

Filippo Stefanini

Als ob 'e' als ob nicht: congiunzioni e disgiunzioni tra Paolo, Franz Rosenzweig e Walter Benjamin

ABSTRACT: *The fact that The Star of Redemption ends with a particular perspective on everyday life and that its last quotation comes implicitly from Paul's First Epistle to the Corinthians is the preamble to the present work, whose starting point is the "factual life experience" – to say it with Heidegger – of Paul and Franz Rosenzweig with their opposite conversions, summed up respectively by the different concepts of metanoia and teshuvah. Through the lens of Rosenzweig's life and thought this paper focuses on Paul's historical-theological paradox, which is based on two passages from the First Epistle to the Corinthians (17-24 and 29-31). From Paul's theology the analysis eventually moves on to involve all Christians and Christ himself. The second part of the paper touches on Walter Benjamin's Theological-Political Fragment, trying to underline its unexpressed – ausdruckslos in Benjamin's terms – Jewish character with the same methodological approach used in the first part, which employs Rosenzweig's thought as a guide to the analysis.*

KEYWORDS: *hōs mē, factual life experience, Judaism-Christianity, nihilism.*

Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo!

1 Cor 7,29-31

Chi, molto semplicemente, si sia preparato a fare in modo che tutto ciò che gli capita, da fuori e da dentro – la professione, il suo essere tedesco, il suo matrimonio e, per me, se occorre, anche il suo ebraismo – gli capiti ebraicamente, costui potrà stare certo di diventare davvero "interamente ebreo".

Franz Rosenzweig, *Bildung und kein Ende*

Che cosa dice la tua coscienza? *Devi divenire quello che tu sei.*

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*

1. In via metodica

L'esercizio teoretico che sostanzia la presente proposta mostrerà due volti, quelli di Paolo e di Walter Benjamin, eppure una mente sola: quella di Franz Rosenzweig, che sarà usata per mettere ermeneuticamente a fuoco i profili dei due autori. Diciamo 'fuoco', termine caro all'autore della *Stella della redenzione*, perché esso indica in quell'opera un preciso orientamento di Rosenzweig – un orientamento ebraico¹ – mediante cui intendiamo rileggere prima Paolo e poi Benjamin. Autori, questi due, che appaiono situarsi – anche in considerazione delle ultime riflessioni avanzate da Jacob Taubes² – agli estremi di un filo, il filo teso del senso del “come se non” (*hōs mē*, secondo l'originale greco di 1 Cor 7,29-31), sul quale si tiene in equilibrio l'interprete 'disinteressato' Franz Rosenzweig.

La struttura del presente articolo conterrà pertanto un'ampia argomentazione preliminare attorno al volto di Paolo, che facciamo interpretare da Rosenzweig attraverso un'operazione teoretica di 'revisione virtuale', in una dinamica totale che si faccia carico, per entrambi gli autori, del momento biografico e di quello teologico come di un tutto organico. Questa delicata strategia ermeneutica sarà adottata anche nella parte successiva, relativa al volto di Benjamin, dal cui scritto più enigmatico, il *Frammento teologico-politico*, la mente di Rosenzweig apparirà messa in discussione nel suo interrogare virtuale; ne deriva una dialettica in cui, da ultimo, proprio la scheggia di pensiero messianico di Benjamin sembra potere spingere il sistema di Rosenzweig oltre se stesso, aprendo un nuovo scenario sul modo possibile di intendere il destino della *Stella*. Per questa sua capacità virtuale di mediare ermeneuticamente tra Paolo e Benjamin, nel quadro dell'idea messianica osservata a partire dal principio dell'*hōs mē*, Rosenzweig rappresenta quindi il costante e solido punto di riferimento filosofico per l'argomentazione del nostro contributo (la grandezza del suo pensiero, infatti, non è certo indebolita dal contatto per così dire tangente con l'illuminazione teologico-politica di Benjamin), anche perché ha saputo incarnare, attraverso il suo gesto biografico-teologico decisivo³, il più autentico senso del 'come se non'.

1 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* (1921), tr. it. a cura di G. Bonola, Milano, Vita e Pensiero, 2005, p. 307.

2 Cfr. J. Taubes, *Il nichilismo come politica mondiale e il messianismo estetizzato: Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, in Idem, *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg* (1993), tr. it. di P. Dal Santo, Milano, Adelphi, 1997, pp. 133-143.

3 Cuore del presente discorso è il riferimento alla decisione fondativa dell'esistenza (anche intellettuale) di Rosenzweig, la decisione di restare ebreo, esito di un'esperienza mistica vissuta dal giovane filosofo, 'a due passi' dalla conversione cristiana, nella sinagoga di Berlino nel corso della giornata solenne di *Yom Kippur* del 1913. In proposito potremmo parlare, con e oltre Heidegger, di esperienza effettiva della vita come punto di partenza per Rosenzweig autenticamente filosofo (cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa* (1995), tr. it. di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2003, pp. 41-46).

2. Il paradosso storico-teologico dell'*hōs mē* di Paolo riletto in Rosenzweig

Il nostro 'esperimento filosofico' di rileggere il fenomeno messianico di Paolo per tramite di Rosenzweig è 'ipotizzato' sulla base della *faktische Lebenserfahrung* dei due autori, cioè di quella essenziale premessa filosofica evidenziata da Martin Heidegger nella *Fenomenologia della vita religiosa*, allorché afferma che "la filosofia scaturisce dall'*esperienza effettiva della vita*"⁴. Questa modalità di avvio del presente esercizio di pensiero è anche a fondamento del filosofare condotto innanzi nel paragrafo successivo. Le lezioni di *Introduzione alla filosofia della religione* tenute da Heidegger nel semestre invernale 1920/1921, inoltre, risultano non neutrali ai fini della nostra trattazione, perché in esse emerge nella traduzione tedesca l'*hōs mē* paolino: la 'parolina', in se stessa filosoficamente frammentata, *als ob nich*⁵.

Al nostro sguardo con lenti rosenzweighiane Paolo risulta offrire il luogo dell'apparire originario di questa formula messianica (1 Cor 7,29-31) e al contempo essere il critico della relazione tra ebraismo 'e' cristianesimo, "eterna soluzione che è eterno problema"⁶. Tale premessa ha il carattere di una provocazione da assumersi in tutta la sua letteralità, in piena coerenza con quanto Rosenzweig sembra intendere in un passo della lettera del 31 ottobre 1913 indirizzata al cugino Rudolf Ehrenberg, la stessa in cui appare la decisiva sentenza *Ich bleibe also Jude* ("io resto quindi ebreo"): l'esigenza di una 'pro-vocazione' paolina, quanto a dire di una 'contemporaneità' di Paolo, si mostra infatti quando il filosofo di Kassel, menzionando la sua "riserva personale" (peraltro in linea con il cristianesimo delle origini e con la secolare posizione assunta dalla Chiesa rispetto alla missione per la conversione degli ebrei) consistente nella possibilità-limite di "diventare cristiano soltanto come *ebreo*, non già passando attraverso lo stadio intermedio del paganesimo"⁷, scrive:

tu ti rendevi comprensibile la mia posizione a metà strada tra ebraismo e cristianesimo trasponendola nel passato, al tempo del sorgere del cristianesimo; io per contro mi rendevo possibile il passaggio postdatando l'*Epistola agli Ebrei*, non proprio di

4 Ivi, p. 40 (corsivo nostro). Si veda inoltre ivi, pp. 42 s.: "il punto di partenza della via che porta alla filosofia è l'*esperienza effettiva della vita*. Sembra però che la filosofia riconduca poi di nuovo fuori dall'*esperienza effettiva della vita*. In realtà, quella via conduce per così dire solo *dinanzi* alla filosofia, non *fino* a essa. La filosofia stessa può essere raggiunta soltanto mediante un'inversione di percorso [*Umwendung*] lungo la via, non però una semplice inversione che si limiti a indirizzare la conoscenza verso altri oggetti, bensì, in senso più radicale, una vera e propria *conversione* [*Umwandlung*]". Questo passo risulterà del tutto opportuno, e neutralmente valido, in relazione alla dialettica filosofico-esistenziale che intendiamo costruire intorno alle figure di Paolo e di Rosenzweig.

