

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La filosofia della religione di Franz Rosenzweig

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/89037> since

Publisher:

Il Pozzo di Giacobbe

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This accepted author manuscript is copyrighted. Changes resulting from the publishing process – such as editing, corrections, structural formatting, and other quality control mechanisms – are not reflected in this version of the text. For any quotation, please refer to the definitive version published in:

Massimo Giuliani (a cura di), *Franz Rosenzweig. Ritornare alle fonti, ripensare la vita*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, pp. 67-88

Luca Bertolino

La filosofia della religione di Franz Rosenzweig

Scrivere di “filosofia della religione” con riferimento a Franz Rosenzweig rappresenta all’evidenza una provocazione. Quando nel 1925, a quattro anni di distanza dalla pubblicazione di *Der Stern der Erlösung* (*La stella della redenzione*), egli svolge nel saggio programmatico *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum “Stern der Erlösung”* (*Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a La stella della redenzione*) considerazioni che dovrebbero facilitare la comprensione del proprio *magnum opus*, osserva infatti che il libro «tratta [...] dell’ebraismo, ma non più diffusamente che del cristianesimo e appena più a lungo di quanto si soffermi sull’Islam. E neppure avanza la pretesa di essere una filosofia della religione; come potrebbe, se la parola religione non vi compare nemmeno? È semplicemente un sistema di filosofia» (F. Rosenzweig 1925: 140; tr. it.: 258): un sistema di filosofia – aggiunge Rosenzweig, ribadendo la propria posizione – che consta sì di una logica, di un’etica e di un’estetica, ma che diversamente dalla prassi consolidata non contiene una filosofia della religione (cfr. *ivi*: 141; tr. it.: 259). L’idiosincrasia di Rosenzweig nei confronti del termine “religione” trova inoltre conferme nel suo epistolario¹, per esempio nella lettera a Martin Buber del 27 aprile 1924, in cui confessa che «la [...] mortificazione della parola religione mi riempie naturalmente di particolare gioia maligna. Non riguarda me e Voi, che abbiamo una coscienza a posto – dice Amleto. Cosa che [...] è perfino del tutto vera, perché [...] nella *Stella* la parola davvero non compare, sebbene sia proprio un libro così ‘religioso’!» (F. Rosenzweig 1979: 958)².

Ora non si tratta di mettere *tout court* in discussione il criterio di lettura suggerito dalla autoesegesi di Rosenzweig. Infatti, per quanto *Il nuovo pensiero* fosse principalmente indirizzato al lettore ebreo, al punto che nella lettera ad Hans Ehrenberg datata 11 marzo 1925 Rosenzweig dichiara di avere volutamente accentuato nel saggio la dimensione filosofica (cfr. *ivi*: 1025 s.), e pur tenendo conto delle «molte oscillazioni» (A. Fabris 1990: 8) dell’autore della *Stella della redenzione*, che lo hanno condotto – quasi in controtendenza rispetto alla consapevolezza dimostrata nel 1925 – a scri-

¹ Su due lettere in cui la polemica di Rosenzweig contro la religione assume i toni più significativi, quella del 5 gennaio 1919 diretta a Mawrik Kahn (F. Rosenzweig 1979: 622 s.) e quella indirizzata a Martin Buber datata 9 dicembre 1921 (*ivi*: 732 s.), nonché su una giovanile annotazione diaristica di Rosenzweig del 30 settembre 1906 (*ivi*: 57 s.) ha opportunamente richiamato l’attenzione della *Forschung* Francesco Paolo Ciglia nello «studio» *Al di là della «religione»* (Ciglia 2009: 151-166).

² Rosenzweig cita *The Tragicall Historie of Hamlet, Prince of Denmarke*, atto III, scena II, linee 236 s.: «Your Majesty, and we that have free souls, it touches us not» (W. Shakespeare 2005: 210-211).

vere a Margrit “Gritli” Rosenstock il 7 febbraio 1919 che «la ☆ non è affatto filosofia» (F. Rosenzweig 2002: 232) e a manifestare ad Hans Ehrenberg il 6 luglio 1919 il convincimento di dovere «fare uscire la *Stella* come un libro ebraico, *anche se* essa fosse “tanto cristiana quanto ebrea” – cosa che davvero non è» (F. Rosenzweig 1979: 637), sembra a me che uno dei pregi della *Stella della redenzione*, e più in generale della teoresi del suo autore, consista nel tentativo di rinnovamento della filosofia mediante il confronto con la tradizione filosofica, dunque lungi dall’avanzare pretese ingenuie di radicale novità. Piuttosto, evidenziato che sia la parola “religione” sia il sintagma “filosofia della religione”, diversamente dalla convinzione di Rosenzweig, sono presenti nella *Stella della redenzione* (cfr. F. Rosenzweig 1921: rispettivamente 38, 104, 186 e 155; tr. it.: 37, 100, 178 e 148 s.)³, e assumendo inizialmente come dato di fatto che il sistema filosofico di Rosenzweig si sviluppa alla luce della «credenza» (*Glauben*) (*ivi*: 45; tr. it.: 44), mi propongo di tratteggiare la fenomenologia delle religioni che è descritta nel libro di Rosenzweig, di comprendere perché Rosenzweig si opponga alla filosofia della religione e infine di valutare se proprio la sua proposta teoretica non segnali percorsi da battere per una “nuova” filosofia della religione.

1. La stella della redenzione come sistema delle religioni

Non sfugge al lettore della *Stella della redenzione* che la struttura sistematica dell’opera – ove si intenda “sistema” nell’accezione di Rosenzweig, vale a dire «che ogni singola parte ha l’impulso e la volontà di *relazione* con tutte le altre singole parti; l’“intero” [*das “Ganze”*] giace al di là del suo orizzonte cosciente, essa vede soltanto il caos delle singolarità verso cui allunga i propri tentacoli» (lettera a Rudolf Ehrenberg del 1° dicembre 1917, in F. Rosenzweig 1979: 484) – presenta una sorta di fenomenologia delle religioni: di quelle dell’India e della Cina, del paganesimo greco, della «religione idealistica» (F. Rosenzweig 1921: 158; tr. it.: 152), dell’islam, di ebraismo e cristianesimo. Si assiste così a una progressiva “selezione” delle religioni, con la descrizione delle loro positive peculiarità e soprattutto, tranne che per ebraismo e cristianesimo, con l’accentuazione dei loro limiti. Tale selezione, del tutto funzionale alla strutturazione dell’impianto complessivo della *Stella della redenzione*, avviene infatti sulla base della maggiore o minore capacità delle diverse religioni di corrispondere alle progressive “scoperte” cui si perviene nell’opera: agli «elementi» del pre-mondo perenne, al «percorso» del mondo incessantemente rinnovato, alla «figura» dell’eterno sovra-

³ A partire dalla seconda edizione della *Stella della redenzione*, pubblicata postuma (3 voll., Schocken Verlag, Berlin 1930) compaiono, aggiunti da Rosenzweig stesso, i titoli a margine, nei quali il termine “religione” occorre a più riprese, quasi sempre in relazione all’Islam (cfr. F. Rosenzweig 1921: 129, 135, 158, 183, 191, 240, 251; tr. it.: 123, 130, 152, 176, 183, 232, 242).

mondo – per riprendere le «metafore astronomiche» (F. Rosenzweig 1925: 141; tr. it.: 259) con cui Rosenzweig titola le tre parti della *Stella della redenzione* (cfr. F. Rosenzweig 1921: 1, 101, 293; tr. it.: 1, 97, 283).

La *Parte Prima* è volta alla critica delle pretese onnicomprensive della «filosofia del Tutto» (*ivi*: 5; tr. it.: 5) e alla decostruzione della unità-totalità dell'essere in tre elementi irriducibili l'uno all'altro: Dio, mondo, uomo. Di tali «fattualità ultime» (F. Rosenzweig 1925: 147; tr. it.: 266), in sé chiuse e tra loro indipendenti, Rosenzweig descrive le articolazioni interne, caratterizzate dalla correlazione (“e”) di una affermazione (“sì”, “così”), quale posizione dell'essenza, e di una negazione (“no”, “non altrimenti”), quale atto di determinazione. In tal modo egli attribuisce a ognuno dei tre elementi le caratteristiche del concetto spinoziano di sostanza: «ciascuno è “essenza” lui stesso, ciascuno è da se stesso sostanza, con tutto il peso metafisico di questa espressione», scrive nel *Nuovo pensiero*. «Ciò che nella mia opera è espresso con “sì” corrisponde all'*in se esse*, ciò che è espresso con “no” corrisponde al *per se percipi* della definizione di Spinoza» (F. Rosenzweig 1925: 144 s.; tr. it.: 263). Questa inseità ontologica e perseità concettuale degli elementi, che secondo Francesco Paolo Ciglia configurerebbe una «*ontologia della differenza* o, per essere più precisi, un'*ontologia delle identità “elementari”*» (F. P. Ciglia 2009: 173), nulla ancora dice, peraltro, della loro effettiva esistenza, relegandoli da ultimo nel «pre-mondo del concetto» (F. Rosenzweig 1925: 161; tr. it.: 282), dove Dio, mondo e uomo appaiono perfettamente connotati e reciprocamente non confondibili, ma rimangono pur sempre carenti di realtà.

