello stato si aprono due vie. Una che passa per gli stati, nei quali i popoli non sono ora portatori di volontà imperiale ma *“della volontà sovranazionale indirizzata al mondo intero”*¹⁵¹, ma in cui la volontà d'impero è destinata a tornare in una forma nuova in quanto *“nel suo duplice ancorarsi sia al divino creatore del mondo, di cui rispecchia la potenza, sia all'aspirazione del mondo alla redenzione, al cui servizio si trova, essa apre l'unica necessaria via della cristianità in questa parte del Tutto che è il mondo”*¹⁵². L'altra via è quella che passa per l'*ekklesia*, la chiesa, che è secolare al pari dello Stato e per questo deve costituirsi in un ordinamento giuridico, trovandosi così in conflitto con esso. Il suo trovarsi nel mondo non fa della chiesa il regno di Dio, essa si rende eterna in una storia secolare, che non è storia del regno di Dio, attraverso un atto d'amore dell'uomo, “si

¹⁴⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.375.

¹⁵⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., pp.375-376.

¹⁵¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.376.

¹⁵² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.376.

*accaparra gli uomini per l'opera della redenzione ed assegna a quest'opera un posto nel mondo creato*¹⁵³. *“I secoli ed i millenni della storia della chiesa sono soltanto la forma terrena, mutevole attraverso i tempi, intorno alla quale solo l'anno liturgico tesse l'aureola dell'eternità*¹⁵⁴.

La liturgia cristiana, nell'analisi di Rosenzweig, resta sempre un passo indietro rispetto a quella ebraica, mancando il suo anno liturgico di una vera e propria festa della redenzione. Avendo la cristianità solo uno sguardo anticipatore sulla redenzione, questa non ha posto nel suo anno liturgico e nessuna festa può essere, dunque, corrispondente alle feste della redenzione ebraiche (il sabato e i *giorni terribili*). Si può spiegare questa mancanza ritornando all'analisi della simbologia della croce e del *Magen David* : il cristianesimo è spinto ad uno sguardo retrospettivo verso i suoi inizi, verso la croce o la mangiatoia, al contrario dell'ebraismo, con lo sguardo spinto verso il futuro di Dio. Scrive il filosofo : *“solo presso di noi l'anno liturgico si può chiudere ad anello perfetto con le feste specifiche della redenzione, poiché noi soli viviamo una vita nell'eternità della redenzione e possiamo perciò festeggiarla. La cristianità è solo per via e celebra l'eterna redenzione soltanto in feste del tempo e non quindi nella sua forma propria dell'adorazione comune*¹⁵⁵.

¹⁵³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.376.

¹⁵⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.377.

¹⁵⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.395. Sulla liturgia annuale ebraica e su quella cristiana scrive Mircea Eliade : *“Le feste avvengono in un tempo sacro, cioè nell'eternità...ma vi sono feste periodiche – sicuramente le più importanti – che lasciano intravedere qualche cosa di più: il desiderio di abolire il tempo profano già trascorso e di instaurare un tempo nuovo...chiudono un ciclo temporaneo e ne aprono uno nuovo, intraprendono una rigenerazione totale del tempo...Nel cerimoniale ebraico...al termine dell'anno...avveniva la lotta di Jahvè con Rahab, la disfatta di questo mostro marino...e la vittoria sulle acque, equivalente alla ripetizione della creazione del mondo, e insieme alla salvazione dell'uomo...Wensinck segnala altre vestigia ancora della ri-creazione annua del cosmo, conservate dalla tradizione giudaica e cristiana. Il mondo sarebbe stato creato...nel periodo delle piogge, periodo cosmogonico ideale. Per i cristiani, il mistero della benedizione delle acque all'Epifania offre anch'esso un significato cosmogonico...questa ripetizione eterna dell'atto cosmogonico, che trasforma ogni Anno Nuovo nell'inaugurazione di un'Era, permette il ritorno della vita dei morti e conserva la speranza dei credenti nella risurrezione della carne. La*

La cristianità è risultata certamente vincitrice nella storia. Ma il suo eternare gli spazi del tempo, la sua ricerca della verità in questi spazi la lasciano nella via : non la porteranno mai alla fine della via, che *“è via eterna, perché termina nell’eternità, ma al tempo stesso è finita, perché l’eternità costituisce la sua fine”*¹⁵⁶. Alla fine della via eterna si trova la verità. La verità renderà inutile il cristianesimo, nato dall’insegnamento di Mosè che *“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 osanneranno la radice che un giorno disprezzarono”*¹⁵⁷. La via cristiana risulterà dunque, una volta giunti alla redenzione, una via superflua se è vero che, nella verità dell’eternità, dove *“tutto è luce”, “ogni via s’inabissa come un’illusione”*¹⁵⁸ ..

tradizione sopravvive tanto presso i popoli semitici, come presso i Cristiani”. (M.Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri Editore, Milano 1976, pp.410-418).

¹⁵⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.405.

¹⁵⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.405.

¹⁵⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.405.

III.V Islamismo

E' stata spesso sottovalutata dai critici nell'analisi dell'opera maggiore di Rosenzweig l'importanza dell'analisi della terza grande religione monoteistica, l'islamismo. Ciò è forse dovuto al fatto che l'analisi non si presenta in modo organico, ma spunta qui e là per tener presente la "terza via" religiosa nell'analisi dei tre momenti della creazione, della rivelazione e della redenzione. O forse per il fatto che il pensatore di Kassel la considera, ad ogni modo, una religione minore, di matrice pagana, orientale, umana e non divina, mancante di alcuni tratti per lui essenziali. O ancora per il fatto che suo grande obiettivo, oltre a quello di proclamare la fine del vecchio modo di fare filosofia, era quello di riavvicinare l'animo occidentale e secolare del cristianesimo con quello più prettamente religioso dell'ebraismo. Ad ogni modo, l'analisi dell'Islam, risulta molto interessante in quanto questa religione "pagana" ed orientale, si rivela per molti tratti vicina alla "pagana" filosofia moderna occidentale.

Il primo momento di analisi dell'Islam nella Stella si propone nel libro de "La creazione". E' eloquente il titolo assegnato da Rosenzweig al paragrafo dedicatogli: "L'Islam: la religione della ragione"¹⁵⁹. Seguendo l'analisi del filosofo, Maometto avrebbe assunto dall'esterno l'idea di rivelazione già esistente senza alcuna base profetica. Il Corano "è un Nuovo Testamento privo di un Antico Testamento" e perciò non può avere carattere di rivelazione di un piano divino per la salvezza. Al contrario, il Corano è

¹⁵⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., pp.123-126.

simbolo dell'origine pagana della religione. La sua rivelazione è opera magica, miracolo inspiegabile (*“un libro di una saggezza e di una bellezza tanto incomparabilmente splendide non può essere scaturito da un cervello umano”*¹⁶⁰) che non permette alcuna connessione con la creazione. I concetti della creazione (dio, mondo e uomo) che portano alla rivelazione non sono assunti in relazione ad essa, non prorompono dalla loro essenza, non entrano in relazione l'un con l'altro, ma sono accolti perchè già presenti nel mondo pagano. L'islamismo può dunque essere considerato un *“plagio di portata universale...una fede nella rivelazione scaturita direttamente dal Paganesimo...senza la volontà di Dio”*¹⁶¹. La profezia non si tramuta in segno di provvidenza divina: l'Islam, secondo Rosenzweig, pur trionfo di se stesso, in realtà non possiede né creazione né rivelazione. Il creatore dell'islamismo si configura pari ad un despota orientale, che agisce *“a proprio insindacabile arbitrio”*¹⁶², e altrimenti non potrebbe essere se l'origine della religione non è

¹⁶⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.124.

¹⁶¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.124. E' doveroso fare un breve accenno alla storia dell'Islam, del suo profeta e del Corano. L'Islam nasce in Arabia centrale, gli abitanti della quale erano organizzati in tribù che vivevano essenzialmente di commerci e pastorizia. In queste tribù non erano presenti gerarchie ma solo forme limitate di autorità. Erano diffuse forme di culto pagano, con centri di culto gestiti da singole famiglie, le quali miravano a dare carattere sacro alle alleanze tra famiglie e tribù. Allo stesso tempo erano presenti piccole comunità ebraiche e cristiane. Maometto nacque nel 570 d.C. Inizialmente la sua predicazione fu ristretta a parenti ed amici ed incentrata essenzialmente su monoteismo, giustizia ed escatologia. Soprattutto le persone umili erano sensibili alla predicazione e queste furono costrette ad un esilio in Abissinia dalla reazione negativa dell'ambiente meccano. In seguito la predicazione si allargò a un numero più ampio di fedeli e nello stesso periodo il Corano insiste sulle figure dei profeti del Vecchio Testamento e di Gesù. Dal 619 i rapporti con gli abitanti della Mecca andarono deteriorandosi, costringendo poi i musulmani nel 632 all'*egira*, un esilio a Yathrib (poi Medina). L'*egira* rappresenta un momento di frattura con il passato, quando Maometto intendeva rivolgersi alla sua gente perché avesse una rivelazione nella propria lingua, e l'inizio di un nuovo ordine potenzialmente universalistico, non basato più su parentele o alleanze ma sulla fede. Maometto ritornerà vittorioso da Medina alla Mecca con una conversione all'Islam di tutti i suoi abitanti. Il profeta non infierì sui suoi nemici, ponendo così le basi ad una conversione autentica di questi all'Islam. Il Corano (*recitazione*) costituisce l'ultimo libro rivelato dopo la Torà e il Vangelo, contenente il messaggio affidato da Dio a Maometto. Fu tramandato oralmente per molto tempo e trovò una redazione scritta ufficiale solo col terzo califfo. Esso è diviso in 114 *sure* (capitoli) in successione inversa rispetto a quella cronologica. Le *sure* del primo periodo alla Mecca contengono la condanna di ingiustizie e sopraffazioni e l'anticipazione del futuro destino degli uomini sui quali incombe l'imminente giudizio divino; nella fase successiva predominano le figure degli antichi profeti, di monito a quanti ridevano della predicazione islamica; le *sure* di Medina hanno principalmente carattere normativo e giuridico. Per approfondimenti a riguardo si rimanda a : F.Schuon, *Comprendere l'Islam*, Arche, Milano 2004; G.Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 2002; P.Branca, *I musulmani*, Il Mulino, Bologna 2000.

