

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI
FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA

CICLO XXIII

“RINVIO RECIPROCO E SEPARAZIONE IN OGNI TEMPO”.
LA QUESTIONE EBRAICA COME QUESTIONE DELLA FILOSOFIA

S.S.D. M-FIL/03

Coordinatore: Prof. FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO

Tutor: Prof. GIANLUCA SOLLA

Dottorando: Dott. DAVIDE CALIARO

“RINVIO RECIPROCO E SEPARAZIONE IN OGNI TEMPO”.

LA QUESTIONE EBRAICA COME QUESTIONE DELLA FILOSOFIA

INTRODUZIONE	4
1. ברית-TESTAMENTO	10
ADOLF VON HARNACK, MARCIONE E L'EREDITÀ IRREMISSIBILE.....	10
2. ESCLUSIONE	28
BRUNO BAUER, LA JUDENFRAGE E LA DISSOLUZIONE (TEISTA) DEL CRISTIANESIMO.....	28
3. NEMICO	47
CARL SCHMITT, LA FEINDESLIEBE E L'EBREO-NEMICO.....	47
4. PROFETA	60
DIETRICH BONHOEFFER, LA PROFEZIA E LA QUESTIONE EBRAICA.....	60
5. CRISTIANESIMO	82
JACOB TAUBES E LA CARNE IN CROCE DEL MESSIA.....	82
6. CIRCONCISIONE	100
JACQUES DERRIDA E IL CHIASMO INFINITO.....	100
7. CONVERSIONE	122
FRANZ ROSENZWEIG E LA COMUNANZA-NON COMUNANZA GIUDEO-CRISTIANA.....	122
8. POLITICA MESSIANICA	138
EMMANUEL LÉVINAS, L'AL DI LÀ DELLO STATO NELLO STATO E L'(IM)PRESCRIVIBILE OSPITALITÀ	138
NOTA BIBLIOGRAFICA	157

INTRODUZIONE

«Fu evidentemente la persecuzione nazista a farci sentire che gli ebrei erano nostri fratelli e l'ebraismo qualcosa di più che una cultura, e anzi più che una religione, ma il fondamento delle nostre relazioni con altri»¹.

Ogni titolo è al contempo un debito e una promessa. Esso indebita se stesso rispetto al testo che accompagna, nella misura in cui promette di poterlo introdurre e di essere in grado di corrispondervi fedelmente. Nello stesso tempo, il testo è in debito rispetto al titolo, poiché questi lo rappresenta, si pone davanti allo sguardo del lettore esponendosi in prima persona e, in qualche modo, sempre già prima del testo e in sua vece. Quando un titolo, poi, ricalca l'espressione di un altro, ecco che, allora, il debito non può che essere ulteriormente rilanciato sino a divenire, forse definitivamente, irremissibile.

La prima domanda davanti alle parole «Rinvio reciproco e separazione in ogni tempo» non potrà che essere: Chi *rinvia* a chi? E chi si *separa* da chi?

I protagonisti di questo doppio gesto – e del lavoro che si sta introducendo – sono la Sinagoga e l'Ecclesia, ovvero, in termini più ampi, l'ebraismo ed il cristianesimo. Questi, considerati nelle loro relazioni reciproche, si trovano collocati al centro di ciò che si indica, qui, con il binomio 'questione ebraica'. Se con questa espressione si lascia pensare una gamma di problemi virtualmente infinita, o comunque estremamente ricca ed articolata (dalla storia del popolo ebraico dopo la distruzione del secondo Tempio, al dolore sordo della Shoah, all'oscenità delle violenze che ancora insanguinano la Palestina), si è deciso, tuttavia, di interrogarla a partire dalla declinazione filosofico-teologica che essa assume una volta ricondotta al rapporto tra le due fedi.

Attraverso questa modalità di lettura una delle poste in gioco del lavoro è quella di fare emergere ciò che di *comune* per l'ebraismo e per il cristianesimo si lascia pensare nella questione ebraica. Essa, infatti, sembra essere in prima battuta una *questione* proprio per coloro che tale la *de-finiscono* e la *de-nominano*, ovvero per la stessa tradizione cristiana ed i suoi eredi, più o meno secolarizzati. Essa è, cioè,

¹ M. Blanchot, *Lettera a Salomon Malka*, in «L'Arche», 373, maggio 1988, p. 68. Corsivi miei.

rivolta innanzitutto a chi ebreo non è, al cristiano. Si tratta, in altre parole, di provare a segnalare e così evitare l'equivoco, che l'espressione stessa surrettiziamente veicola, secondo il quale l'ebraismo sarebbe *in sé* il problema, e che, dunque, sia esso e solo esso, l'ebraismo, a dovere essere, come tutti i problemi, *ri-solto*. Il binomio 'questione ebraica' sembra rappresentare, al contrario, una questione nella quale ebraismo e cristianesimo si trovano presi assieme e, in qualche modo, assieme messi in discussione.

«Rinvio reciproco e separazione in ogni tempo» sta, allora, a indicare l'articolazione del nesso giudeo-cristiano, dove, tuttavia, questo stesso nesso sembra aprire a un rapporto paradossale: la Sinagoga rimanda e non rimanda all'Ecclesia, come questa rimanda e non rimanda alla Sinagoga. O, forse, meglio: entrambe rinviano l'una all'altra senza *ri-solversi* in questo stesso rinvio. Esse sono tenute assieme nel loro essere separate e separate nel loro stesso stare assieme, tenendo così aperto lo spazio di una inaudita *comunanza-non comunanza*.

Nello spazio del rinvio reciproco e della separazione in ogni tempo che li segna, ebraismo e cristianesimo sembrano trovare il luogo di una radicale sottrazione rispetto alla loro stessa declinazione all'interno del registro dell'identità. Se si è cercato di interrogare questa sottrazione anche in relazione all'ebraismo, tuttavia una delle poste in gioco del lavoro è, ancora una volta, quella di mostrare come la questione ebraica implichi tale sottrazione innanzitutto *per* il cristianesimo: questo si troverebbe ri-consegnato alla sua costitutiva incompiutezza una volta ri-condotto alla propria radice giudaica.

È di questo, tra le altre questioni, che si è cercato di dare conto attraverso la lettura di due parole chiave della questione ebraica, *CONVERSIONE* e *CIRCONCISIONE*, affrontate a partire dalle prospettive offerte, rispettivamente, da Franz Rosenzweig e Jacques Derrida. Esse sembrano restituire, al contempo, la dissimmetria della questione ebraica, e una profonda problematizzazione delle nozioni di identità e di appartenenza. In questo modo tali prospettive aprono all'interrogazione circa l'atteggiamento cui l'ebreo e il cristiano sono chiamati nei confronti del potere politico in quanto potere di questo mondo.

Questo atteggiamento si lascia pensare nei termini di una radicale contestazione *del* mondo e del suo principio d'ordine, ma, tuttavia, ancora *nel* mondo, ovvero a

partire dalla consapevolezza della necessità di questo stesso principio. Lo studio della concezione del CRISTIANESIMO in Jacob Taubes rappresenta il tentativo, allora, di mettere in luce proprio l'ambivalenza dell'atteggiamento cristiano verso il potere e, al contempo, quanto questo stesso atteggiamento si radichi nell'ambivalenza del cristianesimo verso *l'ebraismo*.

Se il rinvio reciproco e la separazione in ogni tempo restituiscono la cifra della questione ebraica, quale politica le potrà corrispondere *nel* mondo? Si è cercato di rispondere a questa domanda – inaggrabile per un lavoro teologico-politico – attraverso la nozione di POLITICA MESSIANICA, e interrogando in merito il pensiero di Emmanuel Lévinas. I temi dell'altro e dell'ospitalità risuonano, qui, con il problema di un ordine politico attraversato e messo sempre in *questione* da una radicale istanza di giustizia.

Giustizia, messianismo politico, e nesso ininterrotto tra cristianesimo ed ebraismo sono alcune delle questioni che si lasciano, nondimeno, pensare attraverso un'altra delle parole chiave attorno alle quali è costruito questo lavoro: PROFETA. Dietrich Bonhoeffer è stato capace, attraverso l'analisi di questa figura, di restituire la crucialità teologico-politica della questione ebraica in un momento storico nel quale la sua *soluzione* si stava facendo realtà tangibile e tragica. Il contributo del teologo protestante è, inoltre, decisivo, nella misura in cui affronta il nesso esistente tra il venir meno dell'ebraismo *per* il cristianesimo, e il conseguente venir meno di quest'ultimo.

La contraddizione del rinvio e della separazione in ogni tempo, non smette di farsi vedere e riprodursi anche nei tentativi di *ri-solvere* questa contraddizione. Questo è uno dei motivi che si è cercato di mettere in luce attraverso le nozioni di NEMICO e di ESCLUSIONE, come parole chiave della questione ebraica desunte dalle riflessioni di Carl Schmitt e Bruno Bauer. Nell'impensata vicinanza tra i due, si lascia intravedere non solo l'indicazione dell'ebraismo come nemico del cristianesimo (indicazione che in maniera radicalmente differente emerge anche in Franz Rosenzweig), ma come questo nemico sia, in realtà, il presupposto insuperabile per il cristianesimo stesso. Unicamente la filosofia, in Bauer, sembra poter *ri-solvere* la questione ebraica, superando al contempo Israele e l'Ecclesia, perché solo essa la può propriamente *definire*, ovvero può dire cosa essa sia. Ad una lettura più attenta della stessa proposta

baueriana, tuttavia, questa *ri-soluzione* si mostra essere presa ancora una volta nella contraddizione della questione stessa, che le rimane, dunque, *irriducibile*. La stessa filosofia sembra non poter *de-finire*, e dunque non poter *ri-solvere* il rinvio reciproco e la separazione in ogni tempo.

Se il tema della *soluzione* della questione ebraica risuona più volte nel testo, e, in maniera implicita o esplicita lo attraversa da parte a parte, una sua declinazione forse esemplare passa per la parola TESTAMENTO. A questa è dedicato il capitolo su Adolf von Harnack e sulla sua lettura dell'eresiarca Marcione. In essa motivi teologici e politici si incontrano, e fanno segno alle implicazioni radicali che la recisione del filo che tiene assieme Antico e Nuovo Testamento, Creazione e Redenzione porta con sé, implicazioni non solo di natura teologica ma, ancor più, filosofica e teologico-politica.

Il filo teso tra Antico e Nuovo Testamento, Israele ed Ecclesia, ebraismo e cristianesimo, sempre sul punto di spezzarsi e tuttavia sempre ancora integro, è il filo che attraversa tutto il lavoro, facendo risuonare, l'uno al fianco dell'altro, i lemmi sui quali il testo si costruisce: TESTAMENTO, ESCLUSIONE, NEMICO, PROFETA, CRISTIANESIMO, CIRCONCISIONE, CONVERSIONE, POLITICA MESSIANICA.

La prospettiva all'interno della quale si è cercato di interrogare la questione ebraica è quella teologico-politica. Una delle poste in gioco del lavoro, in altre parole, è quella di sentire nelle articolazioni filosofiche e teologiche del nesso tra Israele e l'Ecclesia, l'eco delle loro stesse ricadute politiche. Se il potere ha cercato nella dimensione teologica, in forme e articolazioni molteplici, la legittimazione (e l'autolegittimazione) della propria volontà di potenza, la questione ebraica sembra, piuttosto, fare segno ad una *interruzione* di questa legittimazione, e ad una *sospensione* dell'articolazione del binomio stesso 'teologia politica' nei termini della fondazione. Si è cercato, nel corso del lavoro, di indicare questa implicazione teologico-politica della questione ebraica attraverso la formula '*al di là-nel*', ovvero *al di là* del mondo *nel* mondo, non meno che *al di là* del politico *nel* politico. Questo motivo, che fa segno alla specificità stessa della questione ebraica *per* la teologia politica, attraversa virtualmente ogni capitolo del testo, per emergere forse con maggior forza nei capitoli POLITICA MESSIANICA, CONVERSIONE, CRISTIANESIMO e PROFETA.

Nell'incontro tra teologico e politico messo in luce nella questione ebraica, ciò che sembra irrinunciabile è la modalità stessa all'interno della quale si lasciano pensare le due dimensioni: se teologico non significa, qui, corrispondenza a se stesso di un al di là estraneo al mondo, politico non significa la perfetta immanenza di questo mondo a se stesso. Piuttosto è nell'aporia del loro incontro reciproco che teologico e politico chiedono, forse, di essere pensati.

Rinvio reciproco e separazione in ogni tempo, teologia politica, comunanza-non comunanza, al di là-nel: tutte queste espressioni implicate nella questione ebraica sembrano suggerire al lettore di vedere in essa un inescrivibile tratto aporetico. Se *a-poria*, indica un passaggio ostruito, impenetrabile, irrisolvibile, allora il passaggio senza passaggio tra ebraismo e cristianesimo sembra condividere con l'aporia questa impossibile ri-soluzione. E ancora, nella misura in cui *aporia* indica, parimenti, il nome di una farfalla della famiglia dei Pieridi, nella forma delle sue ali sembra essere richiamato il *chiasmo* come figura indecidibile del nesso giudeo-cristiano. Figura retorica o farfalla, l'aporia sembra essere molto prossima alla questione ebraica.

Di qui l'interrogazione che la questione ebraica porta alla filosofia. La provocazione al pensiero, la sollecitazione alla riflessione che rappresentano il colpo d'avvio della filosofia stessa, trovano nell'aporia giudeo-cristiana una loro declinazione paradigmatica, e questo, forse, perché quest'aporia sembra mettere in luce, con la stessa sollecitazione al pensiero che essa rappresenta, l'indicazione di un limite alla potenza di questo pensiero. La questione ebraica sembra essere, allora, questione *della* filosofia, nella misura in cui la interroga – suscitandola sempre di nuovo – ma al contempo la trattiene dalla tentazione di farsi dispiegamento totalizzante di un *logos* chiamato a risolvere tutto, ogni questione. Essa rimane, infatti, *in-definibile* e in quanto tale *ir-risolvibile* filosoficamente. Per questa ragione si è deciso di interrogare filosofi e teologi di sensibilità filosofica, per cercare di mettere in evidenza come nel nesso giudeo-cristiano ne vada di un motivo genuinamente filosofico, nel quale il pensiero trova la propria provocazione e, al contempo, il proprio limite, o, forse, nel quale esso trova il proprio limite come insuperabile provocazione.