Le «“religioni spirituali” dell'Oriente» (F. Rosenzweig 1921: 38; tr. it.: 37), vale a dire, con sincretismo da parte dell'autore della *Stella della redenzione*, l'induismo e il buddhismo dell'India e il confucianesimo e il taoismo della Cina, sono nel giudizio di Rosenzweig incapaci di stabilire qualsiasi relazione tra affermazione e negazione, tra essenza e atto: di Dio riescono a intendere la «natura» infinita (*ivi*: 28; tr. it.: 28) e la «libertà» potente (*ivi*: 30; tr. it.: 30) con cui si rivolge al proprio interno, del mondo l'«ordine» o «*logos*» (*ivi*: 45, 46; tr. it.: 44, 45) che lo caratterizza e l'«abbondanza» (*ivi*: 48; tr. it.: 47) dei fenomeni che vi appaiono, dell'uomo la «peculiarità» finita (*ivi*: 68; tr. it.: 66) e la «volontà» libera (*ivi*: 71; tr. it.: 69) con cui agisce, ma non sono in grado di gettare alcun «ponte che collega le due parole originarie, lo ‘e’ tra il ‘sì’ ed il ‘no’» (*ivi*: 255; tr. it.: 246). Più precisamente, le tradizioni religiose indiane colgono l'essenza e quelle cinesi l'atto, radicalizzando però questi due aspetti a tal punto da dissolvere Dio, mondo e uomo in figure che «fuggono nelle nebbie dell'astrazione» (*ivi*: 39; tr. it.: 38)⁴, ovvero, detto altrimenti, da ridurli a «ombre» (*ivi*: 38; tr. it.: 37) quasi annichilite o disessenziate (cfr. *ivi*: 82; tr. it.: 79): il *brahman* indiano,

⁴ Il riferimento di Rosenzweig è specificamente alle cosiddette «divinità» orientali, ma può essere analogicamente esteso ai modi con cui le religioni dell'Oriente antico intendono mondo e uomo.

l'essenza da cui tutto procede, si estenua nel *nirvana*, pura quiete onnipervadente, mentre la potenza onninclusiva del cielo cinese si volatilizza nel *tao*, principio che agisce restando inattivo (cfr. *ivi*: 38-40; tr. it.: 37-39); in India il mondo quale sistema di concetti viene posto in ultima istanza al di là del concepire stesso, mentre in Cina l'abbondanza degli spiriti mondani viene fatta sgorgare dall'originario fondamento inattivo (cfr. *ivi*: 62-65; tr. it.: 60-62); le religioni indiane si soffermano sulle condizioni particolari del carattere umano e spingono a risalire asceticamente a un solo carattere liberato da ogni condizione, mentre le religioni cinesi guardano alla oggettività impersonale della volontà e invitano all'occultamento di essa e a collocarsi al di là dell'agire e del non-agire (cfr. *ivi*: 80-82; tr. it.: 77-79).

È palese una certa superficialità con cui Rosenzweig si accosta alle grandi esperienze religiose orientali e ne decreta, senza specifica competenza filologica e piuttosto con acredine, l'inferiorità logica e assiologica rispetto alle altre religioni: nella sua valutazione si tratta, complessivamente, di «costruzioni immani formate da macigni del tempo primordiale, che come grezzi macigni sopravvivono ancora fino ai nostri giorni nei culti dei “primitivi”» (*ivi*: 38; tr. it. parzialmente modificata: 37). Proprio questo carattere di “primitività” condanna India e Cina a una religiosità inconsistente, dove non si ode la voce di alcun dio (al punto che esse costituiscono il modello per ogni ateismo), dove non si guarda il mondo, dove si elude il proprio sé (cfr. *ivi*: 40 s., 65, 82 s.; tr. it.: 39 s., 62 s., 79 s.).

Se Rosenzweig, non mancando di qualche ironia, reputa che le «“religioni spirituali dell'Estremo Oriente”, le predilette dai moderni, se la passano piuttosto male» per quanto concerne la «deduzione costruttiva delle tre “sostanze”» (F. Rosenzweig 1925: 147; tr. it.: 265), ben altra consistenza attribuisce alla «filosofia del paganesimo» (*ibidem*). Superiore alla dimensione «spirituale» delle religioni indiane e cinesi risulta infatti essere, secondo l'autore della *Stella della redenzione*, lo stadio «mitico» che l'evoluzione religiosa ha raggiunto con la cultura pagana greca (cfr. F. Rosenzweig 1921: 38; tr. it.: 37), allorché ha inteso gli dèi, il mondo e l'uomo rispettivamente come «Olimpo mitico» (*ivi*: 36; tr. it.: 36), come «cosmo plastico» (*ivi*: 56; tr. it.: 54) e come «eroe tragico» (*ivi*: 83; tr. it.: 80). L'antichità classica dei Greci ha saputo cioè coniugare l'essenza e la libertà divine nella «vitalità» (*ivi*: 33; tr. it.: 33) immortale degli dèi olimpici, l'ordine e l'abbondanza fenomenica del mondo nella «realtà» (*ivi*: 50; tr. it.: 48) di un macrocosmo e di un microcosmo perfettamente configurati (si pensi, per esempio, alla fisica aristotelica e alle *poleis*), la peculiarità e la volontà umane nella «indipendenza» (*ivi*: 72; tr. it.: 70) o «seità» (F. Rosenzweig 1917: 135; tr. it.: 253) che è tratto distintivo degli eroi della tragedia attica.

Ne consegue un deciso apprezzamento del paganesimo greco, quale tradizione di pensiero che individua le fattualità di Dio, mondo e uomo come contenuti elementari della conoscenza e che di

essi determina precisamente l'articolazione interna, al punto che è possibile sviluppare tre «scienze elementari [...] come scienze degli “elementi” [...], cioè in certo modo scienze delle preistorie, degli oscuri fondamenti del sorgere. La teologia, la psicologia, la cosmologia dell'antichità valgono per noi, per così dire, come fossero una teogonia, una psicogonia, una cosmogonia» (F. Rosenzweig 1921: 98; tr. it.: 95 s.). Di contro, il limite della filosofia del paganesimo è rappresentato dalla compiuta chiusività degli elementi, che risultano irrelati tra loro: gli dèi vivono separati nell'Olimpo, il cosmo è una forma plastica delimitata verso l'esterno, l'eroe appare tanto più tragico quanto più tace, isolandosi dal mondo e rispetto agli dèi.

Nel percorso della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* vengono appunto tracciate le relazioni che intercorrono tra Dio, mondo e uomo nel loro dischiudersi vicendevole, reso possibile dalla radicale «inversione» (*Umkehr*, *Umkehrung* o anche *Verkehrung*, «capovolgimento»: *ivi*: 97, 133, 124; tr. it.: 94, 128, 119 e *passim*) di affermazione e negazione interne a ciascuna delle sostanze elementari, così che l'essenza si trasforma in atto e viceversa, con conseguente rovesciamento dell'orientamento di entrambi dall'interno verso l'esterno. Significativamente Rosenzweig assegna alle interazioni che ne risultano i nomi degli eventi relazionali che caratterizzano le religioni mono-teistiche: la «creazione» del mondo da parte di Dio, la «rivelazione» di Dio all'uomo e la «redenzione» da parte di Dio dell'uomo, del mondo e da ultimo di sé, tramite l'azione dell'uomo nel mondo (cfr. *ivi*: 124, 174, 229; tr. it.: 119, 167, 221). Nella creazione l'attributo essenziale del creatore è la libertà, quale «potenza» (*ivi*: 125; tr. it.: 120) che istituisce l'«esserci» creaturale (*ivi*: 133; tr. it.: 127) del mondo, inteso come *logos* universale che necessita di essere incessantemente rinnovato; nella rivelazione la natura divina si manifesta come atto d'«amore» (*ivi*: 177; tr. it.: 170) nei confronti dell'anima, la cui qualità essenziale è l'orgogliosa «umiltà» (*ivi*: 187; tr. it.: 179) del volere; nella redenzione il *daimon* peculiare dell'uomo si volge con un atto di «amore del prossimo» (*ivi*: 238; tr. it.: 230), comandato dall'amore divino, al regno «vivente» (*ivi*: 248; tr. it.: 239) che è a venire nella forma di eterna abbondanza di fenomeni. Le inversioni della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* – non a caso uno dei maggiori problemi concettuali dell'opera di Rosenzweig – segnano in tal modo una svolta significativa: nel plesso di creazione-rivelazione-redenzione, infatti, viene esperita l'esistenza effettiva di Dio, mondo e uomo, prima soltanto conosciuti nella loro fattualità, sicché alla luce del mondo della realtà relazionale il pre-mondo del concetto assume significato di necessario presupposto.