¹⁶² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.125.

divina, ma pagana e secolare. Se il Dio ebraico realizza il mondo per giustizia o per amore, una potenza divina dell'islamismo che agisce esclusivamente a proprio arbitrio, non può contemplare alcun ideale simile : *“ogni suo singolo atto scaturisce dal volubile umore del singolo istante”*¹⁶³. L'atto creatore è dunque legato solo all'arbitrio di quell'attimo del creatore. In quel momento egli afferma il mondo, autonegandosi: *“la creazione è creazione del mondo. E del mondo che ne è?”*¹⁶⁴. L'essere mondano è nell'Islam considerato equivalente all'essere del mondo creaturale: anche questo essere dunque è da considerarsi solamente istantaneo e necessita di essere continuamente rinnovato. E' qui che entra in gioco il dio, Allah. Allah può attuare la propria provvidenza indirizzandola verso le singole cose o verso la totalità, configurando un particolare che è anch'esso universale, un universale che è sempre e dovunque. Seguendo quest'analisi, Allah deve creare ogni singola cosa in ogni istante, come se la singola cosa fosse l'universale: la provvidenza è dunque qui composta di singoli atti creativi sconnessi tra loro che equivalgono ognuno a un'intera creazione. Dio non rinnova in ogni istante, Dio crea in ogni istante. Un continuo intervento creatore non permette una connessione tra provvidenza e creazione, se la provvidenza deve essere rinnovamento dell'azione creatrice: i continui atti creativi sono in contrasto perenne con l'unità della creazione. Per questo Rosenzweig si affretta a dire che *“l'Islam...scivola...in un paganesimo*

¹⁶³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.125.

¹⁶⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.126.

*monistico: Dio stesso fa concorrenza a Dio in ogni istante, come se egli fosse il cielo variopinto e rissoso degli dei del politeismo*¹⁶⁵.

Il concetto del Dio rivelatore nell'Islam è anch'esso diverso da quello di ebraismo e cristianesimo. Nell'islamismo è *“direttamente emerso dal Dio vivente del mito*¹⁶⁶. La rivelazione non è qui un dono arbitrario come quello della creazione, ma è un dono oggettivo che Dio fa in nome della sua misericordia, attributo fondamentale che irradia tutto il mondo: infatti Dio ha mandato un profeta per ogni popolo, senza alcun uomo o popolo eletto, rivelando il suo essere misericordioso fin dall'inizio, comandando l'Islam *“già ad Adam, e via via a tutti i profeti successivi*¹⁶⁷. Ma se è un libero dono che Dio fa all'uomo, la rivelazione non è nell'Islam evento in cui Dio ed uomo si rapportano, la rivelazione finisce per essere esclusivamente rivelazione del libro, di un libro non ispirato da Dio ma divino, il Corano. *“L'Islam...è religione del libro fin dal primo istante*¹⁶⁸.

La redenzione nella struttura architettata da Rosenzweig si attuava nell'amore verso il prossimo, atto d'amore imperturbabile e senza scopo *“completamente perduto nell'istante*¹⁶⁹. Nell'Islamismo, secondo il filosofo di Kassel, l'amore verso il prossimo non può essere tale, ma solamente un atto di volontà obbediente ad una decisione precostituita, un'azione che ha uno scopo ben preciso: seguire *“la via di Allah*¹⁷⁰. E' dunque il suo carattere d'obbedienza che lo differenzia principalmente dall'amore per il prossimo. La

¹⁶⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.131.

¹⁶⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.176.

¹⁶⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.177.

¹⁶⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.178.

¹⁶⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.231.

¹⁷⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.232.

via di Allah è direttamente la via dei musulmani, via che passa nell'espansione dell'Islam per mezzo della guerra santa, non diversa dalle guerre di religione dei cristiani. Anzi, Rosenzweig tiene a specificare che l'islamismo ha praticato la tolleranza ben prima dell'occidente cristiano e che le guerre sono stato lo sbocco naturale della tolleranza, pur non essendo assolutamente compatibili con le loro dottrine. La differenza tra le due, però, sta nel fatto che mentre l'atto di amore del prossimo cristiano ed ebraico irrompe istantaneamente ed imprevedibile nei tratti costanti del carattere, la via di Allah è sempre possibile indicarla in anticipo, senza alcuna sorpresa: i musulmani hanno *“davanti agli occhi un'immagine talmente precisa e positiva di come dev'essere trasformato il mondo percorrendo la via di Allah, che proprio in questo la sua azione nel mondo si rivela come pura obbedienza verso una legge imposta al volere una volta per tutte”*¹⁷¹. Se i comandamenti di Dio nella seconda tavola, quella che specifica l'amore del mondo, consistono in proibizioni, un *“non dover fare”*, indicando ciò che mai può essere conciliabile con l'amore del prossimo, Allah comanda un *“dover fare”*. Inoltre le leggi coraniche vengono fatte risalire direttamente ad affermazioni del suo fondatore, al contrario di quelle canoniche e talmudiche, che vengono tratte per deduzione logica : le leggi islamiche fanno così dipendere il presente dal passato, mentre quelle cristiane ed ebraiche fanno prevalere il presente sul passato.

Quale il valore dell'uomo all'interno dell'Islam? Il fedele abbandona la sua anima alla volontà divina, *“unico atto di libertà che l'Islam conosca...il*

¹⁷¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., pp.232-233.

*rapporto con Dio e con il mondo, da cui risulta l'immagine complessiva dell'uomo, ha...il segno algebrico inverso rispetto alla vera fede, così che anche il risultato è opposto*¹⁷². Alla figura del santo, con i suoi tratti peculiari e il suo intrinseco legame con la leggenda, nell'Islam si sovrappone quella dell'uomo esemplarmente devoto, di cui *"si onora la...memoria, ma tale memoria è priva di contenuto"*¹⁷³. Rosenzweig trova un corrispettivo a questa religiosità islamica nella sottomissione laica alla legge universale dell'etica kantiana: entrambe sono, secondo l'autore, nient'altro che *"una religiosità dimessamente obbediente"*¹⁷⁴, una netta svalutazione dell'essenza dell'uomo.

*"Anche l'Islam fa del mondo nella sua individualità l'oggetto della redenzione. La via di Allah introduce il credente tra i popoli reali delle epoche reali"*¹⁷⁵. Essendo ogni individualità nell'Islam sempre rinnovata e direttamente correlata a Dio, così anche ogni epoca è connessa a Dio: ciò ha portato l'Islam ad essere il primo ambiente in cui ha attecchito un interesse per la storia di tipo scientifico, dovuto anche ad un voler rendere evidente la crescita del suo regno, manifestazione della signoria di Dio. Accanto a questa crescita del regno di Allah, l'Islam sviluppa la dottrina degli *imam* : *"ogni epoca, ogni secolo, da Muhammad in poi, ha il suo imam, il suo capo spirituale, che guiderà la fede della sua epoca sulla giusta via"*¹⁷⁶. Attraverso il far risaltare il ruolo degli imam all'interno delle loro epoche, ogni epoca non ha alcuna relazione con l'altra, non c'è nessuna continuità, non esiste *spirito* che agisce: per la seconda volta l'islamismo risulta più vicino alla concezione

¹⁷² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 233.

¹⁷³ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 234.

¹⁷⁴ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 234.

¹⁷⁵ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 242.

¹⁷⁶ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 243.

moderna del progresso e della centralità dei grandi uomini nella storia piuttosto che alle altre religioni¹⁷⁷. La concezione moderna occidentale della storia e la storia nell'Islam sono analoghe perché entrambe hanno una concezione "avvelenata", è una definizione di Rosenzweig, del futuro. Il futuro diventa tempo dell'eternità se il futuro è anticipare, se in ogni momento si attende la fine: "il poter essere l'ultimo è ciò che rende l'attimo eterno"¹⁷⁸. Al contrario, nell'Islamismo come nel pensiero occidentale moderno, i tempi non sono eterni, bensì infiniti : "infinito non è eterno, infinito è soltanto sempre oltre"¹⁷⁹. Entrambe le concezioni vogliono mostrare una connessione diretta ed immediata tra Dio ed ogni epoca, ma è l'infinità a tradire questo obiettivo. In un progresso infinito, ogni istante è certo della sua futura esistenza al pari di un istante passato. Nell'eterno invece la meta può essere raggiunta in ogni momento, nel prossimo istante o nell'istante presente: il progresso indica il tempo presente ma vuole intendere il regno, ogni istante è anticipazione, prospettiva, "dovere di anticipare la meta nel prossimo istante stesso...infatti

¹⁷⁷ La centralità dei grandi uomini nella storia è propria della filosofia della storia di Hegel. Sono definiti "individui cosmico-storici" da Hegel le grandi personalità della storia come Alessandro Magno, Cesare o Napoleone, ovvero quegli individui i quali lavorano per l'avvenire dello spirito conducendo gli uomini nella direzione verso la quale volge la storia. Questi uomini seguono le loro ambizioni e passioni, strumento utilizzato dall'*astuzia della ragione* (razionalità sovra-individuale che travolge gli individui) per attuare i propri fini. L'individuo, quando l'idea universale ha già raggiunto il suo fine, perisce o è spinto alla rovina dal suo stesso successo. Ad esempio Napoleone viene travolto dal corso della storia, ma al di là della sua ambizione di potere e delle sue passioni lo spirito realizza, tramite lui, la grandezza di una costruzione politica. A riguardo, si veda : G.W.F.Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma 2003.

¹⁷⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.243.

¹⁷⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.244. Questa affermazione può richiamare alla mente la polemica di Hegel contro la "cattiva infinità" di Fichte. Hegel accusò Fichte di aver ridotto l'infinito a semplice meta ideale dell'io finito: in questo modo il finito, per adeguarsi e ricongiungersi all'infinito, è lanciato in un progresso all'infinito che non raggiunge mai il suo termine. L'infinito, l'assoluto, stanno nella filosofia di Fichte sempre a una certa distanza dal finito, dall'uomo, dall'umanità e dalla storia: fra la storia e l'assoluto, fra l'uomo e l'assoluto, fra il finito e l'infinito, c'è sempre una certa distanza. Fichte non supera mai il finito perché lo fa continuamente risorgere. Per questo motivo Hegel lo rimprovera di restare nonostante tutto ancora all'interno di una mentalità illuministica. A riguardo, si rimanda a : G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Fabbri, Milano 2004.

