

## Francesco Del Bianco

### *Sacro e profano nel Cantico dei cantici: Rosenzweig e i due volti dell'amore*

ABSTRACT: *The premise which guides the history of the interpretations of the Song of Songs is simple: it could be a text about a relationship of erotic love between human beings or a sacred one which tells about a religamen of spiritual love between God and the human soul. Therefore, it could not be together a profane and sacred text. Starting his interpretation from the idea that, in the Jewish tradition, man and God join the same reality even in their abyssal difference, Franz Rosenzweig rejects this premise. Song of Songs becomes for him the centre of the revelation of a unique religamen of love that, connecting man and God on the basis of their difference, and also human beings among them, unites without unifying the divine and the worldly, going beyond the simple dichotomy.*

KEYWORDS: *Rosenzweig, love, revelation, Song of Songs, relationship.*

## 1. Fra filosofia del tutto e teologia del nulla

Le prime pagine della *Stella della redenzione* ospitano la critica di Franz Rosenzweig alla tradizione filosofica occidentale. Essa non tollera il non venire a sistema del molteplice, e ha quindi sempre tentato una *reductio ad unum* dei tre elementi: Dio, mondo e uomo.

Proprio l'uomo, colto nel conflitto fra la sua infinita volontà e la sua esistenza finita<sup>1</sup>, è il problema. Per la filosofia egli deve rifuggire l'angoscia che è generata dalla consapevolezza del conflitto: tale fuga significa però voltare le spalle alla vita e, assecondandola, l'uomo fugge solo da se stesso. L'impresa filosofica è così destinata a finire in un vicolo cieco: alla fine non può ignorare il proprio presupposto. Per Rosenzweig tale vicolo cieco si materializzò nelle trincee della prima guerra mondiale; per la storia della filosofia fu anticipato nel "timore e tremore" di Kierkegaard, nella follia di Nietzsche, nella solitudine di Stirner. Il primo libro della *Stella* deduce così dal crollo della *filosofia del tutto* l'immediata alternativa:

<sup>1</sup> Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* (1921), tr. it. a cura di G. Bonola, Milano, Vita e Pensiero, 2005, pp. 66 s.

una *teologia del nulla*<sup>2</sup>. Essa risolve la frammentazione dei tre elementi sacrificando l'umano in una scelta indecidibile fra gli altri due.

La morte, destino universale di ciascuno, interpella ogni uomo come singolo: crea una totalità, ma rende giustizia del molteplice, poiché *tutto* muore, ma ogni cosa, nel morire, è se stessa. Questo porta al paradosso per cui l'uomo, venerando Dio come "assenza", annichilisce il mondo e nullifica se stesso per realizzare la preminenza del "non-", che, nell'individuare, lega ogni cosa nella nullità. Ognuno degli elementi ospita la scissione anche in sé: la realtà di Dio si eclissa nel conflitto fra eterna essenza e infinito arbitrio; la libertà dell'uomo in quello fra Sé e personalità; l'immagine del mondo in quello fra la legge naturale e il continuo eccedere della natura rispetto a essa.

Dall'inizio alla fine la prima parte della *Stella* individua due tendenze: l'una quella di chi, per non pensare alla morte, rinuncia a vivere; l'altra quella di chi sacrifica il vivere alla cura del pensiero angoscioso. Rosenzweig vuole evitare entrambi gli esiti e uscire dal loro pre-mondo. Per lui la rivelazione non può essere tutt'uno con la morte, ma da essa deve riscattare la vita. Egli non vuole tradire la realtà degli elementi: quel "non-", l'unica cosa che li lega, non può essere "superato", ma deve essere *messo a frutto*.

Ma come può darsi un Tu con il quale sono pur solo, o una solitudine dove vi è ancora un Io<sup>3</sup>? Vi è qualcosa che possa rendere giustizia alla *sterminata finitezza* dell'esistenza umana al di là di un essere-per-la morte?

## 2. La via per un "nuovo pensiero"

È in questa ricerca che Rosenzweig compie il suo ritorno all'ebraismo. Esso si traduce nel recupero di due idee:

1) il "monoteismo"<sup>4</sup>: la fiducia che il creatore *e* il redentore siano lo stesso Dio nella rivelazione;

2) Circa questa etichetta si veda il modo in cui Benjamin Pollock legge alcuni scritti giovanili di Rosenzweig che suggerirebbero l'esistenza di una fase "marcionita", quindi "gnostica" nella biografia dell'autore, rispetto a cui il successivo "ritorno all'ebraismo" rappresenterebbe una "conversione" nella forma di una rivalorizzazione del mondano nello scenario della redenzione. I passaggi iniziali della *Stella della redenzione* richiamerebbero queste tendenze giovanili di Rosenzweig, che Pollock ritiene affini a una vera e propria "teologia del suicidio". Cfr. B. Pollock, *Franz Rosenzweig Conversions. World Denial and World Redemption*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

3 Cfr. F. Rosenzweig, *La scienza dell'uomo* (1984), in Idem, *Dio, uomo e mondo*, tr. it. a cura di R. Bertoldi, Firenze, Giuntina, 2013, p. 132.

4 Per quanto riguarda la nozione di "monoteismo" si veda lo *Stenogramma della prima lezione* tenuta da Rosenzweig nell'ottobre 1921 presso il Freies Jüdisches Lehrhaus di Francoforte, in F. Rosenzweig, *Dio, uomo e mondo*, cit., pp. 103-119, e il suo saggio "L'Eterno". *Mendelssohn e il nome di Dio* (1929), tr. it. di G. Benvenuti, in Idem, *La Bibbia ebraica. Parola, testo, interpretazione*, a cura di G. Bonola, C. Milani, R. Bigliardi, Macerata, Quodlibet, 2013, pp. 69-89.