Il giudizio fortemente critico di Rosenzweig nei confronti della religione idealistica – ma direi, più in generale, della “religione filosofica” – trova munizioni in riferimento alle considerazioni svolte sulle relazioni tra gli elementi. È noto che uno dei suoi bersagli privilegiati è il processo di *reductio ad unum* che caratterizza il pensiero filosofico *tout court* (cfr., per esempio, F. Rosenzweig

1925: 143; tr. it.: 262): appunto «*in philosophos!*» (F. Rosenzweig 1921: 3; tr. it.: 3) è scritta la *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, per combattere l'impostazione totalizzante e totalitaria della filosofia, specie dell'idealismo. La *Parte Seconda* dell'opera consente a Rosenzweig ulteriori puntualizzazioni. Innanzitutto si scaglia contro il concetto di «produzione» (*ivi*: 149; tr. it.: 143), con annesso, quale suo antecedente storico, quello di «emanazione» (*ivi*: 150; tr. it.: 144), al fine di mostrare l'assoluta incomparabilità di essi con l'evento della creazione. Ambedue i concetti sono infatti riconducibili al medesimo schema secondo cui da una universalità – Dio o l'Io – viene emanata o prodotta, in quanto già presupposta in essa, la particolarità del mondo. *Pendant* della produzione del mondo è inoltre la «dedizione» (*ivi*: 158; tr. it.: 151) con cui il sé particolare si dona all'universale; al discendere produttivo del soggetto conoscente corrisponde l'ascendere etico-religioso del soggetto volente, in un circolo del pensiero che si chiude sì perfettamente, ma nel cui vortice indifferenziato si volatilizzano le sostanze elementari: «la ragione ha vinto, la fine risale all'inizio, l'oggetto supremo del pensiero è il pensiero stesso, non c'è nulla di inaccessibile alla ragione [...]. Vittoria dunque su tutta la linea, ma a quale prezzo! Il grande edificio della realtà è distrutto» (*ivi*: 160; tr. it.: 153 s.).

Su questa contrapposizione di Rosenzweig tornerò nel paragrafo successivo. Merita qui rilevare che la religione idealistica non si colloca su un piano di superiorità rispetto al paganesimo greco, la cui concezione plastica del mondo, in relazione platonicamente imitativa con le idee o aristotelicamente teleologica con il motore immobile, si lascia secondo l'autore della *Stella della redenzione* comunque preferire all'indistinto «Uno-Tutto» (*ivi*: 4; tr. it.: 4) idealistico. La pretesa filosofica di generare il mondo per via neoplatonicamente emanativa o idealisticamente produttiva segnala d'altra parte, rispetto alla chiusività degli elementi pre-mondani, un apparente movimento di apertura, che necessita di essere preso adeguatamente in considerazione. Di apparenza, però, si tratta: l'idealismo si conferma massimo esponente della filosofia dell'identità, in cui il pensiero, riconoscendosi come principio unico, detiene il dominio su ogni suo contenuto e riduce a sé ogni differenza. Solo l'esperienza vissuta del «miracolo» (*ivi*: 103; tr. it.: 99) di creazione-rivelazione-redenzione è in grado di salvaguardare la differenza degli elementi e di coglierli contemporaneamente nel loro reciproco schiudersi.

Sorprende allora la *vis polemica* di Rosenzweig nei confronti dell'islam, religione di per sé caratterizzata da creazione, rivelazione e redenzione. A differenza di ebraismo e cristianesimo, però, secondo l'autore della *Stella della redenzione* non si assiste in esso ad alcun capovolgimento: «ciò che era 'sì' rimase [...] 'sì', e ciò che era 'no', 'no'» (*ivi*: 130; tr. it.: 124); la religione islamica assume Dio, mondo e uomo nella loro intima chiusura pre-mondana e istituisce tra essi, senza rovesciare verso l'esterno il loro orientamento all'interno, un nesso diretto di tipo creativo, rivelativo e reden-

tivo. Non si tratta dunque di relazioni, dove l'inversione di essenza e di atto nelle sostanze elementari spinge queste ultime a dischiudersi in una dinamica triangolazione reciproca, quanto di rapporti, dove le due fattualità di volta in volta coinvolte sono caratterizzate dai tratti fissi e introversi del paganesimo: Allah creatore è simile a un despota che agisce ad «arbitrio» (*ivi*: 130; tr. it.: 125) e ai suoi piedi il mondo dispone quale propria creaturalità «l'essere [...] statico del *logos*» (*ivi*: 135; tr. it.: 130); Allah rivelatore è per essenza «misericordioso», «onniamore» (*ivi*: 185, 184; tr. it.: 177) a cui l'uomo si abbandona con «sempre nuovi atti» di volontà (*ivi*: 192; tr. it.: 184); nella redenzione l'uomo manifesta il proprio carattere «deciso all'obbedienza» (*ivi*: 242; tr. it.: 233) all'azione nel mondo (guerra santa inclusa) e il mondo si presenta come infinito progresso di «epoche [...] in alcuna relazione l'una con l'altra» (*ivi*: 252; tr. it.: 243).

Da qui le reiterate accuse di Rosenzweig all'islam di essere davvero una «religione» – parola che già da sola comporta per lui timore e brividi (cfr. la lettera a Buber risalente probabilmente al settembre 1922, in F. Rosenzweig 1979: 827). «L'islam», si legge nel *Nuovo pensiero*, «è religione fin dall'inizio e non vuole affatto essere altro; esso è con piena consapevolezza una religione “istituita”» (F. Rosenzweig 1925: 154; tr. it. parzialmente modificata: 275): più precisamente è «religione della ragione», «religione della necessità», «religione dell'umanità», «religione dell'atto», «religione dei doveri» e «religione del progresso» (F. Rosenzweig 1921: 129, 135, 183, 191, 240, 251; tr. it.: 123, 130, 176, 183, 232, 242). Alle accuse l'autore della *Stella della redenzione* non tralascia di aggiungere punte di sarcasmo: l'islam costituisce un «singolare caso di plagio di portata storica universale» (*ivi*: 130; tr. it.: 124), rappresenta la «parodia» di ebraismo e cristianesimo (F. Rosenzweig 1925: 154; tr. it.: 275); Allah si guarda bene dal rivelarsi come amore che si abbandona all'uomo⁵, ma «no, egli siede in trono nel più alto dei cieli e invia all'uomo ... un libro» (F. Rosenzweig 1921: 186; tr. it.: 178).

Senza entrare nel dibattito circa l'interpretazione dell'islam fornita da Rosenzweig⁶ e non trascurando comunque la sua consapevolezza di avere concesso nella *Stella della redenzione* troppo poco spazio alla religione islamica, la qual cosa rappresenterebbe la lacuna più grande della propria opera (cfr. quanto riferito da Gertrud Oppenheim, ora in F. Rosenzweig 1979: 353), occorre evidenziare il fatto che l'islam appare essere ai suoi occhi un erede inconsapevole del paganesimo. L'incapacità della religione islamica di comprendere l'inversione negli elementi dell'essenza nell'atto e dell'atto nell'essenza conduce inevitabilmente a una errata concezione di creazione, rivelazione e redenzio-

⁵ Si noti che la rivelazione, così concepita, è l'esatto contrario di ciò che significa «Islam», vale a dire, secondo la traduzione suggerita da Rosenzweig, «arrendersi a Dio cioè rassegnarsi» (F. Rosenzweig 1921: 191; tr. it.: 183), «abbandonarsi» a Dio (*ivi*: 242; tr. it.: 233).

⁶ Mi limito a rinviare, al riguardo, ai lavori di Jacques Ellul (1983), Shlomo Pines (1987-1989), Matthias Lehmann (1993/94), Gesine Palmer (2003 e 2007), Yossef Schwartz (2003), Gérard Bensussan (2007), Martin Brassler (2007) e Wayne Cristaudo (2007).

ne, che si configurano quasi come dedotte dal pre-mondo concettuale anziché essere esperite come eventi reali. Ciò non toglie che l'islam preservi una dimensione di vitalità, ma si tratta di un «miracolo magico, che si legittima come miracolo [...] perché non è spiegabile. [...] [L]a prova della divinità del Corano ancora ai nostri giorni viene ricondotta al fatto che un libro di una saggezza e di una bellezza tanto incomparabilmente splendide non può essere scaturito da un cervello umano» (F. Rosenzweig 1921: 129; tr. it.: 124).

Soltanto nell'«ebraismo e [n]el suo germoglio antagonistico, il cristianesimo» (F. Rosenzweig 1925: 154; tr. it.: 274), in conclusione, si dà nel giudizio di Rosenzweig una autentica esperienza religiosa del plesso di creazione-rivelazione-redenzione e, in esso, della realtà effettiva di Dio, mondo e uomo. La Bibbia insegna inoltre il linguaggio del «pensiero del parlare» (*Sprachdenken*) o «pensiero che parla» (*das sprechende Denken*), «etichetta» con cui Rosenzweig stesso connota nel *Nuovo pensiero* la propria proposta teoretica (*ivi*: 153, 151; tr. it.: 273, 271): «noi descriviamo l'orbita in cui crediamo con le parole in cui riponiamo la nostra fiducia [...]. Ciò che l'uomo percepisce nel suo cuore come suo proprio linguaggio umano è la parola che proviene dalla bocca di Dio» (F. Rosenzweig 1921: 167 s.; tr. it.: 160), scrive l'autore della *Stella della redenzione* all'avvio di una «analisi grammaticale» della narrazione di *Genesi 1* (cfr. *ivi*: 168-172; tr. it.: 161-165), del dialogo del *Cantico dei cantici* (cfr. *ivi*: 225-228; tr. it.: 215-219) e del canto corale del *Salmo 115* (cfr. *ivi*: 280 s.; tr. it.: 270 s.).