*senza questa anticipazione l'istante non è eterno, bensì è qualcosa che si trascina perennemente oltre sulla lunga strada maestra del tempo*¹⁸⁰.

¹⁸⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.244.

III.VI Goethe, Heidegger, Rosenzweig

Interlocutore privilegiato di Rosenzweig all'interno della Stella è sicuramente Goethe. Il testo è cosparso di citazioni del Faust¹⁸¹, *“inserite nel testo senz'alcuna evidenziatura (tanta era la loro riconoscibilità per il lettore dell'età di Weimar), alcune si trovano in posizione così centrale da non lasciare dubbi sull'importanza di questo punto di riferimento nel procedere dell'analisi di Rosenzweig”*¹⁸². Il filosofo di Kassel cerca una riconciliazione personale con il maestro, né cristiano né ebreo, pagano: questo tentativo mostra in modo indiscutibile l'eterodossia dell'ebraismo di Rosenzweig¹⁸³.

Rosenzweig considera Goethe un individuo esemplare, non solo per la sua opera ma anche e soprattutto per la sua vita¹⁸⁴. Goethe appare come il simbolo del compimento del paganesimo all'interno di una società di matrice cristiana, modello di una realizzazione esclusivamente umana che mette in discussione la certezza che solamente attraverso la Rivelazione si possa giungere alla Redenzione¹⁸⁵. E' l'uomo non credente che affidandosi al

¹⁸¹ J.W. Goethe, *Faust*, Mondadori, Milano 2001.

¹⁸² G.Bonola, *“Franz Rosenzweig ai lettori della Stella”* in *“La stella della redenzione”*, cit., p.XXI.

¹⁸³ *“E' con questo Goethe, avversato come l'esponente più lucido (e quindi più influente) della religiosità panteistica diffusa e vaga dell'idealismo, ed insieme amato per il suo robusto “senso della terra” di Weltkind, che Rosenzweig cerca il confronto e vuole la conciliazione”* (G.Bonola, *“Franz Rosenzweig ai lettori della Stella”* in *“La stella della redenzione”*, cit., p.XXII).

¹⁸⁴ *“I primi biografi di Rosenzweig avevano trasmesso un'immagine idealizzata della vita del saggio di Weimar; i critici avevano adottato quest'immagine e il pubblico a sua volta l'aveva accettata come un'evidenza della storia”* (S.Mosès, *Système et révelation*, cit., p.167).

¹⁸⁵ *“Rosenzweig, che ha costruito l'idea di un'utopia assoluta da una fenomenologia dell'utopia degli individui (espressa nella preghiera), accorda uguale importanza allo slancio dell'individuo verso l'esteriorità del mondo e all'accordo della personalità con il proprio destino. Le aspirazioni utopiche della persona la condannano a oscillare tra il desiderio dell'irrealizzabile e il ripiegamento disincantato sui propri interessi immediati. La personalità al contrario è capace di misurare le occasioni di riuscita dell'azione, di decidere il momento favorevole all'impresa e di conferire alle pulsioni messianiche della persona quella parte di realismo indispensabile al proprio successo nel mondo materiale e nella storia. Ciò avviene poiché non vi è Redenzione possibile se le due incarnazioni dell'uomo non collaborano al suo avvento: nella sua relazione con il futuro, l'individuo come essere separato deve appoggiarsi sulla personalità come essere-nel-mondo, nell'esatta misura in cui l'utopia, per poter essere realizzata, deve addossarsi alla natura e l'immaterialità alla storia.”* (S.Mosès, *Système et révelation*, cit., p.168).

proprio destino realizza spontaneamente e senza rivelazione le condizioni necessarie alla Redenzione.

Nell'analisi di una preghiera del giovane Goethe¹⁸⁶, egli giudica *“inammissibile... vedere nel «destino» soltanto un'espressione imbarazzata per indicare il divino esauditore della preghiera... solo un individuo solitario gli si presenta davanti, e solo per un individuo solitario egli è l'esauditore della preghiera, e solo per lui e per nessun altro”*¹⁸⁷. Il destino dell'uomo è una parte del destino del mondo, che non si esaurisce in esso e che resta una parte indivisibile. *“L'uomo è microcosmo”*¹⁸⁸. L'uomo che riesce ad afferrare questa sua condizione e prega il proprio destino trova la sua preghiera sempre esaudita. Quest' uomo, Goethe, il pagano, si autodefinì l'ultimo dei cristiani secondo la parola del Cristo. L'essere cristiano di Goethe è riconosciuto da Rosenzweig nel suo sottomettere la propria vita alla signoria della vita di Cristo e *“condurre avanti la propria vita solo come un effetto che di là affluisce...(da) una vita unica al mondo... i (cui) effetti possano provenire da essa soltanto e quindi, a prescindere dalle insignificanti e consapevoli prese di coscienza dei singoli, essi, nella loro inconsapevole vitalità possano promanare solo da lei in un'unica ininterrotta corrente”*¹⁸⁹.

Goethe, pregando per il suo futuro, ponendo fiducia e speranza nel suo destino, è per Rosenzweig *“grande pagano”* ma anche *“grande cristiano”*: *“E' l'uno in quanto è l'altro. Nella preghiera rivolta al proprio*

¹⁸⁶ “Fai che l'opera giornaliera delle mie mani, o alta fortuna, io possa portarla a termine” (F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.296).

¹⁸⁷ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.296.

¹⁸⁸ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.297.

¹⁸⁹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.298.

destino l'uomo abita in tutto e per tutto il suo sé e proprio per questo è totalmente a casa propria nel mondo"¹⁹⁰. Questa preghiera al futuro, questo essere nel mondo della vita di Goethe, *"vita felicissima tra le vite d'uomo"*¹⁹¹, sono esclusivamente temporali. Se la vita fosse unicamente temporale, la preghiera al destino di Goethe sarebbe l'unica preghiera possibile e la venuta del Regno sarebbe superflua. Lo sfociare della vita nell'eternità, il suo andare al di là del tempo, rende evidenti i limiti della vita unicamente temporale di Goethe perché *"temporalità non è eternità. La vita vivente, puramente temporale, di Goethe...era...solo un unico istante, da imitare soltanto a rischio della vita. Ciò che è temporale necessita del sostegno dell'eterno. Ma, certo, prima che...il tempo sia divenuto totalmente vivo, un flusso del tutto reale che scorre attraverso l'ampio spazio oltre lo scoglio dell'istante, l'eternità non può giungere sopra di loro. La vita, ogni vita, deve essere divenuta totalmente temporale, interamente vivente, prima di poter divenire vita eterna"*¹⁹².

Egli è dunque uomo religioso al di là del suo essere pagano. Questo riconoscimento apre a Rosenzweig la possibilità di dichiararlo uomo esemplare e maestro anche all'interno di un'opera di spiccato interesse religioso come la Stella: egli può così concretizzare, in quest'opera e nel suo pensiero, la sua condizione di pensatore ebreo e tedesco, rendendo possibile in questo modo l'incontro tra ebraismo e classicismo tedesco.

¹⁹⁰ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.304.

¹⁹¹ F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.309.

¹⁹² F.Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p.309.

Analizzando il rapporto tra Rosenzweig e il pensiero tedesco, è indubbiamente d'interesse analizzare il rapporto tra il filosofo di Kassel e il contemporaneo Martin Heidegger, in quanto *“la filosofia di entrambi è una filosofia esperiente o un empirismo assoluto, e una filosofia della rivelazione, l'una e l'altra nel senso usato da Schelling: rivelare la realtà dell'ente nella sua esistenza positiva, vale a dire già presupposta, ma proprio per questo anche senza valore. Mentre però Heidegger svuota il concetto di rivelazione del suo senso teologico, nella misura in cui, conformemente al proprio concetto di a-letheia, lo formalizza come scoprimento di ciò che è coperto, Rosenzweig interpreta il concetto biblico di rivelazione in rapporto a quelli di creazione e redenzione”*¹⁹³. Questo rapporto è da considerarsi indiretto, in quanto non esistono documenti che possano provare incontri diretti tra Rosenzweig ed Heidegger. Quest'ultimo era di tre anni più giovane e, pur essendo *Essere e tempo*¹⁹⁴ pubblicato sei anni dopo la Stella, non citerà mai Rosenzweig e la sua opera né in quella, né nelle sue opere successive, pur muovendosi in ambiti teoretici molto simili. Rosenzweig, invece, scrisse una breve nota su Heidegger negli ultimi mesi di vita *“ritenendo di poter scorgere una certa convergenza di intenti fra il suo proprio personale tentativo teoretico e l'atteggiamento filosofico tenuto da Heidegger contro Cassirer”*¹⁹⁵.

¹⁹³ K.Löwith, “M.Heidegger e F.Rosenzweig. Poscritto a Essere e Tempo” in Aut aut, n.222, Milano 1987, p.81.

¹⁹⁴ M.Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2003.

¹⁹⁵ F.P.Ciglia, *Scrutando la stella. Cinque studi su Rosenzweig*, CEDAM, Padova 1999, p.41. Rosenzweig nella sua nota si riferiva alla disputa filosofica tenuta nella primavera del 1929 a Davos tra Heidegger e Cassirer : *“Al culmine della controversia Heidegger chiede: «In che misura la filosofia ha il compito di liberarci dell'angoscia? O non ha piuttosto il compito di consegnare l'uomo radicalmente ad essa?»». La sua risposta Heidegger l'ha già data: la filosofia deve innanzi tutto incutere spavento nell'uomo, e costringerlo a fare ritorno a quello sradicamento dal quale egli continua a fuggire rifugiandosi nella cultura. Ma Cassirer ribadisce la risposta del suo idealismo della cultura: che l'uomo possa creare cultura «è il suggello della sua infinità... Vorrei che il senso, la meta in effetti fosse la liberazione nel senso del 'rigettate lontano da voi l'angoscia di ciò che è terreno'». Per Cassirer bisogna operare per l'arte di abitare nella cultura, mentre Heidegger vuole trasformare «il terreno...in un abisso»”*. (R.Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 1996, pp.229-230).