2) l'“antropomorfismo”<sup>5</sup>: la fiducia che Dio si colleghi all'uomo in spirito e corpo, e che l'uomo abbia facoltà di riconoscere tali nessi in virtù del suo “teomorfismo”.

Ciò che Rosenzweig ritiene necessario esistenzialmente è tutt'uno con ciò che per l'Occidente cristiano è la lotta per il proprio Antico Testamento. La Bibbia mostra come i *tre elementi* vengano a sistema entro se stessi e gli uni con gli altri non in una negazione della loro differenza, né nella resa a essa, ma in un “nonostante” che rende giustizia, trasformandolo, al principio negativo individuato dall'ontologia. Questa rivalutazione della vita per Rosenzweig comincia dal testo che, nel suo connubio di poetica e prosa, sacralità verticale ed epicità orizzontale, riassume il potere della rivelazione *contro* la morte<sup>6</sup>.

Tale testo è il *Cantico dei cantici*. La disputa sulla sua corretta interpretazione racchiude il nocciolo del problema: può esistere un *religamen* con Dio che, per rendere giustizia della mortalità umana, non “mortifichi” l'uomo, ma lo rimandi alla vita? Se questa domanda ricevesse risposta, i tre elementi potrebbero mutare la conflittualità in dialogo.

L'analisi del *Cantico*, cuore della *Stella della redenzione*, è così caposaldo del “nuovo pensiero”. Sono due gli obiettivi di tale analisi:

1) dimostrare come l'amore, identificato con la rivelazione, sia la forza “forte come la morte”<sup>7</sup>. L'amore crea infatti un'universalità che rende giustizia del particolare, non inchiodando l'uomo alla finitudine, ma mettendo quest'ultima a frutto<sup>8</sup>;

2) dimostrare che l'esperienza della *conversione*, il momento dell'accorgersi che quando si era soli proprio allora non lo si era<sup>9</sup>, è tutt'uno con l'esperienza del legame profano con la propria amante e dell'amore per il mondo, in quanto scenario in cui ciò è possibile. L'interpretazione del *Cantico* è annotazione fenomenologica di un'unica esperienza di fiducia nell'Altro: l'amore per il mondo non è pericolo riguardo all'amore per Dio, ma il suo necessario inveramento.

Alla *nuova filosofia* è concesso di dire la sua verità ontologica: “in principio è la separazione”, ma la rivelazione permette a una *nuova teologia* di fare di questa sentenza una profezia da compiere<sup>10</sup>: in principio è la differenza e, proprio per questo, la possibilità del dialogo. L'analisi del *Cantico dei cantici* compiuta da Rosenzweig, secondo queste direzioni di senso, è dunque l'analisi della questione della problematicità, nella storia dell'esegesi giudaico-cristiana, di questo stesso testo. La giusta ermeneutica del *Cantico* è la giusta ermeneutica dell'esistenza fattuale di vita umana e il contenuto stesso della rivelazione.

5 Ci riferiamo a F. Rosenzweig, *A proposito dell'Encyclopaedia Judaica* [2]. *Per il secondo volume. Con una nota sull'antropomorfismo* (1928-1929), tr. it. di G. Bonola, in Idem, *La Bibbia ebraica*, cit., pp. 135-143.

6 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 161.

7 Ct 8,6.

8 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 161, 208 s.

9 Cfr. F. Rosenzweig, *La scienza dell'uomo*, cit., p. 134.

10 “La filosofia, così come è esercitata dal teologo, diventa profezia sulla rivelazione, diventa, per così dire, l'antico testamento' della teologia” (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 110).

### 3. Il prezzo della tradizione: il *Cantico dei cantici* senza l'uomo

Il *Cantico dei cantici* celebra il desiderio erotico di un uomo e di una donna: ha quindi un contenuto profano. Secondo la sua posizione fra i libri biblici, esso *deve* testimoniare un *religamen* sacro. In base al suo contenuto evidente è quindi libro profano fra libri profani; vista la sua posizione deve essere il *sancta sanctorum*. Tale duplicità rende lo scritto problematico.

Nella Bibbia, la metafora amorosa è presente anche altrove: in quei casi vi è però un indebolimento della sua forza<sup>11</sup>. I profeti parlano secondo un immaginario mondano, ma esso è narrato come una dinamica Egli-Ella, non Io-Tu, rimandando immediatamente a un significato ulteriore<sup>12</sup>. Il Signore e Israele sono paragonati a un marito geloso e a una moglie infedele, a un coniuge paziente e a una sposa irrequieta, attingendo a esempi e analogie tratti dalla vita profana. Il caso di Osea e del matrimonio con la prostituta è emblematico di come questi accostamenti non creino confusione nella maggior parte dei casi, perché la struttura di tali racconti, narrati in terza persona, lascia intendere che essi sottostiano a una logica metaforica<sup>13</sup>. Anche quando patriarchi, re e profeti incontrano gli “angeli di Dio” sotto forma di uomini e fenomeni naturali, la metafora non mette realmente in crisi la questione della separazione fra divino e mondano. Che si tratti di una tempesta, di un terremoto, di un fuoco o di un mormorio di vento<sup>14</sup>, è sempre chiaro al lettore che il Signore non è in nessuno di questi fenomeni con cui manifesta il suo passaggio nella vita dell'uomo e che, pur essendo egli *come* un marito geloso, Dio *non* è un marito geloso<sup>15</sup>. Nel *Cantico dei cantici* manca la mediazione fra significante e significato<sup>16</sup>. Il nome di Dio non viene pronunciato, né si dice che l'amore per Dio è “come” quello ivi descritto: due voci umane, semplicemente, dialogano narrando la loro vicenda d'amore.