5 Cfr. ivi, p. 160.

6 Facciamo eco, a nostro uso, a un noto passo di Bertrando Spaventa: "il bene [...] è la ragione che conosce e vuole se stessa: eterno problema, che è eterna soluzione" (B. Spaventa, *Logica e metafisica* (1911), in Idem, *Opere*, a cura di F. Valagussa, Milano, Bompiani, 2008, p. 2182).

7 F. Rosenzweig, *Lettere sul cristianesimo, la missione agli ebrei, e il sionismo*, tr. it. di G. Bonola, in Idem, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Roma, Città Nuova, 1991, p. 287.

diciotto secoli, ma in ogni caso “nei” secoli. Tu innestavi il pollone Franz Rosenzweig sul ceppo vivo “ebraismo del primo secolo”; io innestavo l’*Epistola agli Ebrei* sul ramo vivo “ebraismo del ventesimo secolo”. Questo ramo io lo consideravo tanto ovviamente vivo, quanto ovviamente tu lo ritenevi morto e disseccato⁸.

L’“ebraismo del ventesimo secolo” [...] morto e disseccato”: ciò che per Rosenzweig sembra sostenere a riguardo dell’ebraismo contemporaneo il cugino, già (divenuto) cristiano nel 1913, corrisponde esattamente a quanto pensava Paolo dell’ebraismo del suo tempo: “dicendo alleanza nuova, Dio ha dichiarato antica la prima: ma, ciò che diventa antico e invecchia, è prossimo a scomparire” (Eb 8,13). A invertire questa tendenza dialettica di Paolo, attualizzata da Rudolf Ehrenberg, è lo stesso Rosenzweig, che proprio nel 1913 – lo ricordiamo – si decide per l’ebraismo in luogo della conversione cristiana⁹, parlando, nella stessa lettera al cugino, di un passaggio ineffettuale al cristianesimo, anzi, a rigore, ineffettuabile¹⁰ per lui in quanto ebreo.

Occorre a questo punto chiedersi che significato avesse, nel profondo, quella confessione-concessione di Rosenzweig a “diventare cristiano soltanto come ebreo”. La risposta proverrà dalla *Stella della redenzione*, in un punto in cui l’autore discute di quel “grande evento nella storia della chiesa [...]: la liberazione e l’accoglimento degli ebrei nel mondo cristiano”¹¹, che secondo lui – punto filosoficamente decisivo – avrebbe

come effetto non una nuova formazione ecclesiastica, ma [...] soltanto una *rivivificazione* [*Neubelebung*] delle vecchie chiese. E qui, senza dubbio, dall’eterno popolo della speranza, popolo bambino di Dio fin dall’inizio, fluisce immediatamente la forza fondamentale del nuovo mondo compiuto, la speranza, verso i popoli cristiani meglio esercitati nell’amore e nella fede che nella speranza; e *poiché questa volta il cristiano, invece di dover convertire un pagano, deve convertire direttamente se stesso* [...] allora, in questo inizio del compimento dei tempi, è proprio l’ebreo accolto nel mondo cristiano colui che deve convertire il pagano presente nel cristiano [...]. Ma anche tale conversione avviene all’interno delle vecchie chiese¹².

Anche “all’interno delle vecchie chiese”, chiosa Rosenzweig: con queste parole Paolo è davvero provocato e ‘capovolto’ da Rosenzweig. In che modo? Cioè, qual è il vero movimento dell’“ebreo accolto nel mondo cristiano” o, che è lo stesso, l’autentica dinamica di quel “diventare cristiano soltanto come ebreo”? Come intendere questo “come”? In questa ‘piccola parola’ non sta già forse tutto il senso

8 Ivi, pp. 287 s.

9 Una ricostruzione critica del pensiero di Rosenzweig a partire da questo evento fondamentale della sua vita si trova in B. Pollock, *Franz Rosenzweig’s Conversions. World Denial and World Redemption*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

10 Così Rosenzweig: “essa [la mia decisione] non mi pare più necessaria e pertanto, nel mio caso, non più possibile” (F. Rosenzweig, *Lettere sul cristianesimo, la missione agli ebrei, e il sionismo*, cit., p. 286).

11 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 293.

12 *Ibidem* (corsivo nostro).

profondo della verità fattiva di Rosenzweig, il suo restare ebreo come un ar-resto del divenire cristiano stesso? Insomma, nel divenire cristiano in termini soltanto ebraici, la traccia ebraica, che è per Rosenzweig certo un'essenza, ma un'essenza in se stessa dinamica¹³, vanificherebbe quell'altra dinamica, quella del divenire cristiano ovvero, in termini linguistici, la traducibilità stessa di *teshuvah* in *metanoia*¹⁴.

Stando alla duplice lettura fin qui svolta (della lettera del 1913 e del passo della *Stella della redenzione*), emerge che il problema vero è non degli ebrei che dovrebbero convertirsi bensì, al contrario, dei cristiani – di oggi come di allora, con riferimento alla comunità già cristiana della *Lettera agli Ebrei* – che devono ritrovare, in qualche modo, le radici ebraiche del loro essere cristiani, di contro al pagano presente in loro¹⁵. Questo particolare modo del rinnovamento cristiano – ci sta

13 Questa idea permea il senso dell'ebraismo nei modi espressi da Rosenzweig. Si veda per esempio ivi, pp. 314 s. ("Il popolo unico: essenza giudaica") e p. 317 ("Il problema dell'essenza") dove si legge: "alla domanda circa l'essenza è dato rispondere soltanto con una simile esibizione di momenti contraddittori, cioè non si può rispondere affatto. Ma la vita vivente non pone la questione dell'essenza. Vive". In questa direzione va anche l'abbozzo, dal titolo *L'essenza dell'Ebraismo*, di una relazione tenuta a Kassel nel dicembre 1919, in cui Rosenzweig si impegna a precisare la sua posizione sul tema distinguendola dalle tendenze dominanti e fra loro in contrasto: quelle ortodossa, liberale e sionista. Scrive infatti: "costruire una religione, una visione del mondo, una politica, sono tutte e tre cose semplicemente non-ebraiche. Si tratta di un destino: questo vale più di ogni cosa. Una 'sfortuna', una fortuna, una benedizione, una maledizione, un esilio, un'alleanza. Non possiamo sottrarci al destino [...]. Il Diciannovesimo secolo è stato il tentativo di sfuggire al destino attraverso la delimitazione a una delle tre costrizioni onnicomprensive. Ora, quella costrizione ci afferra di nuovo [...]. Il fine non è l' 'essenza' dell'Ebraismo, ma è l'intero Ebraismo, in generale nessuna essenza, ma la vita" (F. Rosenzweig, *L'essenza dell'Ebraismo* (1984), in Idem, *Che cosa significa essere ebrei*, tr. it. di N. Zippel, Roma, Lit Edizioni, 2015, pp. 11 s.).

14 "Che il concetto di penitenza (che in ebraico viene reso con 'ritorno', 'inversione del cammino', 'ritorno indietro'), che quindi la parola ebraica *teshuvah* nel Nuovo Testamento venga tradotta con *metanoia*, è uno dei punti in cui la storia universale risiede nel dizionario" – scrive Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg il 4 novembre 1913 (F. Rosenzweig, *Lettere sul cristianesimo, la missione agli ebrei, e il sionismo*, cit., pp. 292 s.). Sul motivo binario *teshuvah* e *bleiben* rosenzweighiano pagine filosoficamente e filologicamente notevoli sono state scritte da G. Petrarca, *Nel vuoto del tempo. Rosenzweig, Hegel e lo shabbàt*, prefazione di V. Vitiello, Milano, Jaca Book, 2015, pp. 34-37.