Ad ogni modo, molti critici hanno avvicinato i due filosofi, in particolar modo l'opera di Rosenzweig a quella del primo Heidegger, arrivando a dire che *“se Heidegger ha avuto un contemporaneo che possa meritarsi tale definizione non soltanto nel senso cronologico della parola, si tratta proprio dell'ebreo tedesco il cui capolavoro apparve sei anni prima di Essere e tempo. Il nesso storico-temporale fra il nuovo pensiero di Heidegger e quello di Rosenzweig generalmente non è stato riconosciuto, sebbene lo stesso Rosenzweig se ne fosse certamente accorto. Questa comunanza era caratterizzata, da un punto di vista critico, dal fatto che il pensiero dell'uno come quello dell'altro voltava le spalle alla metafisica della coscienza dell'idealismo tedesco, senza però ricadere nel positivismo, e da un punto di vista positivo, dal fatto che entrambi hanno come punto d'avvio l'effettività dell'Esserci umano...l'uomo nudo nella sua esistenza finita, l'uomo che esiste prima di ogni entità culturale...dall'inizio alla fine, tutti e due si interrogano sulla verità dell'esistenza umana, si occupano dell'uomo e del mondo, del logos come linguaggio e del tempo”*¹⁹⁶. Evidenziata la strada comune dei due pensatori, pur concentrandosi entrambi sulla verità dell'esistenza umana, va comunque sottolineato che i loro punti di partenza e di arrivo sono necessariamente diversi e legati alle rispettive matrici culturali: *“quale decisivo elemento di differenziazione rispetto al concetto heideggeriano di libertà per la morte, Rosenzweig contrappone quello di verità eterna...Heidegger ha distrutto a tal punto la tradizione greco-cristiana...sino a Hegel...da far risultare come senso dell'essere il tempo finito, e l'eternità come un'illusione. In*

¹⁹⁶ K.Löwith, “M.Heidegger e F.Rosenzweig. Poscritto a Essere e Tempo” in Aut aut, n.222, cit., pp.76-78.

*contrapposizione con lui Rosenzweig si trovava, grazie alla propria eredità effettiva, nella fortunata posizione di poter difendere la Stella di Davide dell'eterna verità nel mezzo del tempo: il Dio che...si trova all'inizio e alla fine della sua analisi del tempo, non è né morto né vivente, ma verità e luce*¹⁹⁷.

Appare interessante analizzare e confrontare il concetto del linguaggio nelle speculazioni dei due pensatori tedeschi. Secondo Heidegger, il parlare non nasce da un particolare atto di volontà, ma *“proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere vivente che egli è in quanto uomo. L'uomo è uomo in quanto parla*¹⁹⁸ e, dunque, il linguaggio è facoltà essenziale dell'essere umano. *“Riflettere sul linguaggio significa pervenire al parlare del linguaggio in modo che questo parlare avvenga come ciò in cui all'essere dei mortali è dato ritrovare la propria dimora*¹⁹⁹: l'uomo può cogliere questo parlare del linguaggio in una parola già detta, che si richiami al luogo della sua essenza, ossia al Dire originario. Questa parola già detta deve essere il risultato di una ricerca linguistica e come tale la si può ritrovare soltanto nella poesia, luogo dell'essenza del parlare del linguaggio.

Parlare, nella concezione di Heidegger, significa nominare. Nominare non è un mero distribuire nomi, bensì un chiamare entro la parola. Noi parliamo una lingua per il fatto che nel parlare quotidiano il linguaggio non si fa parola: soltanto nelle esperienze che facciamo del linguaggio, il linguaggio stesso si fa parola. Il linguaggio si fa parola, quando cerchiamo la parola giusta per esprimere qualcosa: è il poeta che porta a parola in modo

¹⁹⁷ K.Löwith, “M.Heidegger e F.Rosenzweig. Poscritto a Essere e Tempo” in Aut aut, n.222, cit., pp.88-100.

¹⁹⁸ M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano 1999, p.28.

¹⁹⁹ M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p.29.

autentico l'esperienza che fa del linguaggio. Il linguaggio parla nella parola pura della poesia : *“La poesia, nominando le cose, le chiama in tale loro essenza. Queste nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo: nel mondo esse stanno, e in questo loro stare nel mondo è la loro realtà e la loro durata. Le cose in quanto sono e operano come tali, portano a compimento il mondo...il parlare dei mortali è nominante chiamare...la parola pura del parlare mortale è la parola della poesia...il parlare quotidiano è una poesia dimenticata...nella quale a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare...Ma il parlare umano...non ha il proprio fondamento in se stesso. Il parlare dei mortali ha il suo fondamento nel rapporto col parlare del linguaggio”*²⁰⁰. Il parlare dei mortali presuppone l'ascolto della chiamata: non è semplicemente un chiamare, ma un corrispondere, un parlare che dimora nel linguaggio. Heidegger indica la strada da percorrere, per riconoscere il linguaggio come dimora del proprio essere. L'uomo può fare esperienza del linguaggio conformandosi ad esso.

Pensare e poetare camminano l'uno in vicinanza dell'altro. La possibilità di fare un'esperienza pensante del linguaggio deriva dal pensare e va ricercata nella vicinanza stessa in cui si trovano pensare e poetare: questa vicinanza deriva dal portarsi dell'uno in prossimità dell'altro. Pensare e poetare si muovono nel dire, si appartengono reciprocamente, ma se tentassimo di determinare il loro rapporto autentico non saremmo in grado di sperimentarlo. Ciò che fa essere il linguaggio tale è il Dire originario. Il linguaggio parla *“in quanto dice, cioè mostra. Il suo dire scaturisce dal Dire*

²⁰⁰ M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, cit., pp.35-42.

*originario, sia per quanto s'è fatto parola sia per quanto è rimasto ancora inespresso...in quanto il parlare è l'ascolto del linguaggio, parlando, noi ridiciamo il Dire che abbiamo ascoltato*²⁰¹.

In Heidegger, camminando verso il linguaggio si può rispondere all'appello del linguaggio stesso, alla chiamata di un qualcosa che è prima di noi e che non può essere oggettivato, rifiutando ogni forma di metalinguaggio e ricercando l'autenticità della parola.

Quanto detto richiama alla mente in più occasioni il concetto di linguaggio nella speculazione di Rosenzweig. Tenendo presente che ambedue i "nuovi pensieri", quello di Heidegger e quello di Rosenzweig, sono in rivolta contro la filosofia idealistica, possiamo collocare entrambe le speculazioni e concezioni del linguaggio nell'ambito dell'ontologia, pur nell'essenziale differenza che *"il rapporto di Heidegger con il cristianesimo"* è *"improntato al distacco"*, svuotato di ogni significato teologico, *"e quello di Rosenzweig con l'ebraismo al ritorno"*²⁰². Il pensiero, secondo il filosofo ebreo, deve essere un pensiero parlante per conformarsi al tempo, condizione necessaria per non restare un pensiero astratto: *"il pensiero condotto linguisticamente non è semplicemente logico, ma è piuttosto un pensiero grammaticale, e soltanto questo pensiero vincolato al linguaggio prende sul serio il tempo nelle forme del logos"*²⁰³. In Heidegger il pensiero è allo stesso modo strettamente connesso al linguaggio: *"il tratto fondamentale del pensiero non può essere l'interrogare ma deve essere l'ascolto della*

²⁰¹ M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p.200.

²⁰² K.Löwith, "M.Heidegger e F.Rosenzweig. Poscritto a Essere e Tempo" in *Aut aut*, n.222, cit., p.79.

²⁰³ K.Löwith, "M.Heidegger e F.Rosenzweig. Poscritto a Essere e Tempo" in *Aut aut*, n.222, cit., p.80.

*parola proveniente da ciò cui ogni interrogare si volge nell'atto che pone la domanda sull'essenza*²⁰⁴. Questa citazione di Heidegger ci riporta al linguaggio di Dio in Rosenzweig, il dire che crea la realtà, il cui ascolto permette all'uomo di entrare in relazione con Dio e che, più in generale, rende possibile il relazionarsi tra Dio e il creato, ossia gli altri due elementi, mondo e uomo. Il linguaggio di Dio in Rosenzweig non è il linguaggio dell'uomo: allo stesso modo, la lingua quotidiana in Heidegger non è il linguaggio, poiché questo è esperibile solo nella ricerca della parola giusta e autentica per esprimere qualcosa, esso è il Dire originario.

²⁰⁴ M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, cit., pp.139-140.

III.VII La Stella nel pensiero ebraico

Rosenzweig vuole configurare il suo pensiero, principalmente, come un pensiero ebraico. Quello di Rosenzweig è però un ebraismo eterodosso. La sua speculazione non può definirsi semplicemente una filosofia della religione, la Stella non risulta né un'opera di teologia né un trattato apologetico. L'eterodossia dell'ebraismo di Rosenzweig è certamente determinata dalla forte base culturale di matrice tedesca e dalla decisione della ri-conversione all'ebraismo (o meglio, della *non-conversione* al cristianesimo). Questa decisione si rivela fondamentale per la nascita di una visione di ebraismo e cristianesimo come forme storiche della rivelazione divina, di due religioni diverse ma complementari ed egualmente necessarie.

All'interno della storia del pensiero ebraico, la Stella è stata considerata per il novecento quello che la *"Guida per i perplessi"* di Maimonide fu per il medioevo. Negli ambienti giudaici delle rispettive epoche, entrambi furono originali rispetto al proprio contesto filosofico-religioso, sia nel pensiero, sia nel metodo: entrambi posero l'uomo come centro e strumento esplicativo del mondo, attraverso il comune intelletto sano in Rosenzweig e attraverso l'intelletto agente in Maimonide; entrambi sentirono la necessità di recuperare la tradizione ebraica e di porla in una relazione dinamica con filosofia e teologia.