Come va inteso tale linguaggio? L'amore fra i due protagonisti è come uno degli incontri fra un uomo e un “angelo di Dio”? Le forti membra del re bramate dalla Sulamita<sup>17</sup> sono equivalenti a quelle con cui l'angelo affronta Giacobbe<sup>18</sup>, alla mano del messaggero che ferma il sacrificio di Isacco<sup>19</sup>? Dio è o *non* è dentro la vicenda del *Cantico* ed è o *non* è in quell'agire in “carne e ossa” che gli viene attribuito anche

11 Cfr. *ivi*, p. 204.

12 Come testi di riferimento circa l'analisi delle fonti e della teologia dell'Antico Testamento segnaliamo: R. Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, *Sviluppo canonico* (1999), tr. it. di M. Di Pasquale, Torino, Claudiana, 2001; Idem, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 2, *I temi* (2001), tr. it. di M. Di Pasquale, Torino, Claudiana, 2003; W. Brueggemann, *Genesi* (1982), tr. it. a cura di T. Franzosi, Torino, Claudiana, 2002; R. W. Jenson, *Cantico dei Cantici* (2005), tr. it. di G. Campoccia, ed. it. a cura di G. Campoccia e C. Malerba, Torino, Claudiana, 2008.

13 Cfr. Os 1,2.

14 Cfr. 1 Re 19,9-13.

15 Cfr. Es 34,14.

16 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 205 ss.

17 Cfr. Ct 7,1.

18 Cfr. Gn 32,25.

19 Cfr. Gn 22,11-12.

in altri passi della Bibbia? Lottare con Dio significa davvero lottare con un corpo, e amarlo significa davvero amarlo in carne e ossa, o tutto ciò è licenziosità poetica?

Posta dinnanzi all'attrito fra contenuto e posizione del *Cantico dei cantici*, la storia dell'esegesi ha cercato la soluzione dall'esterno, radicalizzando le tentazioni insite nel lavoro di interpretazione. Nella prima delle sue omelie sul *Cantico*, dinnanzi ai versi iniziali che presentano una donna invocare baci dall'amante<sup>20</sup>, Origene pone una domanda emblematica dell'imbarazzo che colpisce ogni esegeta: "se queste parole non s'intendono spiritualmente, che altro sono se non favole? Se non hanno un significato nascosto, non sono indegne di Dio?"<sup>21</sup>.

La strategia principale è stata quella di indebolire il significato evidente. Che si trattasse del rapporto Dio-Israele, Dio-anima, o Cristo-Chiesa, il *Cantico* era letto come un'allegoria il cui senso si dava nell'eclissarsi del significato sensuale allo schiudersi di un messaggio spirituale nascosto. Al contrario che in altri passi, dove l'equivocità del linguaggio era accettata, qui si arrivava a sostenere il paradosso secondo cui il *Cantico* è metaforico nella misura in cui *non lo è*: la metafora non chiarirebbe i rapporti fra l'anima e Dio, o fra il Signore e il suo popolo, ma li nasconderebbe, schermandoli agli occhi degli incolti<sup>22</sup>. Il registro antropomorfo in uso non sarebbe un'analogia atta a chiarire la realtà di Dio, ma un marchingegno atto a proteggerla dal mondo. Per capire il testo, quindi, non bisognerebbe prenderne sul serio il contenuto, ma accettare che esso non sia ciò che sembra e che, anzi, voglia esprimere il contrario di ciò che dice. Scritto in controtuce al testo profano ve ne sarebbe uno sacro che, se scoperto, renderebbe irrilevante l'involucro letterario.

Nella storia dell'esegesi cristiana del *Cantico dei cantici* interviene un altro elemento di precomprensione, che fa coincidere la diade sacro-profano con quella spirito-carne<sup>23</sup>. Nell'escatologia di matrice paolina, amare *secondo la carne* è la via peccaminosa imboccata da Adamo. Amare *secondo lo spirito* è invece la conseguenza dell'opera di affrancamento dal peccato operata dal sacrificio di Cristo. Ma cosa sono *carne* e *spirito*, quand'è che un amore è *carnale* o *spirituale*<sup>24</sup>? Cosa sono il peccato e la salvezza? La posta in gioco è la stessa della domanda circa i confini del profano e del sacro, ma essa viene radicalizzata: qui si tratta in una volta sola della possibilità della salvezza rispetto a un mondo escatologicamente avviato al suo passaggio<sup>25</sup>.

20 Cfr. Ct 1,2-4.

21 Origene, *Il Cantico dei cantici*, tr. it. a cura di M. Simonetti, Milano, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori, 1998, p. 27.

22 Cfr. ivi, p. 19; cfr. Gregorio di Nissa, *Omelie sul Cantico dei cantici*, tr. it. a cura di V. Bonato, Bologna, EDB, 2015, p. 25.