Che cosa tutto questo porti con sé, si trova espresso implicitamente in una lettera

di Maurice Blanchot a Salomon Malka, riprodotta in esergo a questa introduzione. Scrive Blanchot: «*Fu evidentemente la persecuzione nazista a farci sentire che gli ebrei erano nostri fratelli e l'ebraismo qualcosa di più che una cultura, e anzi più che una religione, ma il fondamento delle nostre relazioni con altri*». Alla soluzione della questione ebraica evocata nel riferimento alla persecuzione nazista (*End-lösung der Judenfrage* è il nome che i nazisti diedero allo sterminio degli ebrei), Blanchot oppone l'ebraismo come il fondamento delle nostre relazioni con altri. Nella persecuzione-soluzione nazista la relazione con altri è quella dell'appropriazione: l'altro viene ridotto al medesimo, assimilato e quindi negato, oppure, a fronte di un'assimilazione impossibile o dichiarata tale, esso viene eliminato. In ogni caso, la *ri-soluzione* della questione dell'altro passa per la sua negazione. Nell'ebraismo e nella 'nostra' relazione con esso sembra, al contrario, essere in gioco «*il fondamento delle nostre relazioni con altri*», ovvero la possibilità stessa di un incontro radicalmente diverso con l'altro, in grado di riconoscerne la *necessaria* differenza. Di questa forma di rapporto, nella quale l'altro non è mai appropriabile in quanto sempre già vicino a me, in quanto, ancor più, sempre già costitutivamente precedente alla stessa parola «io» con la quale io indico me stesso, si è cercato, attraverso più figure e più declinazioni, di dare conto nel lavoro. In maniera forse inattesa, qualcosa di questa problematica risuona nei capitoli NEMICO, ESCLUSIONE e TESTAMENTO, nei quali l'altro-l'ebreo-il nemico è letto come figura (*per* il cristianesimo) della costitutiva necessità dell'*altro nello stesso*.

1. ברית-TESTAMENTO

Adolf von Harnack, Marcione e l'eredità irremissibile

«Harnack è morto nel 1930; tre anni dopo, il suo pensiero, il pensiero di Marcione, è stato messo in atto non con mezzi spirituali, ma con quelli della violenza e del terrore. Il dono di Marcione ad Adriano è passato in altre mani»².

Apertura

Ormai sul finire della stagione d'oro della teologia liberale tedesca, e nel clima aperto dalla pubblicazione della *Römerbrief* barthiana³, vero e proprio manifesto della teologia dialettica, trova spazio nel panorama teologico la monografia di Adolf von Harnack dedicata al pensiero di Marcione di Sinope, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*⁴. Quest'opera porta con sé non tanto e non solo l'interesse storico-teologico per le posizioni dell'eresiarca Marcione, quanto piuttosto la stessa *attualizzazione* della sua proposta di fondo: liberare il cristianesimo dalla sua radice ebraica per restituirlo, infine, a se stesso, ovvero a ciò che esso realmente è o dovrebbe essere. La tesi di fondo di Harnack lettore di Marcione merita di essere riportata per intero: «*rigettare l'Antico Testamento nel II secolo era un errore che la Grande Chiesa giustamente ha evitato. Conservarlo nel XVI secolo fu una fatalità a cui il Riformatore non è stato capace di sottrarsi. Ma continuare a conservarlo ancora nel XIX secolo come documento canonico nel Protestantesimo è la conseguenza di una paralisi religiosa ed ecclesiastica*»⁵. Questa paralisi viene

² M. Buber, *An der Wende: Reden über das Judentum*, Köln, Hegner, 1952, p. 30.

³ Cfr. K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich, Theologischer Verlag, 1922; trad. it. e cura di G. Miegge *L'epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 2002.

⁴ A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1921; trad. it. e cura di F. Dal Bo, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero. Una monografia sulla storia dei fondamenti della Chiesa cattolica*, Genova-Milano, Marietti, 2007.

⁵ *Ivi*, p. 315. Di questa tesi Jacob Taubes scrive: «Ecco il segreto del protestantesimo tedesco liberale, che nel 1933 non fu poi in grado di superare la prova» (cfr. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München, Fink, 1993; trad. it. di P. Del Santo, *La teologia politica di San*

indicata da Harnack come parte di una costellazione che tiene assieme il suo tempo (fine dell'Ottocento e inizi del Novecento), ed i primi anni dell'era cristiana, nei quali opera Marcione. Scrive il teologo tedesco: «le condizioni del suo tempo erano fortemente simili alle nostre»⁶, in entrambi i casi, cioè, ne va della definizione del cristianesimo a partire dal suo stesso rapporto con Israele. Se la questione rimane invariata e la stessa, allora, continua Harnack: «Alla dogmatica cristiana, così come alla filosofia della religione si pone molto seriamente la questione se il marcionismo [...] non sia veramente la soluzione»⁷.

Risulta evidente il grado di *epocalità* del testo su Marcione: esso indaga e riattualizza le posizioni dell'eresiarca per fare fronte ad un problema comune, invariato ed insoluto, che attraversa tutta la storia della cristianità. Harnack cerca in Marcione le risposte o quantomeno le indicazioni di risposte al problema della cristianità contemporanea. Tenendo fermo questo elemento, il lettore del testo di Harnack deve mantenere davanti ad esso un atteggiamento il più possibile accorto. Si tratta, in altri termini, di tenere sempre ben presente che il Marcione implicato nel lavoro harnackiano è il Marcione *di* Harnack, ovvero, il che è lo stesso, che dietro questo Marcione, nelle sue parole e nella ricostruzione della sua dottrina, dobbiamo sentire l'eco delle parole stesse di Harnack e della sua ricerca di una soluzione alla paralisi religiosa ed ecclesiastica del cristianesimo.

L'interesse di Marcione per il lettore contemporaneo sembra passare, dunque, per la sua stessa riattualizzazione proposta da Harnack. E, tuttavia, perché proprio Marcione? Nella galassia pluriforme dell'eresia dei primi secoli, per quale ragione Harnack ha sentito la necessità di interrogare Marcione? La risposta sembra fare segno all'esemplarità di questo 'eretico', nella misura in cui questi non mette semplicemente in luce un perversimento del cristianesimo, quanto piuttosto una sua declinazione sempre possibile e sempre già in atto. Marcione e il marcionismo non rappresentano, in altre parole, un errore e un'eccezione all'interno della storia cristiana, ma, al contrario, ne incarnano una vena ed un filone ad essa interno, come ricorda lo stesso Harnack quando scrive: «il marcionismo è come i bagliori diffusi che attraversano l'intera storia della Chiesa e dei dogmi a partire dal sentimento della

Paolo, Milano, Adelphi, 1997, p. 116).

⁶ A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 331.

⁷ *Ivi*, p. 333.

grazia e della libertà da Agostino in poi – cui si può riportare la dottrina marcionita senza grandi difficoltà»⁸.

Se Marcione non rappresenta uno sviamento ma una articolazione del cristianesimo, questo non è dovuto tanto al fatto che fu il primo a redarre un canone scritturale della nuova fede cristiana, né al fatto che egli seppe edificare una Chiesa strutturalmente organizzata prima della Grande Chiesa, con un'estensione dall'Africa settentrionale alla Cina. Marcione incarna una vena cristiana nella misura in cui, rileggendo Paolo, sembra intuire nell'apostolo un'intenzione, una possibilità, una porta aperta alla messa in questione del nesso tra creazione e redenzione, Antico e Nuovo Testamento. Se Paolo non sviluppa sino alle estreme conseguenze l'intenzione che Marcione riesce ad intravedere nelle sue *Lettere*, nondimeno questa rimane, e rimane come la radice stessa del marcionismo. Scrive in merito Jacob Taubes: «Gli esiti di Paolo sono due. Uno è interno alla Chiesa (Pietro, la tradizione conformista di Clemente, le lettere pastorali). Ma ve n'è un altro per me decisivo, cioè Marcione, che si considerava un allievo di Paolo, o meglio, il suo unico allievo»⁹. Marcione sarebbe allora un 'esito' della stessa dottrina paolina, di quella dottrina sulla quale si fonda la cristianità, esito nel quale viene meno ogni legame tra *Vetus Testamentum* e *Novum Testamentum*.

Sostituire Israele

In una nota di diario scritta dal fronte orientale durante la prima guerra mondiale, Franz Rosenzweig sottolinea le profonde implicazioni che attraversano la traduzione del termine ebraico *b'rit* (patto o accordo) con il greco *διαθήκη* (testamento), proposta nella Settanta. Nello spostamento concettuale che tale traduzione surrettiziamente veicola è la stessa messa in questione dell'Antico Testamento *in quanto* testamento ad essere coinvolta. Laddove un «legame» ed un'«alleanza» (*Bund* scrive Rosenzweig) presuppongono «la vita di entrambi i contraenti»¹⁰, testamento fa segno piuttosto alla «morte di uno»¹¹ dei due. Alla luce di questa

⁸ *Ivi*, p. 332. Traduzione modificata.

⁹ J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, op. cit., p. 109.

¹⁰ Cfr. F. Rosenzweig, *Guerra e messianismo*, in R. Panattoni e G. Solla (a cura di), *Teologia politica 1. Teologie estreme?*, Genova-Milano, Marietti, 2004, p. 27.

¹¹ *Ibidem*.

implicazione, che lavora dall'interno la nozione di testamento, si lascia insinuare allora il dubbio circa la verità stessa dell'Antico Testamento in quanto tale. Come può, infatti, essere autentico se è stato stipulato tra il Dio *vivente* ed il suo popolo *vivente*? Non sarà *vero* solo il Testamento che attesti l'alleanza di Dio con gli uomini attraverso la *morte* del suo unico Figlio? Lungo il filo di questo ragionamento l'esito paradossale sembra consistere nella necessità di *sostituire* il vero Testamento a quello che solo impropriamente si presenta come tale: l'Antico Testamento deve *fare posto* al Nuovo.

Chi ha pensato radicalmente questa *sostituzione* e l'ha perseguita con l'intensità del fondatore di una religione è stato, agli inizi dell'era cristiana, Marcione di Sinope. Questi, prima della definizione del canone scritturale della cristianità e prima dell'edificazione della Grande Chiesa, rigetta l'Antico Testamento per sostituirvi il Nuovo, che egli stesso si era preoccupato di definire attraverso un rigoroso lavoro filologico-dogmatico. Nella monografia che ha dedicato all'eresiarca, Adolf von Harnack così tratteggia, brevemente, la posizione di Marcione in merito ai due Testamenti: «Il cristianesimo di Marcione [...] si rappresenta esclusivamente come religione del Libro. Per primo in tutta la cristianità, Marcione si richiama a due grandi raccolte di libri: ma non si *appartengono* a vicenda, bensì la seconda *soppianta* la prima»¹². L'esemplarità di Marcione consiste, dunque, nell'aver legato la definizione del cristianesimo e della sua identità, al gesto di *soppiantare* Israele, ovvero alla sua stessa sostituzione. Ciò che esso veicola è l'interruzione della reciproca appartenenza di ebraismo e cristianesimo e la fondazione di quest'ultimo, nella sua novità, esattamente a partire da tale interruzione. Non si tratta unicamente di recidere l'origine del cristianesimo dall'ebraismo, ma, più radicalmente, di affermare come quello possa essere *ciò che è* solo a partire dalle spoglie di questo. In altre parole, Marcione pone le basi per pensare, dialetticamente, che *solo* sulla sostituzione del popolo di Israele si possa fondare la Chiesa come nuovo popolo di Dio.

Il problema da cui muove Marcione è quello di definire in maniera chiara e distinta il *che cosa* del cristianesimo¹³. In questo senso dobbiamo pensare ad almeno

¹² A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 166. Corsivi miei.

¹³ Questo almeno è il problema di Marcione dal punto di vista storico. In prospettiva teologica è la domanda *unde malum* a muovere Marcione. Cfr. I. P. Couliano, *I miti dei dualismi occidentali. Dai*

tre attori nel dramma marcionita: il giudaismo, la cristianità postapostolica e il ‘vero’ cristianesimo istituito¹⁴ da Marcione. Così Marcione: se il *che cosa* del cristianesimo può fare questione, ciò avviene poiché l'eredità ebraica ha corrotto il vero cristianesimo, concretizzando tale corruzione nella tradizione postapostolica. Questa si presenta come una religione sincretistica, nella quale si trovavano assemblati elementi tra loro antagonisti. Essa è sin dai suoi esordi *cattolica*¹⁵, ovvero universale, e la sua cifra è l'unione degli opposti¹⁶. «Anche nei suoi sviluppi nessuna religione è stata tanto *poliedrica, complicata* e “*cattolica*” come lo è stata questa religione – scrive Harnack, per poi precisare – [...] e già *dai suoi inizi*»¹⁷. La cristianità è gravata sin da sempre da un fardello che le impedisce di assumere una fisionomia univoca e che la costituisce come una religione di cui è impossibile indicare rigorosamente l'origine, poiché «non ha mai avuto un'infanzia o uno sviluppo spontaneo»¹⁸. Questo carico che appesantisce il cristianesimo è il giudaismo. Se la religione cristiana si trova paralizzata nell'impossibilità di fondarsi e definirsi in maniera *univoca*, ciò dipende dall'ipoteca che su di essa continua ad esercitare Israele. «Da dove veniva questa complessità, questa “unione degli opposti” che sfugge a uno sguardo superficiale e che si attribuirà solo agli sviluppi più tardi di questa religione? – chiede retoricamente Harnack – La risposta è semplice: la religione che annunciava Gesù Cristo trasmise *come propria “fede”*, assieme all'Antico Testamento, anche la più complessa materia religiosa del tardo giudaismo che sgorgava da innumerevoli fonti ai più diversi livelli»¹⁹. L'Antico Testamento rappresenta, dunque, «la fonte di questo sincretismo *impuro*»²⁰, e la sua sostituzione coincide con il superamento della informe consistenza del cristianesimo.

sistemi gnostici al mondo moderno, Milano, Jaca Book, 1989, pp. 175-191.

¹⁴ Su Marcione istitutore del vero cristianesimo, cfr. A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 241 dove si legge che Marcione «fondò un documento di assoluta autorevolezza da undici scritti e vi istituì la cristianità. Questo documento è come tale la sua opera: Marcione è il creatore della Sacra Scrittura cristiana».

¹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 14.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 16.

¹⁷ *Ibidem*. Corsivi miei.

¹⁸ *Ivi*, p. 14.

¹⁹ *Ivi*, p. 16.

²⁰ *Ivi*, p. 22. Corsivo mio.