15 Sul pagano che sarebbe interno al cristiano, in un altro passo della *Stella della redenzione* Rosenzweig scrive: "il cristiano osa comparire davanti al Padre soltanto tenendo la mano del Figlio: solo attraverso il Figlio, egli crede di poter venire al Padre. Se il Figlio non fosse uomo, non sarebbe di alcuna utilità per il cristiano [...]. Qui affiora la componente pagana presente ineliminabilmente al fondo di ogni cristiano [...] e proprio quel 'paganesimo' del cristiano lo rende capace di convertire i pagani" (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 358). E ancora, secondo un altro punto di vista: "a lui [al cristiano], nella sua propria vita individuale un giorno avviene il miracolo della rinascita, a lui, al singolo. A lui, nato per via naturale come pagano, giunge qui nella vita la direzione. *Christianus fit, non nascitur*. Egli porta in sé questo inizio del suo esser-divenuto-cristiano e da esso scaturiscono per lui sempre nuovi inizi [...]. Ma oltre a ciò egli non reca null'altro in se stesso. Egli non 'è' mai cristiano, benché il cristianesimo sia. Il cristianesimo è fuori di lui [...]. Ciò che è naturalmente cristiano ha il suo essere fuori del singolo, nelle istituzioni mondane ed ecclesiastiche, egli non lo porta con sé nel suo intimo. Il mistero della nascita, che per l'ebreo ha luogo proprio nel singolo, qui si colloca prima di tutti i singoli nel miracolo di Bethlem [...]. Essi stessi [i cristiani] hanno dovuto, ciascuno indivi-

dicendo Rosenzweig – consiste in quella speranza, essenzialmente messianica, che viene o, meglio, che in eterno ha-da-venire nella storia da questa radice ineliminabile e meta-storica che è l'ebraismo, ossia l'ebraismo-del-cristianesimo come suo innegabile e sempre prossimo 'non', retaggio che lo stesso Paolo porterebbe con sé lasciandone traccia, nella forma per così dire di un 'inconscio a venire', in un punto specifico delle sue testimonianze epistolari – ciò, da ultimo, intendiamo mostrare.

In questo senso Rosenzweig risponde a Paolo sulla presunta scomparsa dell'antica alleanza, la fede ebraica, e in questo senso, radicale e impossibile a leggersi da un punto di vista meramente storico, il senso cioè che fa dell'ebraismo il futuro del suo futuro storico, in quanto radice vivificante del cristianesimo stesso, sempre Rosenzweig può dire di avere innestato la *Lettera agli Ebrei* "sul ceppo vivo 'ebraismo del ventesimo secolo'".

Dunque, oltre l'*Unterscheidung* della *jüdische Entscheidung* di Rosenzweig, oltre cioè la "distinzione" solo esteriore della "decisione ebraica" dell'autore, che agli occhi dell'ebreo si configura come *teshuvah*, mentre agli occhi del cristiano, *in primis* di Paolo, si presenta come 'ostinazione ebraica'¹⁶, sta una verità più profonda, leggibile in Rosenzweig stesso.

Dacché, insomma, con il cristianesimo si è "nei secoli", nella storia, il rapporto tra ebraismo 'e' cristianesimo non può costituirsi, metafisicamente, che nella forma di una 'congiunzione disgiuntiva', secondo la quale l'ebraismo è sì *in saeculo*, congiunto e in qualche modo assimilato al cristianesimo, 'e tuttavia'¹⁷ mai del tutto simulato con questo: è anzi, semmai, la forza del dissimile¹⁸ interna all'epoca cristiana, a quella storia creatrice dell'orizzonte stesso del tempo scisso in un prima e in un dopo – l'avanti e il dopo Cristo¹⁹.

dualmente, divenire cristiani. L'essere-cristiani è loro tolto, prima ancora che essi nascano, dalla nascita di Cristo" (ivi, pp. 407 s.).

16 Cfr. la già citata lettera di Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg del 4 novembre 1913, in F. Rosenzweig, *Lettere sul cristianesimo, la missione agli ebrei, e il sionismo*, cit., p. 292. Per un approfondimento del tema si veda G. Petrarca, *La Legge e l'"ostinazione ebraica": Franz Rosenzweig interprete di Paolo. Una prospettiva teologico-politica su Rm 9-11*, in "Teoria", XXXVII (2017), n. 1, pp. 187-197. Rimandiamo inoltre a "Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook", 2009, n. 4, dedicato a *Paulus und die Politik / Paul and Politics*, e alle pagine di B. Casper, *La sfida di Franz Rosenzweig al pensiero cristiano*, tr. it. di S. Sorrentino, in "Filosofia e teologia", XIV (2000), n. 2, pp. 245-255. In merito alla figura complessiva di Paolo, uno degli ultimi lavori di grande rilievo, a cavaliere tra teologia e filosofia, è il libro di G. Rossé, V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Roma, Città Nuova, 2014.

17 Al riguardo v. *infra*, nota 27.

18 Del fondamentale lavoro saggistico di S. Mosès, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (1992), tr. it. di M. Bertaggia, Milano, Anabasi, 1993, il primo capitolo della parte dedicata al filosofo di Kassel si intitola emblematicamente *La dissimilazione* (pp. 35-61).

19 Cfr. G. Petrarca, *Nel vuoto del tempo*, cit., pp. 144-147. 'Avanti e dopo Cristo' è da intendere, peraltro, in complesso rapporto con il "tra" (*Zwischen*) o regno intermedio proprio del cristianesimo: "è il cristianesimo [...] che ha fatto del presente un'epoca. Passato è ormai soltanto il tempo precedente alla nascita di Cristo. Tutto il tempo successivo, dalla vicenda terrena di Cristo fino al suo ritorno, è ora quell'unico grande presente, quell'epoca, quella pausa [...], quel tra su cui il tempo ha perduto il suo potere" (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 347). Sul rapporto tra ebraismo 'e' cristianesimo nel tempo come storia cristiana, Rosenzweig

L'ebraismo sarebbe allora, al fondo, la possibilità più intima che il cristianesimo ha per sottrarre se stesso alla simulazione – dove la prima simulazione, il primo *als ob*, è l'esatto precetto che si impone al di-venuto cristiano rispetto al Venuto, al Cristo da imitare²⁰. In altri termini, in questo rapporto si gioca la possibilità che il cristiano riscopra nell'ebreo il suo essere non-cristiano, quella radice che è prima del *saeculum* e che sola è in grado di ridestare il cristiano oltre il *saeculum* stesso, verso il futuro in quanto tale. In ultima analisi si sta qui tentando di dire, tramite Rosenzweig, che il cristiano, guardando all'ebraismo, dovrebbe (poter) fare 'come se non' della sua stessa condizione cristiana, di-venuta a partire dal Venuto.

Dove accadrebbe testualmente la provocazione che attraverso Rosenzweig muoviamo a Paolo? I luoghi epistolari sono due e appartengono entrambi al settimo capitolo della *Prima lettera ai Corinzi*, nei versetti 17-24 (il paolino "restare") e 29-31 (il *topos hōs mē*). Procediamo per gradi e diciamo innanzitutto: Rosenzweig resta ebreo. Restando ebreo, egli è la verità estrema di Paolo, la sua 'inconscia' rivivificazione ebraica, il riconoscimento di Saulo in Paolo, del seme ebraico dentro il frutto cristiano. L'ebraismo di Rosenzweig è la cifra invariante del monito paolino a rimanere ciascuno nella propria condizione (cfr. 1 Cor 7,17-24); invariante, inoltre, è ciò che per sua essenza è capace della totalità, del coinvolgimento totale.

Assumiamo allora tutto il peso del monito paolino a restare ciascuno – alla lettera – "nella chiamata in cui fu chiamato" (*en tē klēsei hē eklēthē*: 1 Cor 7,20), "nella condizione in cui era quando fu chiamato"²¹ dal Signore: condizione e chiamata sono resi da Paolo, nel versetto in esame, con lo stesso termine, declinato in forma sostantivata, *en tē klēsei* ("nella condizione"), e in forma verbale, *hē eklēthē* ("in cui è stato chiamato"), quasi che condizione mondana e chiamata del Signore – la fede – venissero a sovrapporsi o a livellarsi²². A scandire il ritmo del passo paolino e a scavarne il senso sta inoltre il verbo *menein*, "restare", ripetuto due volte (1 Cor 7,20,24). Il passo 1 Cor 7,17-24 – notiamo – compare parafrasato nella *Stella della redenzione*, dove alla domanda: "quale forma può assumere il legame che in essa [nell'*ekklēsia*] unisce l'uomo all'uomo?", si risponde: "esso [il legame], mentre li lega deve anche

scrive ancora: "Quanto a fondarsi, di certo la coscienza ebraica non lo fa sulla base del rapporto della Chiesa cristiana con il mondo; essa vi si ritrova soltanto. Di per sé non ne sa niente: Is 55,5. Perciò non ha bisogno, nel tempo, di alcun nuovo insegnamento (*Weisung*); dagli eventi del primo secolo non è stato mutato il suo compito, ma solo il suo destino. Da quel tempo in poi le condizioni esterne sono nuove e nel tempo, credo, definitive: ma solo le *condizioni* sono tali" (F. Rosenzweig, *Lettere sul cristianesimo, la missione agli ebrei, e il sionismo*, cit., p. 292).