Rosenzweig dedicò grande fatica allo studio e alla traduzione delle liriche del poeta e filosofo medioevale Yehudah ha-Lewi. *"I motivi che mossero l'incontro con questo personaggio, molto caro alla tradizione*

*giudaica e considerato unanimemente il maggior poeta dell'Israele della Diaspora, ma anche un sionista ante litteram per l'accentuazione poetica dei motivi teologici riguardanti il ritorno alla terra dei Padri, non risultano immediatamente chiari, cosicché questo tentativo di traduzione da parte di Rosenzweig è apparso a molti lettori del tutto incomprensibile*²⁰⁵. In realtà questo recupero delle liriche di ha-Lewi non appare tanto incomprensibile se letta in funzione di un recupero della cultura giudaica da parte del filosofo di Kassel. L'interesse di Rosenzweig era anche e soprattutto di tipo linguistico. Il pensatore aveva l'esigenza di apprendere al meglio e di collocare al posto appropriato la lingua della Torah, stesso bisogno rappresentato da ha-Lewi nell'ambiente ebraico spagnolo del suo tempo. *“Per Yehudah ha-Lewi l'eccellenza e la superiorità della lingua ebraica, celebrata anche nel Kuzari, è infatti posta non solo da motivi teologici...ma anche da motivazioni speculative. Essa, infatti, unica lingua fra tutte le altre, è la sola che realizza il fine ultimo del linguaggio il cui scopo è che ciò che sta nell'animo di colui che parla entri nell'animo di colui che ascolta...Suggestiva (appare) anche la tesi che si conosce e si pensa solo se si parla con Dio, se si è e seguita e amata la sua voce, tema questo particolarmente caro a Rosenzweig*²⁰⁶: non solo l'interesse verso la lingua è spinto da simili motivi, ma anche la concezione filosofica del linguaggio nei due filosofi, nonostante i nove secoli di distacco, è molto simile.

Grande influenza su Rosenzweig fu giocata da Hermann Cohen.

L'incontro tra i due avvenne a Marburgo subito dopo la *non-conversione* al

²⁰⁵ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., p.387.

²⁰⁶ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., p.389-392.

cristianesimo, quando Rosenzweig era ancora un giovane storicista, allievo di Meinecke e Cohen, professore neokantiano e socialista, teneva delle lezioni presso l'Istituto ebraico del luogo. Vi è forse un evento biografico che accomuna più di ogni altra cosa Cohen a Rosenzweig: anche il professore di Marburgo visse una sorta di riconversione all'ebraismo, riconversione che segnò una rottura col precedente sistema, da lui stesso delineato, in cui Dio era considerato nient'altro che un concetto morale e la religione giustificabile solo all'interno della morale. Egli conservò, comunque, l'idea di un possibile superamento dell'ebraismo nella filosofia, ideale che *"indica la via della religione della ragione all'ebraismo, che in quanto accoglie questa sua missione resta vitale, anzi diventa sempre più vitale, nella storia"*²⁰⁷. *"Ciò che più colpì Rosenzweig, al di là delle grandi doti umane del filosofo marburghese, fu il movimento continuo del suo impianto speculativo: gli studi su Kant, il suo sistema originale e in ultimo la sua Confessio Judaica che in questo progetto filosofico assumeva proprio l'aspetto di un'autentica teshuvah (conversione)"*²⁰⁸. Nonostante i due pensieri risultino profondamente diversi, se non per la comune esigenza tra Rosenzweig e l'ultimo Cohen di un ripensare filosoficamente l'ebraismo, il filosofo marburghese fu modello ed ebbe funzione di continuo stimolo sull'autore della Stella fino alla fine della sua vita. Ad ogni modo, Rosenzweig mutuò dal maestro due concetti fondamentali per la sua Stella: il concetto di differenziale legato al nulla matematico; il concetto di correlazione nella rivelazione, la correlazione e il mutuo incontro tra Dio e uomo.

²⁰⁷ A.Poma, *"Religione della ragione ed ebraismo"* in I.Kajon, *La storia della filosofia ebraica*, CEDAM, Padova 1993.

²⁰⁸ P.Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio*, cit., p.332.

Analogie e differenze si trovano anche tra il pensiero di Rosenzweig e quello del filosofo tedesco ed ebreo Moses Mendelssohn. Entrambi si rivolgono all'uomo e all'intelletto comune per accedere alle verità eterne della religione. Tuttavia, a differenza di Rosenzweig, Mendelssohn scinde la religione in religione naturale (accessibile a tutti, non rivelata ad un unico popolo) e religione ebraica della legge. Al contrario, il filosofo di Kassel identificò i due momenti individuati da Mendelssohn, sottraendo alcune verità alla filosofia (religione naturale) per assegnarle all'ebraismo: *“il suo tentativo di risolvere ciò che per Mendelssohn è la distinzione tra religione naturale ed ebraismo della legge...non tanto riconducendo la religione ebraica ad un modello etico universale...quanto...radicando l'intelletto comune nella quotidiana vita dell'ebreo, finisce infatti per incorrere in un'aporìa...Il rischio... è che il particolare torni ad essere incluso nuovamente nell'universale, in una sorta di rovesciamento che riesce ancora ad invertire la precedente inversione di cui parlava Rosenzweig a proposito dell'intelligenza sana. Contro questo pericolo l'immediata identificazione iniziale di ebraismo e sano intelletto comune non offre alcuna difesa, né è più sufficiente, rispetto ad esso, rivendicare semplicemente il privilegio dell'elezione”*²⁰⁹.

Un cenno è dovuto anche alla sintonia tra Rosenzweig e il contemporaneo pensatore ebraico e polacco Heschel. Heschel scinde nettamente la filosofia dalla religione: se la prima sottolinea il primato dell'universale, nella seconda è preminente l'individuo. La filosofia secondo il filosofo polacco è mezzo di verifica della religione. Come nel filosofo tedesco,

²⁰⁹ A.Fabris, *“Il nuovo pensiero di F.Rosenzweig”* in I.Kajon, *La storia della filosofia ebraica*, cit., pp.358-359.

la filosofia della religione deve portare ad una revisione critica della filosofia dal punto di vista della religione, occupandosi sia delle idee che degli eventi : *“Anch’egli è convinto...che sia possibile pensare ebraicamente, pensare temporalmente. Ciò significa...ridisegnare, attraverso la riflessione sugli eventi, una tessitura di rapporti tra Dio, uomo e mondo che costituisce una figura dinamica la cui legge è la novità perenne”*²¹⁰.

Certamente, e per sua stessa ammissione, Lévinas è debitore verso Rosenzweig. Al pari del filosofo tedesco, il filosofo francese si scaglia contro la storia della riflessione occidentale, portata ad ingabbiare il molteplice in una totalità unitaria. Anche in Heidegger, Lévinas non vede alcuna discontinuità con la filosofia occidentale precedente ma semplicemente la trasformazione dell’idealismo della Ragione assoluta in un materialismo violento che porta ad una filosofia della violenza. Il primo taglio netto lo trova in Rosenzweig. Scrive Lévinas: *“Nella storia della filosofia ci sono state poche proteste contro questa totalizzazione. Per quanto mi riguarda, io ho incontrato per la prima volta una critica radicale della totalità nella filosofia di Franz Rosenzweig”*²¹¹. Se Rosenzweig, da parte sua, mostrava l’angoscia della morte come elemento che non permetteva di includere l’individuo in una totalità, Lévinas pone come elemento di rottura della totalità l’esperienza esistenziale dell’incontro concreto con l’altro che non avviene nella teoria della filosofia ma nel faccia a faccia con l’altro : *“noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l’Altro, che supera l’idea dell’Altro in me”*²¹². Il filosofo

²¹⁰ E.Baccarini, *“Pensare ebraicamente: F.Rosenzweig e A.J.Heschel”* in I.Kajon, *La storia della filosofia ebraica*, cit., pag.385.

²¹¹ E.Lévinas, *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984, pp.91-92.

²¹² E.Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p.48

francese contrappone alla totalità inglobante della tradizione ontologica, l'infinito come realtà trascendente e non totalizzabile che è l'Altro come volto. La filosofia, per Lévinas, deve fare del rapporto con l'Altro la struttura stessa della realtà.

Il filosofo ebreo tedesco Walter Benjamin tentò una singolare sintesi tra marxismo ed ebraismo sul finire della sua vita. E' interessante accennare un confronto con Rosenzweig almeno sul tema del linguaggio, trattato da Benjamin nei suoi primi scritti, quando in lui era ancora prevalente l'interesse per la cabbala. Per Benjamin, similmente a quanto scrive il filosofo di Kassel, la lingua è creazione divina e non frutto dell'opera umana. Essa non è strumento di comunicazione ma è una realtà che comunica se stessa. Attraverso la comunicazione dell'uomo con l'altro uomo, l'uomo in realtà comunica se stesso a Dio. Il nome è l'essenza più intima della lingua e Dio nomina le cose o direttamente, nell'atto della creazione, o attraverso l'uomo, il quale nel nominare le cose assume una sorta di qualità divina. La lingua diviene dunque, in Benjamin, legame tra Dio, il mondo e l'uomo.

Rosenzweig ebbe con Buber un fecondo rapporto di lavoro e di amicizia. Intrapresero insieme la traduzione della Bibbia in tedesco, opera che sarà conclusa da Buber dopo la morte di Rosenzweig. Il pensiero di Buber è di matrice chiaramente sionista. Questo lavoro comune è da ritenersi atipico, viste le scelte ermeneutiche completamente differenti compiute dai due. Ad ogni modo, entrambi cercarono di piegare il tedesco alla sintassi e al lessico ebraico, ricercando attentamente suoni, timbri e significati il più possibilmente fedeli all'originale.