In questo senso Marcione è al contempo il *riformatore* ed il liberatore della vera cristianità²¹. Egli si sentì chiamato a liberare la cristianità dalla sua infirmità²², che ne determinava al contempo l'infirmità. Questo compito coincide con la promessa di poter *separare* e distinguere cose e questioni in maniera decisiva, senza resto, separando il puro dall'impuro come l'autentico dall'inautentico, nell'esito dialettico per cui proprio l'inautentico (qui l'ebraismo) diviene, nella sua sostituzione, la garanzia dell'autenticità dell'autentico (la cristianità marcionita). L'Antico Testamento sarà allora opposto al Nuovo, il giudaismo al cristianesimo, la Legge al Vangelo, in una serie sistematica di *antitesi*²³. Queste non vanno, tuttavia, intese in maniera statica. Se il Vangelo è opposto alla Legge tale opposizione fa segno alla *sostituzione* ed alla scomparsa della seconda. Questo, infatti, va sottolineato in Marcione: la negazione dell'Antico Testamento, e con esso dell'ebraismo, nasconde la sua sostituzione²⁴ e, viceversa, la sua sostituzione si mantiene in una inevitabile tensione con la sua negazione. Esemplare in questo senso è la ragione che Harnack individua per la definizione del canone marcionita, elaborato «*per [...] mettere questo corpus testuale al posto dell'Antico Testamento*»²⁵. Il giudaismo ed il suo documento

²¹ In Marcione, come viene presentato da Harnack, *liberare* sembra fare tutt'uno con *riformare*, che in ultima battuta coincide con *restaurare*. Marcione è, dunque, il riformatore, poiché restaura la vera cristianità liberandola dal giudaismo, rendendo possibile la «fondazione (*Stiftung*) della sua Chiesa della riforma» (cfr. *Ivi*, p. 40). Sulla definizione di Marcione come riformatore, cfr. *Ivi*, p. 228.

²² Cfr. *Ivi*, p. 27.

²³ Accanto al suo Nuovo Testamento, Marcione ha lasciato un'opera dal titolo *Antitesi*, nella quale passi dell'Antico Testamento vengono opposti a passi del Nuovo. Questo testo, di cui rimangono solo poche antitesi raccolte e riprodotte nel libro di Harnack, racchiude nella sua stessa articolazione le idee chiare e distinte che innervano tutta la proposta di Marcione.

²⁴ Cfr. tra quelle raccolte da Harnack, l'antitesi XXIV incentrata sul tema della *Feindesliebe*: «Nella Legge è Dio (il Creatore del Mondo) a parlare: “Devi amare colui che ti ama e odiare il tuo nemico”; nostro Signore il buono, invece dice: “Ama il tuo nemico e prega per coloro che vi perseguitano» (cfr. *Ivi*, p. 163). Questa opposizione antitetica implica la caduta del precetto veterotestamentario, al posto del quale viene collocato quello neotestamentario. Le *Antitesi* articolate da Marcione non possono che essere, dunque, sempre in tensione con la negazione di Israele.

²⁵ *Ivi*, p. 137. Corsivo mio. In un altro passaggio Harnack scrive: «In secondo luogo, *al posto dell'Antico Testamento* (Marcione) pone un lavoro critico (le *Antitesi*) con cui esprime la contrapposizione tra questo nuovo documento e il libro degli ebrei» (cfr. *Ivi*, p. 241. Corsivi miei). Che il *corpus* testuale sia composto dal Vangelo di Luca emendato al fianco delle *Lettere* di Paolo, o che sia questo insieme con l'aggiunta delle *Antitesi*, non muta di segno la necessità di mettere questo

devono essere cancellati ovvero rimpiazzati dal corpus testuale del Nuovo Testamento marcionita. Solo se questo sarà in grado di *sbarazzarsi* dell'Antico, di fare di esso *tabula rasa*²⁶, e di *sostituirlo*, la comunità del nuovo popolo di Dio sarà *fondata*. Marcione elabora il proprio canone non come un filologo ma come un fondatore: «La sua opera è tanto la riunione dei testi nel senso di un canone unitario, quanto l'idea di *sbarazzarsi* dell'Antico Testamento [...]. I grandi sforzi che Marcione compie sul piano della critica testuale non sono il lavoro di un letterato, bensì del fondatore di una Chiesa a cui riconosce in modo geniale la necessità di fornire una nuova *littera scripta* come documento della sua fede»²⁷. Sbarazzarsi dell'Antico Testamento e fondare una Chiesa su una nuova *littera scripta* rimandano così l'uno all'altro²⁸. La liberazione della cristianità è la sua *riforma* attraverso la quale essa può essere *ciò che è, la vera cristianità*, a prezzo di Israele²⁹.

Nel nesso che unisce la fondazione della *vera cristianità* con la *sostituzione* di Israele, il rigetto dell'Antico Testamento si lascia pensare innanzitutto come il rigetto di ciò che di testamentario esso implica³⁰. Si tratta, in altri termini, del carattere di *eredità* che la nozione di testamento porta con sé e che lo stesso Harnack indica

corpus al posto dell'Antico Testamento.

²⁶ Cfr. *Ivi*, p. 241.

²⁷ *Ivi*, p. 137. Trad. modificata.

²⁸ Ancora su questo punto cfr. *Ivi*, p. 227, dove si legge: «Insieme al Vangelo, queste *Lettere* sono “la Sacra Scrittura” secondo l'ordinamento di Cristo, *prendono il posto* dell'Antico Testamento e *fondano e nutrono* la comunità dei fedeli». Corsivi miei.

²⁹ Non si deve commettere l'errore di sciogliere il lavoro teologico-ermeneutico di Marcione dalla sua effettività pratica. Parlare di negazione e sostituzione dell'Antico Testamento significava, nel II secolo, coinvolgere direttamente la definizione sociale delle comunità cristiane, in cui giudeo-cristiani e pagano-cristiani, pur nelle attestate differenze e difficoltà, vivevano di incontri e commistioni che mal volentieri si lasciano ridurre all'energica spinta semplificatrice del pensiero marcionita. Svellere l'Antico Testamento è il presupposto teologico dell'allontanamento di giudei e giudeo-cristiani dalle comunità.

³⁰ Su questo nesso si misura la vicinanza, ed allo stesso tempo, la diversità di Marcione e Lutero, più volte suggerita nel testo da Harnack. L'argomento è estremamente ampio, basti qui indicare che, se in entrambi Israele è in qualche modo il prezzo da pagare per restaurare la vera cristianità, in Lutero il paradigma della sostituzione è ancor più radicale che in Marcione, dal momento che la stessa Riforma diviene vera cristianità solo nella misura in cui incarna il vero Israele. Data la tensione tra sostituzione e negazione, si misura allora la problematicità della posizione di Lutero nei confronti degli ebrei.

come *eredità veterotestamentaria*. È a questo punto che si impone una lettura di Marcione contro Marcione non meno che di Harnack contro Harnack. Ciò che è in gioco nella sostituzione di Israele e nel rigetto di tale eredità è il rigetto del carattere *irremissibile* di questa, ovvero dell'aspetto *inestinguibile* del debito che essa comporta, dal momento che proprio l'insistere di tale eredità non potrà che avere, sin da sempre, contaminato la stessa identità a sé della cristianità. Questa eredità che indebita, assume, attraverso le espressioni «dall'inizio»³¹, «dagli esordi»³², «già dai suoi inizi»³³ un carattere originario, poiché si pone come radice sempre già anteriore rispetto al cristianesimo³⁴. Qui si radica l'impossibilità di rimettere tale eredità e di estinguerne il debito: essa ha a che fare con le *cose prime* (creazione, di cui l'Antico Testamento è un resoconto veritiero anche per Marcione), alle quali unicamente le *cose ultime* (redenzione) possono corrispondere, e tra le due si apre l'incompiutezza di un *frattempo*, che è quello nel quale si trova calata la cristianità. In questa incompiutezza, la possibilità di rimettere l'eredità *originaria* non trova spazio. Essa rimane, ed il debito che comporta, incarnato da Israele, è talmente irremissibile che lo stesso Israele entrerà nella redenzione, come ricorda una tradizione che fa capo all'apostolo Paolo, *solo in ultimo*, quasi in ritardo rispetto alla redenzione stessa.

Per tutta la durata di quel frattempo che è la storia, il fardello dell'originaria eredità ebraica sarà segno della imprescindibile misura della differenza che *rinvia* una religione all'altra, del debito che non può essere estinto, e che, tuttavia, Marcione risolutamente nega.

«*Poiché la creatura è messianica per la sua eterna e totale caducità*»³⁵

³¹ *Ivi*, p. 14.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 16.

³⁴ Cfr. quanto Tertulliano riporta come pensiero di Marcione: «Le Chiese di origine apostolica sono corrotte dall'origine (*ecclesiae apostolici census a primordio corruptae sunt*)» (Tertulliano, *Adversus Marcionem*, I, 21; ed. it. Tertulliano, *Contro Marcione*, in *Opere scelte*, a cura di C. Moreschini, Torino, UTET, 1974, p. 331).

³⁵ Cfr. W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, tomo I, pp. 203-204; trad. it. di G. Agamben, *Frammento teologico-politico*, in W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di G. Agamben, Torino, Einaudi, 1982, pp. 171-172.

«Alla *restitutio in integrum* spirituale,
che conduce all'immortalità,
ne corrisponde una mondana,
che porta all'eternità di un tramonto
e il ritmo di questa mondanità [...] è la felicità»³⁶.

«Nell'idea di felicità risuona,
ineliminabile,
l'idea di redenzione»³⁷.

Nella dottrina marcionita negare l'Antico Testamento sembra fare tutt'uno con la negazione della creatura. Il cuore teorico di tale dottrina muove dalla parabola dei due alberi di *Luca* 6,43 dove si legge:

Non vi è albero buono che produca un frutto cattivo, né vi è d'altronde albero cattivo che produca un frutto buono. Ogni albero infatti si riconosce dal suo frutto: non si raccolgono fichi dagli spini, né si vendemmia uva da un rovo³⁸.

Dispiegando rigorosamente il principio di non contraddizione, Marcione conclude che, essendo la creazione cattiva, il suo stesso Creatore non può che esserne la causa altrettanto cattiva, ovvero, più precisamente, *debole*³⁹. La storia di come questo Dio fallace ha creato il mondo è autenticamente riportata nel documento che Egli ha

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Le citazioni dall'Antico e dal Nuovo Testamento sono tutte dell'edizione della *Sacra Bibbia*, Roma, UELCI, 2008.

³⁹ Il Dio dell'Antico Testamento è, secondo la dottrina di Marcione, il Dio giusto, ovvero il Dio della Legge che, tuttavia, nella sua giustizia è stato talmente debole da *perdere* i suoi stessi figli, insidiati dalla materia corrotta di cui sono fatti. Dio debole, il Creatore è malvagio in quanto esercita sui suoi figli una giustizia implacabile. Questo paradosso riflette la stessa natura contraddittoria del Dio veterotestamentario: «il Creatore del mondo deve essere un essere pieno di contraddizioni» (cfr. A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 195). Sulla natura contraddittoria e sui precetti che riflettono la natura di questo Dio giusto e malvagio cfr. *Ivi*, pp. 170-196. Marcione, dunque, a differenza di molti sistemi gnostici, oppone propriamente il Dio *giusto* al Dio *buono*, e non questi ad un Dio cattivo.

donato al suo popolo: l'Antico Testamento. A questo Dio fallace si contrappone il Dio straniero, Padre di Gesù Cristo, che senza alcun legame con gli uomini ha inviato il suo Figlio, nell'*apparenza* di un corpo umano, per sottrarre gli uomini alla dannazione del *loro* Padre, il Dio giudaico e Creatore. Di qui tutta la catena di antitesi: Dio Creatore-Dio straniero, creazione-redenzione, Legge-Vangelo, sino a Antico Testamento-Nuovo Testamento.

Se la negazione della *littera scripta* ebraica è la negazione dell'eredità veterotestamentaria come ciò che insidia la definizione chiara e trasparente della nuova cristianità, nondimeno essa fa segno alla negazione di ciò che di creaturale insiste al fondo della stessa creatura. La caducità e l'eterno perdersi e trapassare della natura si trovano, in ultima battuta, ad essere la posta in gioco, assieme all'Antico Testamento, del gesto marcionita. Il discorso di Marcione coinvolge e lega assieme, in altre parole, la creazione, il suo Creatore e l'Antico Testamento, in quanto documento del rapporto stesso tra i primi due. Il nesso posto da questo discorso permette di muoversi in esso partendo da qualsiasi elemento (Dio, Antico Testamento, creatura, Legge) per giungere, tuttavia, sempre alle medesime conclusioni: in qualche modo i corpi, le carni, la natura stessa vengono, *a rigor di logica*, negati. In tale negazione si lascia, tuttavia, pensare, se possibile, qualcosa di ancor più radicale. Non si tratta, infatti, unicamente di un *no* al mondo, che avvicina il marcionismo alle altre correnti gnostiche⁴⁰, ma della cancellazione della segnatura

⁴⁰ Marcione è stato spesso accostato allo gnosticismo. Una tradizione facente capo ad Ireneo ed Ippolito suggerisce una forte influenza sull'eresiarca da parte dello gnostico siriano Cerdone. Allo stesso modo, ricorda Harnack, non sembra inverosimile un'influenza dello stesso Marcione su alcune correnti gnostiche, tra le quali, ad esempio, quella del valentiniano Tolomeo. La portata di tali reciproche influenze non è, tuttavia, da esagerare: alcuni punti distanziano notevolmente le due religioni. Almeno due devono essere ricordati: il pessimismo antropologico di Marcione, e la centralità per la sua religione della fede nel Dio straniero, al di là di ogni gnosi. Se lo gnosticismo, nelle sue molteplici declinazioni, ha rappresentato una forma di ottimismo antropologico, presupponendo una scintilla divina nell'uomo (per quanto incarcerata nel corpo), la dottrina marcionita nega questo stesso principio divino. In Marcione l'uomo non è straniero al mondo, come per gli gnostici, ma è straniero al vero Dio, e questi non è il suo Padre celeste, ma il totalmente Altro. Dio non riporta dunque l'uomo in patria da una estraneità, ma lo conduce dalla patria ad essa. Considerando, allora, questa precisazione determinante, senza la quale si renderebbe tutto molto più oscuro, il marcionismo può essere posto «in mezzo, tra la Grande Chiesa e lo gnosticismo» (cfr. *Ivi*, p. 292, nota 1. Trad. modificata). Un pessimismo antropologico paragonabile a quello di Marcione si

messianica della creatura stessa, intesa nel suo eterno tramontare. La posta in gioco in Marcione è, in altre parole, la rottura del filo che tiene assieme creazione e redenzione, mondo e salvezza. Questa separazione è l'esito stesso della lotta contro la cristianità giudaizzante, nella misura in cui essa, tenendo assieme Antico Testamento e tradizione postapostolica, finisce con il legare inscindibilmente mondo e redenzione, contaminando pericolosamente la distinzione tra frutti buoni e frutti cattivi.