23 Circa i nostri riferimenti alle fonti e alla teologia del Nuovo Testamento indichiamo: A. E. McGrath, *Teologia cristiana* (2001), tr. it. di D. Tomasetto, Torino, Claudiana, 2010; F. Vouga, *Teologia del Nuovo Testamento* (2001), tr. it. a cura di A. Comba, Torino, Claudiana, 2007; J. D. G. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo* (1998), tr. it. di F. Ronchi, Torino, Claudiana, 1999; E. P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione* (1977), tr. it. di P. C. Bori, revisione a cura di M. Pesce, Brescia, Paideia, 1986.

24 Per una presentazione sistematica di questa problematica rimandiamo al classico A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni* (1930-1937), tr. it. di N. Gay, Bologna, EDB, 2011.

25 Cfr. 1 Cor 7,31.

L'esegesi alla maniera di Origene o di Gregorio di Nissa è una scelta ermeneutica forte sia rispetto all'imbarazzo del *Cantico* sia alla problematicità di queste categorie che devono orientare la vita del credente. L'amore per *le cose della carne* diventa l'intenzionarsi del soggetto verso oggetti mondani: ogni esperienza che fa parte della situazione *incarnata* dell'uomo diviene sinonimo di *carnalità*. Al contempo, l'amore per *le cose dello spirito* diventa il connettersi dell'uomo con un qualcosa di pre- o oltre-mondano. L'enigma paolino trova risposta: a salvare o a perdere l'uomo è la tipologia di *alterità* che egli ama e verso cui si orienta. Se essa fa parte della dimensione mondana allora è *carnale*; se essa è al di là del mondano, allora è *spirituale*. L'amore per la donna è dunque *carnale* nella sua profanità: solo quello per Dio, in quanto *religamen* con il sacro, è *spirituale*. L'eresia di Marcione non è così altro che la radicalizzazione della stessa logica recuperata di volta in volta dai Padri della Chiesa dinnanzi a questo tipo di problematiche, logica che nell'interpretazione del *Cantico* e di alcuni passi delle lettere paoline rimane una tendenza strutturale dell'esegesi cristiana, nonostante la sconfitta del marcionismo<sup>26</sup>.

In conseguenza della sovrapposizione dettata dal carattere escatologico del primo cristianesimo, la metafora del *Cantico* non è più imbarazzo, ma scandalo: se l'amore profano è tutt'uno con quello *carnale*, e non più semplicemente qualcosa di separato dal sacro, diviene inaccettabile che le figure del *Cantico* significhino il *religamen* spirituale. Non si tratta più dell'imbarazzo di vedere un messaggio sacro espresso in un registro profano, quanto di vedere lo spirituale ammantato di carne. Il testo del *Cantico dei cantici* raggiungeva così la sua verità solo dopo che l'esegesi aveva indebolito il significato evidente fino a dissolverlo. In tal modo il più esplicitamente sensuale dei libri biblici diveniva per Gregorio di Nissa una guida mistica per allontanarsi dalle passioni fisiche: "assimilando gli insegnamenti esposti in questo libro, l'anima viene da esso come accompagnata alle nozze per poter giungere all'unione sponsale con Dio, che è del tutto spirituale e immacolata"<sup>27</sup>, e quindi non carnale, con l'assunzione che quest'ultima caratterizzazione fosse un tutt'uno con quella di profanità di un oggetto.

#### 4. La tentazione dei moderni: il *Cantico dei cantici* senza Dio

È sempre esistita la tendenza contraria fra gli esegeti. L'ammonimento di Rabbi Akiva e i riferimenti di Origene e di Gregorio nei loro commentari testimoniano che nella storia dell'esegesi giudaico-cristiana sopravviveva la tentazione di sciogliere il problema in senso opposto, arrendendosi alla profanità, e alla dedotta

26 Vittima della stessa logica è Agostino nell'ambito della disputa pelagiana su Rm 7,14-20: l'assunzione della logica per cui a determinare la carnalità o la spiritualità di una condotta di vita è la mondanità o la non-mondanità dell'oggetto intenzionato lo porta a concludere che il fariseo non possa realmente desiderare il bene, e che quindi la posizione precedente alla conversione dovesse essere in malafede. Cfr. H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana* (1930), tr. it. a cura di C. Bonaldi, Brescia, Morcelliana, 2007.

27 Gregorio di Nissa, *op. cit.*, p. 32.

*carnalità*, del *Cantico*. Tale opinione trova il suo apice con Teodoro di Mopsuestia<sup>28</sup> e riemerge più volte in ambito cristiano, fino a causare la cacciata di Sébastien Castellion<sup>29</sup> da Ginevra nel '500.

Questa posizione, rimasta sottotraccia fino al diciannovesimo secolo, fu ereditata dagli esegeti laici dell'età moderna, come Herder e Goethe. Essi tradussero la condanna del *Cantico dei cantici* nella sua salvezza, facendone un supporto al loro tentativo di rivalutare positivamente la sensualità umana<sup>30</sup>. Si hanno due tendenze opposte degli interpreti moderni: affermando l'umanità di quell'amore e la sua effettiva sensualità, si spinge da una parte per l'emancipazione dell'essere umano dall'esito mistico che lo mortificava; allo stesso tempo, ridando dignità all'amore umano, si sottintende che Dio non ami affatto e sia del tutto esaurito dal contesto del mondano<sup>31</sup>. Questo va a convergere con le opinioni panteiste e spinozista. Al dissolvimento mistico dell'uomo compiuto per via allegorica, si contrapponeva la liquidazione di Dio tramite il suo inabissamento nel mondano. Se per la vecchia esegesi la tentazione era risolvere il problema dell'uomo come "terzo" fra Dio e mondo nella liquidazione del significante mondano a vantaggio di un significato oltremondano, l'interpretazione moderna invertiva la tendenza, riconducendo Dio alla mondanità dello scenario, rendendo il *Cantico* portatore di nient'altro che la sua muta lettera.