La *Parte Terza* della *Stella della redenzione* è pertanto in larga misura dedicata all'esame di ebraismo (*Primo libro*) e cristianesimo (*Secondo libro*): non si tratta però di scienza delle religioni, vale a dire della presa in considerazione di essi come figure storiche, bensì di un loro confronto su basi sociologiche, così da mostrare in che modo portano a espressione, da prospettive e con figure diverse, il miracolo esperito delle relazioni vitali tra Dio, mondo e uomo (cfr. F. Rosenzweig 1925: 155 s.; tr. it.: 276 s.). Se nell'ebraismo arde il «fuoco» della stella della redenzione, il cristianesimo si muove seguendo i «raggi» di essa: Israele possiede infatti la «vita eterna», poiché, in quanto popolo eterno e unico, vale a dire comunità di sangue a cui è data la *Torah*, è il dato di fatto della eterna verità esistente; il cristianesimo è posto invece sulla «via eterna», perché come *ekklesia*, cioè come unione di singoli adunati intorno all'evento di Cristo, testimonia continuamente nel tempo storico la fede nella verità eterna (cfr. F. Rosenzweig 1921: 331, 373, spec. 462; tr. it.: 319, 359, 444).

Non è possibile seguire in questa sede, anche solo per brevi cenni, l'ampia analisi che Rosenzweig svolge di ebraismo e cristianesimo, né tanto meno porla in relazione con il suo personale percorso biografico, che lo vide toccato dall'idea della conversione, o ancora con il suo serrato con-

fronto sulle due religioni con l'amico, convertito al cristianesimo, Eugen Rosenstock⁷. Appare tuttavia opportuno rilevare alcuni aspetti che consentono di meglio mettere a fuoco il ruolo che ebraismo e cristianesimo giocano nell'impianto sistematico della *Stella della redenzione*. Innanzitutto è fondamentale la funzione che il monoteismo ebraico-cristiano svolge nei confronti del paganesimo, giacché Israele, come brace che «non sa nulla dell'oscurità che circonda all'esterno la stella» (*ivi*: 449; tr. it.: 432), preserva la verità eterna da qualsiasi introversione irrelata di Dio, mondo e uomo, mentre la Chiesa missionaria, i cui raggi «cercano la loro via attraverso la lunga notte del tempo» (*ivi*: 374; tr. it.: 360), irradia ai pagani la verità eterna della connessione tra le sostanze elementari. In tal modo Rosenzweig spiega anche la contrapposizione tra ebrei e cristiani, suggerendo al contempo il superamento di essa nella direzione della complementarità tra le due religioni: per un verso la permanenza del popolo ebraico ricorda continuamente all'*homo viator* cristiano il suo essere «non ancora» arrivato alla meta (cfr. *ivi*: 459; tr. it.: 441 s.), mentre l'iconografia cristiana, che raffigura la Sinagoga come una giovane con la verga infranta e con gli occhi bendati, segnala a Israele la sua inefficacia ad agire sul piano della storia (cfr. la lettera a Rudolf Ehrenberg del 31 ottobre – 1° novembre 1913, in F. Rosenzweig 1979: 135); per altro verso «entrambi, ebreo e cristiano, sono lavoratori intenti ad una stessa opera» (F. Rosenzweig 1921: 462; tr. it.: 444), appunto nei confronti del paganesimo, poiché l'ebraismo è «il nucleo unico, dalla cui brace vengono invisibilmente nutriti i raggi che, resi visibili e molteplici nel cristianesimo, irrompono nella notte del pre-mondo e dell'inframondo pagano» (*ibidem*)⁸.

Il privilegio di cogliere la verità eterna “soltanto” da prospettive particolari rappresenta evidentemente anche il limite di ebraismo e cristianesimo. Ambedue sono infatti superati nella piena manifestazione della stella e nella contemplazione in essa del volto di Dio: «nella stella della redenzione, in cui noi abbiamo veduto la verità divina divenire figura, non splende altro se non il volto che Dio illuminandoci rivolge[...] a noi [...]. La verità non si lascia esprimere altrimenti. Solo quando guardiamo la stella come un volto, abbiamo completamente oltrepassato ogni possibilità delle possibilità e semplicemente contempliamo» (*ivi*: 465, 470; tr. it.: 447, 452). Tale visione finale della chiarezza

⁷ In merito al rapporto di Rosenzweig con Eugen Rosenstock, determinante per una precisa valutazione di ebraismo e cristianesimo nella *Stella della redenzione*, si vedano in particolare l'*Introduzione* di Gianfranco Bonola all'edizione italiana del loro carteggio del 1916 (F. Rosenzweig / E. Rosenstock 1992: 7-48) e la recente raccolta di saggi dedicati curata da Hartwig Wiedebach (2010). Arricchiscono la comprensione del rapporto le lettere di Rosenzweig (2002) alla moglie di Rosenstock, Margrit Huessy, ideale vertice di un «triangolo» (M. Zank 2003: 74). Segnalo infine il saggio di Georg Müller (1957) su *Religionsphilosophie und Heilsgeschichte. Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock*, soprattutto nella misura in cui il titolo mi conferma nella scelta provocatoria di quello qui proposto.

⁸ Anche quanto Rosenzweig esprime sul rapporto che Talmud e Nuovo Testamento intrattengono con l'Antico Testamento sembra confermare il legame di diversità e complementarità tra ebraismo e cristianesimo, laddove alla “duratura” esegesi ebraica si affianca l’“errante” evangelizzazione cristiana: «tanto il Talmud che il Nuovo Testamento autenticano teoricamente la loro origine divina mediante la loro connessione all’“Antico Testamento”, il Talmud sostenendo la propria totale deducibilità logica dall’Antico Testamento, il Nuovo Testamento rivendicando il proprio carattere di totale adempimento storico rispetto a quello» (F. Rosenzweig 1921: 129; tr. it. parzialmente modificata: 124).

della verità, al di là delle sostanze elementari conosciute nel paganesimo e delle loro relazioni vitali esperite nell'ebraismo e nel cristianesimo, segnala che l'obiettivo ultimo della teoresi di Rosenzweig è una «gnoseologia messianica» (*messianische Erkenntnistheorie*), "etichetta" da lui suggerita una volta ancora nel *Nuovo pensiero* (F. Rosenzweig 1925: 159; tr. it.: 280). La sua fenomenologia delle religioni assurge pertanto a dignità di sistema, nella misura in cui è funzionale alla conoscenza della verità, che solamente davanti a Dio è una. È allora forse anche vero, come vuole per esempio Hilary Putnam, che «gli aspetti più infelici de *La stella della redenzione* sono [...] le [...] osservazioni polemiche su tutte le altre religioni – il [...] disprezzo per l'islam, per l'induismo e così via» (H. Putnam 2008: 35; tr. it.: 44), ma certo non si tratta di un tentativo di «conservare l'idea hegeliana di una religione "storico-universale"», nella fattispecie «il cristianesimo [quale] testimone della verità dell'ebraismo "astorico"» (*ibidem*), quanto piuttosto di «valuta[re] le verità sulla base del prezzo del loro inveramento e del legame che esse istituiscono tra gli uomini» (F. Rosenzweig 1925: 159; tr. it.: 280).

2. Sistema di filosofia senza filosofia della religione

Si può davvero interpretare *La stella della redenzione* anche come sistema delle religioni, se il suo stesso autore dichiara di contro – lo si è già visto – che l'opera avanza la pretesa di essere soltanto un sistema di filosofia, per di più, intenzionalmente, senza filosofia della religione? Ho sin qui cercato di mettere in rilievo che nel «lavoro della vita» di Rosenzweig (lettera a Richard Koch del 2 settembre 1928, in F. Rosenzweig 1979: 1196) le religioni dell'Oriente, il paganesimo greco, la religione idealistica, l'islam, l'ebraismo e il cristianesimo si configurano nel loro insieme come sistema in progressivo riferimento alla conoscenza delle fattualità ultime, all'esperienza del plesso di creazione-rivelazione-redenzione e infine alla contemplazione del volto di Dio; intendo ora approfondire il senso dell'affermazione autoesegetica di Rosenzweig per spiegare l'inconciliabilità del sistema filosofico rappresentato dalla *Stella della redenzione* con le concezioni di "religione" e di "filosofia della religione" del suo autore, inconciliabilità che non impedisce peraltro a quest'ultimo di redigere un libro religioso – ciò nella sua stessa consapevolezza, come anche si è rilevato – e di suggerire una lettura sistematica dell'esperienza di fede.