Il concetto di Dio della cristianità giudaizzante o *cattolica*, «*nutrito di quello veterotestamentario*, mostrava un'enorme *eccedenza* rispetto al suo concetto di Cristo. [...] Il Padre di Gesù Cristo non si sovrappone affatto a Cristo, il *Redentore*: Egli non è solo il Padre di misericordia e il Dio della consolazione, ma è anche *l'Insondabile* che vive in una luce inaccessibile, il *Creatore* del mondo»⁴¹. Queste parole misurano la portata stessa di ciò che si annida nell'eredità veterotestamentaria: il Creatore eccede nella sua insondabilità il Redentore suo Figlio, lasciando pensare ad una eccedenza della stessa creatura, nella sua finitezza, rispetto alla *sua* redenzione. L'opera della redenzione non esaurisce l'opera della creazione, come questa non esaurisce quella, ma le due, corrispondendosi punto su punto, come il Padre ed il Figlio, si toccano e si perdono, senza mai semplicemente coincidere. La redenzione, in questa prospettiva, passa *per* la caducità stessa della creatura, nella radicale anteriorità da cui tale redenzione muove. Se è vero, infatti, che nella tradizione ebraica il nome del messia è stato creato *prima* della creazione del mondo, ed in quella cristiana il Figlio è consustanziale e dunque coevo al Padre, questo significa che la salvezza sarà ciò che, sempre già accaduto, accompagna, rimane al fianco (*parousía*) della creazione nella sua finitezza, intrecciandosi ad essa e mettendone in luce lo stigma messianico.

Attraverso la genialità dell'errore, come Jacob Taubes ebbe a definire il gesto marcionita⁴², e nella radicalità del rifiuto della tradizione postapostolica si lascia forse illuminare, *ex negativo*, un aspetto impensato di questa cristianità. Ancor più, la

trova in età contemporanea, come argomentato da Tristan Storme, nel pensiero di Carl Schmitt. Su questo cfr. T. Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme*, Paris, Cerf, 2008.

⁴¹ A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 28. Trad. modificata. Corsivi miei.

⁴² Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, op. cit., p. 117.

lettura che Harnack propone di Marcione invita ad indagare che cosa si trova implicato nel concetto di Dio del primo cristianesimo, così ardentemente rigettato da Marcione in quanto «nutrito di quello veterotestamentario, mostrava un'enorme eccedenza rispetto al suo concetto di Cristo»⁴³. Il Creatore – come già ricordato – sembra rimanere, in questa tradizione, irriducibile al Redentore, facendo così segno ad un analogo rapporto di irriducibilità tra creazione e redenzione. Come il Redentore non esaurisce il Creatore, così la redenzione sembra non esaurire la creazione. Se questo è vero, se la redenzione non annulla la creazione ma le passa attraverso, la tocca senza consumarla e senza consumarvisi in un rinvio reciproco e nondimeno senza soluzione, questo apre ad una problematizzazione delle stesse coordinate concettuali implicate nelle parole immanenza e trascendenza: la prima sembra non poter più essere intesa come la presenza a sé delle cose di questo mondo, e la seconda non sembra più poter essere sinonimo di un *al di là* a sé stante. La redenzione, intesa come collocata topologicamente sullo stesso piano della trascendenza, non si lascia pensare come atto decisivo e risolutivo, che tocca in un punto la storia e l'immanenza, per poi tornare nel proprio al di là, ma, al contrario, incontrando una creazione finita e nello stesso tempo eccedente, si trova a rimanere al fianco di questa stessa creatura, senza poterla esaurire-redimere una volta per tutte. Questa redenzione, cristianamente sempre *già* accaduta nella consustanzialità del Figlio al Padre e sempre *ancora* in atto, mantenuta in atto dalla stessa eccedenza della creatura, sembra attraversare-accompagnare, in altre parole, ogni singolo istante che detta il ritmo caduco della creazione. È, infatti, nella stessa caducità della creazione, ovvero nel suo continuo cadere e smarrirsi, che questa può essere pensata come finita ed al contempo eccedente rispetto alla redenzione, la quale trova nell'infinito tramontare della creatura il suo stesso punto di incontro con il mondo, e ciò che, paradossalmente, la eccede. La creazione, in altre parole, nella sua caducità, eccede la redenzione, la sottopone paradossalmente ad una continua sollecitazione. Se la redenzione, *già* accaduta ed *ancora* in atto, non è tuttavia ancora compiuta, questo sembra fare segno all'infinito tramontare della creatura. Nel concetto di Dio della cristianità postapostolica, nutrito di quello *veterotestamentario*, la redenzione si lascia, dunque, pensare come 'presa' al fianco della creazione, e la trascendenza si

⁴³ A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 28. Trad. modificata. Corsivo mio.

mostra come la cifra stessa che accompagna l'immanenza. Questa rimane, in altre parole, irriducibile a se stessa e dunque costitutivamente eccedente rispetto al suo stesso darsi all'interno del registro della presenza *hic et nunc*.

A questo fa segno l'eccedenza del Creatore sul Redentore, in un momento storico il cui indice si lascia pensare a partire dalla frase: «La religione è redenzione. [...] Nessuno avrebbe più potuto essere un Dio senza essere un salvatore»⁴⁴. Ed, al contempo, questa paradossale irriducibilità della creazione è la stessa che segna l'Antico Testamento, nella impossibilità di essere ridotto *tout court* al sapere, al *logos*: «Ciò che era stato “rivelato” era un materiale di una pienezza incommensurabile. *Incommensurable soprattutto l'elemento fondamentale, l'Antico Testamento*. Chi era in grado di cogliere questa ricchezza, se doveva contemplarla secondo il modo del *logos*?»⁴⁵. Marcione risponde a questa domanda facendo *tabula rasa* del Libro giudaico, e della sua incommensurabilità, come toglie di mezzo la creazione malvagia annichilandola a partire dalla sovrabbondanza della redenzione portata dal Dio straniero. Questi «Aveva voluto redimere la Creazione fallace di un Dio ributtante», sostituendo all'Antico Testamento «la *sovranità* debordante e indicibile del Vangelo»⁴⁶. Alla contraddittorietà del primo, documento della miseria della creazione, si oppone la potenza nuova del secondo. Questo è a tal punto debordante che salva coloro che sono stati relegati agli inferi dal Dio giudaico, non senza aver abbandonato a questo coloro che hanno rispettato la sua Legge (Israele). La redenzione investe dunque, qui, la natura ed i corpi, per annullarli per mezzo della sua stessa novità. In questo senso vanno lette le parole di Harnack quando scrive: «È la natura stessa della Redenzione ad esigere che il Dio redentore, che è il *vero* Dio, non si sia mai avvicinato all'uomo [...] prima di *apparire* in Cristo: lo si può comprendere solo come l'estraneo assoluto. *Di conseguenza*, la realtà ostile da cui Cristo ci *libera* non può essere altro che il *mondo* stesso e il suo *Creatore*»⁴⁷. Se il vero Dio è l'estraneo assoluto, la sua opera, la redenzione, è una radicale *novità* che passa necessariamente per il venir meno del mondo e del suo Creatore. In questo venir meno, si lascia pensare la promessa di *liberazione* che l'*apparire* del Dio

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 17. Corsivi miei.

⁴⁶ *Ivi*, p. 177. Corsivo mio.

⁴⁷ *Ivi*, p. 45. Corsivi miei.

straniero implica per gli uomini: la liberazione dall'insistenza stessa della finitezza al fondo della creatura, salvezza dalla poliedricità del mondo e dalle sue contraddizioni, che passa per la liberazione dall'Antico Testamento e da Israele. «Da che cosa ci ha liberato Cristo?» si chiede Harnack per bocca di Marcione, «Ci ha liberato dalla *Creazione* [...] e *dal suo Dio*, per poterci rendere figli di un Dio nuovo e straniero»⁴⁸.

Questa salvezza *nuova* è, dunque, necessariamente proiettata nell'*al di là* del mondo e dei corpi. Se l'indice temporale della creatura nella cristianità giudaizzante è, nell'intreccio con la redenzione, il messianico *ho nyn kairòs*, quello di una redenzione *senza* corpi e *senza* mondo è l'escatologico *al di là*: «tutto viene indirizzato nell'al di là e ad una futura splendida intensificazione della vita mondana in cui si esaurisce la Redenzione»⁴⁹. Questa non passa più attraverso i corpi, ma passa *sui* corpi. In Marcione la redenzione chiama, dunque, all'abbandono della sensibilità, all'abominio della carne ed al martirio, in nome di «una *futura* splendida intensificazione della vita mondana», pagata al prezzo della carne stessa. *Marcione ha portato a compimento la religione dell'interiorità fino alle sue estreme conseguenze*⁵⁰.

Absit, absit!

La tensione escatologica ed il ripudio della sensibilità si incrociano quali fondamenti della Chiesa marcionita, dando luogo ad una organizzazione che pratica e persegue la fine del mondo. Nel capitolo *La Santa Chiesa dei redenti e le sue regole* Harnack fa riferimento significativamente a due figure per rappresentare il carattere distintivo dell'organizzazione marcionita: le donne ed i martiri. In entrambi si trova in gioco il paradossale incarnarsi della radicale scorporazione implicata nella dottrina di Marcione. Unicamente in virtù di questa, infatti, le donne hanno libero accesso al magistero nella Chiesa marcionita, poiché per esse, come per il resto dei fedeli, la cifra stessa della sensibilità non fa più questione, «dal momento che l'appartenenza sessuale [...] non doveva più giocare alcun ruolo»⁵¹. E per lo stesso motivo è proprio

⁴⁸ *Ibidem.*, nota 3.

⁴⁹ *Ivi*, p. 175.

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p. 13.

⁵¹ *Ivi*, p. 236.

tra i marcioniti che «si conta la maggior parte dei martiri»⁵², poiché nel distacco dal mondo sotteso al martirio, la protesta contro la carne ed il Dio Creatore trova la propria stessa attestazione. *In entrambi i casi si mostra come la negazione della sensibilità sia la pietra sulla quale tale Chiesa si fonda*. E, tuttavia, a partire da questa protesta e dal motto «*absit, absit!*» in cui si trova ricapitolata, si lasciano pesare tutte le aporie teologico-politiche del marcionismo stesso. Esso pratica e persegue la fine del mondo. Il comandamento che ne regge l'organizzazione è quello di affamare il mondo sottraendogli il seme, attraverso il ripudio della procreazione. La Chiesa di Marcione è dunque un'organizzazione attraversata da un costitutivo nichilismo, che protesta contro il Dio del mondo e la sua Legge attraverso l'astinenza più rigorosa da ogni «*contatto con il creato, "per distruggere, negare ed esecrare le opere del Creatore" (ad destruenda et contemnenda et abominanda opera creatoris)*»⁵³. Sarebbe, tuttavia, un errore leggere nel nichilismo marcionita una protesta *definitiva* contro il mondo, senza sentirvi risuonare al contempo l'eco del suo opposto, ovvero quello del conformismo a questo stesso mondo⁵⁴. Nella misura in cui è il contatto con esso che viene interrotto, il mondo può essere infatti lasciato sussistere nella sua decadenza, senza alcuna necessità di intervenire in esso. Dall'«*absit, absit*» è altrettanto legittimo concludere per la negazione attiva del mondo (esito rivoluzionario-nichilista) come per una sua negazione passiva che semplicemente lo lasci essere (esito conformista). Tra i due si lascia pensare un'imbarazzante prossimità.

Nell'intreccio di rivoluzione e conformismo proprio di una dottrina che si radica nella estrema estromissione della vita dal mondo (*Entweltlichung*)⁵⁵, trovano il loro

⁵² *Ivi*, p. 249, n. 32.

⁵³ *Ivi*, p. 239. Corsivo mio.

⁵⁴ Questo errore è stato commesso, tra gli altri, da Ernst Bloch, nella misura in cui fa rientrare Marcione all'interno di quella che definisce *gnosi rivoluzionaria*, non meno che da Jacob Taubes, in particolar modo nella sua opera giovanile *Escatologia Occidentale*, quando scrive: «Nelle espressioni negative, come in quelle del Dio nuovo (Marcione), si esprime il *pathos* rivoluzionario [...] con esse tutti i valori e i diritti del mondo vengono contestati» (cfr. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern, Francke, 1947; trad. it. di G. Valent, *Escatologia Occidentale*, Milano, Garzanti, 1997, p. 65). Cfr. anche E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1980; Id., *Il principio speranza*, Milano, Garzanti 1994; Id., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Milano, Feltrinelli, 2005.

⁵⁵ Scrive Harnack, che «la regola più completa di tutte le discipline» della Chiesa marcionita,

senso le parole *testamentarie* di Dietrich Bonhoeffer, quando scrive: «Qualsiasi tentativo di fuggire il mondo viene prima o poi necessariamente pagato con un cedimento colpevole al mondo»⁵⁶.

La Chiesa marcionita, fondata su di una estrema estromissione della vita dal mondo e dai corpi, dispiega tutta la difficoltà che, nella caducità di questi corpi e nell'*a perdere* delle carni, incontra una comunità che si vorrebbe raccolta attorno ad un *noi* dai contorni chiari e distinti. Alla luce di questo motivo politico va riletta la condanna teologica della carne. Il rigetto della «carne infarcita di escrementi (*caro stercoribus infersa*)»⁵⁷ è la conseguenza della rivelazione del nuovo Dio straniero, ed al contempo il presupposto per accedere alla redenzione *promessa*⁵⁸. Non si tratta qui di un argomento relegabile ad una «speculazione blanda e sofisticata, inventata dalla disperazione verso il mondo, bensì di una esperienza cristiana»⁵⁹, esperienza a partire dalla quale la vera cristianità deve essere restaurata ed *organizzata*, in quanto esperienza stessa dell'autorivelazione del vero Dio. L'identità a sé di ciò che è cristiano, distinto da ciò che non lo è, passa, allora, attraverso il rigetto della carne e del mondo non meno che attraverso quello dell'eredità veterotestamentaria. Nella dialettica che lega la novità marcionita con l'idea che in essa sia in gioco un ritorno alla purezza incontaminata del cristianesimo⁶⁰, la condanna della carne assurge a

consisteva in «un'estrema estromissione della vita dal mondo e dal corpo (*eine Entweltlichung und Entkörperung*)» (cfr. A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 239).