L'alternativa si dava così fra due forme di *reductio ad unum* della triade degli elementi: o prendendo radicalmente sul serio il teomorfismo dell'uomo, fino a dissolverlo nel divino, o invertendo tale mistero in quello dell'antropomorfismo della forma data a Dio, che infine si risolve in una celebrazione dell'uomo inserito nel contesto del mondo<sup>32</sup>. Qui si tratta dell'infinita domanda esegetica che sorge a ogni lettore di *Genesi 1*: che significa il rapporto speculare fra Dio e l'essere umano, per giunta considerando che quest'ultimo è chiamato in causa nella dualità maschio-femmina? A ogni modo, Rosenzweig osserva come "ora che il *Cantico dei cantici* si doveva intendere in modo 'puramente umano', si poteva fare anche il passo che va dal 'puramente umano' al 'puramente profano'<sup>33</sup>, ossia quel passo che dalla totale umanità del *Cantico* rileva al contempo la totale solitudine dell'essere umano. Non appena si iniziò ad affermare che il *Cantico* parlava di ciò di cui effettivamente sembrava parlare e *nient'altro*, quel *niente* cominciò ad affacciarsi come ospite inquietante nella mente dei nuovi esegeti.

28 Teodoro, vescovo di Mopsuestia, fu teologo ed esegeta siriano. Si allineava al metodo antiocheno contro quello allegorico alessandrino, curandosi dell'esigenza di distinguere a livello ontologico il divino e l'umano. Questo lo portò ad anticipare la teoria della separazione delle due nature di Gesù e a contestare la canonicità del *Cantico dei cantici*.

29 Umanista e teologo francese, tentò di diventare pastore a Ginevra nel 1543: poiché rifiutava il carattere ispirato del *Cantico dei cantici*, trovò la ferma opposizione di Calvino e fu costretto a cercare altro incarico a Basilea.

30 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 206.

31 Cfr. *ibidem*.

32 Cfr. F. Rosenzweig, *A proposito dell'Encyclopaedia Judaica [2]*, cit., pp. 135-143.

33 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 206.

Quel linguaggio, privato della sua ambiguità metaforica, rivelava solo un'azione epico-drammatica orizzontale, priva di una via per riunire le sue immagini sotto un unico significato capace di orientare l'uomo nella propria esistenza<sup>34</sup>. Di certo sublimare i complimenti che l'amante rivolge alle grazie dell'amata<sup>35</sup> in un'apologia delle virtù dell'anima in conformità con Dio<sup>36</sup> o della Chiesa<sup>37</sup> aveva dileguato l'importanza della specifica vicenda d'amore narrata, ma se essi venivano ora presi sul serio come parole perdute in chissà quale "qui e ora" irrilevante per la vicenda del lettore, divenivano vani per la ricerca soteriologica dell'essere umano<sup>38</sup>. Accettare la profanità del *Cantico* metteva dinnanzi alla finitudine dell'esperienza d'amore dei protagonisti, non lasciando altra morale in eredità che quella stessa che constatata la vanità di ogni evento umano: il risultato non differiva così da quello della vecchia esegesi allegorica che sacrificava comunque tali eventi per affermare un significato universale. All'affacciarsi della secolarizzazione il *Cantico dei cantici* diveniva davvero la "favola indegna di Dio" da cui Origene aveva messo in guardia, e allo stesso tempo rivelava l'indegnità della vita stessa dell'uomo per la filosofia.

Sembra qui darsi un bivio: o si procede ad annichilire il significante "amore profano" nell'affermazione di un significato "*religamen* sacro", che si pone come il *nulla* di tutto ciò che è mondano, o si afferma la profanità del testo, accettando di trovarsi ancorati a una realtà umana che è a sua volta un *nulla* per le ambizioni salvifiche dell'uomo. Più che a un *aut Deus aut nihil*<sup>39</sup>, il *Cantico* sembra condurre il pensiero dinnanzi a un *aut nihil aut nihil*, ponendo la scelta fra l'affermazione di una dimensione divina che dimentica la vita e una vita nullificata perché priva di fondamento.

Ma per Rosenzweig il bivio è falso. Entrambe le scelte ermeneutiche condividono un presupposto sbagliato, per cui sacro e profano sono *oggettualità* separate, integrabili solamente con il collasso di una nell'altra. La sovrapposizione che identifica tali categorie con la dualità degli ordini d'amore *carnale* e *spirituale* non è che il definitivo radicalizzarsi di questa lettura. Per Rosenzweig, invece, amare *secondo la carne* e amare *secondo lo spirito*, così come l'istituire un *religamen* profano e uno sacro, non significa essere rivolti al mondano o a Dio. Queste diadi (spirito-carne, sacro-profano) sono modalità di rapporto che individuano la posizione generale del Sé amante verso *qualunque* alterità amata. Non quindi "che cosa?" è la domanda dinnanzi a esse, ma piuttosto "come?", in quanto sono modi di intendere diversamente la stessa inter-connessione amorosa che rende unitaria la realtà in cui si amano tanto gli esseri umani fra loro quanto Dio e l'anima<sup>40</sup>.