Quando Rosenzweig, nella già citata lettera a Rudolf Ehrenberg del 1° dicembre 1917, scrive di «sistema» si contrappone *in primis* all'impianto architettonico hegeliano: «sistema non è architettura, dove le pietre compongono l'edificio e sono lì in funzione dell'edificio (e altrimenti per nessuna ragione) [...]. Nel sistema di Hegel ogni singola posizione è ancorata solo all'intero, e precisamente

(perciò) con altri due, uno verso la posizione immediatamente precedente e uno verso la posizione immediatamente seguente» (*ivi*: 484). Conscio del fatto che «i grandi sistemi erano crollati» (F. Rosenzweig 1920: 180; tr. it.: 20), Rosenzweig assume come principio sistematico della propria filosofia la singola parte, più esattamente il singolo punto di visto personale, elevandolo a prospettiva assoluta: «ma dove rimane allora l'assoluto a cui la filosofia non può proprio rinunciare? [...]. Io dico: se l'“intero” non è più *contenuto* del sistema, allora esso deve proprio essere *forma* del sistema; o detto altrimenti: l'interezza del sistema non è più oggettiva, ma soggettiva. Io stesso, io che “ho visione del mondo” sono per il contenuto del mondo da me visto l'etere che circonda [...]. Il *filosofo* è la forma della filosofia» (F. Rosenzweig 1979: 485). Anche per Rosenzweig, dunque, la riflessione sul sistema filosofico non è disgiungibile da quella relativa al metodo del filosofare, ma egli appare soprattutto mosso dall'esigenza di elaborare un pensiero che sia concretamente personale piuttosto che astrattamente oggettivo, legato all'*hic et nunc* anziché connotato in maniera atemporale, paradossalmente vissuto più che pensato: «noi riconosciamo il problema sistematico degli idealisti (la forma del filosofare come autentica *crux* della filosofia), ma esso non domina la forma del nostro proprio filosofare come avviene in loro; noi, filosofando, non vogliamo essere filosofi, ma *uomini*, e perciò dobbiamo necessariamente portare il nostro filosofare nella forma della nostra umanità» (lettera a Eugen Rosenstock, senza data, collocabile intorno al dicembre 1916, in *ivi*: 318; tr. it. in F. Rosenzweig / E. Rosenstock 1992: 149). «In luogo del vecchio tipo di filosofo, professionalmente impersonale, il quale è soltanto un luogotenente stipendiato della storia della filosofia», annuncia con vivacità di spirito l'autore della *Stella della redenzione*, «ne entra ora in scena un tipo personale al massimo grado, quello [...] del filosofo del punto di vista» (F. Rosenzweig 1921: 117; tr. it.: 112).

Concetto cardine della speculazione del “filosofo del punto di vista” Franz Rosenzweig è, per sua stessa ammissione nella lettera a Rudolf Ehrenberg del 18 novembre 1917 nota come “*Urzelle*” *des Stern der Erlösung* (“*Cellula originaria*” de La stella della redenzione), quello di «rivelazione» (cfr. F. Rosenzweig 1917: 125; tr. it.: 241 s.), sicché non a caso esso riveste nel *magnum opus* un ruolo centrale: il «libro che è il cuore di questo volume [la *Parte Seconda*] e quindi di tutto», chiarisce Rosenzweig nel *Nuovo pensiero*, è «il secondo, il libro della rivelazione presente» (F. Rosenzweig 1925: 151; tr. it.: 270). La corretta comprensione della realtà temporale, per esempio, può avvenire solamente a partire dall'evento presente della rivelazione e, alla luce di esso, estendersi al passato della creazione e al futuro della redenzione. E ancora: la parola rivolta direttamente nel dialogo tra amanti della rivelazione consente di riconoscere le altre forme linguistiche che strutturano la narrazione della creazione e il canto corale della redenzione. Così, per quanto Rosenzweig esponga nella propria opera creazione, rivelazione e redenzione secondo una concezione quantitativa-

va del fluire degli eventi e non manchino, a seconda della prospettiva di volta in volta assunta, sottolineature della preminenza di ciascuna relazione sulle altre due, egli pone l'accento sul «pensiero autentico della rivelazione, il pensiero dell'uscir-da-sé, dell'appartener-l'uno-all'altro e del venir-l'uno-verso-l'altro dei tre elementi “fattuali” del Tutto: Dio mondo uomo» (F. Rosenzweig 1921: 127; tr. it. parzialmente modificata: 122), tanto che si può concludere, con Benjamin Pollock, che «la rivelazione [...] contrassegna il momento centrale nell'ambito dell'esistenza umana al centro del Tutto» (B. Pollock 2009: 242), ovvero, con le parole dell'autore della *Stella della redenzione*, che «la rivelazione dell'amore divino è il cuore del Tutto» (F. Rosenzweig 1921: 424; tr. it.: 408).

A fronte della sempre personale esperienza della rivelazione, del «fatto che Egli ci ama e risveglia il nostro morto 'sé' per farne l'anima amata che ricambia l'amore» (*ibidem*), del vivo dialogo tra la «parola» (*Wort*) di Dio e la «parola in risposta» (*Ant-wort*) dell'uomo (cfr. *ivi*: 194; tr. it.: 186), la religione, intesa nel suo carattere istituzionalizzato, si colloca manifestamente agli antipodi. «Dio non ha creato la religione bensì il mondo» (F. Rosenzweig 1925: 153; tr. it.: 274) – questa la lapidaria asserzione con cui Rosenzweig, nelle battute centrali del *Nuovo pensiero*, prende a ribadire il decisivo capovolgimento prodotto dalla rivelazione, a sottolineare la dimensione temporalmente presente di essa e a spiegarne il rapporto con il paganesimo da un lato e con ebraismo e cristianesimo dall'altro lato: «infatti se Egli si rivela, il mondo tutt'intorno resta lì, anzi è solo dopo la rivelazione che è davvero creato. La rivelazione non distrugge per nulla il paganesimo autentico, il paganesimo della creazione; essa fa sì che a esso avvenga soltanto il miracolo della conversione [*Umkehr*], del rinnovamento. Essa è sempre presente e se è passata, allora viene da quel passato che sta all'origine della storia umana, rivelazione ad Adamo [...]. Solo perché e nella misura in cui entrambi [ebraismo e cristianesimo] rinnovano la “rivelazione ad Adamo” il nuovo pensiero è pensiero ebraico o cristiano. E, d'altra parte, poiché e nella misura in cui il paganesimo nelle sue forme storiche ha dimenticato o negato questa rivelazione ad Adamo (che non era pagano come non era né ebreo né cristiano), questo paganesimo storico, irrigiditosi in una forma a sé [...] non ha più parte alla realtà» (*ivi*: 153-154; tr. it.: 274).

Rosenzweig oppone dunque tra loro esperienza religiosa vissuta e religione; al «senso di Dio», che come un gas satura gli spazi vuoti nell'esistenza umana, immagina contrapporsi le «grandi sorelle [...] fondatrici della chimica sintetica dello spirito», poiché condensano quel gas per aumento della pressione e dissolvono l'essere umano nella soluzione liquida ottenuta (così il giovane pensatore nel frammento diaristico del 30 settembre 1906, in F. Rosenzweig 1979: 57); vede l'orizzonte del «campo aperto della realtà» interrotto dalla «specificità» e dalle «mura di cinta» delle religioni storiche (F. Rosenzweig 1925: 154; tr. it. parzialmente modificata: 275). Ogni religione storica si caratterizza infatti, nell'opinione di Rosenzweig, per dimensione «specialistica» e per essere stata

«istituita» (*ibidem*): così il paganesimo storico, con i suoi templi innalzati agli dèi olimpici; così l'islam, religione per antonomasia, istituita dalla consegna del Corano a Maometto (cfr. F. Rosenzweig 1921: 186; tr. it.: 178); così anche ebraismo e cristianesimo, ma non originariamente, soltanto per brevi periodi e comunque unicamente nel senso della specializzazione, con assunzione, secondo Rosenzweig, di un linguaggio spesso artificioso. In tal senso, nella lettera a Mawrik Kahn del 5 gennaio 1919, egli sottolinea che il ricorso stesso al termine “religione”, di contro ad altri ben più pregnanti quali “fede” (*Glauben*), “amore” e “speranza”, segnala inevitabilmente l'inconsistenza del discorso di volta in volta in questione: «fintantoché si usano le espressioni tecnico-scientifiche internazionali “religiosité”, “religione”, “essenza” (!!!!) della “religione”, allora non si sa ancora affatto di che cosa si parla [...]. Già solo il fatto che la parola religione sopporti, senza andare in pezzi, che la si ponga al plurale, è la migliore prova del fatto che nessuna parola come questa sa meno dell'oggetto che essa intenziona» (F. Rosenzweig 1979: 622)⁹. Rispetto alle altre religioni storiche, peraltro, ebraismo e cristianesimo si trovano ancora una volta in una posizione privilegiata: è innanzitutto errato considerarli come “religioni del libro”, perché «per il giudaismo la dottrina orale è più antica e più sacra di quella scritta e Gesù non ha lasciato ai suoi neppure una parola scritta» (F. Rosenzweig 1921: 186; tr. it.: 178); inoltre Israele e la Chiesa, in quanto popolo eletto e comunità riunita intorno a Cristo, dunque rispettivamente «dato di fatto» ed «evento», conservano *ab origine* «qualcosa di totalmente “irreligioso”» che consente loro di potersi emancipare da ogni conformità alla religione (cfr. F. Rosenzweig 1925: 154; tr. it.: 275).