⁵⁶ D. Bonhoeffer, *Etica*, Brescia, Queriniana, 2010, p. 40.

⁵⁷ A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 178. Trad. modificata.

⁵⁸ Che questa passi per la negazione della creatura è testimoniato dalla considerazione marcionita della Legge, opera del Dio Creatore al pari del mondo. Così Ireneo riassume la posizione in merito di Marcione: «La Legge proibisce di credere nel figlio di Dio (*lex prohibet credere in filium dei*)» (cfr. Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 27), dove nella stessa proibizione è da pensare il senso di un ostacolo, incarnando dunque la Legge ciò che proibisce ed ostacola la stessa fede in Cristo. In questo tema risuona quello paolino del velo sul cuore degli ebrei, non meno che le parole di Lutero: «*lex non potest nobis monstrare verum deum*» (cfr. A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 217, e p. 317). Legge e Vangelo, creatura e salvezza sono inconciliabili.

⁵⁹ A. von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, op. cit., p. 329.

⁶⁰ L'idea di un superamento all'indietro non è elemento originale di Marcione. Vediamo questa strategia dispiegata da Paolo nella *Lettera ai Romani*, quando risale alla promessa di Dio ad Abramo *prima* della circoncisione, non meno che in Lutero, nel suo tentativo di collocare la Riforma *al posto* di Israele, superando all'indietro gli ebrei che aveva davanti ai propri occhi per attestare il popolo della

«fondamento sicuro dell'organizzazione che Marcione ha dato alla sua Chiesa»⁶¹. Alla luce di questo legame tra carne e fondazione del *noi* della vera cristianità sembra dover essere letto il passo di Tertulliano in cui viene data testimonianza del rigetto della carne e di «tutto il suo percorso, il fatto che sia impura *sin dall'inizio* come gli escrementi della terra, il fatto che in seguito diventi sempre più impura per l'immondizia del suo seme, il fatto che sia inutile, debole, fragile, criminale, sovraccarica e il fatto che ritorni come *cadavere* alla terra da cui proviene, ma che *perda* anche questo nome e *vada in niente*, più *nessun nome* bensì un niente *privato di ogni denominazione*»⁶². Il rigetto della carne coincide qui con il rigetto di ciò che non si lascia rapprendere nella denominazione, insistendo muto al fondo della richiesta di corrispondere ad un nome, alla quale non risponde che con il proprio stesso *perdersi*. Nemmeno rispetto al cadavere che necessariamente ne rappresenta l'esito ultimo, la carne riesce a smettere di perdere se stessa, ma, consegnata alla sua caducità, *va in niente*. Essa non potrà essere, allora, che la pietra di inciampo per la fondazione della nuova cristianità, incarnando, nel suo eterno tramontare, ciò che fugge ogni identificazione. La fondazione di una comunità presente a se stessa, passa *sopra* la carne, non attraverso di essa.

Nella misura in cui Marcione è un esito di Paolo, e la sua dottrina una declinazione interna del cristianesimo, l'aporia, forse, più radicale che essa mette in luce nel cristianesimo stesso consiste nella tentazione, in questo sempre in atto, di farsi religione del puro spirito. La cristianità, raccolta attorno alla fede in un messia che, infine, ha *preso corpo* nel mondo e nella storia, si trova ancora sempre esposta al pensiero (docetismo) che questi sia in realtà un *fantasma*, e che consegni dunque il mondo ad una estrema scorporazione (*Entkörperung*)⁶³, della quale sono note le

Riforma come il *vero* Israele. Significativo è qui che tale superamento all'indietro sia sempre declinato all'interno del registro della fondazione (del cristianesimo o del nuovo popolo di Dio), come accade in Marcione. Questo ritorno in Paolo, Marcione e Lutero deve mettere in guardia rispetto alla tentazione sempre presente di relegare unicamente il secondo nella categoria 'antigiudaico', senza interrogare ciò che, attraverso i tre nomi citati, ancora arriva e si impone come questione viva nella civiltà occidentale contemporanea.

⁶¹ *Ivi*, p. 242.

⁶² *Ivi*, p. 177. Corsivi miei.

⁶³ L'espressione *Entkörperung* utilizzata da Harnack risuona con il *Verkörperung* attraverso il

implicazioni nichiliste. *Nel marcionismo la religione dell'incarnazione rivela il pericolo ad essa immanente di farsi religione della radicale scorporazione, perdendo con la carne il suo stesso rapporto con Israele, o meglio, perdendo il mondo proprio sulla base del perduto nesso con l'ebraismo.* È, allora, di un'aporia costitutiva del cristianesimo che, nella sua radicalizzazione, dà conto Marcione.

quale Franz Rosenzweig indica il prendere corpo dell'unità del popolo di Israele nella sua elezione. L'aporia del cristianesimo, religione dell'incarnazione che si *scorpora*, fa il paio con quella dell'ebraismo, religione del Dio invisibile e dal nome impronunciabile, che, nondimeno, *prende corpo*. Si avvalora attraverso questi riferimenti teologici, l'ipotesi secondo la quale è a partire da qualcosa come il tocco ed il toccare che va ripensato il rapporto tra ebraismo e cristianesimo. Sulla nozione di *Verkörperung* in Rosenzweig cfr. il capitolo *Conversione*, e sul nesso tra questione ebraica e toccare, cfr. il capitolo *Circoncisione*.

2. ESCLUSIONE

Bruno Bauer, la Judenfrage e la dissoluzione (teista) del cristianesimo

Apertura

La nozione di esclusione si lega inevitabilmente alla sua pratica e alle sue pratiche. Essa si intrattiene cioè con i dispositivi che ne fanno qualcosa di più di un concetto. Parlare dell'esclusione significa, dunque, dire dei modi in cui questa si dà nella sua concretezza. La definizione della portata strategica della questione ebraica rispetto al tema dell'esclusione è irrinunciabile, e questo non solo perché l'ebreo può essere considerato come la figura esemplare dell'escluso e dell'esclusione, ma perché nell'immediatezza del rapporto stesso tra questione ebraica e questione dell'esclusione, si sarà sempre trattato di indagare ciò che chiama in causa una certa forma di pensiero che segna la tradizione occidentale, e che, con buona approssimazione, può essere indicata nella dialettica⁶⁴. Questa si trova direttamente implicata al contempo nella questione dell'esclusione e nella questione ebraica, nella misura in cui tale forma di pensiero sembra lasciarsi indicare come la traduzione filosofica del modo in cui un *certo* cristianesimo ha pensato il suo rapporto con l'ebraismo. Pensando questo rapporto in maniera dialettica, il cristianesimo sembra

⁶⁴ Indicare nell'ebreo la figura stessa dell'esclusione non significa appiattirne la fisionomia su tale figura, né indicare nell'ebreo un escluso più escluso di qualsiasi altro escluso. Ciò indica, al contrario, nell'esemplare esclusione dell'ebreo, l'esemplarità stessa di tutte le altre esclusioni: quella della donna, quella del non europeo e, in generale, dell'altro, in tutte le varie figure che questo può assumere. Decisive sono, in questo senso, le parole di Jacques Derrida, che sottolinea il legame tra esclusione dell'ebreo, esclusione dell'altro e forma dialettica di pensiero in riferimento ad Hegel, quando scrive: «Questo escluso che rende possibile il funzionamento del sistema [...] lei l'ha identificato con l'ebreo: escluso dal sistema hegeliano, escluso, poniamo, dalla cultura tedesca etc. Certo. Ma per i motivi enunciati fin ora, questo escluso potrebbe essere qualcos'altro, potrebbe essere la donna, ad esempio. [...] L'ebreo può dunque essere figura esemplare, ma anche le altre sono figure esemplari, anche tutte le altre sono escluse» (cfr. J. Derrida, *Un témoignage donné*, in E. Weber, *Questions au judaïsme. Entretiens avec Elisabeth Weber*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 87). L'esclusione qui in gioco, sia nelle parole di Derrida che nel corso del capitolo, è, al contempo, esclusione politica, teologica, sociale, ma anche filosofica, ovvero si tratta dell'esclusione stessa come ciò che permette il funzionamento di una certa forma di pensiero.

lasciarsi leggere come il compimento dell'ebraismo, ovvero come il suo stesso *superamento*, nel quale è implicata l'*esclusione* di Israele, in quanto tale, dalla salvezza, non meno che dalla comunità dell'Ecclesia, e dalla storia stessa. Pensare alla questione ebraica in termini dialettici significa, dunque, impostare la questione sin da sempre all'interno di una prospettiva di esclusione, nella quale l'ebraismo assume la figura dell'escluso.

I differenti dispositivi di esclusione implicati nella questione ebraica sembrano poter essere ricondotti ad una struttura comune, che fa di essi diverse articolazioni di un unico, paradigmatico principio. Volendo indicare queste pratiche esclusive, esse possono essere ricondotte alla esclusione *teologica* (esclusione degli ebrei dalla Chiesa e dalla salvezza in quanto *nicht-Christen*), all'esclusione *politica* (l'esclusione degli ebrei dai diritti civili e politici nel periodo della lotta per l'emancipazione, e dunque la loro esclusione in quanto *nicht-Bürger*), e all'esclusione *storica*, ovvero l'esclusione dalle vicende determinanti della storia universale (esclusione dell'ebraismo in quanto fossile vivente). Queste esclusioni sarebbero i riflessi di un unico dispositivo esclusivo, dipendente dal modo stesso in cui viene impostata la questione. Esemplare, in questo senso, è il pensiero di Bruno Bauer, in virtù, al contempo, della matrice hegeliana che esso porta con sé e della problematizzazione che propone della *Judenfrage*⁶⁵. Questo pensiero, per la pluralità di chiavi di lettura cui si offre, rappresenta il luogo all'interno del quale è possibile una riflessione circa le implicazioni politiche del modo dialettico di impostare la questione ebraica come questione stessa dell'esclusione⁶⁶, e circa le ricadute teologiche e filosofiche che la

⁶⁵ Sul tema della questione ebraica in Bauer, imprescindibile rimane ancora il saggio di Nathan Rotenstreich, *For and against emancipation: the Bruno Bauer controversy*, in «Publications of the Leo Baeck Institut of Jews from Germany», Year Book IV, n 1, 1959. Sul tema gli ultimi interessanti contributi sono poi: Y. Peled, *From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the jewish emancipation*, in «History of political thought», vol. III, n. 3, autunno 1992; D. Leopold, *The Hegelian antisemitism of Bruno Bauer*, in «History of European Ideas», vol. 25, n. 4, 1999; M. Tomba, *La questione ebraica: il problema dell'universalismo politico*, in Id. (a cura di), *La questione ebraica*, Roma, Manifestolibri, 2004, p. 39.

⁶⁶ La letteratura critica su Bauer può essere raccolta in due differenti linee interpretative. Per un verso, il pensiero di Bauer è ricondotto ad una struttura antitetica, ossia basata su antitesi inconciliabili e non mediabili, quale l'opposizione tra il «nuovo» ed il «vecchio». Il teologo olandese G.A. Van den Bergh van Eysinga ed il filosofo Hans Martin Sass rientrano in questa scuola interpretativa. Cfr. G.A.

risoluzione della questione ebraica porta con sé.

Compimento, superamento, esclusione

L'articolazione baueriana del rapporto tra ebraismo e cristianesimo trova nel tema dell'amore dei nemici (*Feindesliebe*), così come letto dallo stesso Bauer, un decisivo banco di prova. La questione della *Feindesliebe* permette, infatti, almeno due letture del legame tra ebraismo e cristianesimo. Israele può essere inteso come presupposto *insostituibile* per la realtà stessa dell'Ecclesia, ed allora è su questo fondamento che la Chiesa si apre all'amore per i nemici, e di questo fondamento tale apertura vive⁶⁷, oppure Israele può, al contrario, essere letto come presupposto *a termine* del cristianesimo, ovvero come quel presupposto la cui esistenza sia tale *esclusivamente* in vista della sua propria negazione nel cristianesimo stesso, che ne esaurirebbe così in sé la differenza. In base a questa seconda lettura l'amore cristiano dei nemici sarebbe il *compimento* del precetto ebraico che comanda di amare unicamente il prossimo⁶⁸. Ne sarebbe *al contempo* il compimento, il superamento e la dissoluzione.

Bergh van Eysinga, *Hoe Bruno Bauer van rechts-hegeliaan tot radical is geworden*, in «Godsdienst Wetenschappelijke Studiën», vol. XVII, Harlem, H.D. Tjeenk Willink & Zoom, 1955, pp. 3-28; Id., *Aus einer unveröffentlichten Biographie von Bruno Bauer. Bruno Bauer in Bonn 1839-1842*, in «Annali dell'Istituto Feltrinelli», VI (1963), pp. 329-383; H. M. Sass, *Bruno Bauer's critical theory*, in «The philosophical forum», vol. III, n. 2-4 (1978), pp. 92-120; Id., *Nachwort*, in B. Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, pp. 224-267. Per l'altro verso, Bauer viene ricondotto alla sua origine hegeliana ed il suo pensiero viene restituito ad una matrice dialettica. Significativa, in questo senso, è la posizione di Ingrid Pepperle. Cfr. I. Pepperle, *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Berlin, Akademie Verlag, 1978. La nostra ipotesi di lavoro cerca di rispondere alla necessità interna stessa del pensiero di Bauer. Se in esso sono, infatti, presenti aspetti antitetici, nondimeno essi trovano la loro corretta collocazione solo sullo sfondo di un più ampio schema dialettico. Per questo motivo la forma di pensiero che risponde a questo schema definisce il nucleo del pensiero baueriano. In questo, concordo con le analisi sviluppate da Douglas Moggach. Cfr. D. Moggach, *The philosophy and politics of Bruno Bauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, in particolare p. 32.

⁶⁷ Cerco di sviluppare questa declinazione della *Feindesliebe* nel capitolo *Nemico*, attraverso una lettura che si colloca tra Bruno Bauer e Carl Schmitt, pur senza lasciarsi ridurre a nessuno dei due. La posta in gioco di questo tentativo è quella di mettere in evidenza che cosa, forse, si trova implicato nell'indicazione dell'ebraismo come nemico *del e per* il cristianesimo, nemico che sembra essere più nemico degli stessi nemici da amare.