34 Cfr. *ivi*, p. 207.

35 Cfr. Ct 7,2-5.

36 Cfr. Origene, *op. cit.*, pp. 25 ss.

37 Cfr. Gregorio di Nissa, *op. cit.*, pp. 133 ss.

38 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 207.

39 Chiamiamo in causa qui il motto con cui Jacobi contestava la posizione di Fichte nell'ambito dell'*Atheismusstreit*.

40 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 205.



Non essendo il *tipo* d'alterità amata che definisce la *carnalità/spiritualità* e la sacralità/profanità dell'amore, si dissolve l'impossibilità di accettare la metafora che tiene insieme l'amore riferito al contesto del mondo e quello per Dio. Essi si rivelano come un'unica cosa: il modo corretto d'amarsi con il partner umano è "immagine" del modo corretto di amare e di essere amati da Dio. Il fatto che l'uomo sia creato a immagine e somiglianza di Dio significa che l'uomo è chiamato a essere *come* Dio, quindi ad avere con gli altri lo stesso comportamento che il Signore ha con lui<sup>41</sup>. Proprio per questo il teomorfismo si traduce in diversità e pluralità del genere umano<sup>42</sup>.

Il *Cantico* mostra dunque il *come* dell'*amore spirituale*: un rapporto che fa sì che amante e amata siano uniti sulla base del rispetto della loro differenza, della loro irriducibilità l'uno all'altra, del limite che l'uno rappresenta per l'altra. Mostra quindi la storia di un *religamen* fra esseri umani che, nel suo essere *in spirito*, ossia nel giusto *come* del rapportarsi fra alterità, è "a immagine e somiglianza" del modo in cui il Signore si rapporta all'uomo. Questo giusto *religamen* è lo stesso sia nel caso di Dio che ama l'alterità dell'uomo sia nel caso del Sé dell'uomo che ama l'alterità a lui prossima: la donna. Una volta individuato la scelta ermeneutica con cui Rosenzweig riunisce nella loro differenza il divino e il mondano, possiamo procedere a osservare come ciò funziona.

## 5. L'interpretazione di Rosenzweig fra sacro e profano

Che significa quell'"io e tu ci amiamo" che è narrato nel *Cantico dei cantici*?

L'amare dell'amante<sup>43</sup>, che si riversa sull'amata, è un arrestarsi, nell'accettarlo, sul limite che rende lei se stessa: la "tal dei tali", nella sua finitudine, che la rende inviolabile da ogni tentativo di ricondurla al Sé dell'amante stesso. L'amante ama l'amata perché differisce da lui, perché è *altra* da lui. Amare per l'amante significa accordare libertà e chiamare alla libertà l'amata. Significa riconoscere qualcun altro "a propria immagine e somiglianza", quindi individuarlo come diverso da sé (né l'identico né il nulla di sé: appunto il *diverso*) e rendere giustizia a questa differenza nel dialogo.

Di contro, amare per l'amata<sup>44</sup> significa mettere a frutto la libertà che le è riconosciuta. Significa confessare la propria finitudine e di essere *altro* rispetto all'amante. Amare per l'amata è riconoscere d'essere amata per ciò che è, e assumere

41 "Poi Dio disse: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza, e abbiano dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra'" (Gn 1,26, nella versione della *Nuova Riveduta 2006*, da cui sono tratte nel seguito le citazioni bibliche).

42 "Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina. Dio li benedisse; e Dio disse loro: 'Siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra, rendetevla soggetta, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra'" (Gn 1,27-28).

43 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 167 ss.

44 Cfr. *ivi*, pp. 172 ss.

tale libertà in quanto responsabilità verso l'*altro*. L'amore dell'amante, che attesta la libertà dell'amata, rimanda l'amata stessa alla missione di amare, ed è così per davvero un creare l'altro "a immagine e somiglianza" di sé, nella forma della richiesta di una vocazione a rispondere alla chiamata.

L'amare pone così limite all'amante, vincolandolo alla lealtà per l'amore che promette, e all'amata, facendole accettare che a essere amata è la sua finitudine: l'amante esige contraccambio e l'amata esige lealtà e persistenza nell'amore che riceve. Sia l'amante sia l'amata riconoscono così la reciproca alterità amando proprio quella, vivendo la propria finitudine come libertà d'amare e responsabilità d'essere amati: libertà e responsabilità dell'essere un Noi<sup>45</sup>. Non già totalità, ma alleanza. Qui siamo di fronte al contrario del moto di negazione della morte da parte della filosofia e delle esegesi della tradizione. Essendo l'amore riconoscimento di quel limite, di quell'alterità che significa finitudine, quest'ultima è ora *veramente* affrontata e redenta:

questo amore è l'eterna vittoria sulla morte; la creazione, che la morte corona e conclude, non può tener testa all'amore, deve arrendersi ad esso ogni istante e perciò, alla fine, anche nella pienezza di tutti gli istanti, nell'eternità<sup>46</sup>.

Questo è ciò che racconta il *Cantico*: un amore che unisce senza unificare due soggetti diversi, né uguali né nulli l'uno rispetto all'altra, proprio sulla base di tale differenza che viene inverata nell'alleanza. La maschera di Eros, indossata da Thanatos al primo incontro con l'uomo<sup>47</sup>, preannuncia il rovesciamento che, nella rivelazione, sconfigge la morte stessa. L'evento dialogico di questa dialettica in stato d'arresto è lo stesso se si guarda sia al *religamen* uomo-Dio sia a quello uomo-donna.