20 "La coscienza cristiana, totalmente immersa nella fede, si spinge verso l'inizio della via, verso il primo cristiano, il crocefisso" – osserva Rosenzweig (*La stella della redenzione*, cit., p. 356). Il precipitato letterario di età tardo-medievale di questa dinamica teologico-cristiana è l'opera latina, di autore ignoto, dal titolo emblematico *Imitazione di Cristo*, tr. it. di C. Vitali, introduzione di E. Zolla, Milano, Rizzoli, 1974.

21 Questa la traduzione CEI 1974.

22 Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, pp. 25-28, che però non trae la nostra conclusione radicale. Per un approfondimento della lettura paolina di Agamben cfr. S. Bellanda, *Filologia della salvezza e logica messianica. "Il tempo che resta" di Giorgio Agamben*, in *San Paolo e la filosofia del Novecento*, a cura di C. Scilironi, Padova, Cleup, 2004, pp. 241-266.

lasciare liberi i singoli [...]. Deve lasciare ciascuno come l'ha trovato [...] e così rendere libero ciascuno in ciò che egli è, in tutte le sue *condizioni di dipendenza*, naturali *oppure* date da Dio²³. In questa 'traduzione' rosenzweighiana di Paolo balena non solo la dialettica tra condizioni e libertà, ma anche un'essenziale coloritura del senso delle condizioni, da noi evidenziata in corsivo²⁴. Non è forse in questo rosenzweighiano "oppure", in questa equivalente alternativa delle condizioni di dipendenza, che si chiarisce ulteriormente – certo tradendolo – quel verso di Paolo in cui condizione mondana (condizioni "naturali" in Rosenzweig) e chiamata del Signore (condizioni "date da Dio" sempre nella *Stella*) trovano corrispondenza già sul piano terminologico? Se così è, allora proprio in questo passo ci troviamo sulla soglia del paradosso storico-teologico di Paolo, ormai nel cuore della 'provocazione rosenzweighiana', a sua volta paradossale.

La fede, con il cristianesimo, diviene anch'essa una condizione, la condizione di fede cristiana. Altrimenti detto, si dà come fede secolare.

Se poniamo in tensione questa 'induzione teologica' con quanto scrivevamo sopra, ossia che l'"inveramento" (*Bewährung*) – termine dello stesso Rosenzweig²⁵ – implica per sua essenza che si è capaci della totalità, troviamo che Rosenzweig, il cui divenire cristiano s'arresta confermando (*bewähren*) il suo resto ebraico, supera Paolo – superamento per così dire hegeliano *contra* Hegel stesso, perché più in alto del pensiero è, per Rosenzweig, l'esperienza effettiva della vita. L'autore della *Stella della redenzione* supera dunque Paolo nel portare sul piano di una comprensione totale – comprensiva anche della condizione di fede – il senso del restare nella condizione mondana, poiché appunto anche la fede, in questo restare, è coinvolta. È come se – lo ribadiamo – Rosenzweig riportasse il *menein* paolino (*bleiben*, "restare") sul piano in cui, volendo parafrasare la lettera rosenzweighiana a Rudolf Ehrenberg del 4 novembre 1913, il dizionario (sacro) diventa crocevia della storia universale, ossia sul piano del rapporto di traduzione dell'ebraico *teshuvah* nel greco *metanoia*²⁶; quindi come se Rosenzweig traducesse e convertisse il greco *menein* appunto in *teshuvah*, in ritorno da parte del cristiano alla radice ebraica.

Oltrepassata la soglia del paradosso qui immaginato e virtualmente manovrato attorno alle figure di Paolo e di Rosenzweig, ci addentriamo nel cuore problematico del sintagma *bōs mē* di 1 Cor 7,29-31, che segue il passo testé affrontato e rispettato al quale i versetti sul 'come se non' (*als ob nicht*) andrebbero intesi come esatto 'complementare messianico', nella forma cioè di un 'e tuttavia' – laddove questa espressione conserva tutta la pregnanza semantica del *vav* ebraico, nel suo signi-

23 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 352 s. (corsivo nostro).

24 Va osservato che l'originale tedesco riporta per "oppure" il nesso congiuntivo *und* ("in allen seinen natürlichen und gottgegebenen Abhängigkeiten"). La traduzione resa da Gianfranco Bonola di *und* come "oppure" è un primo indizio del modo in cui possono essere intesi i due aggettivi, vale a dire come equivalenti in una alternativa che ha il proprio comune denominatore nel loro essere "condizioni di dipendenza" (*Abhängigkeiten*).

25 Cfr., a titolo esemplificativo, *ivi*, p. 404.

26 Cfr. *supra*, nota 14.

ficato, come scrive André Neher, “contestativo”²⁷, cuore della logica messianica. Infatti, cosa comunica Paolo, in buona sostanza? Coniugando disgiuntivamente-contestativamente i passi, intendiamo: ‘Fratelli, rimanete nella vostra condizione mondana e tuttavia – e contro ogni apparenza – di questa stessa condizione, qualunque essa sia, siate e fate come se non, vivetela come se non’. È proprio questo, secondo Giorgio Agamben, il tratto messianico della fede: che “la vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione mondana”²⁸.

Ma se, come abbiamo detto, tale fede è anch’essa essenzialmente condizione, giacché *ab origine* mondanamente condizionata da Gesù il Cristo, avremmo da concludere, in un estremo paradosso storico-teologico non più limitato al ‘gioco ermeneutico’ tra le due figure finora discusse, che il cristiano, dopo essere divenuto tale, dovrebbe fare ‘come se non’ del suo stesso essere divenuto cristiano. Ma il divenuto cristiano è – in linguaggio estetico-kantiano²⁹ – solo un *ectypus*, un ‘impronta’: l’*archetypus* del di-venuto è infatti il Venuto, cui il cristiano si approssima imitandolo. *Radicitus*: anche il Venuto è soggetto alla dinamica dell’*hōs mē*. Perché? Perché, a ben guardare, l’assoluta condizione messianica capace di sciogliere tutte le altre condizioni non è quella mondana, venuta al mondo; è a partire dal futuro messianico, piuttosto, che, nella cornice dell’*hōs mē*, il tempo si contrae e lo spazio passa – “eternamente trapassa”³⁰, direbbe Benjamin. È come se – con le parole di un passo della *Stella della redenzione* – il movimento si generasse non “per spinta, ma per trazione”, e il presente trascorresse “non perché il passato lo spinge avanti ma perché il futuro lo trae a sé”³¹. A svanire sarebbe dunque la stessa condizione mondana della fede cristiana, l’immagine teologicamente archetipica *di questo mondo* – ritraducendo qui 1 Cor 7,31, versetto che chiude il passo esaminato.

Insomma, il cristianesimo è certo l’hegeliano esser-già-passato³² ‘e tuttavia’ anche il perenne passare e dileguare come, però, ‘eterno ritorno’ del cristianesimo al suo ebraismo, eterno ar-resto della storia divenuta cristiana: queste l’extra-mondanità e l’eternità del popolo eletto, la sua incondizionatezza che ‘supera’, su un piano certo ancora storico, il popolo ecumenico del cristianesimo. A futuro del cristianesimo – forzando con i termini: a redenzione del cristianesimo – starebbe quindi il suo passato, l’ebraismo, poiché tale passato vive eminentemente del fu-

27 A. Neher, *Chiavi per l’ebraismo* (1977), tr. it. di E. Piattelli, introduzione di T. Federici, Genova, Marietti, 1988, p. 35.

28 G. Agamben, *op. cit.*, p. 29.

29 Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio* (1790), tr. it. di A. Gargiulo, Roma-Bari, Laterza, 1997⁶, p. 499.

30 W. Benjamin, *Frammento teologico-politico* (1955), tr. it. di G. Agamben, in *Idem, Opere complete*, vol. I, *Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2008, p. 512.

31 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 337.