Buber concentra parte del suo pensiero sul concetto di identità ebraica. L'ebraismo deve ricercare uno stretto legame tra etica e religione ed avere come principi direttivi la spinta verso l'unità (presa coscienza della scissione), l'azione e il futuro (verso il quale l'ebraismo deve tendere, non essendo questo, come Rosenzweig stesso sostiene, un mero residuo del passato). L'ebraismo di Buber presenta un vero e proprio programma di ritorno all'ebraismo attraverso un ritorno all'unità del popolo ebraico. Dio è, in Buber, luogo del mondo; il mondo è orizzonte in cui aleggia l'esiliata gloria di Dio, la gloria che l'uomo deve portare alla luce perché Dio ha bisogno di Israele; l'azione ha senso divino, è centro vitale della religiosità, in qualsiasi impresa essa consista. Come nella filosofia di Rosenzweig centrali nella trama della realtà sono le relazioni. La realtà è, secondo Buber, relazione, dialogo: dove c'è egoismo e assenza di partecipazione non v'è realtà. Questa impostazione comune ai due pensatori, diede modo a vari critici di definirli pensatori dialogici. Per il filosofo viennese, il mondo è segno di Dio e l'uomo si trova in un rapporto "*verticale*" con Dio e orizzontale con il mondo. La comunità (intesa come comunità ebraica) assume un ruolo messianico, diventando luogo esclusivo di redenzione. Radicalmente diverso dal rispettivo concetto in Rosenzweig è quello di rivelazione: la rivelazione divina, in Buber, non manifesta mai la divinità com'è in se stessa, poiché non può l'Assoluto essere oggetto della conoscenza umana. Dio si manifesta esclusivamente come presenza che assiste l'uomo.

Infine, credo risulti interessante analizzare brevemente il rapporto di Rosenzweig con il sionismo. La Prima Guerra mondiale aveva confermato in

Rosenzweig il rifiuto di ogni tipo di nazionalismo. Nell'anno 1916 Cohen e Buber si fecero rappresentanti di due tendenze opposte all'interno dell'ebraismo tedesco: Cohen rappresentava la tendenza liberale, la quale sosteneva la guerra della Germania e i suoi obiettivi, in cui rivedeva le aspirazioni messianiche dei profeti israeliti. Buber, in un articolo intitolato "Sion, lo Stato e l'umanità" rispose a Cohen in nome di un sionismo spirituale che sosteneva un ideale di indipendenza degli ebrei dal nazionalismo degli stati in cui essi vivono. Nell'ottica prettamente religiosa di Rosenzweig non può trovar posto una soluzione sionista. Egli vide nel sionismo una pericolosa riduzione dell'aspirazione ebraica alla Redenzione ad un semplice ideale politico. Nel 1917, Rosenzweig reputava rischioso, però, non solo il sionismo. Il pericolo della corrente liberale consisteva nel fatto che gli assimilati tedeschi rischiavano di diventare esclusivamente cittadini della Germania, perdendo la propria ebraicità. Ma erano ben più pericolosi, secondo Rosenzweig, quei sionisti che volevano creare un proprio Stato in Palestina, trasferendo lì le proprie nazioni, perdendo la propria condizione messianica di popolo senza patria e senza tempo, capitolando di fronte alla tentazione storica del nazionalismo e alla politica, rischiando oltretutto di restare dei nomadi anche nel proprio Stato. Tuttavia, dieci anni dopo, Rosenzweig non riteneva più così pericoloso il sionismo, se la maggioranza degli ebrei voleva così fortemente la fine della diaspora ed essere come tutti gli altri popoli, ben inteso che ciò non fosse esclusivamente una secolarizzazione ma un rafforzamento e una conferma della dimensione sacra del popolo ebraico.

III.VIII Uno Stato sovranazionale

“Solo il tentativo di un’organizzazione mondiale sovranazionale potrà nascere dall’attuale conflagrazione mondiale, un tentativo, in quanto tale, destinato ad assumere molteplici configurazioni. Ci attendono ancora le più grandi battaglie, le battaglie per la definizione di un’autentica idea di mondo... Si è parlato di ambiti culturali separati in eterno. Io non ci credo. Perché il Dio, di cui sta scritto che è un guerriero, ha creato Un solo cielo e Una sola terra”²¹³.

Rosenzweig scrisse il *Globus*, tradotto e pubblicato in Italia solamente quest’anno, durante la sua esperienza di frontiera nella prima guerra mondiale, cercando di analizzare la storia del mondo (principalmente occidentale ed europea, per la verità) fino al tempo in cui il pensatore scriveva, dunque di scoprire i perché dell’evento bellico e le prospettive future dell’Europa e del mondo.

“Il primo uomo che delimitò per se e per i suoi un pezzo del suolo terrestre per farne una proprietà inaugurò la storia mondiale...l’intera storia universale altro non è che il continuo spostamento in avanti di quel primo confine”²¹⁴. E’ questa la chiave di lettura della riflessione sulla storia universale presentata nel *Globus*: l’opera è infatti divisa in due parti, intitolate significativamente *Ecumene* e *Thalatta*, secondo le due articolazioni dello spazio geografico, lo spazio terrestre e quello marittimo²¹⁵. Se lo spazio

²¹³ F.Rosenzweig, *Globus*, Marietti, Genova 2007, pp.81-82.

²¹⁴ F.Rosenzweig, *Globus*, cit., p.35.

²¹⁵ Sul rapporto e la contrapposizione tra spazio terrestre e spazio marittimo nella storia scrive anche Carl Schmitt in un suo saggio del 1954, dunque dopo le due Guerre Mondiali: *“La storia del mondo è la storia della lotta delle potenze marittime contro le potenze terrestri e delle potenze terrestri contro le potenze marittime”* (C.Schmitt, *Terra e mare*,

terrestre è però simbolo di separazione e finitezza in quanto delimitabile, l'impossibilità di delimitare lo spazio marittimo fa di questo un simbolo dell'unità e dell'infinito.

Alla separazione posta dai confini che, introducendo la proprietà, mette fine alla terra come terra di nessuno, nel percorso storico è opposta una forza d'integrazione reciproca delle differenti aree del globo che tende ad una riunificazione finale e totale, ad una nuova terra unitaria.

Come già detto, Rosenzweig presenta una storia universale, che è soprattutto una storia occidentale ed europea. L'Europa si presenta come una formazione geo-politica e storico-culturale, che ha una vera e propria identità, figlia de *"l'interrelazione – ora conflittuale, ora dialogica –, la fecondazione reciproca e infine la sintesi...di un gran numero di esperienze culturali...profondamente differenti"*²¹⁶.

Il progetto culturale che costituisce l'identità europea si muove dunque tra una sintesi originale e dialogica fra le diverse esperienze culturali nella storia del bacino mediterraneo e una spinta a rilanciare queste esperienze culturali europee ed occidentali al di fuori dell'ambito europeo, in tutto il mondo, quasi che l'Europa, attraverso la sua naturale vocazione dialogica, debba essere portatrice, oltre che della propria cultura originata da influenze molteplici, della nascita di un'unica costruzione geo-politica e culturale mondiale : *"all'Europa toccherebbe insomma il compito di realizzare una*

Adelphi, Milano 2002, p.18). Scrive ancora Schmitt: *"Oggi il mare non è più un elemento come all'epoca dei cacciatori di balene e dei corsari. L'attuale tecnica dei mezzi di trasporto e di comunicazione l'ha trasformato in uno spazio nel senso attuale della parola...viene a cadere...quella separazione di terra e mare su cui si fondava il legame durato finora tra dominio marittimo e dominio mondiale...al suo posto cresce, inarrestabile e irresistibile, il nuovo nomos del nostro pianeta"* (C.Schmitt, *Terra e mare*, cit., pp.109-110).

²¹⁶ F.P.Ciglia, *"Fra eurocentrismo e globalizzazione"* in F.Rosenzweig, *Globus*, cit., p.152.

*mediazione particolarmente importante e delicata fra il dinamismo storico della separazione e della differenziazione delle aree mondiali...e il dinamismo storico della convergenza e della riunificazione oceanica o planetaria di esse*²¹⁷.

Analizzando gli eventi bellici che Rosenzweig stava vivendo in prima persona egli scriveva: *“La Guerra Mondiale del 1914 è una guerra per il dominio dell’Africa...., per il continente che confina con tutti i mari storico-mondiali, e perciò una guerra per il dominio del mondo”*²¹⁸. Al di là di vincitori o sconfitti, risultato della prima guerra mondiale sarà per Rosenzweig la trasformazione radicale della percezione degli spazi geografici mondiali, una globalizzazione del mondo di cui l’Europa sarà l’anima. Un mondo che, pur essendo unico, nel momento in cui il pensatore scrive *“ha ancora centro ed estremità, le linee non ritornano ancora a congiungersi tutte, la terra in realtà non è ancora una sfera...ancora esistono estremità: un mondo che è più antico dell’Europa e che perciò non è rinato da essa, e uno che è più giovane e che perciò pretende di essere più cresciuto di essa: la coscienza senile dell’Asia, quella infantile dell’America...già spumeggiano le acque intorno alle tre coste dell’Africa, confluendo insieme in un unico mare. Ma la parte asciutta della terra non si è ancora chiusa nell’unica sfera. Non ancora dimora l’umanità in un’unica casa. Non ancora è l’Europa l’anima del mondo”*²¹⁹.

²¹⁷ F.P.Ciglia, *“Fra eurocentrismo e globalizzazione”* in F.Rosenzweig, *Globus*, cit., pp.155-156.

²¹⁸ F.Rosenzweig, *Globus*, cit., p.108.

²¹⁹ F.Rosenzweig, *Globus*, cit., pp.111-112.