Tuttavia, per quanto siano ora interconnessi dalla riscoperta dell'unicità dell'evento amore, umano e divino sono pur sempre differenti e tale differenza è infinitamente più profonda di quella su cui si innesta l'alleanza fra uomo e donna. A cambiare è il grado d'alterità dei soggetti in gioco, non il modo del loro corretto rapportarsi. Poiché fra la donna e l'uomo l'alterità in atto è locale e non totale, le due figure si alternano nel ruolo di amante e amata. Fra Dio e l'anima amata il ruolo invece è fisso: il primo è sempre amante, la seconda sempre amata<sup>48</sup>. L'amare di Dio è sempre un amare la finitudine umana, che così facendo viene rivelata come libertà per entrare in relazione. L'amare dell'anima rispetto a Dio è sempre un confessare quella finitudine e riconoscerla amata, mettendo a frutto la libertà accordatale come responsabilità. Per questo suo essere sempre chiamante che crea il chiamato, è Dio a fondare l'evento amore, che poi dilaga e mette in relazione l'essere umano con tutti gli altri gradi di alterità che può incontrare. Dio, amandolo, crea l'essere umano a sua immagine, ma dato che tale amore è tutt'uno con il riconoscimento dell'alterità, lo crea diverso in sé, e l'essere amato si spande in

45 Cfr. *ivi*, p. 241.

46 *Ivi*, p. 169.

47 Cfr. *ivi*, p. 72.

48 Cfr. *ivi*, p. 168.

un nuovo amare. In tal modo il sacro, facendosi santo, persona per eccellenza, trasmette vita al profano, collegandovisi, e dando al muto Sé “meta-etico” la vocazione a diventare persona nel suo legarsi agli altri<sup>49</sup>.

Tanto nel *religamen* unidirezionale fra Dio ed essere umano quanto in quello alternato fra uomo e donna, l'amore non è mai un circolo chiuso, un'estasi mistica dilatata nel tempo<sup>50</sup>. Il *Cantico* si chiude con l'improvviso lamento dell'amata, che invoca il giorno in cui l'amante divenga per lei “come un fratello”<sup>51</sup>. Chi è qui che parla? L'anima amata da Dio o la donna amata dall'uomo? Ancora una volta vale la stessa cosa per entrambe le coppie di amanti. L'anima amata e il partner umano amato chiedono la stessa cosa: che l'amore sia riconosciuto nel mondo, che sia fedele e non nell'attimo dell'estasi, diventando vera alleanza e non solo promessa di questa<sup>52</sup>. L'amore, nel suo intreccio fra religiosità e inter-umanità, problematizza il mondo, ciò che è esterno alla connessione: esso è rivelazione che supera la creazione, mettendola a frutto e rimandando al suo esito nella redenzione. L'essere riconosciuti e liberati come alterità si inverte nel riconoscere e liberare a propria volta ulteriori alterità: l'amore inter-umano si inverte venendo testimoniato nel mondo allo scopo dell'allargamento delle maglie del legame a due, con l'edificazione della comunità. La preghiera degli amanti umani per l'eternità dell'amore è dunque al contempo preghiera dell'anima per la venuta del regno di Dio di cui essa è *già* promessa regina: in un sol movimento l'amore è impegno escatologico per la redenzione del mondo e tensione per la costruzione della comunità umana<sup>53</sup>. Questo è il *come* dello *spirito*: al contempo rivelazione e lotta contro il *come* della *carne* per il riscatto del mondo.

## 6. La possibilità del peccato: *Genesi 3* alla luce di Rosenzweig

Nel *Cantico dei cantici* abbiamo visto l'*amore spirituale*: una forza che apre il Sé dell'uomo alla relazione con l'alterità di Dio e, al contempo, con quella della donna. Ma questo amore problematizza escatologicamente il mondo: come tale non è

49 “Senza la tenebrosa chiusura della chiusura del Sé non c'è alcuna luminosa rivelazione dell'anima, senza caparbietà nessuna fedeltà. Non è da intendere però che nell'anima amata sia ancora presente la caparbietà stessa, in lei questa è divenuta completamente fedeltà; ma la forza di resistere che l'anima amata mantiene verso l'amore da cui è amata, questa forza della fedeltà proviene all'anima dalla caparbietà del Sé che è entrata in lei” (ivi, pp. 175 s.).

50 Cfr. ivi, p. 190.

51 Ct 8,1.

52 “Non è sufficiente che l'amato, nel tremolante crepuscolo dell'allusione, chiami la sposa con il nome di sorella; il nome dovrebbe essere verità, dovrebbe essere ascoltato nella luce chiara della strada, non sussurrato all'orecchio amato nella semioscurità di una carezzevole solitudine a due; no, dovrebbe essere pienamente valido agli occhi della moltitudine: ‘chi concederebbe questo?’ (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 210).