Aspra è di conseguenza la polemica di Rosenzweig nei confronti della filosofia della religione, da lui intesa come «rappresentazione della religione nell'ambito e secondo i canoni della filosofia» (F. Rosenzweig 1921: 155; tr. it.: 148), vale a dire come ennesima manifestazione delle pretese onnicomprensive della «vecchia filosofia» (F. Rosenzweig 1925: 142 s.; tr. it.: 261), esercitate per di più su un oggetto che se non semanticamente confuso è quanto meno storicamente istituzionalizzato, con il risultato del definitivo soffocamento dell'esperienza religiosa. Già in *Atheistische Theologie* (*Teologia atea*), scritto nel 1914 ma pubblicato postumo, Rosenzweig si scaglia contro i tentativi della filosofia della religione ebraica degli ultimi anni del diciannovesimo secolo, rei nel suo giudizio di avere indebolito, se non addirittura reso insignificante, il concetto di popolo, in maniera non dissimile da come la filosofia classica tedesca aveva fatto con la figura di Cristo: «come questa era stata svuotata nell'idea dell'uomo ideale, così tra noi l'idea di popolo venne reinterpretata nel senso della comunità umana ideale – e in entrambi i casi viene cancellato il duro marchio del divino real-

⁹ V. anche F. Rosenzweig 2002: 201 (lettera a Margrit Rosenstock del 27 novembre 1918): «ieri da [Jonas] Cohn – mi illustrò la propria teoria dell'ebraismo, la propria vicenda personale me l'aveva già raccontata la volta precedente. E poi paragonò l'ebraismo al parsismo e al brahmanesimo, “altre religioni del mondo imperfette”. Il plurale “religioni” è di fatto *ancora* più impossibile del singolare. Con un uomo che parla di “religione”, davvero *non* si può proprio parlarne».

mente entrato nella storia e diverso da ogni altra realtà» (F. Rosenzweig 1914: 690; tr. it.: 233). In *Glauben und Wissen (Credere e sapere)*, abbozzo per un ciclo di lezioni tenute nella natia Kassel da maggio a luglio del 1920, si legge poi: «invece di filosofia della religione, credere e sapere. (Nauseanti sia “religione” sia “filosofia” perché di qualcosa che riguarda tutti, appunto credere e sapere, ne fanno una “facenda privata” o, meglio, una “disciplina specialistica”.)» (F. Rosenzweig 1920: 581; tr. it.: 75).

Nella *Stella della redenzione* la contrapposizione dell'autore alla filosofia della religione emerge complessivamente in riferimento alla trattazione dell'islam e in particolare in connessione con la critica all'idealismo. Nel caso dell'islam il principale capo d'imputazione mi sembra da individuarsi nella diretta deduzione – tipica di un razionale atteggiamento scientifico accostabile alla filosofia della religione – degli eventi relazionali dal pre-mondo, senza che si dia alcuna inversione nelle sostanze elementari. Limitandomi a rinviare a quanto delineato a riguardo dell'islam nel paragrafo precedente, sia ora sufficiente segnalare la convinzione di Rosenzweig che «le sei sezioni di questo volume [la *Parte Seconda*] in cui se ne parla rappresentano [...] l'unico settore di tutto il libro che riguardi la filosofia della religione in senso stretto» (F. Rosenzweig 1925: 154; tr. it.: 275).

Un approfondimento merita l'idealismo e soprattutto la nozione di “creazione dal nulla”, che per l'autore della *Stella della redenzione* potrebbe dare avvio, in opposizione a quello, a una diversa filosofia della religione. Si è visto come i concetti idealistici di “produzione” e di “emanazione” comportano secondo Rosenzweig l'annullamento del mondo nella universalità emanante (Dio) o produttore (l'io). Tanto la dottrina dell'emanazione quanto quella della produzione, inoltre, non potrebbero fare a meno di un caos originario: la prima nella forma «della notte originaria che è più antica della luce, la “tenebra, che all'inizio era tutto”» (F. Rosenzweig 1921: 151; tr. it.: 145), la seconda in quella del dato passivo – che sia «“cosa in sé”, “molteplicità della sensibilità”, “dato”, [...] “resistenza”, [...] “cattiva infinità”» (*ivi*: 153; tr. it.: 147) – al quale si applica l'universalità del pensiero. La creazione, al contrario, impedisce qualsiasi confusione tra Dio e mondo, tenuti sempre distinti come creatore e creatura, e non presuppone né una oscurità da cui irradia la luce né un concetto limite della conoscenza; nel confronto con produzione ed emanazione idealistiche si configura pertanto come «creazione dal nulla», poiché «contiene la negazione del caos» (*ibidem*). Rosenzweig rifiuta però di sviluppare l'idea di creazione dal nulla così intesa, perché ciò significherebbe assumere un concetto scientifico del mondo proprio della filosofia della religione, vale a dire comporterebbe una analisi del momento creativo isolato da rivelazione e redenzione: «noi collochiamo il concetto di creazione nel più ampio contesto della rivelazione. [...] [S]e noi facessimo della “filosofia della religione” [...], «allora [...] dovremmo strappare la creazione dal suo suolo natio, la terra della rivelazione [...]. Allora dovremmo davvero contrapporre al concetto filosofico di caos quello

di creazione dal nulla. Ed infatti questo concetto è sorto, anche storicamente, nella filosofia della religione e non nella scienza che noi qui pratichiamo, la teologia» (*ivi*: 155; tr. it. parzialmente modificata: 148 s.). Trova anche in questo caso conferma, in conclusione, il fatto che la teoresi di Rosenzweig ha il proprio fulcro nell'esperienza religiosa della rivelazione e che, muovendo da essa, intende rendere conto del plesso creazione-rivelazione-redenzione in cui solo è possibile sperimentare la realtà concreta di Dio, mondo e uomo.

3. Verso una "nuova" filosofia della religione?

L'ultimo passo citato, in cui Rosenzweig contrappone alla filosofia della religione la teologia da lui praticata nella *Stella della redenzione*, nonché più in generale l'idiosincrasia dell'autore per il termine "religione" sollevano inevitabilmente l'interrogativo se sia davvero possibile parlare di "filosofia della religione di Franz Rosenzweig", ossia se la lettura qui proposta, per quanto consapevolmente provocatoria, non risulti da ultimo insostenibile. A me sembra, tuttavia, che con la propria opera Rosenzweig indica percorsi da battere anche per una "nuova" filosofia della religione, laddove con "nuova" intendo rilevare, in continuità con l'obiettivo programmatico del *Nuovo pensiero*, una dimensione di rinnovamento piuttosto che di radicale novità.

Occorre *in primis* puntualizzare, a parziale ridimensionamento della suddetta citazione, che come l'autore della *Stella della redenzione* assume una posizione antitetica nei confronti della tradizione filosofica, altrettanto fa nei confronti di quella teologica: al motto «*in philosophos!*» della *Parte Prima* dell'opera corrisponde quello «*in theologos!*» (*ivi*: 103; tr. it.: 99) della *Parte Seconda*; se la filosofia ha provato a disfarsi del soggetto che filosofa, pretendendo di fagocitarlo nel Tutto pensabile, la teologia si è sempre più vergognata dell'*auctoritas* del miracolo (inteso come segno, cioè come profezia creduta e realizzazione dimostrata della provvidenza divina), fino a consentire che venisse revocata in dubbio la possibilità stessa di esso (cfr. *ivi*: 103-110; tr. it.: 99-105); non è un caso che «nello stesso momento storico [...] la filosofia si vide in un punto in cui non le restava più alcuna possibilità di fare anche un solo passo avanti [...] e la teologia, per parte sua, si sentì improvvisamente defraudata del sostegno che fino a quel momento aveva avuto più saldo» (*ivi*: 115; tr. it.: 110); tanto è necessaria una nuova filosofia, che alla forma unidimensionale del sistema assoluto sostituisca quella multidimensionale dei singoli punti di vista, quanto si avverte l'urgenza di una nuova teologia, che anziché cercare di vivere senza *auctoritas* fondi positivamente l'esperienza vissuta della rivelazione (cfr. *ivi*: 118 s.; tr. it.: 113 s.).