⁶⁸ Lv 19,18.

Questa interpretazione si colloca coerentemente all'interno del contesto argomentativo sviluppato da Bauer nel testo *Die Judenfrage*⁶⁹, testo che risulta, in questo senso, il lavoro più pregnante del teologo di Berlino, pur risalendo l'incontro baueriano con la questione ebraica agli anni di lavori quali *Kritik der Geschichte der Offenbarung* o *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums*⁷⁰.

Nel saggio *Die Judenfrage* le categorie a partire dalle quali viene pensato il rapporto tra Israele ed Ecclesia sono quelle di compimento, superamento, dissoluzione e negazione. La religione ebraica è «la madre del cristianesimo»⁷¹ e «la religione mosaica costituisce la preparazione di quella cristiana»⁷², la quale, a sua volta «costituisce il superamento dell'ebraismo»⁷³. Non bisogna lasciarsi trarre in errore dalla cornice atea all'interno della quale Bauer colloca la propria riflessione circa il legame giudeo-cristiano. Se è vero, infatti, che la parabola intellettuale del teologo lo porterà a una critica radicale della religione e all'assunzione di un aperto ateismo, sembra nondimeno necessario interrogarsi sulla radicalità stessa di questa

⁶⁹ Il titolo della prima versione del testo, pubblicata sulla rivista «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», 17-26 Nov., 1842, nn. 274-282, pp. 1093-1126, riportava una differente veste grafica. Tra il termine *questione (Frage)* ed il termine *ebrei (Juden)* vi era un trattino di congiunzione, *Die Juden-Frage*. L'edizione successiva riporta la dicitura *Die Judenfrage*. Tutto il presente contributo, e forse tutto il lavoro, deve essere pensato come il tentativo di muoversi lungo la scivolosa ambiguità di questo trattino che, per definizione, congiunge nel momento stesso in cui segnala una disgiunzione ed una irriducibilità. L'omissione di questa irriducibilità nella dicitura della seconda edizione del testo sembrerebbe essere l'esito coerente dell'impostazione dialettica di Bauer, nella sua negazione e dissoluzione dell'ebraismo, e della stessa questione ebraica. La seconda edizione del saggio si trova tradotta in italiano in M. Tomba (a cura di), *La questione ebraica*, op. cit. pp. 41-154.

⁷⁰ Quattro titoli esemplificativi di quattro fasi della riflessione baueriana e che restituiscono l'interesse di Bauer per la questione ebraica sono: B. Bauer, *Kritik der Geschichte der Offenbarung. Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt*, 2 vol., Berlin, F. Dümmler, 1838 (ristampa anastatica: Aalen, Scientia Verlag, 1983); Id., *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums*, Berlin, F. Dümmler, 1839; Id. *Die Judenfrage*, Braunschweig, Druck und Verlag von Friedrich Otto, 1843; ed infine Id., *Das Judentum in der Fremde*, Berlin, Verlag und Druck von F. Heinicke, 1863.

⁷¹ B. Bauer, *La questione ebraica*, op. cit., p. 58.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 59.

critica e sulla natura dell'ateismo baueriano, nel contesto della sua lettura della questione ebraica⁷⁴. La relazione dialettica che Bauer pone tra le due religioni non viene, infatti, messa in discussione dall'esito ateo della sua prospettiva, al contrario, questo stesso esito, che assume la fisionomia di ciò che Bauer chiama *autocoscienza*, pare radicarsi proprio nella relazione dialettica tra Israele ed Ecclesia. Se è vero, in altre parole, che del nesso dialettico che Bauer pone tra ebraismo e cristianesimo egli dà una considerazione critica in quanto esempio di nesso ancora religioso, e dunque in quanto forma ancora estraniata di autocoscienza, allo stesso modo tale nesso rappresenta il modo stesso nel quale ebraismo e cristianesimo vengono pensati nei loro rapporti reciproci.

Nel paragrafo *La posizione del cristianesimo verso l'ebraismo* il dogma teologico-filosofico attorno al quale si articola l'argomentazione baueriana è introdotto sin da subito: «Da molto tempo la dottrina ortodossa ha considerato l'ebraismo come la preparazione del cristianesimo e questo come il compimento di quello. Si troverà quindi giusto dire che il cristianesimo è l'ebraismo compiuto»⁷⁵, di qui segue la specifica articolazione critico-dialettica che Bauer fornisce di tale dogma: «la comunità cristiana [...] sorse con la dichiarazione da parte dell'ebraismo che esso avrebbe *terminato* il proprio corso e raggiunto i suoi limiti. Essa è l'ebraismo che dice a se stesso: punto! Il *fine* è raggiunto»⁷⁶. Avvento del cristianesimo e dissoluzione dell'ebraismo fanno quindi tutt'uno attorno a quel *punto* che l'ebraismo, oramai divenuto cristianesimo, dichiara di avere raggiunto. Dove l'ebraismo attendeva il messia, esso viene superato dal cristianesimo che non solo ne dichiara il *già* della venuta ma, in una iperbolizzazione dell'ebraismo stesso, ne attende la seconda venuta, ovvero il ritorno⁷⁷. Dove l'ebraismo riconosce solo un popolo, in quanto, sostiene Bauer, esclude tutti gli altri dal riconoscimento di legittimità divina, il cristianesimo dissolve anche quell'unico popolo e lo supera nell'universalità dell'amore e del fervore cristiani⁷⁸. Se nell'ebraismo «l'uomo non può sfuggire al destino di contaminarsi in svariati modi», nel cristianesimo «l'uomo è per

⁷⁴ Su questo tema torno più ampiamente nel secondo paragrafo.

⁷⁵ *Ivi*, p. 87.

⁷⁶ *Ibidem*. Corsivo mio.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 88-89.

natura impuro»⁷⁹. In breve, «se la nuova legge è l'ebraismo compiuto e la realizzazione della vecchia legge, allora essa rappresenta anche il *compimento* della contrapposizione nella quale si trovava rispetto al mondo e ai suoi rapporti reali»⁸⁰. La relazione tra ebraismo e cristianesimo è dunque dialettica, il secondo rappresenta il compimento e il termine, la negazione, del primo. «Il cristianesimo – scrive ancora Bauer – è il compimento dell'ebraismo, la sua morale è la morale ebraica conseguentemente realizzata, la sua visione del mondo e della società umana è la conseguenza di quella ebraica – ma in quanto è questo compimento, esso è [...] al tempo stesso e necessariamente la *negazione* della specifica essenza ebraica»⁸¹.

All'idea di compimento appartiene, questo è il tratto specificamente irrinunciabile messo in luce da Bauer, quella di *dissoluzione*. Non solo l'ebraismo è il presupposto del cristianesimo, ma tale presupposto deve necessariamente essere dissolto e negato nel momento stesso del darsi del suo compimento. Ciò che viene compiuto-superato (*aufgehoben*) viene abrogato in quanto «non appena è apparsa la sua conseguenza, ha perso la sua vera essenza»⁸². La forma logica implicata in tale rapporto di compimento e dissoluzione è il dispositivo alla luce del quale si dispiega l'interpretazione baueriana dell'ebraismo: il presupposto si dà unicamente in vista della sua dissoluzione e sostituzione da parte della conseguenza. Tra i due non sussiste alcuna possibilità logica di co-esistenza, pur nella misura della loro differenza; essi si *escludono* reciprocamente, «se sussiste uno, non vi è l'altro»⁸³.

La contraddizione a questo principio dialettico si trova incarnata dall'ebraismo, quando tale principio viene dislocato, secondo la stessa vocazione della dialettica come logica della storia, nella dimensione «storico-universale»⁸⁴. Qui la conseguenza (il cristianesimo) ha già avuto luogo, e il continuare a darsi del presupposto

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 91. Corsivo mio.

⁸¹ *Ivi*, p. 121. Corsivo mio.

⁸² *Ivi*, p. 58.

⁸³ *Ivi*, p. 59.

⁸⁴ Cfr. B. Bauer, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*, in G. Herwegh (a cura di), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich, Verlag des literarischen Comptoirs, 1843; trad. it. di M. Tomba, *La capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi*, in M. Tomba (a cura di), *La questione ebraica*, op. cit., p. 170.

(l'ebraismo) non può che assumere la consistenza di una *inconseguenza*⁸⁵, ovvero di una contraddizione, che, non senza una certa malizia, Bauer avvicina a quella della madre che non riconosce la figlia. Questa, scrive Bauer: «ha in sostanza un diritto superiore perché è la vera essenza di ciò che sta prima e che, non appena è apparsa la sua conseguenza, ha perso la sua vera essenza. Volendo definire egoiste entrambe le parti, si può dire che il susseguente è egoista in quanto vuole sé e lo *sviluppo*, mentre l'antecedente vuole sé ma *non lo sviluppo*»⁸⁶. Nella misura in cui rappresenta la logica della storia, la dialettica baueriana chiede la negazione del presupposto, senza la quale non vi è né storia né sviluppo: «Perché il fiore fa a pezzi il bocciolo? Perché il frutto fa cadere i petali del fiore? Perché il seme maturo fa scoppiare la capsula? *Perché non può esserci successore se continua a sussistere il precedente*; perché esso non apparirebbe mai se dipendesse da ciò che lo precede»⁸⁷. Nel superamento-dissoluzione dell'ebraismo *nel* cristianesimo, riletto attraverso le metafore utilizzate da Bauer, sembra essere in gioco qualcosa di *naturale*, ovvero sembra farsi spazio un'idea di sviluppo storico che si lascia pensare a partire da un paradigma *bio-logico*, o meglio, naturalistico: la necessità delle leggi di natura risuona e rafforza il necessario (in Bauer) superamento storico dell'ebraismo.

Nella relazione tra ebraismo e cristianesimo, ovvero nel *superamento* del secondo ai danni del primo, si radica, forse, il paradigma storico-filosofico che sostiene tutta la filosofia baueriana: la storia si articola secondo uno sviluppo progressivo attraverso il quale si distende il senso della storia e la storia stessa come senso. In altre parole, la ri-soluzione della questione ebraica nei termini di una dissoluzione di Israele nel cristianesimo, sembra essere tappa inaggirabile e pietra miliare di una interpretazione dei processi storici nella quale questi si trovano teleologicamente finalizzati ad un momento (*Endzweck*) che ne rappresenta il fine e la fine, orientando così il senso della storia e garantendo al contempo un senso ad essa.

Sembra lasciarsi misurare qui – attraverso la lettura della proposta di Bauer – la portata filosofica e politica della questione ebraica nel suo rapporto con la questione

⁸⁵ Scrive in proposito Bauer: «L'essenza dell'ebraismo consiste nel suo essere inconseguente. La sua consequenzialità consiste nell'essere e rimanere inconseguente» (cfr. B. Bauer, *La questione ebraica*, op. cit., p. 74).

⁸⁶ *Ivi*, p. 58. Corsivi miei.

⁸⁷ *Ibidem*. Corsivi miei.

dell'esclusione e con la forma dialettica di pensiero: una filosofia della storia teleologicamente orientata ad una meta finale, sia questa meta dentro o fuori la storia, sembra non essere in grado di dare conto del continuare a darsi dell'ebraismo *in quanto tale* al fianco del cristianesimo, allo stesso modo in cui non sarebbe in grado di pensare la co-esistenza di presupposto e conseguenza, di bocciolo e fiore⁸⁸. Tale filosofia della storia trova, al contrario, nella soluzione dell'aporia giudeo-cristiana la propria condizione di possibilità. L'ebraismo non dissolto nel cristianesimo rappresenta, allora, la contestazione storicamente in atto di questo paradigma storico-filosofico⁸⁹ e, nondimeno, delle stesse ricadute politiche alle quali esso è legato a doppio filo. La definizione di un senso *nella* storia fa, infatti, tutt'uno, con la definizione di un senso *della* storia, ovvero della presenza di un ordine storico-concettuale rispetto al quale ricondurre la complessità e la contraddittorietà del reale. Sulla capacità di indicare quale sia il senso della storia, e sulla promessa di preservare l'ordine ad esso adeguato riposa, in ultima battuta, la giustificazione storico-filosofica del potere politico, che, dunque, facendosi garante di questa *reductio ad unum* del reale, incontra nell'aporia del nesso irrisolvibile tra ebraismo e cristianesimo l'istanza che contesta la veridicità stessa della sua promessa.

L'inconsequenza dell'ebraismo, ovvero il suo continuare a darsi al di fuori della sua stessa conseguenza indicata nel cristianesimo, fa di esso il presupposto che resiste al suo compimento pure *già* avvenuto, *un passato che non passa* e che mette in dubbio, e continua a farlo, il dispositivo dialettico che in tale passato lo relega. L'ebraismo si costituisce, cioè, come il resto inassimilabile dello sviluppo dialettico,

⁸⁸ L'aporia che sembra segnare una certa filosofia della storia nella sua comprensione della questione ebraica, si trova sviluppata da Raphael Gross nei capitoli dedicati alla *Judenfrage* baueriana del suo testo *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000. Sulle premesse teologiche della filosofia della storia il riferimento fondamentale è al lavoro di Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago press, 1949; trad. it di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Il Saggiatore, 2010. Sull'interesse di Löwith per Bauer si veda il classico *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich, Europa Verlag, 1941; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 166-173, 445-448 e 504-515.

⁸⁹ Scrive, in questo senso, Bauer: «La storia vuole sviluppo, forme nuove, progresso e trasformazioni; gli ebrei volevano restare sempre gli stessi e *lottarono* così contro la prima legge della storia» (cfr. B. Bauer, *La questione ebraica*, op. cit., p. 48. Corsivi miei).

ciò che resta di questo stesso sviluppo, il quale, tuttavia, trova al contempo nell'ebraismo stesso il proprio presupposto.