53 “E l'anima, in questo suo uscire dal miracolo dell'amore divino per addentrarsi nel mondo terreno, soltanto nel più profondo del cuore può conservare la parola degli antichi la quale, mediante il ricordo di ciò che era stato esperito in quel cerchio magico, dà forza e consacrazione a ciò che le incombe di fare: ‘Come Egli ti ama, così ama anche tu’” (ivi, p. 211).

solo altra cosa rispetto alla *via della carne*, ma lotta contro essa. In *Genesi* 32, dopo che Giacobbe è divenuto Israele, tramite il confronto/scontro che ha portato il patriarca e il Signore ad accettare la reciproca libertà<sup>54</sup>, egli è chiamato non a permanere nell'estasi di quel nuovo legame, ma a metterlo a frutto problematizzando ciò che ne è restato fuori: il nemico Esaù. Tale responsabilità si traduce nella riparazione del rapporto con questi, nella sua riscoperta come fratello<sup>55</sup>. Questa è la responsabilità significata dall'evento dell'amore: combattere in nome dello *spirito* il modo corrotto di intessere rapporti, la *carnalità*.

Ma cosa è infine l'*amore carnale*? Rovesciato rispetto all'*amore spirituale*, è quel legame che pone le alterità in gioco in conflitto, contrapponendole: è un legame che si censura. È la connessione che scava nella differenza anziché metterla a frutto, rendendola un abisso che isola le parti, armandole l'una contro l'altra. È il come del rapportarsi all'alterità che, anziché rimandare a un'opera redentrice del mondo, allontana lo stesso da questo traguardo soteriologico. È ciò che è all'opera nel racconto del giardino di Eden<sup>56</sup>. Qui Dio, ancora una volta, ama l'uomo: gli accorda totale libertà, fatta eccezione per il divieto di violare la differenza che li separa e sulla base della quale sono relazionati<sup>57</sup>. Nel suo proibire all'uomo di mangiare del frutto proibito, il Signore non fa altro che chiamare ancora una volta l'uomo a essere a sua immagine, rispettando la differenza che intercorre fra i due poli della relazione. Ma Adamo rifiuta proprio quel limite che è la base, nella sua accettazione, del possibile *religamen* con ogni alterità. Il progenitore travisa il senso del teomorfismo, vivendo la condizione di pluralità degli elementi in gioco con insofferenza, e scambia tale insofferenza come una vocazione a unificare anziché a unire. Egli tenta di appropriarsi dell'Altro: non vuole essere a immagine di Dio, ma piuttosto che Dio non vi sia affatto come altro da lui. Non accetta "d'essere due" nel rapporto, ma pretende d'essere "uno", quindi "tutto".

Ciò che segue a questo misfatto è l'esplosione della conflittualità nei rapporti con tutte le alterità locali a cui Adamo è allacciato. Dinnanzi all'interrogazione ostile di Dio, l'uomo e la donna si accusano l'un l'altra<sup>58</sup>, abbandonando il dialogo ed esprimendosi nell'impersonalità della terza persona: ognuno dei due diviene per l'altro lo specchio della mancata conformità con il Signore, quindi un tabù inquietante anziché un compagno di vita. Anch'essi sono ora, l'uno per l'altra, oggettualità da assorbire e riportare a sé. La condanna di Dio, per cui il rapporto dei progenitori sarà all'insegna della prevaricazione e dell'incomprensione, è l'attestazione di ciò che già immediatamente avveniva<sup>59</sup>. Come ulteriore conseguenza della rottura del dialogo con Dio, l'inimicizia viene posta anche nei rapporti fra l'essere umano e ogni altra forma di alterità residua, dagli animali alla terra stessa: il

54 Cfr. Gn 32,27-32.

55 Cfr. Gn 33,1-10.

56 Per la nostra analisi di *Genesi* 3 seguiamo da vicino A. Fabris, *Il peccato originale come problema filosofico*, Brescia, Morcelliana, 2014.

57 Cfr. Gn 3,1-6.

58 Cfr. Gn 3,7-13.

59 Cfr. Gn 3,14-18.

mondo non è più scenario per mettere in moto il compimento della creazione nella redenzione, ma per sprofondare nella logica peccaminosa del conflitto<sup>60</sup>.

*Cantico dei cantici* e *Genesi 3* ci danno così l'immagine di quelli che sono due ordini d'amore distinti in base al *come* del loro approccio a qualunque alterità connessa al Sé dell'essere umano. *L'amore spirituale* del *Cantico* si traduce in rispetto dell'alterità, si mette a frutto nella costruzione di un Noi, tanto con Dio quanto con il partner, e quindi con il mondo in un progressivo allargamento. *L'amore carnale* di Eden è all'opposto amore per l'idea di superare se stessi, brama di ricondurre al Sé l'alterità, degradandola a oggetto di possesso, religioso o mondano che sia. In questa integrazione fra i due testi, l'amore umano del *Cantico* è "più che metafora" del giusto *religamen* con Dio, e il dissidio fra il Signore e Adamo è "più che racconto" del modo errato di rapportarsi fra l'uomo e le altre alterità. Divino e mondano, sacro e profano, si danno immediatamente intrecciati tanto nella *via dello spirito*, che li unisce, quanto in quella *della carne*, che vuole unificarli, distruggendoli<sup>61</sup>.

60 "Il visionario, il settario, in breve tutti i tiranni del regno dei cieli, invece di accelerare la venuta del regno, al contrario la ritardano" (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 279 s.).

61 "Così davvero nella preghiera" – che è appunto sempre *preghiera per il regno*, quindi per il compiersi dell'alleanza fra amante e amata dinnanzi al mondo – "confluiscono da entrambe le parti le possibilità della tentazione, sia da parte di Dio sia da quella dell'uomo; la preghiera è tesa tra queste due possibilità; mentre teme la tentazione da parte di Dio, l'uomo sa però di avere in sé la forza di tentare Dio stesso" (ivi, pp. 274 s.).