32 “Il vero non è né l’essere né il nulla, ma che l’essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell’essere”: così G. W. F. Hegel, *La scienza della logica* (1812-1816), 2 voll., tr. it. di A. Moni, revisione di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, vol. I, p. 71.

turo in quanto tale, quale pura possibilità che l'eterno accada anche oggi³³. Come attesa anticipante, l'ebraismo esperisce in definitiva il futuro messianico nella viva speranza che sorregge la comunità eterna³⁴.

Rispetto a questo discorso non è fuori luogo richiamare quanto Rosenzweig scrive nella lettera del 21 aprile 1918 ad Hans Ehrenberg, la quale rappresenta anzi, per così dire, l'*hōs mē* rosenzweighiano: "Gesù appartiene al regno intermedio; se Lui *sia stato* il Messia sarà dimostrato quando... il Messia *verrà*"³⁵. In questa direzione, per aprirci all'altro autore che vogliamo prendere in considerazione, Walter Benjamin, nel 'cantiere' delle sue tesi *Sul concetto di storia* si legge:

altrimenti forte quanto l'impulso distruttivo è [...] l'impulso alla salvezza. Ma da che cosa può essere salvato qualcosa *che è stato*? Non tanto dall'infamia e dal disprezzo in cui è caduto, quanto da un determinato modo della sua tradizione. Il modo in cui viene celebrato come una "eredità" è più disastroso di quanto potrebbe esserlo la sua scomparsa³⁶.

Pensiamo ciò in termini messianici e in riferimento al Venuto. Solo dalla venuta del Messia futuro, impensabile "senza una radicale trasmutazione della natura umana"³⁷ – scrive Rosenzweig a Benno Jacob il 10 maggio 1927 –, impensabile quindi senza un tratto distruttivo dello stato attuale, potrà insieme giungere la salvezza, anche e anzitutto per il Venuto stesso. Essa potrebbe pure consistere nella 'rivelazione' che il Venuto è stato e quindi è davvero il Messia: allora parusia cristiana e venuta del Messia di matrice ebraica potranno forse – ma soltanto potranno – incontrarsi. Non a caso Rosenzweig, in un'altra lettera ancora (del 1° novembre 1913 a Rudolf Ehrenberg), parla di "un incontrarsi [...] nell'eternità", di "una stessa speranza finale" dei due tipi di fede, di "radici di questa speranza, che nell'uno e nell'altro caso è il Dio di tutto *il tempo*"³⁸.

In quest'ottica il Venuto stesso, come archetipica immagine teologica, esigerebbe fino in fondo la sua stessa sparizione. Perché venga il Messia occorre fare l'esperienza attuale del deserto, restare nella caducità profana, di cui scrive Benjamin nel suo *Frammento teologico-politico*, esattamente come Rosenzweig restava

33 "Al futuro appartiene innanzitutto l'anticipare, il fatto che la fine dev'essere attesa ogni momento. Solo in questo modo esso diviene il tempo dell'eternità [...]. Il poter essere l'ultimo è ciò che rende l'attimo eterno. E proprio il fatto che ogni istante possa essere l'ultimo ne fa l'origine del futuro" (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 234 s.).

34 Si veda per questo tema P. De Benedetti, M. Giuliani, *Saper attendere. Il messia come speranza*, Brescia, Morcelliana, 2017.

35 F. Rosenzweig, *Lettere sul cristianesimo, la missione agli ebrei, e il sionismo*, cit., p. 297.

36 W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia* (1974), tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, in Idem, *Opere complete*, vol. VII, *Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2006, p. 507 (corsivo nostro).

37 F. Rosenzweig, *Lettere sul cristianesimo, la missione agli ebrei, e il sionismo*, cit., p. 300.

38 Ivi, p. 289. Si veda per questo tema P. De Benedetti, *Quale Gesù. Una prospettiva marrana*, Brescia, Morcelliana, 2014.

dinnanzi alla morte³⁹, fare cioè ‘terra bruciata’⁴⁰ di ogni presente perfetto, di ogni stato, *a fortiori* dello stato messianico ossia di Gesù il Cristo, e aprirci a un ‘presente imperfetto’, al futuro in quanto futuro, in quanto pura possibilità: il nichilismo è forse questo. “Dobbiamo dunque oltrepassare anche lo stato!”⁴¹ – per citare con ironia l’anonimo idealista a cui si deve ascrivere *Il più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco* – frammento così intitolato dal suo primo curatore: Franz Rosenzweig. Proprio il *Frammento* di Benjamin – come resta da indagare – può intendersi come il compimento sia di questo programma di sistema, riconducibile in via soltanto ipotetica a Hegel, sia, insieme, del sistema anti-hegeliano di Rosenzweig; se è questo, lo è appunto in quanto frammento: *Il nuovissimo frammento programmatico del nichilismo*.

3. Frammento ‘e’ sistema del 1921: quale possibile incontro tra Benjamin e Rosenzweig?

Come abbiamo tentato di rintracciare con Rosenzweig un ‘residuo ebraico’ in Paolo, allo stesso modo intendiamo scoprire in Benjamin – per usare un suo termine tecnico – l’inespresso (*ausdruckslos*) ebraico’. E come si è vista una contemporaneità di Paolo rispetto a Rosenzweig, la stessa, ma in modo più immediato, esiste tra quest’ultimo e Benjamin. Un’immediatezza di relazione tra due figure del pensiero, specie se coeve, non può però che darsi, dapprima e superficialmente, a partire dalle loro esperienze vissute e dalle connesse vicissitudini. Anche in questo secondo confronto, allora, muoviamo da un luogo biografico, nella fattispecie biografico-intellettuale. Si tratta a ben vedere di un’occasione, di un tempo, di una data: è l’anno 1921, nel quale coincidono la pubblicazione della *Stella della redenzione* e, stando alla ricostruzione cronologica svolta dai curatori delle

39 “L’uomo non deve rigettare da sé la paura terrena, nel timore della morte egli deve rimanere. Deve rimanere. Non deve dunque far altro se non ciò che già vuole: rimanere” (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 4).

40 La ‘violenza messianica’, se così può essere chiamata, è da pensarsi come altra rispetto alla violenza generata nello Stato e generatrice, in esso, di nuovo diritto; quest’ultima è di fatto nient’altro che una forma rinnovata dell’antico diritto – cfr. in proposito *ivi*, p. 342, ma anche W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), tr. it. di R. Solmi, in *Idem, Opere complete*, vol. I, cit., pp. 467-488. Il problema di questa violenza altra, la ‘violenza dal futuro’, è caso mai il problema paradossale, per così dire, di una metafisica senza legge, di un sistema di mondo che c’è, ma non sa (più) configurarsi come tale, non può (più) sapersi sistema; senza questa condizione, cioè in fondo senza Stato, verrebbe meno la stessa storia universale, perché “lo stato soltanto lascia cadere dentro la corrente del tempo quelle immagini riflesse della vera eternità che, come epoche, formano le pietre da costruzione della storia universale” (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 343). Uno studio recente sul tema è il saggio di Bojanić, *Violenza e messianismo*, tr. it. a cura di G. Petrarca, prefazione di M. Ferraris, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

41 G. W. F. Hegel (?), F. W. J. Schelling (?), F. Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco* (1917), tr. it. a cura di L. Amoroso, Pisa, ETS, 2009², p. 21.

Gesammelte Schriften benjaminiane⁴², la stesura del *Frammento teologico-politico* (pubblicato postumo). Potremmo chiamarlo l'anno filosofico della *Stella* 'e' del *Frammento*⁴³, quando avviene, in forma inintenzionale, il rimando dialettico tra il sistema rosenzweighiano e il frammento benjaminiano, il loro 'incontro disgiuntivo'. Ci chiediamo infatti, in via orientativa: possiamo intendere il *Frammento* come un 'frammento di sistema'⁴⁴, del sistema rosenzweighiano? Se così fosse, in una

42 Cfr. W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, cit., pp. 660-662, e *infra*, nota 51. Per un approfondimento in merito al *Frammento teologico-politico* si vedano le interpretazioni di F. Desideri, *Walter Benjamin, il tempo e le forme*, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 103-110; G. Guerra, *Epifanie del dopodomani. Tipologie messianiche da S. Paolo a Benjamin* (2001), in Idem, *Spirito e storia. Saggi sull'ebraismo tedesco 1918-1933*, prefazione di M. Ponzi, Roma, Aracne, 2012, pp. 71-102; E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, 2003, pp. 19-51; T. Tagliacozzo, *Messianismo e teologia politica in Walter Benjamin*, in *Il messianismo ebraico*, a cura di I. Babbout, D. Gentili e T. Tagliacozzo, Firenze, Giuntina, 2009, pp. 104 s.; I. Wohlfarth, "Sempre radicale, coerente mai...". *Rilettura del "Frammento teologico-politico"*, in *Caleidoscopio benjaminiano*, a cura di E. Rutigliano e G. Schiavoni, Roma, Istituto Italiano di Studi Germanici, 1987, pp. 265-287.