La declinazione politica dell'impostazione teologico-filosofica data da Bauer alla questione ebraica si misura sul tema dell'emancipazione. Questo è il nucleo teorico alla cui problematizzazione Bauer lega la questione ebraica, e rappresenta, nondimeno, la preoccupazione teoretico-pratica determinante di Bauer nel sommovimento politico-culturale della Germania del *Vormärz*. Rispetto all'emancipazione ebraica la tesi baueriana è riassumibile nell'affermazione: *l'ebreo deve smettere di essere ebreo per essere emancipato*. Questo è l'esito della filosofia della storia baueriana. Delle due l'una: o l'ebreo, riconoscendo nel cristianesimo il compimento e la dissoluzione dell'ebraismo, smette di essere ebreo, si fa cristiano ed entra così nel progredire storico che conduce al fine ultimo dell'emancipazione universale dell'uomo; oppure, non riconoscendo alcuno sviluppo-dissoluzione dell'ebraismo nel cristianesimo, nega ogni procedere storico e si pone dunque al di fuori del suo stesso esito. In entrambi i casi l'ebreo in quanto ebreo non accede al *regno della libertà*, o perché smette di essere ebreo per entrare nella storia, o perché si mantiene al di fuori di questa rimanendo ebreo. L'emancipazione come *Endzweck* della storia stessa mette, allora, in evidenza il nesso impensato tra esclusione teologica dell'ebraismo, esclusione storica ed esclusione politica, e questo persino in un pensatore che, come Bauer, pone come obiettivo della sua critica filosofica la stessa liberazione dell'uomo, la stessa emancipazione universale.

Rispetto al *sensu* della storia, il continuare a darsi del conflitto tra Israele e il cristianesimo rappresenta, in Bauer, un'*inconsequenza*, ovvero, al contempo, un contro-tempo ed un *contro-sensu* che in quanto tale deve essere superato. Questo superamento è quello cui Bauer chiama l'ebreo, quando di Israele scrive: «fatene un membro [...] di una storia bimillenaria, [...] un suo membro che ha la capacità ed infine il *dovere* di *svilupparsi* con essa»⁹⁰. L'ebraismo deve, in altre parole, compiersi nel cristianesimo per seguire il senso della storia, laddove, tuttavia, tale compimento è decretato dallo stesso Bauer come storicamente *già* avvenuto. Se il cristianesimo rappresenta la parola 'fine' che l'ebraismo pronuncia rispetto a se stesso, parola *già* pronunciata con l'avvento del cristianesimo stesso, nondimeno

⁹⁰ *Ibidem*. Corsivi miei.

questa parola deve essere sempre ed ancora ripetuta, ovvero l'ebreo deve sempre ed ancora smettere di essere ebreo, come se quel compimento *già* realizzato non fosse in realtà mai sufficiente, mai pienamente compiuto. L'aporia che ogni risoluzione della questione ebraica porta con sé si lascia qui pensare nella fisionomia di questo compimento incompiuto che chiede sempre e ancora di essere riaffermato, e nel quale ne va dello stesso paradigma storico che in tale compimento si trova implicato. La definizione di uno sviluppo logico-dialettico della storia si trova messa in discussione, in Bauer, nel gesto stesso che l'afferma: chiedere all'ebraismo di risolversi *ancora una volta* in cristianesimo sulla base della *già* avvenuta risoluzione del primo nel secondo, significa mostrare lo scarto che separa la contraddittoria realtà storica da ogni sua comprensione in termini logico-dialettici.

Autocoscienza, ateismo, teismo

Il pensiero di Bauer attorno alla questione ebraica, come già indicato, si articola all'interno di una cornice atea di radicale critica della religione. Gli attributi «ateo» e «anticristo» che campeggiano nel titolo dell'opera baueriana *Die Posaune*⁹¹ in riferimento ad Hegel, sono in realtà da pensare riferiti allo stesso Bauer, nella misura in cui la nozione centrale della sua filosofia è quella di libera autocoscienza. Questa viene tratteggiata da Bauer, quantomeno nel testo *Die Judenfrage*, come l'esito stesso del cristianesimo, ovvero come, al contempo, il risultato cui la religione cristiana giunge nel suo *sviluppo* e la *negazione* del cristianesimo stesso. Rispetto a questa nozione si tratta, allora, di soffermarsi sull'ateismo in essa implicato, per interrogarsi, al contempo, sulla sua effettiva consistenza e sul suo legame con la

⁹¹ B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, Otto Wigand, 1841; trad. it. di C. Cesa, *La tromba dell'ultimo giudizio contro Hegel ateo ed anticristo. Un ultimatum*, in K. Löwith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, Bari, Laterza, 1982. Sulla *Posaune* di Bauer, all'interno della filosofia della religione hegeliana, cfr. M. Rossi, *La Posaune di B. Bauer e la filosofia hegeliana della religione*, in «Rivista di filosofia», n. 1, 1963. Rinvio inoltre, non solo per questo testo baueriano, ma per uno studio più ampio sulla portata della figura di Bauer tra i giovani hegeliani, al testo di E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.

questione ebraica.

In questa problematizzazione dell'ateismo baueriano si trova in gioco, al fondo, una domanda: qual'è l'esito del cristianesimo baueriano, ovvero, quale volto assume il cristianesimo una volta che, come in Bauer, ha risolto e dissolto la radice ebraica? Questo volto, in altri termini, rappresenta realmente una forma di ateismo?⁹²

Nel testo *La capacità degli ebrei e dei cristiani di oggi di diventare liberi*, Bauer traccia una linea dello sviluppo del cristianesimo definibile nei termini di un movimento di progressiva spiritualizzazione e interiorizzazione⁹³. L'esito di tale processo è la stessa libera autocoscienza, che rappresenta la nozione centrale della filosofia baueriana. Nel corso dello sviluppo del cristianesimo – argomenta Bauer – la religione naturale cede il passo a quella razionale, l'appartenenza naturale a quella spirituale, i dogmi e i riti esteriori vengono superati nella maggiore purezza dell'interiorità. Paradigmatica in questo senso è la lettura del rapporto tra cattolicesimo e protestantesimo: «Per i cattolici fu più facile che per i protestanti liberarsi dall'influenza della religione, ma più difficile e quasi impossibile *dissolvere* la religione in generale» e questo a causa del fatto che, nel cattolicesimo «l'influenza religiosa era più rude ed *esteriore*»⁹⁴. Essa «offriva degli appigli esterni più comodi per essere attaccata» ma «Al tempo stesso essa venne però spiegata in modo sbagliato, accusata in quanto rozzo e scaltro inganno»⁹⁵. All'esteriorità della religione

⁹² Nell'economia del capitolo non può trovare spazio un'analisi dello statuto stesso dell'ateismo e delle aporie cui esso espone il pensiero. Per una riflessione sul nesso paradossale e inaggrabile tra monoteismo e ateismo rinvio, quindi, a J. L. Nancy, *La décloison (Déconstruction du christianisme I)*, Paris, Galilée, 2005; trad. it. di A. Moscati e R. Deval, *La dischiusura (Decostruzione del cristianesimo I)*, Napoli, Cronopio, 2007; Id., *L'Adoration (Déconstruction du christianisme 2)*, Paris, Galilée, 2010.

⁹³ Attraverso questa interpretazione del cristianesimo come spiritualizzazione, Bauer si pone all'interno di quella che Jacob Taubes indica come una certa vena nichilista del cristianesimo, che ha nella figura dell'eresiarca Marcione il proprio paradigma. Rispetto a questa lettura taubesiana è necessario segnalare, nella brevità di una nota, come essa non restituisca al cristianesimo tutta la complessità che questo, in virtù dell'appartenenza ebraica, implica, venendo al contrario ridotto ad una forma di gnosticismo. Per un approfondimento ed una problematizzazione di queste tematiche rimando ai capitoli *Cristianesimo e Testamento*.

⁹⁴ Cfr. B. Bauer, *La capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi*, op. cit., p. 163. Corsivi miei.

⁹⁵ *Ibidem*.

corrisponde quella della critica. La gerarchia ecclesiastica e l'esteriorità dei riti fanno del cattolicesimo una forma ancora sensibile di religione, che deve essere superata in una ulteriore spiritualizzazione. Questa si realizza nel protestantesimo nel quale «l'illusione è diventata completa e assoluta: essa riguarda l'uomo nella sua totalità, dominandolo non *esteriormente* per mezzo del potere dei preti, della gerarchia o della Chiesa in genere, ma a partire dalla sua stessa *interiorità*»⁹⁶. Bauer parla dalla prospettiva della critica della religione indicando al contempo nel processo di razionalizzazione e spiritualizzazione del cristianesimo lo sviluppo che ha reso possibile la liberazione dell'autocoscienza. Questa, rispetto al cristianesimo protestante è «il compimento della sua volontà» che «ha dimostrato che poteva sorgere solo dal centro della cultura cristiana»⁹⁷. La vera sede dell'autocoscienza è, dunque, solo il cristianesimo⁹⁸, il che equivale a dire che il luogo di generazione del principio stesso dell'ateismo baueriano è la religione cristiana compiuta e dissolta. Il paradigma che si agita al di sotto di questa lettura è quello che abbiamo indicato, nella sua archetipica esemplarità, nella trattazione baueriana della questione ebraica. Il presupposto viene compiuto ed al contempo dissolto, negato, superato. Il protestantesimo compie il cattolicesimo, e se questo continua a darsi è nella forma di quell'esteriorità che esso paradossalmente condivide con l'ebraismo, si tratta cioè di un'inconsequenza e di un controsenso. Come il cristianesimo romano ha compiuto la religione di Israele, così accade per il cattolicesimo stesso, compiuto e dissolto nel protestantesimo, *più spirituale e più interiore*. Non è difficile sentire in questa posizione baueriana un'eco della polemica luterana rivolta al contempo alla Chiesa di Roma e all'ebraismo, nel corso della quale i due vengono posti l'uno al fianco dell'altro sul terreno della comune esteriorità dei riti ed importanza di una casta sacerdotale separata dalla comunità dei fedeli. Il cattolicesimo sarebbe, in questa prospettiva, una sorta di cristianesimo ancora troppo giudaico.

Se il protestantesimo è il superamento del cristianesimo romano, è solo dalla sua stessa dissoluzione che può nascere l'autocoscienza. Questa sarebbe dunque l'esito dello sviluppo del cristianesimo, la sua stessa verità in quanto verità intimamente custodita e sviluppata a partire dalla religione protestante, il risultato cristiano

⁹⁶ *Ibidem*. Corsivi miei.

⁹⁷ B. Bauer, *La questione ebraica*, op. cit., p. 154.

⁹⁸ Cfr. B. Bauer, *La capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi*, op. cit., p. 162.

dell'auto-dissoluzione del cristianesimo, risultato che, nondimeno, non smette di essere in esso implicato⁹⁹. Il cristianesimo protestante, nelle parole di Bauer, è la «religione autentica e compiuta, niente altro che religione; l'illuminismo che esso produce, e dal quale viene *distrutto*, è quindi *decisivo* per la questione della religione e dell'umanità in generale»¹⁰⁰.

Ciò che risolve la questione della religione una volta per tutte, e che è, così, decisiva per l'umanità in generale è l'*autocoscienza*. Questa è il motore stesso della storia, ed è chiamata a condurre alla generale liberazione dell'umanità dalla religione e dall'illibertà politica. Dispiegare tale emancipazione generale ed affermare il principio della negazione di un Dio trascendente e personale sono momenti che dipendono l'uno dall'altro. Scrive Bauer nel testo *Die Posaune*: «L'autocoscienza realizzata è l'artificio per cui l'Io si raddoppia anzitutto in uno specchio, e dopo aver identificato per millenni in Dio la propria immagine sullo specchio, giunge infine a scoprire che egli stesso è quell'immagine. [...] La religione considera come Dio quell'immagine, la filosofia [...] mostra all'uomo che dietro allo specchio non c'è nessuno, e che quindi non è altro se non il riflesso dell'Io ciò con cui sino a quel momento l'Io stesso ha trattato»¹⁰¹. Il riconoscimento dell'autocoscienza coincide dunque, almeno apparentemente, con il gesto ateistico di ricondurre all'uomo l'essenza sino a quel momento riservata alla divinità. Se il cristianesimo, in altre parole, aveva saputo in Cristo che solo *uno* è libero (in quanto uomo-Dio), l'autocoscienza rivela che *tutti* siamo liberi¹⁰².

⁹⁹ Scrive Antonio Gargano, a conferma della tesi di un nesso, all'interno dello sviluppo storico-dialettico, tra superamento dell'ebraismo nel cristianesimo e autocoscienza: «Questa è come l'ultimo gradino di uno sviluppo che parte dall'Antico Testamento, e passa per il Nuovo Testamento, Marco, Giovanni, Paolo, Lutero. C'è uno sviluppo progressivo dell'autocoscienza, che ora è finalmente sbocciata» (cfr. A. Gargano, *Bruno Bauer*, Napoli, La città del sole, 2003, p. 44).

¹⁰⁰ B. Bauer, *La capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi*, op. cit., p. 162. Corsivi miei.

¹⁰¹ B. Bauer, *Die Posaune*, op. cit., p. 148.

¹⁰² Si misurano attorno alla critica della religione affinità e differenze all'interno della sinistra hegeliana. Il rapporto tra Bauer e Marx messo in luce dalle rispettive posizioni sul tema della religione si configura, ad esempio, come estremamente stretto: la nozione di religione come alienazione puramente negativa e come puntello dell'ordine politico sviluppata da Marx si trova infatti già presente nella riflessione di Bauer. Il varco tra i due si apre nel momento in cui si tratta di stabilire il grado di *decisività* della questione religiosa per la liberazione stessa dell'uomo e dunque per

Pensare ciò che Bauer definisce autocoscienza significa, tuttavia, riferirsi a una figura dell'ateismo solo nella misura in cui in essa si presenta una figura del *teismo*, se con questo termine intendiamo il rinvio a un principio universale e disincarnato che detiene la causa prima e il fine ultimo della realtà. Nell'orizzonte in cui si muove Bauer, infatti, l'autocoscienza è l'*inizio* dell'umanizzazione dell'uomo, in quanto fa essere l'umanità ciò che essa deve essere, ed essa è, al contempo, la forza che determina quello che è il fine (*Endzweck*) dell'uomo stesso, ovvero l'instaurazione del regno della libertà e dell'uguaglianza. Essa è il principio cui il mondo storico, in quanto tale, fa riferimento, ma rimane nondimeno un principio *absolutus*, che non riconosce alcun limite al di fuori di sé. Scrive Bauer: «L'autocoscienza non è né il contadino né il borghese né il nobile, davanti ad essa l'ebreo e il pagano sono uguali, non è né tedesca né semplicemente francese; *non può ammettere che ci sia qualcosa di totalmente separato da sé o che stia al di sopra di sé*, essa è la dichiarazione di guerra e la guerra stessa, anzi, se è compiuta come reale autocoscienza è la vittoria sopra tutto ciò che pretende di valere esclusivamente per sé»¹⁰³. L'autocoscienza è il

l'emancipazione generale dell'umanità: se questa si lascia pensare in Bauer come esito necessario della dissoluzione del cristianesimo, per Marx risulta invece necessario articolare la critica anche all'interno dei rapporti politico-economici che strutturano la società. Il rapporto di Bauer con Feuerbach è di natura fortemente critica: non solo Bauer vede muoversi nell'antropologia feuerbachiana un'interpretazione ancora non del tutto negativa della religione come alienazione, ma la stessa antropologia di Feuerbach viene ad essere definita da Bauer un atropoteismo, che ripropone ancora una volta la medesima forma religiosa facente capo non più a Dio, ma alla specie (*Gattung*). Significativo è che lo stesso pensiero di Bauer sia stato oggetto da parte di Karl Marx e di Arnold Ruge della medesima accusa di delineare nuovamente la fisionomia di una rappresentazione ancora teologica. Sul rapporto tra Bauer e Marx cfr. F. Engels-K. Marx, *Die heilige Familie, oder, Kritik der kritischen Kritik: gegen Bruno Bauer und Consorten*, Frankfurt am Main, Literarische Anstalt, 1845; trad. it. di A. Zanardo, *La sacra famiglia, ovvero critica della critica critica, contro Bruno Bauer e soci*, Roma, Editori Riuniti, 1972; Y. Peled, *From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the question of jewish emancipation*, op. cit.; Z. Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx*, The Hague, Nijhoff, 1978; Id., *The influence of Bruno Bauer on Marx's concept of alienation*, in «Social theory and practice», 1 (1970), pp. 50-65; M. Rossi, *Da Hegel a Marx III: La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano, Feltrinelli, 1974; sul rapporto tra Bauer e Feuerbach cfr. B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feuerbach*, in «Wigand's Vierteljahrsschrift», Leipzig, Otto Wigand, vol. III, 1845, pp. 86-146; A. Gargano, *Bruno Bauer*, op. cit., pp. 39-56. Sulla critica di Ruge a Bauer, cfr. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, Leipzig, W. Jurany, 1846, pp. 59 sgg.