Nella loro forma rinnovata, inoltre, filosofia e teologia sono secondo Rosenzweig chiamate a un

«rapporto sororale» (F. Rosenzweig 1925: 153; tr. it.: 273), che nulla ha a che vedere con quello di subordinazione della *philosophia ancilla theologiae* o della *theologia ancilla philosophiae*. Ambedue, nuova filosofia e nuova teologia, si esigono infatti in maniera reciproca: la prima per il fatto che trova nel concetto di rivelazione ciò che garantisce oggettività di tipo scientifico al punto di vista estremamente personale di chi filosofa; la seconda nella misura in cui la filosofia fonda il contenuto teologico ossia indica le condizioni preliminari all'esperienza vissuta della rivelazione (cfr. *ivi*: 117-120; tr. it.: 112-114). In siffatta embricazione, in cui filosofia e teologia necessitano l'una dell'altra e si sostengono a vicenda, si realizza per così dire una forma di «teosofia». A questa prima formulazione, che incontra però il suo stesso disappunto, Rosenzweig perviene nella "*Cellula originaria*" de *La stella della redenzione*: «l'eterno accadere in Dio può essere conosciuto [...] muovendo da due terreni; dal terreno della filosofia compiuta (Schelling) e da quello della rivelazione (mistica). A teologia e filosofia si accompagna così, chiudendo il triangolo delle scienze (io stesso sono ancora sorpreso e contrariato da questa idea), la teosofia. / Il resto è filologia, cioè silenzio» (F. Rosenzweig 1917: 137; tr. it.: 255)¹⁰. Più opportuno sarebbe allora parlare di "filosofia teologica" o, al rovescio, di "teologia filosofica"; di sicuro ancora meglio, insieme con Rosenzweig autore di *Credere e sapere*, rifiutare *tout court* il carattere specialistico delle discipline e muoversi nel solco della vita concreta in cui non si dà sapere senza credere: «di entrambi, infatti, vive l'uomo, e ogni uomo» (F. Rosenzweig 1920: 581; tr. it. modificata: 75).

Ma non è forse anche la filosofia della religione una disciplina specialistica, in cui l'indagine filosofica si applica alla religione concepita come contenuto autonomo rispetto alla filosofia? Rosenzweig non intende proprio questo, allorquando la respinge – lo si è visto *supra* – come «rappresentazione della religione nell'ambito e secondo i canoni della filosofia»? Certamente è così, ma sulla scorta delle considerazioni sin qui svolte appare possibile ipotizzare una diversa interpretazione di essa. Tanto il concetto di "religione" quanto quello di "filosofia", sebbene da Rosenzweig posti continuamente in discussione quando non osteggiati, appaiono infatti passibili, alla luce della *Stella della redenzione*, di nuove declinazioni. Di conseguenza anche il sintagma "filosofia della religione" finisce con il segnalare, nella preposizione che articola i due termini, una differente modalità con cui la filosofia si può accostare al fenomeno religioso.

È evidente che le critiche radicali di Rosenzweig alla insensatezza del termine "religione" nonché al carattere specialistico e rigidamente istituito delle religioni storiche impediscono qualsiasi salvataggio della religione nel contesto del nuovo pensiero di Rosenzweig. Non soltanto l'autore

¹⁰ V. inoltre le lettere di Rosenzweig a Margrit Rosenstock del 23 agosto 1918, in cui dichiara di volere realizzare, con metodo suo proprio, la teosofia di Schelling (F. Rosenzweig 2002: 127), e a Rudolf Ehrenberg del 4 settembre 1918, nella quale chiarisce che il termine "teosofia", di cui si avvale nella "*Cellula originaria*" de *La stella della redenzione*, va riferito alla sola *Parte Prima* del *magnum opus* (F. Rosenzweig 1979: 603).

della *Stella della redenzione* si oppone all'idea che sia possibile cogliere la religione nel suo concetto, ma rigetta anche lo sforzo di chi vuole comprendere l'essenza di una religione determinata. Così, per esempio, quando a preparazione di una conferenza tenuta a Kassel nel 1919 riflette anch'egli su *Das Wesen des Judentums (L'essenza dell'ebraismo)*, precisa che l'obiettivo da perseguire «non è l'essenza dell'ebraismo, bensì l'ebraismo intero, non l'essenza in generale, bensì la vita» (F. Rosenzweig 1919: 526). Alla domanda “che cos'è la religione?” Rosenzweig preferisce dunque, anche in considerazione del portato catastrofico della domanda “che cos'è?” nella storia della filosofia (cfr. F. Rosenzweig 1925: 143 s.; tr. it.: 261 s.), quella relativa a come l'evento religioso viene esperito nella vita; alle religioni storiche o che si sono storicizzate antepone il carattere non istituito del dato di fatto ebraico e dell'evento cristiano; al netto rifiuto della religione oppone implicitamente la piena accettazione dell'esperienza religiosa, sicché si deve assumere quest'ultima come oggetto di una eventuale rappresentazione nell'ambito e secondo i canoni della filosofia. Converrà dunque parlare di “filosofia dell'esperienza religiosa” o ancora, qualora si voglia dare rilievo al sostantivo “religione”, ricorrere – dietro la suggestione del titolo *Religion der Erfahrung (Religione dell'esperienza)* sotto cui Bernhard Casper (2004) ha raccolto le proprie riflessioni sul pensiero di Rosenzweig – alla formulazione di “filosofia della religione dell'esperienza”.

Per quanto riguarda poi la concezione di “filosofia” propria dell'autore della *Stella della redenzione*, si è cercato di mostrare come intorno al concetto di rivelazione graviti la riflessione del nuovo pensiero, nel quale è determinante il ruolo di chi ha «l'impudenza di elaborare filosoficamente la filosofia, dominatrice universale» (F. Rosenzweig 1917: 127; tr. it.: 243), invece di lasciarsi sussumere sotto di essa. «La rivelazione», scrive Rosenzweig nella “*Cellula originaria*” de *La stella della redenzione*, «è in grado di essere punto *centrale*, centro saldo, inescutibile. E perché? Poiché accade a quel *punto*, al punto rigido, sordo, indifferibile, all'io caparbio che “io ormai sono”» (*ivi*: 133; tr. it.: 250); al soggetto filosofante, che si sottrae al “totalitarismo” della vecchia filosofia, avviandone in tal modo la decostruzione nelle fattualità ultime di uomo «meta-etico», mondo «meta-logico» e Dio «meta-fisico» (cfr. F. Rosenzweig 1921: 10-21; tr. it.: 10-20), accade come «evento (cioè [...] come esperienza di vita)» (*ivi*: 119; tr. it.: 114) il miracolo della rivelazione. Detto altrimenti, con accentuazione dell'elemento filosofico: soltanto quando Dio, mondo e uomo siano conosciuti nella loro reciproca trascendenza è possibile comprendere pienamente la concreta esperienza che delle loro relazioni si ha a partire dalla rivelazione. Questa, come Rosenzweig ha imparato da Eugen Rosenstock, è infatti «orientamento. Dopo la rivelazione, nella natura c'è un “alto” e un “basso”, reale, non più relativizzabile: “cielo” e “terra” [...] e nel tempo c'è un “prima” e un “dopo” reale, stabile»

(F. Rosenzweig 1917: 125 s.; tr. it.: 242)¹¹. La nuova filosofia di Rosenzweig sembra dunque configurarsi, in definitiva, come punto di vista soggettivo sempre oggettivamente orientato dalla rivelazione, ovvero come ricerca della verità con la guida della stella polare della «credenza», da cui «possiamo spogliarci solo ipoteticamente; ipoteticamente nel senso che noi la costruiamo fin dalle fondamenta; così in conclusione raggiungeremo il punto in cui ci renderemo conto di come l'ipotetico doveva capovolgersi nell'anipotetico, nell'assoluto, nell'incondizionato di quella credenza» (F. Rosenzweig 1921: 45; tr. it.: 44).

Una simile concezione della filosofia implica che il rapporto di essa con l'esperienza religiosa, quale si esprimerebbe in una rinnovata filosofia della religione, non sopravviene dall'esterno, come se si mettessero in relazione realtà tra loro estranee, bensì è originario, costitutivamente inevitabile. Insieme con Rosenzweig, cioè, si deve rifiutare la concezione della filosofia della religione come settore particolare della filosofia: non si tratta di una speculazione che si applica all'esperienza religiosa, ma di una riflessione calata interamente in essa senza che per questo la filosofia veda compromesso il proprio carattere logico-argomentativo. La centralità accordata dall'autore della *Stella della redenzione* alla rivelazione, al punto che essa è garanzia di oggettività, sembra addirittura segnalare una sorta di rovesciamento, in forza del quale la filosofia della religione passerebbe a essere, da “filosofia seconda”, “filosofia prima” – posto che queste tradizionali denominazioni non siano oggi, a seguito della liquidazione della metafisica, svuotate di senso. Una “filosofia prima”, comunque, *sui generis*: per quanto la ragione filosofica sia infatti capace di fondare il contenuto della rivelazione, vale a dire di indicare le condizioni preliminari dell'esperienza religiosa nelle fattualità ultime e nella loro articolazione interna scandita da “sì” “e” “no”, essa non è in grado di superare la chiusura reciproca di Dio meta-fisico, mondo meta-logico e uomo meta-etico. Le inversioni in forza delle quali le sostanze elementari si dischiudono alla creazione, alla rivelazione e alla redenzione non potranno mai essere, per Rosenzweig, prodotto della ragione, la quale può al più dedurre dalle fattualità, secondo uno schema di derivazione lineare, legami peraltro incapaci di rendere conto del vitale dinamismo delle relazioni (si pensi ai casi dell'islam, «religione “istituita”», e della creazione dal nulla, decontestualizzata dal plesso che la lega ai momenti rivelativo e redentivo). Creazione, rivelazione e redenzione sono a tutti gli effetti eventi, determinati rispettivamente dalla parola con cui Dio fa essere le cose¹², da quella di amore con cui Egli chiama l'uomo a una risposta, dall'inno comunitario di lode nel quale l'uomo coinvolge l'intero creato e si rivolge a Dio.