43 "A Rosenzweig, Benjamin fa visita nel dicembre 1922; la lettura della sua opera sarà, tra l'altro, decisiva per definire l'idea di tragedia nel libro sul *Trauerspiel* [Il dramma barocco tedesco] e, in seguito, anche per importanti aspetti del saggio su Kafka" – così F. Desideri, *Catastrofe e redenzione. Benjamin tra Heidegger e Rosenzweig* (1983), in Idem, *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Bologna, Pendragon, 1995, p. 172. Questo aspetto biografico-intellettuale, che Fabrizio Desideri trae dalla lettera benjaminiana del 30 dicembre 1922 indirizzata a Gershom Scholem, è complementare a quanto racconta quest'ultimo circa il rapporto di amicizia di quegli anni con Benjamin: "fu allora [fine giugno 1921] che parlai per la prima volta a Benjamin di *Der Stern der Erlösung* [La stella della redenzione] di Franz Rosenzweig" (G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia* (1975), tr. it. di E. Castellani e C. A. Bonadies, Milano, Adelphi, 2008, pp. 161 s.; si veda inoltre la lettera dei primi di luglio 1921 in cui Benjamin allude alla possibilità di pregare nei giorni a venire Scholem di inviargli "con urgenza *Der Stern der Erlösung*", *ivi*, p. 163). Tutto ciò non garantisce ancora, evidentemente, circa il fatto che Benjamin avesse letto *La stella della redenzione* nel 1921, durante la probabile fase di stesura del *Frammento*, sulla cui difficoltà di datazione si veda *infra*, nota 51. Le due opere restano insomma filologicamente indipendenti l'una dall'altra e possono dialogare soltanto nell'affinità di un incontro temporale e tematico inintenzionale. Su questo incontro solo immaginabile tra i due filosofi ebreo-tedeschi la letteratura secondaria si è mantenuta complessivamente 'a digiuno', preferendo avventurarsi in un percorso interpretativo della riflessione benjaminiana in rapporto alla *Stella* che andasse dal *Trauerspiel* alle tesi *Sul concetto di storia*, in sostanza a partire dal periodo in cui è certo che la produzione di Benjamin possa avere subito un'influenza dell'opera capitale e del pensiero di Rosenzweig. Eccezioni rispetto a questa letteratura critica sono rappresentate dal saggio di E. Jacobson, *op. cit.*, e da una pagina di M. Löwy, *Romanticismo, messianismo e marxismo nella filosofia della storia di Walter Benjamin* (1998-1999), tr. it. di D. Messina, in "Discipline filosofiche", X (2000), n. 1, p. 217. Esempi, invece, di questa stessa letteratura sono le pagine di G. Bonola, *La vera struttura del futuro. Lo Heute di F. Rosenzweig, un antecedente per W. Benjamin*, in "Filosofia e teologia", XIV (2000), n. 2, pp. 268-288; U. Hortian, *Zeit und Geschichte bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin*, in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongress Kassel 1986*, 2 voll., a cura di W. Schmied-Kowarzik, München, Karl Alber, 1988, vol. II, pp. 815-827; S. Mosès, *Walter Benjamin und Franz Rosenzweig*, in "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", LVI (1982), n. 4, pp. 622-640.

44 L'allusione a G. W. F. Hegel, *Frammento di sistema del 1800* (1907), in Idem, *Scritti teologici giovanili*, tr. it. di N. Vaccaro ed E. Mirri, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida, 1972, pp. 461-479, è qui più letterale-terminologica che letterario-filosofica: vale come mero riman-

doppia direzione, il *Frammento* diverrebbe leggibile nella grammatica della *Stella* 'e tuttavia', proprio come frammento o scheggia di pensiero messianico, la eccederebbe metodo-logicamente, venendo a configurarsi come suo tratto inverante. In che modo, in che punto? Nel suo termine conclusivo: "*nichilismo*" – il metodo della politica mondiale⁴⁵.

Da un lato, dunque, Benjamin con il 'parlare in lingue'⁴⁶ del *Frammento teologico-politico*, dall'altro Rosenzweig con la sistematica profezia⁴⁷ della *Stella della redenzione* – profezia certo nel senso di Paolo, cioè (ri)fondativa del senso della comunità, ma nel segno della comunità ebraica, del popolo eterno che è, per sua propria essenza, il popolo non della profezia quanto, piuttosto, della glossolalia:

la sua lingua infatti da tempo immemorabile non è più la lingua della vita quotidiana, e tuttavia [...] è tutt'altro che una lingua morta. Essa non è morta, ma [...] è lingua "santa". La santità della sua lingua ha aspetti analoghi alla santità della sua terra [...]. La santità della lingua santa, nella quale egli [l'uomo ebraico] può solo pregare, fa sì che la sua vita non getti radici nel terreno di una lingua propria⁴⁸.

Per l'uomo ebraico, che ha la santità (di lingua e di terra)⁴⁹, si estingue il possesso, il diritto al possesso. Egli, nel rivolgere al fratello una parola differente da quella pregata a Dio, fa sì che la religione non si pieghi al politico, la glossolalia alla profezia⁵⁰; ma se i due ordini, divino e profano, sono da sempre scissi in seno al popolo eterno significa che l'ordine profano è lasciato essere fino in fondo per quello che è, come mera politica terrena, non potendo richiamarsi teocraticamente all'ordine divino per farlo essere in terra, nella storia.

do formulare operato dalla congiunzione dei termini-categorie 'frammento' e 'sistema' su cui costruiamo il rapporto dialettico tra Rosenzweig e Benjamin, dal quale è escluso Hegel. Altrimenti intesa, l'allusione meriterebbe un approfondimento, aprendo a un'indagine filosofica intorno a questi tre autori nel segno del 'frammento sistematico' di Hegel, del 'frammento asistematico' di Benjamin e del 'sistema' di Rosenzweig. L'occasione più interessante d'avvio di un confronto critico verrebbe, a nostro giudizio, dalla contrapposizione posta da Hegel nel suo breve scritto tra popoli felici e popoli infelici (cfr. *ivi*, pp. 478 s.), dietro ai quali si celano le differenti forme di religione da lui implicitamente considerate: ebraismo, cristianesimo e la cosiddetta religione kantiano-fichtiana.

45 Cfr. W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 513 (corsivo nostro).

46 Riferimento 'laico' alla glossolalia paolina di 1 Cor 14,26-40. Si veda in proposito F. Lipparini, *Parlare in lingue. La glossolalia da san Paolo a Lacan*, Roma, Carocci, 2012.

47 Cfr. I. Kajon, *Profezia e filosofia nel Kuzari e nella Stella della redenzione. L'influenza di Yehudab Ha-Lewi su Franz Rosenzweig*, Padova, CEDAM, 1996; A. Neher, *L'essenza del profetismo* (1972²), tr. it. di E. Piattelli, presentazione di R. Fabris, Genova, Marietti, 1984.

48 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 310 s.

49 Cfr. *ivi*, pp. 309-311. Si veda anche *ivi*, p. 314: "a noi terra lingua usanza e legge già da molto tempo sono state recise dall'ambito del vivente e da vive sono state elevate per noi a sante: ma noi viviamo ancora e eternamente; la nostra vita non è più intrecciata a nulla di esteriore, noi abbiamo gettato radice in noi stessi, privi di radice nella terra, e perciò *eterni erranti*, e tuttavia profondamente radicati in noi stessi, nel nostro proprio corpo e sangue. E questo radicamento in noi stessi, ed in noi stessi soltanto, ci è garanzia della nostra eternità" (corsivo nostro).

50 Si veda V. Vitiello, *Ebraismo "e" cristianesimo: una problematica congiunzione*, prefazione a G. Petrarca, *Nel vuoto del tempo*, cit., p. 14.