III.IX Conclusioni

Il pensiero di Rosenzweig è pensiero ebraico ma soprattutto, a mio modo di vedere, un pensiero occidentale. Credo che la chiave di lettura della Stella debba passare attraverso la *non-conversione* al cristianesimo del filosofo di Kassel. Di quest'evento non si conosce molto, ma senza dubbio la decisione di ritornare nell'ebraismo obbligò l'autore a mutare le proprie prospettive di riflessione. Rosenzweig non riesce e non vuole rinnegare l'appartenenza del suo pensiero al mondo filosofico occidentale, pur entrando in aspro contrasto con la filosofia precedente: un'opposizione che non ha nulla a che vedere con l'ebraismo, ma che si può ritenere un naturale sviluppo di un'avversione già presente nell'autore fin dai tempi degli studi su Hegel, forse acuita dall'esperienza della Grande Guerra. La scelta di convertirsi al cristianesimo e, in seguito, la smentita di tale scelta, lo portano a giustificare entrambe le decisioni. Egli cerca di conciliare le due religioni, di renderle strade, per quanto diverse, complementari ed uniche verso la futura redenzione. Una conciliazione che risulterebbe perfetta se Rosenzweig non sminuisse troppo, a volte, i dogmi e le liturgie del cristianesimo per rimarcare il ruolo alternativo e secondario rispetto all'ebraismo. Egli non voleva scrivere un'opera di filosofia tanto ebraica quanto cristiana: La Stella era stata concepita come un'opera di filosofia ebraica ed era ritenuta necessaria dal suo autore in quanto tale. Ad ogni modo, l'ebraismo di Rosenzweig non può certo essere definito ortodosso: pur nello sforzo del recupero e della riscoperta di cultura, tradizioni e lingua ebraica, nel suo

pensiero sembra ci siano due pulsioni contrapposte, una tendente ad occidentalizzare l'ebraismo ed un'altra propensa ad ebraicizzare il pensiero occidentale. Il risultato è un pensiero che, nella sua totalità, non può trovare corrispettivi né nella storia della filosofia occidentale né nella storia di quella ebraica. Quello di Rosenzweig è un originale tentativo di "*pensare ebraicamente*": pensiero che è unico ed unitario pur avendo due matrici culturali, occidentale ed ebraica, pensiero prettamente personale, il quale deve esser letto con marcata attenzione alla biografia dell'autore.

Detto questo, può sembrare corretta l'auto-definizione di "*nuovo pensiero*". La rottura con la filosofia precedente e con Hegel è ben evidente nella rivoluzione che Rosenzweig compie rompendo la totalità, ponendo al centro del suo pensiero il singolo individuo specifico e la sua esistenza, individuo con un nome ed un cognome, non inglobabile in nessun concetto universale. Il pensiero di Rosenzweig, partendo dalla morte, si delinea come una filosofia della vita: una speculazione che vuole riappropriarsi proprio di quella singola esistenza dell'individuo che la filosofia precedente aveva reso superflua, parte e mero mezzo di un tutto. Allo stesso tempo, però, l'affermazione della rottura sembra troppo radicale. Il filosofo di Kassel non riesce ad affrancarsi da alcuni cliché della filosofia precedente, come ad esempio l'esigenza di creare un sistema, alternativo nel metodo ma, nella forma, speculare al sistema hegeliano. In fin dei conti, Hegel è aspramente avversato ma resta sempre e comunque un modello influente per Rosenzweig.

Centrale è nel pensiero di Rosenzweig il profilo escatologico. La necessità di una via di salvezza, che nella Stella passa attraverso la Rivelazione, preme il pensatore fin dall'esperienza in guerra. Rosenzweig già prima della sua opera maggiore, nell'*Hegel e lo Stato* e nel *Globus*, aveva rivelato un netto rifiuto del nazionalismo e dell'autoritarismo. La Stella rifiuta la distruzione causata dalla guerra: trova una strada per la libertà e la salvezza che passa, con modalità diverse, per l'ebraismo e il cristianesimo, attraverso la rivelazione d'amore di Dio. Una salvezza che appartiene al mondo occidentale, a cristiani ed ebrei. Ma il popolo ebraico assume un ruolo speciale: Rosenzweig, configurandolo come unico popolo libero e già partecipe di Dio e della Redenzione, consente al popolo giudaico di consumare qui la propria rivincita sulla diaspora. La libertà del popolo ebraico viene proprio dall'esilio dalla terra promessa, dalla mancanza di uno Stato, di un territorio. In questa privazione è la forza di questo popolo che si perpetua nelle generazioni, che partecipa così all'eternità, liberato dai vincoli della storia universale delle guerre e degli Stati.

Infine, sembra evidente che la filosofia di Rosenzweig resti limitata dall'esiguità del tempo a disposizione dell'autore. Egli non ha potuto confrontarsi con il crollo di quel mondo ebraico-tedesco cui apparteneva, con il tentativo del "suo" popolo tedesco di distruggere l'altro "suo" popolo, quello giudaico. Allo stesso modo non ha potuto assistere all'ingresso del popolo ebraico nella storia universale attraverso la formazione di un effettivo Stato d'Israele, rinunciando così al ruolo di popolo eterno che Rosenzweig gli aveva assegnato.

Bibliografia

Bibliografia in lingua italiana di Franz Rosenzweig

Rosenzweig, Franz – *Ebraismo, Bildung e Filosofia della vita*, Giuntina, Firenze 2000

Rosenzweig, Franz – *Globus*, Marietti, Genova 2007

Rosenzweig, Franz – *Hegel e lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1971

Rosenzweig, Franz – *Il filosofo è tornato a casa: scritti su Hermann Cohen*, Diabasis, Reggio Emilia 2003

Rosenzweig, Franz – *Il grido*, Morcelliana, Brescia 2003

Rosenzweig, Franz – *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983

Rosenzweig, Franz – *La radice che porta: lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova 1992

Rosenzweig, Franz – *La scrittura : Saggi dal 1914 al 1929*, Città nuova, Roma 1991

Rosenzweig, Franz – *La stella della Redenzione*, Marietti, Genova 1998

Rosenzweig, Franz – *Dell'intelletto comune sano e malato*, Reverdito, Trento 1987

Yehudah ha-Lewi – *Non nella forza ma nello spirito : 95 inni e poesie scelte da Franz Rosenzweig*, Fabbri, Milano 1997

Bibliografia critica

Askani, Hans Christoph – *Das Problem der Übersetzung-dargestellt an Franz Rosenzweig: die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Mohr, Tubinga 1997

Assel, Heinrich – *Geheimnis und Sakrament: die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 2001

Baccarini, Emilio – «*Vita – Via – Verità. La riflessione ebraico-cristiana di F.Rosenzweig*», in *Studium* 6, Roma 1987

Baccarini, Emilio – «*Hermann Cohen – Franz Rosenzweig. L'Heimkehr del giudaismo contemporaneo*», in *Idee* III-IV, Lecce 1988-89

Baccarini, Emilio – «*Pensare ebraicamente: "F.Rosenzweig e A.J. Heschel"*» in Kajon, Irene – «*La storia della filosofia ebraica*», CEDAM, Padova 1993

Batnitzky, Leora – *Idolatry and representation: the philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, Princeton 2000

Belloni, Claudio – «*Triadi e contraddizioni. Un confronto tra Rosenzweig e Hegel*», in *Filosofia Oggi* 26-1, Arcipelago, Genova 2003

Belloni, Claudio – *Filosofia e rivelazione: Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Marsilio, Venezia 2002

Bensussan, Gerard – *Franz Rosenzweig: existence et philosophie*, Presses universitaires de France, Paris 2000

Bertolino, Luca – *Il nulla e la filosofia. Idealismo critico ed esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*, Trauben, Torino 2005

Bonola, Gianfranco – «*Franz Rosenzweig ai lettori della “Stella”*» in Rosenzweig, Franz - *“La stella della redenzione”*, cit.

Bonola, Gianfranco – «*Franz Rosenzweig e la fine dell’ebraismo tedesco – a proposito di un convegno*» in *Intersezioni. Rivista di storia delle idee* 3, Il Mulino, Bologna 1988

Cacciari, Massimo – «*Franz Rosenzweig*» in *Novecento Filosofico e Scientifico* vol.V, Milano 1991

Cacciari, Massimo – «*Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*» in *Aut Aut* 211-212, Milano 1986

Cacciari, Massimo – *Dell’inizio*, Adelphi, Milano 1990

Cacciari, Massimo – *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985

Cacciari, Massimo – *L’angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986

Casper, Bernhard – «*Temporalità ed escatologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*» in *Temporalità ed escatologia : atti del I colloquio su filosofia e religione, Macerata 10-12 maggio 1984*, Marietti, Torino 1986

Casper, Bernhard – *Das Dialogische Denken : Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Alber, Monaco 2002

Chalier, Catherine – *Pensées de l’éternité : Spinoza, Rosenzweig*, Le Cerf, Paris 1993

Ciglia, Francesco Paolo – «*Franz Rosenzweig. Fra profezia filosofica e compimento biblico*» , in *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento/4*, Città Nuova Editrice, Roma, 2004

- Ciglia, Francesco Paolo – *Scrutando la Stella : cinque studi su Rosenzweig*, CEDAM, Padova 1999
- Crepon, Marc – *Les promesses du langage : Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Librairie Philosophique, Paris 2001
- D’Antuono, Emilia – *Ebraismo e filosofia. Saggio su Franz Rosenzweig*, Guida, Napoli 1999
- D’Antuono, Emilia – «*Filosofia e rivelazione nei primi scritti di Franz Rosenzweig*» in *Rassegna di teologia* 28, San Paolo, Torino 1987
- Di Marco, Chiara – «*Tempo ed eternità. La filosofia narrante di Franz Rosenzweig*» in *Aquinas* 33, Pontificia Università Lateranense, Roma 1990
- Fabris, Adriano – *Linguaggio della rivelazione : filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 1990
- Fabris, Adriano – «*Ebraismo e filosofia nel “nuovo pensiero” di Franz Rosenzweig*» in Kajon, Irene - “*La storia della filosofia ebraica*”, CEDAM, Padova 1993
- Freund, Else-Rahel – *Franz Rosenzweig's philosophy of existence : an analysis of the star of redemption* – The Hague, 1979
- Fusilli, Francesco – «*Rosenzweig di fronte a Hegel. Appunti sull’idea di uomo*» , in *Hermeneutica* n. 4, Urbino 1984
- Fusilli, Francesco – «*Luoghi del tempo. Tracce della vita di Franz Rosenzweig*» , in *Hermeneutica* 7, Urbino 1987
- Garcia Duttmann, Alexander – *The gift of language : memory and promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig*, The Athlone Press, London 2000

Giuliani, Massimo – *Il coltello smussato e altre ricerche su André Neher , Simone Weil , Franz Rosenzweig , Vladimir Jankélévitch*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1993

Glatzer, Nahum Norbert – *Franz Rosenzweig: His life and his thought*, Schocken Books, New York 1961

Gordon, Peter Eli – *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Los Angeles 2003

Greblo, Edoardo – «*Ontologia dell'esilio. Rosenzweig, l'ebraismo e la storia*» in *Aut-Aut* 211-212, Milano 1986