¹¹ Nella “*Cellula originaria*” de La stella della redenzione Rosenzweig ascrive queste parole a Rosenstock, facendo riferimento, ma soltanto «più o meno, non alla lettera» (F. Rosenzweig 1917: 126; tr. it.: 242), al carteggio tra loro intercorso nel 1916: cfr., nello specifico, la risposta di Rosenstock datata 28 ottobre 1916 (Rosenzweig 1979: 275-278; tr. it. in F. Rosenzweig / E. Rosenstock 1992: 97-101) a una richiesta di chiarimento da parte di Rosenzweig circa il suo modo di intendere il rapporto tra natura e rivelazione (cfr. *ivi*: 256; tr. it. in F. Rosenzweig / E. Rosenstock 1992: 95).

¹² Giova qui ricordare che in ebraico il termine *dabar* significa sia “parola” che “cosa”.

Come può allora la filosofia accostarsi all'esperienza religiosa? La "nuova" filosofia della religione veicolata dalla *Stella della redenzione* sembra a me segnalare due modalità, tra loro complementari: per un verso ribadisce il carattere fondante e dunque fondamentale del pensiero tradizionale, il quale pone gli elementi della rivelazione nella loro chiusa separazione pre-mondana, li descrive nella loro interna fattualità e comprende come soltanto una esperienza "stravolgente" possa porli in relazione; per altro verso mostra la necessità di un «pensiero grammaticale» (*grammatisches Denken*) – ennesima "etichetta" rintracciabile nel *Nuovo pensiero* (F. Rosenzweig 1925: 151; tr. it.: 271) – che sia in grado di esprimere appieno la realtà esperita nel plesso creazione-rivelazione-redenzione. Rosenzweig indica dunque, in conclusione, un percorso che si dipana tra vecchia e nuova filosofia. Da un lato abbraccia i temi della tradizione e li affronta con il classico *instrumentarium* filosofico: Dio, mondo e uomo costituiscono l'orizzonte metafisico della *Stella della redenzione* e rappresentano, colti nella loro fattualità elementare, «l'elenco dei personaggi, il programma teatrale che certo non fa parte del dramma, ma che tuttavia è bene leggere prima [...], il c'era-una volta con cui iniziano tutte le fiabe, ma con cui iniziano soltanto e che non può più venir fuori nemmeno una volta nel corso della fiaba e nel flusso della narrazione» (*ivi*: 147; tr. it.: 266). Dall'altro lato integra la logica di tipo matematico, *organon* della filosofia tradizionale (cfr. F. Rosenzweig 1921: 23; tr. it.: 22), con il linguaggio, *organon* del pensiero grammaticale (cfr. *ivi*: 123; tr. it.: 117): soltanto il linguaggio, *medium* performativo degli eventi della creazione, della rivelazione e della redenzione, cioè parola che fa accadere le relazioni, può infatti permettere la categorizzazione in forma sinottica dell'esperienza religiosa (cfr. F. Rosenzweig 1921: 140, 167; tr. it.: 134, 160).

Bibliografia

- Bensussan, G. (2007), "'Viel zu kurz'. Rosenzweig, l'Islam et la Philosophie", *Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook*, 2, 111-127.
- Brasser, M. (2007), "Rosenzweig und die Karikatur des Islam. Negative Konstruktionen im interreligiösen Dialog", *Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook*, 2, 128-152.
- Casper, B. (2004), *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Cristaudo, W. (2007), "Rosenzweig's Stance Toward Islam: The 'Troubling' Matter of Theopolitics in *The Star of Redemption*", *Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook*, 2, 43-86.
- Ciglia, F. P. (2009), *Fra Atene e Gerusalemme. Il "nuovo pensiero" di Franz Rosenzweig, Marietti 1820*, Genova-Milano.
- Ellul, J. (1983), "Rosenzweig et l'Islam", *Foi et Vie*, III 82, 78-96.
- Fabris, A. (1990), *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova.

- Lehmann, M. (1993/94), "Franz Rosenzweigs Kritik des Islam im 'Stern der Erlösung'", *Jewish Studies Quarterly*, IV 1, 340-361.
- Müller, G. (1957), "Religionsphilosophie und Heilsgeschichte. Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock", *Zeitwende. Die neue Furche*, X 28, 685-691.
- Palmer, G. (2003), "Einleitung", in F. Rosenzweig, "*Innerlich bleibt die Welt eine*". *Ausgewählte Schriften zum Islam*, a cura di G. Palmer e Y. Schwartz, Philo Verlag, Berlin/Wien, 7-32.
- Palmer, G. (2007), "Produktives Scheitern? Versuch einer Antwort auf Wayne Cristaudo", *Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook*, 2, 87-110.
- Pines, Sh. (1987-1989), "Der Islam im 'Stern der Erlösung'. Eine Untersuchung zu Tendenzen und Quellen Franz Rosenzweigs", *Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums deutsch angezeigt*, 3-5, 138-148.
- Pollock, B. (2009), *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/São Paulo/Delhi.
- Putnam, H. (2008), *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis; tr. it. di M. Dell'Utri, con saggio di M. Dell'Utri e P. Fiorato, Carocci, Roma 2011.
- Rosenzweig, F. (1914), "Atheistische Theologie", in F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag / Jüdischer Buchverlag, Berlin 1937, 278-290; ora in F. Rosenzweig 1984: 687-697, da cui sono tratte le citazioni; tr. it. a cura di G. Bonola, in F. Rosenzweig, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991, 229-240.
- Rosenzweig, F. (1917), "'Urzelle' des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.XI.1917", in F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag / Jüdischer Buchverlag, Berlin 1937, 357-372; ora in F. Rosenzweig 1984: 125-138, da cui sono tratte le citazioni; tr. it. a cura di G. Bonola, in F. Rosenzweig, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991, 241-256.
- Rosenzweig, F. (1919), "Das Wesen des Judentums", in F. Rosenzweig 1984: 521-526.
- Rosenzweig, F. (1920), "Glauben und Wissen", in F. Rosenzweig 1984: 581-595; tr. it. di S. Franchini, in F. Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, a cura di G. Sola, Giuntina, Firenze 2000, 75-96.
- Rosenzweig, F. (1921), *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main; 4^a ed., introduzione di R. Mayer, Martinus Nijhoff, Haag 1976 (= *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II), da cui sono tratte le citazioni; tr. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985.
- Rosenzweig, F. (1924), "Einleitung", in H. Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 voll., a cura di B. Strauß, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, vol. 1, XIII-LXIV; ora in F. Rosenzweig 1984: 177-223, da cui sono tratte le citazioni; tr. it. a cura di R. Bertoldi, in F. Rosenzweig, *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, 15-94.
- Rosenzweig, F. (1925), "Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum 'Stern der Erlösung'", *Der Morgen*, IV 1, 426-451; ora in F. Rosenzweig 1984: 139-161, da cui sono tratte le citazioni; tr. it. a cura di G. Bonola, in F. Rosenzweig, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991, 257-282.
- Rosenzweig, F. (1979), *Briefe und Tagebücher* (= *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I), 2 voll., a cura di R. Rosenzweig ed E. Rosenzweig-Scheinmann con la collaborazione di B. Casper, Martinus Nijhoff, Haag.
- Rosenzweig, F. (1984), *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (= *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III), a cura di R. e A. Mayer, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster.
- Rosenzweig, F. (2002), *Die "Gritli"-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, a cura di I. Rühle e R. Mayer, introduzione di R. Rosenzweig, BILAM Verlag, Tübingen.
- Rosenzweig, F. / Rosenstock, E. (1992), *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, tr. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova.

- Schwartz, Y. (2003), "Die entfremdete Nähe. Rosenzweigs Blick auf den Islam", in F. Rosenzweig, *"Innerlich bleibt die Welt eine". Ausgewählte Schriften zum Islam*, a cura di G. Palmer e Y. Schwartz, Philo Verlag, Berlin/Wien, 111-147.
- Shakespeare, W. (2005), *Hamlet / Amleto*, tr. it. con testo originale a fronte a cura di P. Bertinetti, note ai testi di M. Mosca Bonsignore, Einaudi, Torino.
- Wiedebach, H. (a cura di) (2010), *"Kreuz der Wirklichkeit" und "Stern der Erlösung". Die Glaubens-Metaphysik von Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig*, Karl Alber, Freiburg/München.
- Zank, M. (2003), "The Rosenzweig-Rosenstock Triangle, or, What Can We Learn from Letters to Gritli?: A Review Essay", *Modern Judaism*, 23, 74-98.