È probabilmente in ciò che deve essere individuato il senso latente e il retroscena religioso-culturale del sintagma adorniano nel titolo benjaminiano, il “*teologico-politico*”⁵¹, in cui la congiunzione dei termini davvero nulla ha a che fare con la teologia politica, essendone anzi la smentita più forte e assoluta, giacché la loro congiunzione significa la loro disgiunzione. Così i concetti di ‘glossolalia’ e di ‘infondabile teocrazia’ – giacché fondabile è propriamente non il religioso ma solo il politico e solo politicamente⁵² – sarebbero imparentati. Ma da dove questi concetti traggono la loro origine? Da una figura dell’Antico Testamento: dal profeta, che occorre distinguere da quello neotestamentario, ossia da Paolo e proprio a partire da lui (è infatti nota la sua distinzione tra profezia e glossolalia in 1 Cor 14,26-40). Di nuovo Rosenzweig, in un passo della *Stella della redenzione*, ‘revisiona’ Paolo intorno al differente profetare tra Antico e Nuovo Testamento, correggendo il primo teologo cristiano:

il profeta non è mediatore tra Dio e gli uomini [...]. Il profeta autentico non fa parlare Dio, come fa il maestro autore del grande plagio della rivelazione, e non comunica agli astanti stupefatti una rivelazione che è pervenuta in segreto. Egli non fa affatto parlare Dio, ma, nel momento in cui apre la bocca, già parla Dio⁵³.

Ma che cosa leggiamo nel libro del profeta dei profeti, Isaia, che parlerebbe con il ‘dono delle lingue’? Un chiaro riferimento all’altro concetto imparentato con la glossolalia, quello di un’impraticabile ‘verticalità’ del politico nella comunità: “Perché uno afferterà il fratello nella casa del padre: ‘Tu hai un mantello: sii nostro capo; prendi in mano questa rovina!’ Ma lui si alzerà in quel giorno per dire: ‘Non sono un guaritore; nella mia casa non c’è pane né mantello. Non ponetemi a capo del popolo!’” (Is 3,6-7).

Dopo glossolalia, infondabile teocrazia e figura del profeta, occorre ancora introdurre un quarto elemento per chiarire ulteriormente il quadro che è stato fin qui tratteggiato guardando a Benjamin: è il resto, il concetto-ponte tra Israele⁵⁴ come punto della rivelazione e il Messia come punto della redenzione del mondo – un concetto, come scrive Rosenzweig, anch’esso non a caso

51 Il titolo *Frammento teologico-politico*, infatti, è stato attribuito al manoscritto benjaminiano dall’amico Theodor Adorno, il quale, insieme alla propria moglie Gretel e con la collaborazione di Friedrich Podszus, ne ha curato la pubblicazione postuma (W. Benjamin, *Schriften*, 2 voll., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1955, vol. I, pp. 511 s.). Non sono mancate significative divergenze in merito alla datazione del testo: mentre per Scholem sarebbe stato scritto da Benjamin intorno al 1920-1921, per Adorno la stesura risalirebbe al periodo tra il 1937 e il 1938, quando Benjamin, in occasione del loro ultimo incontro, avrebbe letto ai coniugi Adorno il testo, presentandolo come “novità delle novità”, e avrebbe anche accolto la proposta dell’amico circa il titolo.

52 “La teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso”, si legge infatti in W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 512.

53 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 183.

54 Si veda in proposito D. Di Cesare, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014.

emerso presso i profeti [...]. Il resto di Israele, quelli rimasti fedeli, il vero popolo nel popolo, sono in ogni istante la garanzia che un ponte unisce quei poli [...]. Se il Messia viene “oggi”, il resto è pronto ad accoglierlo. A dispetto di tutta la storia del mondo, la storia di Israele è storia di questo resto, per il quale vale sempre la parola del profeta, che esso “resterà”⁵⁵.

Tale resto – segnala Rosenzweig poco oltre lungo la *Stella della redenzione* – intrattiene con qualcosa d'altro una relazione viva ed effettuale, eppure mai compiuta, bensì sempre tesa verso la redenzione quale ‘possibile dei possibili’: “la redenzione... essa dovrebbe ora avvenire nel rapporto del ‘resto’ con la ‘legge’”⁵⁶. Questo ‘qualcosa d'altro’ è quindi la legge, che è “insegnamento”, non già “comandamento”, e che

rende questo mondo indistinguibile dal mondo futuro [...]. L'idea della transizione da questo mondo a quello futuro, l'idea del tempo messianico, che se ne sta sospeso sopra la vita come un ‘oggi’ che eternamente dev'essere atteso, qui si stabilizza e si fa quotidiano in una legge nella cui *osservanza*, quanto più è perfetta, è comunque sminuita la serietà di quella *transizione*. Poiché proprio il ‘come’ di quella transizione è già fissato⁵⁷.

Si può così cominciare a cogliere l'affinità del passo rosenzweighiano con quelli centrali del *Frammento teologico-politico*, dove all'idea di una “*restitutio in integrum* spirituale, che conduce all'immortalità”, Benjamin ne fa corrispondere una tutta e soltanto “mondana, che porta all'eternità di un tramonto[,] e il ritmo di questa mondanità che eternamente trapassa, e trapassa nella sua totalità, non solo spaziale, ma anche temporale, il ritmo della natura messianica è la felicità”⁵⁸. L'idea benjaminiana di *restitutio in integrum* mondana ci sembra infatti essere sorella di quella rosenzweighiana di transizione dal mondo presente al mondo futuro, sorella cioè dell'idea di un tempo messianico⁵⁹ da vivere come un ‘oggi’, ma anche sempre nella forma di un'eterna attesa, ossia come qualcosa che potrebbe av-venire oggi, perché ogni ‘oggi’ è caduco e attende redenzione. ‘E tuttavia’ in quest’oggi’ caduco, dove – con Benjamin – “l'immediata intensità messianica del cuore, del singolo

55 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 415. Si veda anche ivi, p. 416: “l'uomo nel giudaismo è sempre in qualche misura un resto [...]. Qualcosa in lui attende. Ed egli ha in sé qualcosa. [...] [U]n sentimento in lui gli dice che entrambi, sia quell'aver che quell'attendere sono legati tra di loro nel più intimo dei modi. E questo è appunto il sentimento del ‘resto’, che ha la rivelazione ed attende la salvezza”. Si vedano al riguardo G. Bensussan, *État et éternité chez Franz Rosenzweig*, in *La pensée de Franz Rosenzweig. Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, a cura di A. Münster, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 137-147; D. Cohen-Levinas, *Politique du reste chez Franz Rosenzweig*, in “Les Études philosophiques”, 2009/2, n. 89, pp. 219-227.

56 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 421.

57 Ivi, p. 417 (corsivo nostro).

58 W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 512.

59 Sul tema si vedano i saggi di G. Bensussan, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001; D. Di Cesare, *Grammatica dei tempi messianici*, Firenze, Giuntina, 2011.

uomo interiore procede [...] attraverso l'infelicità, nel senso del dolore"⁶⁰, perché in cerca di una redenzione spirituale, l'osservanza impolitica – il rosenzweighiano 'come!' – della legge (intesa come forma paradossale del mondo-che-passa) da parte della comunità ebraica approssima l'ordine profano all'ordine messianico, sminuendo la serietà di quel transitare del mondo, sintomo di una felicità profana. Infatti – insegna Benjamin – "l'ordine del profano deve essere orientato sull'idea di felicità"⁶¹, non dunque sul regno di Dio, perché solo nella felicità ogni essere terrestre può trovare il tramonto a cui aspira⁶². Questo eterno tramontare della natura, che coinvolge anche l'uomo "per quei gradi dell'uomo che sono natura"⁶³, questa transizione del 'corpo terrestre', allora, è già a suo modo messianica – messianica in quanto felicità; ed è felicità in quanto non-infelicità dell'infelicità: l'infelicità del singolo uomo interiore che vive dal punto di vista messianico e non da quello della felicità stessa. Solamente in tal senso il profano è una categoria di approssimazione al messianico⁶⁴ e, con ciò, può favorire l'avvento del Messia; questo, solo nella misura in cui la direzione del profano – seguendo l'immagine benjaminiana della freccia⁶⁵ – non punti, non in-tenda la direzione del messianico bensì, al limite, la at-tenda restando, cioè vivendo fino in fondo l'ordine profano, il caduco, nella consapevolezza tuttavia di quella attesa-possibilità: 'come se non'.