Guttmann, Julius – *Histoires des philosophies juives : de l'époque biblique a Franz Rosenzweig*, Gallimard, Paris 1994

Habib, Stéphane – *Levinas et Rosenzweig : Philosophies de la Révélation*, Presses Universitaires de France, Paris 2005

Heinemann, Isaak – *La loi dans la pensée juive : de la Bible a Rosenzweig*, A.Michel, Paris 1962

Kajon, Irene – «*Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig*» , in “*La storia della filosofia ebraica*”, CEDAM, Padova 1993

Kajon, Irene – «*La critica della tirannia in Franz Rosenzweig*» in *Archivio di Filosofia LIX*, Pisa – Roma 1991

Kajon, Irene – *Profezia e filosofia nel Kuzari e nella Stella della redenzione : l'influenza di Yehudah Ha-Lewi su Franz Rosenzweig*, CEDAM, Padova 1996

Lefevere, Andre – *Translating literature : the german tradition from Luther to Rosenzweig*, Van Gorcum, Assen 1977

Lévinas, Emmanuel – «*Tra due mondi (La via di Franz Rosenzweig)*», in *Aut Aut* n. 211/212, Aut Aut 1986

Lévinas, Emmanuel – *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992

Liebeschütz, Hans – *Von George Simmel zu Franz Rosenzweig : studien zum judischen Denken im deutschen Kulturbereich / von Hans Liebeschütz ; mit einem Nachwort von Robert Weltsch*, Mohr, Tubinga 1970

Löwith, Karl – «*M.Heidegger e F.Rosenzweig. Poscritto a Essere e Tempo*» in *Aut aut*, n.22, Milano 1987

Macko, Eugen – *Dialogiko de la fino de dialektiko : liberigo la pensadon de la hegela dialektiko per la dialogiko de Rosenzweig kaj la ne-dialektika ontologio de Heidegger*, Munchen 2001

Mancinelli, Paola – *Pensare altrove : rivelazione e linguaggio in Franz Rosenzweig*, Quattro venti, Urbino 2006

Mayer, Reinhold – *Franz Rosenzweig : eine Philosophie d. dialog. Erfahrung*, Kaiser, Monaco 1973

Meir, Ephraim – «*La presenza biblica nella cultura ebraica contemporanea: M.Buber, F.Rosenzweig, E.Lévinas*» in *La lettura ebraica delle scritture*, S.J. Sierra, Bologna 1995

Miccoli, Paolo – «*La conversione al regno di Dio. Riflessioni sulla mistica ebraica di Franz Rosenzweig e su quella cristiana di Agostino*» in *Rivista di filosofia neoscolastica* 78, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1986

Mosès, Stéphane – *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Editions de Seuil, Paris 1992

Mosès, Stéphane – *Système et révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, Editions de Seuil, Paris 1982

Munster, Arno – *La pensée de Franz Rosenzweig : actes du colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Presses universitaires de France, Paris 1994

Munster, Arno – *Le principe dialogique: de la réflexion monologique vers la pro-réflexion intersubjective : essais sur M.Buber, E.Lévinas, F.Rosenzweig, G.Scholem et E.Bloch*, Kime, Paris 1997

Ragazzi, Cesare – *La genesi storico-filosofica del "Nuovo pensiero" di Franz Rosenzweig*, Università degli Studi, Milano 1993

Ricci Sindoni, Paola – «*Franz Rosenzweig: dal mito del Tutto al mito dell'Eterno*», in *La filosofia tra tecnica e mito*, Porziuncola, Assisi 1987

Rosenstock-Huessy, Eugen – *Judaism despite Christianity : the letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, University of Alabama Press, 1971

Rotenstreich, Nathan – *Jewish philosophy in modern times: from Mendelssohn to Rosenzweig*, Rinehart and Winston, New York – Chicago – San Francisco 1968

Rubinstein, Ernest – *An episode of Jewish romanticism: Franz Rosenzweig's the star of redemption*, State University of New York, New York 1999

Samuelson, Norbert M. – *A user's guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, Richmond, Curzon 1999

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich – *Franz Rosenzweig : existentielles Denken und gelebte Bewahrung*, Monaco 1991

Semplici, Stefano – *Il nuovo pensiero e Hegel*, Marietti, Genova 1992

Sindoni Ricci, Paola – *Prigioniero di Dio : Franz Rosenzweig*, Studium, Roma 1989

Timillero, Marcello – «*Linee di un'ontologia religiosa in Franz Rosenzweig*» in *Religioni e società*, IANUA, Roma 1986

Toti, Daniela – *Franz Rosenzweig : possibilità di una fondazione della nuova filosofia della storia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000

Altre opere consultate

Abbagnano, Nicola – *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1993-1998

Branca, Paolo – *I musulmani*, Il Mulino, Bologna 2000

Eliade, Mircea – *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri Editore, Milano 1976

Fichte, Johann Gottlieb – *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma 2003

Goethe, Johann Wolfgang – *Faust*, Mondadori, Milano 2001

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – *Fenomenologia dello spirito*, Fabbri, Milano 2004

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – *Lezioni sulla filosofia della storia*,
Laterza, Roma 2003

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – *Scienza della logica*, Unione
tipografico-editrice torinese, Torino 1995

Heidegger, Martin – *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2003

Heidegger, Martin – *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano
1999

Kajon, Irene – *La storia della filosofia ebraica*, CEDAM, Padova 1993

Kierkegaard, Søren Aabye – *Briciole di filosofia e postilla non
scientifica*, Zanichelli, Bologna 1962

Lévinas, Emmanuel – *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984

Lévinas, Emmanuel – *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980

Magris, Claudio – *Lontano da dove*, Einaudi, Torino 1989

Meinecke, Friedrich – *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*,
Sansoni, Firenze 1970

Michelstaedter, Carlo – *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano
1982

Neher, André – *Clefs pour le judaïsme*, Seghers, Paris 1977

Nietzsche, Friedrich – *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976

Nietzsche, Friedrich – *Volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2001

Rosenzweig, Franz – *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte
Schriften*, R.-A. Mayer, Dordrecht – Boston – Lancaster 1984

Roth, Joseph – *I cento giorni e altri racconti*, Vallecchi, Firenze 1969

- Safranski, Rüdiger – *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano
1996, pp.229-230
- Schmitt, Carl – *Terra e mare*, Adelphi, Milano 2002
- Scholem, Gershom – *La Cabala*, Edizioni mediterranee, Roma 1988
- Scholem, Gershom – *Walter Benjamin: storia di un'amicizia*, Adelphi,
Milano 1992
- Schuon, Frithjof – *Comprendere l'Islam*, Arche, Milano 2004
- Vercellin, Giorgio – *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino
2002
- Voegelin, Eric – *Ordine e Storia – Volume I – Israele e rivelazione*,
Aracne editrice, Roma 2003

Ringraziamenti

Ringrazio il Professor Giovanni Sessa per avermi aiutato e fornito preziosissimi consigli nella stesura di questo lavoro; il Professor Lami per l'estrema disponibilità; mio padre e mia madre per avermi dato tutto ciò che un figlio può desiderare; nonno e nonna per il grande, forse eccessivo, affetto dimostratomi; zia Maria e zio Bruno per avermi messo a disposizione una casa dove vivere e studiare; zia Enza per l'aiuto col francese; zio Pellegrino per la disponibilità e la compagnia nei viaggi; zio Fabio per avermi iniziato ai computer e all'informatica; i coinquilini che si sono avvicinati in questi anni e che hanno dovuto sopportare le mie stranezze, bugie e malinconie, in particolar modo Paolo, Daddo, Alessandro, Augusto e Reme che sono diventati per me punto di riferimento costante e irrinunciabile; i colleghi della facoltà, in modo particolare Federico, grande amico e prezioso sostegno materiale e morale; i compagni di viaggio e di erasmus, in particolar modo Antonio, Nolan, Derek, Guilherme, Steve e Paul, ché di amici così è difficile trovarne; tutti gli altri amici e le altre amiche di una vita, tutti coloro che mi hanno dimostrato un minimo di stima e di affetto anche nei momenti più difficili e grigi, per l'amicizia, la compagnia e le risate, per elencarli tutti ci vorrebbe una pagina intera, così cito solo i compagni di scorribande romane e i più vicini negli ultimi tempi, ché gli altri non si offendano: mio fratello Mirko, Gianca, Baffo, Claudino, Luca, Ivan, Ciobin, Andrea, Gianluca, Aldo, Corvo, Tonino, Augusto, Carlo Augusto, Claudio, Toti, Roger, Eleonora, Angela, Simone, Giovanni, Stefania, Fabrizio, Matteo, Zazzi e Severa, Ballesio, Spidi, Checco, Barbera; l'Inter per aver vinto il campionato; chi ancora pensa, chi ancora scrive, chi ancora fa musica; me stesso per avercela fatta, nonostante tutto; infine altre quattro persone, per avermi, in modi diversi, dato e insegnato tanto: Francesco, il Professor Rivera, Rosalba e nonna Nena.

INDICE

<u>CAPITOLO I – Franz Rosenzweig : cenni biografici</u>	2
<i>I.I Biografia</i>	2
<i>I.II La formazione culturale di Rosenzweig</i>	9
<u>CAPITOLO II – Rosenzweig ed Hegel</u>	12
<i>II.I Hegel e lo Stato</i>	12
<i>II.II La fine della filosofia</i>	16
<i>II.III Il Sistema</i>	22
<i>II.IV Triadi</i>	26
<i>II.V Dialettica e linguaggio</i>	30
<i>II.VI La storia universale</i>	34
<u>CAPITOLO III – La stella della redenzione</u>	38
<i>III.I Il mondo incessantemente rinnovato</i>	38
<i>III.II L'eterno sovramondo</i>	45
<i>III.III Specificità del popolo ebraico</i>	47
<i>III.IV Cristianesimo</i>	55
<i>III.V Islamismo</i>	63
<i>III.VI Goethe, Heidegger, Rosenzweig</i>	71
<i>III.VII La Stella nel pensiero ebraico</i>	80
<i>III.VIII Uno Stato sovranazionale</i>	89
<i>III.IX Conclusioni</i>	93
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	96