L'affinità dialettica – ma è solo un'affinità – prosegue, se è vero che per entrambi i filosofi è necessario l'intervento di un terzo, del Messia, per sciogliere il rapporto in via di redenzione tra messianico e profano, in Benjamin⁶⁶, e tra uomo e mondo, in Rosenzweig⁶⁷. Più interessante ancora, per la direzione che abbiamo intrapreso, è vedere che in Rosenzweig, lettore per noi⁶⁸ di Benjamin, esiste lo stesso rapporto tra uomo e mondo che, in chiave ebraica, vi è tra resto e

60 W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 512.

61 *Ibidem*.

62 Cfr. *ibidem*.

63 Ivi, p. 513.

64 "Il Profano non è, dunque, una categoria del Regno, ma una categoria – e certamente una delle più pertinenti – del suo più facile approssimarsi" (ivi, p. 512).

65 "Se una freccia indica lo scopo verso il quale opera la Dynamis del profano e un'altra la direzione dell'intensità messianica, allora la ricerca di felicità dell'umanità libera diverge certamente da quella direzione messianica, ma, come una forza, attraverso la sua traiettoria, può favorirne un'altra diretta in senso opposto, così anche l'ordine profano del Profano può favorire l'avvento del regno messianico" (*ibidem*).

66 "Solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso" (*ibidem*).

67 "Mondo e uomo non possono sciogliersi da soli; poiché mentre essi si svincolano da soli si legano soltanto più strettamente l'uno all'altro e l'uno dentro l'altro. Da soli essi non possono sciogliersi l'uno dall'altro; essi, insieme, possono soltanto essere sciolti/redenti (egli scioglie) [*er-löst*] da un terzo che li redime l'uno nell'altro, l'uno mediante l'altro. Per mondo e uomo c'è solo un terzo. Uno soltanto può divenire il loro redentore" (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 237).

68 Non vi sono infatti evidenze circa il fatto che Rosenzweig abbia letto Benjamin: è propriamente il nostro esercizio di pensiero, a cavaliere tra i due autori, che rende qui il primo lettore-interprete del secondo.

legge: “l'uomo ebraico e la legge ebraica: qui tra i due si gioca nulla meno che il processo di redenzione che abbraccia Dio, il mondo e l'uomo”⁶⁹.

Che differenza c'è tra il rosenzweighiano attendere la redenzione e il benjaminiano tendere alla felicità quale messianico della natura (non già dello Spirito o di una filosofia della storia – si badi bene)? Quale distanza passa tra il processo di redenzione di cui parla Rosenzweig e il metodo del nichilismo di cui scrive in chiusa Benjamin, quale via della politica mondiale per tendere alla caducità della natura messianica ovvero, in fondo, alla felicità stessa? Che figura ha questo metodo? Forse che non sia proprio quello dell'irraffigurabile, quanto meno dell'irraffigurabile in terra: l'ebreo e in particolare l'ebreo errante, allegoria del popolo ebraico?

Recuperiamo il *Frammento* benjaminiano nelle parole di Irving Wohlfarth: “soltanto tendendo verso la propria fine, invece di rapportarsi all'eternità, le cose terrestri sperimentano nella felicità caduca la loro vera natura. Per trovare questa loro verità devono perdersi nel tempo”⁷⁰. “Perdersi nel tempo” ma anche nello spazio: l'ebreo errante è la figura-limite dello svanire dell'immagine del mondo, la più adeguata espressione del ‘come se non’ ebraico-messianico; è allegoria (*à la* Benjamin)⁷¹ del suo popolo, rimesso a stesso, restituito alla sua origine metastorica, alla sua “errante radice”⁷² che rende tanto il politico quanto il teologico frammenti di un eterno cammino non disperato, semmai tragico, nella storia. Perché nichilismo, il non-nichilismo del nichilismo, è forse pure questo: che anche il Messia futuro, il Messia che ha da venire sia liberato da questa necessità (nella quale è ‘costretto’ da un sistema teologico) e resti allora pura possibilità – dal crinale può scorgersi Franz Kafka: “il Messia verrà quando non sarà più necessario, verrà solo dopo la sua venuta, non verrà l'ultimo giorno, verrà l'ultimissimo”⁷³. Questo passaggio, però, non è immediato – quest'altra libertà dal ‘necessario’ sembra infatti alludere alla possibilità che la creatura nemmeno più senta il bisogno del Messia: nichilismo compiuto – né quindi può essere consentito così agevolmente. Restiamo allora, come si è iniziato, nella possibilità di un incontro tra i messianismi del 1921 di Benjamin e di Rosenzweig, là dove un Messia c'è senza un ‘quando’ e senza un ‘quando’ oltre se stesso, oltre il possibile stesso: “di fronte ad Israele, l'eterno amato-da-Dio [...] sta colui che in eterno viene e in eterno attende, in eterno erra

69 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 422.

70 I. Wohlfarth, *op. cit.*, p. 274.

71 “Le allegorie sono nel regno del pensiero quel che sono le rovine nel regno delle cose” (W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1928), tr. it. di F. Cuniberto, in Idem, *Opere complete*, vol. II, *Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2001, p. 213).

72 Espressione di Massimo Cacciari posta in titolo al capitolo dedicato alla *Stella della redenzione* nel suo saggio *Icone della legge*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 13-55. Fondamentali le pp. 52 s. sull’“inquietante scambio delle parti”, nel Novecento, tra comunità ebraica e mondo della cristianità – anche per comprendere il valore allegorico della figura dell'ebreo errante oggi, in seno alla sua comunità e come comunità stessa.

73 F. Kafka, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi* (1917-1924), tr. it. a cura di A. Lavagetto, introduzione di G. Herling, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 54.

e in eterno cresce, sta il Messia”⁷⁴. Il piccolo grande assente della *Stella della redenzione*, l'ebreo errante, sembra celarsi proprio dietro la figura di cui è prefigurazione nell'ordine profano; solo al profeta del caduco può infatti accadere, nel tempo del nichilismo, di favorire un approssimarsi di ebraismo 'e' cristianesimo, perché solo in lui la massima inquietudine dello spirito del nostro tempo⁷⁵ già fremente – non: geme à la Paolo⁷⁶ – come corporeità, vibra come caducità. Sempre Wohlfarth in chiusa su Benjamin:

il punto in cui lo spirito si realizza rimane [...] quel luogo sempre mutevole dove un ebreo errante, da *flâneur* della storia mondiale, si fa attraversare dalle tensioni più contraddittorie che s'intersecano. Quel punto è il soggetto *stesso* al momento in cui non è più interamente se stesso. Se allora esso sembra sprovvisto di mèta, è diventato esso stesso la sua mèta⁷⁷.

Lo spirito si realizza – inizia, anzi, a redimersi – in quel corpo errante, nella caducità felice. E l'eternità della vita ebraica, nell'“oggi”, è la stessa eternità del tramontare della natura, del transitare del mondo sul cui processo-metodo, indicato in affinità dai due filosofi ebreo-tedeschi, anche il cristiano della via eterna ha iniziato, soltanto oggi, a incamminarsi.

74 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 316.

75 “Mentre per i popoli della terra inizia l'epoca della *dis-misura*, del *de-lirare* (inflazione di patti, diritti, ragioni, interpretazioni), il popolo della *Entortung*, il popolo da sempre sradicato, appare, ora, come il solo sedato abbastanza da potersi confrontare con la eruttiva violenza dell'epoca. Il solo popolo capace di durare in questa 'geologica inquietudine' sembra non essere che quello della radicale, originaria sradicatezza” (M. Cacciari, *op. cit.*, p. 52).

76 “Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino a oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo” (Rm 8,22-23). Il primo a scorgere una concordanza tra questo passo e il finale del *Frammento teologico-politico* di Benjamin è stato J. Taubes, *op. cit.*, pp. 138-140; tuttavia, spetta ad Agamben il merito di una lettura più precisa e coerente della stessa come 'concordanza disgiuntiva', come rovesciamento in Benjamin del senso della natura-caducità (cfr. G. Agamben, *op. cit.*, pp. 130 s.).

77 I. Wohlfarth, *op. cit.*, p. 286.