¹⁰³ B. Bauer, *La capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi*, op. cit., p. 167.

principio del mondo storico e del suo sviluppo, e in quanto tale essa porta con sé una carica rivoluzionaria nei confronti di tutto ciò che ostacola questo stesso sviluppo. Per questa ragione essa viene tratteggiata da Bauer come «la dichiarazione di guerra e la guerra stessa» rispetto all'ordine dell'esistente. L'autocoscienza è definibile, in sintesi, come «lo spirito che non percepisce più alcun limite»¹⁰⁴.

Come già intuito da Karl Marx, è una *professione di fede* quella che Bauer chiede nei confronti dell'autocoscienza, e che ne tradisce il carattere ancora teologico¹⁰⁵. Nella misura in cui viene definita l'«unica forza creatrice dell'universo»¹⁰⁶, l'autocoscienza si lascia pensare sotto i tratti di un Dio disincarnato ed universale, che, persa la declinazione personale propria del Dio cristiano, non smette tuttavia quella cifra teologica che lo stesso Bauer si proponeva di dissolvere. Scrive in merito Karl Löwith: «Bauer è l'«ultimo teologo», un eretico estremista, che perseguita con fanatismo teologico, e proprio per questo non si è liberato dalla fede che combatte»¹⁰⁷.

Il tratto teologico dell'autocoscienza atea si trova confermato una volta che si sia guardato più da vicino quell'«Io» che, liberato attraverso l'autocoscienza dall'illusione religiosa, guardandosi allo specchio riesce, infine, a riappropriarsi di se stesso. Questo non è il singolo nella propria unicità, ma è l'Uomo, ovvero il soggetto astratto risultante dal superamento di ogni determinazione particolare, che fa il doppio all'autocoscienza astratta e disincarnata. Se è vero, infatti, che Bauer indica nell'autocoscienza una forza immanente alla storia, che passa per ogni singolo uomo, nondimeno questa stessa forza trova nell'Uomo in generale il proprio *Träger*. Questo è testimoniato dallo stesso Bauer quando scrive: «L'autocoscienza non è né il borghese né il nobile, davanti ad essa l'ebreo e il pagano sono uguali, non è né tedesca né semplicemente francese». Tutte queste determinazioni, che fanno la stessa singolarità unica di ogni uomo, non sono semplicemente indifferenti per

Corsivi miei.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 158.

¹⁰⁵ Cfr. K. Marx, *Sulla questione ebraica*, Milano, Bompiani, 2007, p. 161.

¹⁰⁶ B. Bauer, *Das Entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Zürich, Verlag des literarischen Comptoirs, 1843; ristampato in E. Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift*, Aalen, Scientia Verlag, 1989, p. 156.

¹⁰⁷ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, op. cit., pp. 513-14.

l'autocoscienza stessa, ma rappresentano degli ostacoli che essa *deve* superare, nella misura in cui la sua stessa libertà è in prima battuta libertà da queste stesse determinazioni che impediscono al soggetto di riappropriarsi di sé. L'autocoscienza è, dunque, autocoscienza di un soggetto astratto, e solo in quanto tale può essere lo strumento della piena riappropriazione di sé da parte di questo soggetto. Nella finzione di questa riappropriazione, tuttavia, ciò che viene realmente richiesto è il sacrificio stesso di tutto ciò che tiene l'uomo *nel* mondo: l'ebreo deve smettere di essere ebreo, il cristiano deve cessare di essere cristiano, così come il francese ed il tedesco devono superare le loro appartenenze nazionali in nome dell'universale autocoscienza. Nell'economia del sacrificio che segna la nozione baueriana di autocoscienza, l'impianto teologico si trova, dunque, riprodotto e duplicato.

Nella prospettiva baueriana il cristianesimo è, dunque, sin da sempre ateo, in quanto il suo sviluppo naturale porta alla sua stessa verità, ovvero all'autocoscienza. L'illuminismo, come Bauer chiama questo ateismo nel cristianesimo, abita ed accompagna il cristianesimo stesso, e, tuttavia, l'esito ateo di questo illuminismo, l'autocoscienza, sembra avvicinarsi molto alla fisionomia del Dio del teismo. La medesima logica declinata nei termini di un principio universale, disincarnato e non personale, accomuna cioè l'ateismo baueriano e il teismo. La stessa autocoscienza, «lo spirito che non percepisce più alcun limite» e l'«unica forza creatrice dell'universo», assume il profilo di un ente divino e universale. Il pensiero di Bauer è dunque ateo solo nella misura in cui è teista.

Dove resta, in tutto questo, l'ebraismo, ovvero, dove rimane la questione ebraica rispetto alla questione del teismo e dell'ateismo nel cristianesimo baueriano?¹⁰⁸ Essa si inchioda nel cuore stesso di tale declinazione teista del cristianesimo, nella misura in cui è nel superamento-dissoluzione di Israele che questo trova il proprio presupposto. Lo sviluppo dal cristianesimo romano al protestantesimo e da questo all'autocoscienza ha nella ri-soluzione baueriana della questione ebraica il proprio paradigma e, al contempo, la propria pietra di inciampo, nella misura in cui questa stessa risoluzione, lungi dal sciogliere l'aporia del nesso ebreo-cristiano, porta con sé la riproduzione dell'aporia stessa. Il carattere *astratto* del teismo e l'aspetto

¹⁰⁸ Interessanti notazioni sul rapporto tra ateismo e questione ebraica in Bauer si trovano in F. Tomasoni, *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani*, Brescia, Morcelliana, 1999, in particolare pp. 189-200.

disincarnato del suo universalismo fanno, in altre parole, il paio con il processo di spiritualizzazione del cristianesimo descritto da Bauer, che si radica nella archetipica dissoluzione dell'ebraismo *nel* cristianesimo, ma questa stessa dissoluzione non è, tuttavia, mai compiutamente tale, ovvero essa non è mai definitiva, nemmeno nella lettura di Bauer, nella misura in cui questo chiede, all'ebraismo *già* compiuto-dissolto nel cristianesimo, di compiersi e dissolversi *ancora una volta*.

Se la dissoluzione paradigmatica dell'ebraismo nel cristianesimo è cruciale per la filosofia della storia baueriana e per la nozione di autocoscienza, si spiega la proporzionalità diretta che sussiste tra l'asprezza dei toni assunti dalla critica anti giudaica di Bauer e l'intensificarsi del suo ateismo¹⁰⁹. L'attacco all'ebraismo non rappresenta, infatti, una mossa strategica all'interno di un più ampio attacco alla religione *tout court*. Non si tratta, in altre parole, di attaccare l'ebraismo per attaccare la religione stessa, poiché, in realtà, sarebbe piuttosto il cristianesimo, in quanto religione compiuta, il luogo strategicamente più adatto per chiudere i conti con la religione. Se tra ateismo ed antigioudaismo si dà una proporzionalità diretta ciò rimanda invece ad una necessità intrinseca all'impostazione stessa della questione, che rivela al contempo il rapporto dell'ebraismo con il teismo. La radice di tale impostazione è la forma dialettica di pensiero, che, nella misura in cui dissolve il presupposto, l'ebraismo, una volta compiuto, sembra imprimere al cristianesimo stesso una profonda spiritualizzazione che, sulla base della mancante radice ebraica, lo apre alla sua figura astratta e disincarnata, ovvero all'*a-teismo*.

BAUER, NONOSTANTE BAUER

Nella *Judenfrage* si dà a leggere anche un'altra, opposta, considerazione di Bauer. Al prezzo di una lettura che sia lettura di *Bauer nonostante Bauer*, si trovano nel testo in questione alcuni passi che sembrano fare segno a una resistenza rispetto alla tensione risolutiva messa in luce nel rapporto dialettico tra ebraismo e cristianesimo.

¹⁰⁹ Riconosce questa proporzionalità diretta anche Francesco Tomasoni, che nel suo testo scrive: «L'ateismo implica dunque una radicalizzazione dell'antigiudaismo che dovrebbe essere funzionale alla critica del monoteismo e del cristianesimo, ma mantiene anche un significato a sé stante» (cfr. *Ivi*, p. 194). Nella comune indicazione di questo nesso, va specificato che una forma di teismo si presenta in Bauer sotto le vesti dell'ateismo, e che questo implica una radicalizzazione dell'antigiudaismo solo nella misura in cui trova in esso il proprio presupposto.

In questi, pochi, luoghi del testo, Israele viene riconosciuto nella sua insuperabilità ed insostituibilità per il cristianesimo stesso, dove questa stessa insuperabilità sembra essere qualcosa di più del già incontrato carattere antistorico e fossile dell'ebraismo. Come se il testo non fosse in grado, fino in fondo, di richiudersi su di sé e di riappropriarsi delle sue intenzioni e della sua logica, esso incontra nell'ebraismo il segno di una apertura, che gli resiste. In questo senso sembra dover essere letto Bauer quando afferma: «L'ebraismo ha seguito il cristianesimo nella sua conquista del mondo ricordandogli sempre la sua origine e la sua vera natura. Esso è il *dubbio* esistente circa l'origine celeste del cristianesimo, il *nemico* religioso della religione che si annuncia come la sola legittima e compiuta religione»¹¹⁰. La prospettiva in cui ebraismo e cristianesimo vengono qui posti è quella dell'inimicizia, e dell'inimicizia radicale in quanto inimicizia interna, essendo l'ebraismo il nemico religioso *della* religione cristiana. Questa inimicizia è marcata nella sua insuperabilità, poiché l'ebraismo è riconosciuto al contempo come il dubbio *e* il presupposto del cristianesimo, ovvero come quel presupposto che, anche dopo l'apparizione della sua conseguenza, ha necessariamente continuato ad accompagnarla, rimanendole polemicamente e dunque attivamente al fianco. Tra i due la lotta e la polemica giocano il ruolo di ciò che unisce nel momento stesso in cui oppone, manifestando dunque la tensione che attraversa la questione ebraica, dove questa stessa tensione non lascia ridurre l'ebraismo all'inerzia di un fossile. E tale lotta non è superabile. Scrive infatti Bauer delle due religioni: «Entrambe poterono certo schernirsi per due millenni, deridersi, tormentarsi e rendersi la vita difficile, *ma non vincersi*»¹¹¹. Bauer cercherà di superare questa inimicizia insuperabile decretandone la dissoluzione una volta interpretata a partire dalla filosofia dell'autocoscienza. L'opposizione si ridurrebbe così alla distinzione tra gradi differenti di evoluzione dello spirito, ma lo stesso strumento che porta alla dissoluzione dell'opposizione, ovvero l'autocoscienza, non è altro che l'esito tautologico di una *certa* decisione già presa in merito alla lotta tra ebraismo e cristianesimo. In altri termini, se la lotta non fosse stata sin da sempre dichiarata superata con il superamento e la dissoluzione dell'ebraismo nel cristianesimo, la stessa autocoscienza, dalla quale l'opposizione viene dichiarata dissolta, non sarebbe stata possibile, in quanto esito dello sviluppo del cristianesimo.

¹¹⁰ B. Bauer, *La questione ebraica*, op. cit., p. 153. Corsivi miei.

¹¹¹ *Ivi*, p. 154. Corsivi miei.

La tautologia rafforza la dialettica che rafforza l'esclusione. Bauer non è in grado, qui, di richiudere coerentemente l'apertura che ha incontrato, ovvero gli è impossibile neutralizzare il fatto che il cristianesimo «mai poté oltrepassare la piccola schiera di quelli per mezzo dei quali è venuto alla luce»¹¹². Una certa tensione interna alla questione resiste dunque allo stesso discorso baueriano.

Questa tensione latente rappresenta la sottotraccia dell'impostazione che Bauer dà al problema, nella misura in cui su di essa, e sulla sua ri-soluzione, si gioca la possibilità stessa della storia e dello sviluppo. Negare la dissoluzione dell'ebraismo nel cristianesimo e negare la storia fanno tutt'uno: «È vero, il cristianesimo è il compimento dell'ebraismo [...] ma in quanto è questo compimento, esso è, [...] al tempo stesso e necessariamente, la negazione della specifica essenza ebraica. Ma quei teologi cristiani negano questa negazione, la perenne negazione dell'essenza veterotestamentaria»¹¹³ e lo fanno perché «questi cristiani ebrei *non vogliono alcuno sviluppo, nessuna storia*»¹¹⁴. Bauer fa qui riferimento a quei teologi, dai volti non meglio definiti, che affermando l'insuperabilità e l'insostituibilità di Israele, negherebbero – secondo Bauer – lo sviluppo e la storia a partire da tale presupposto teologico. Questi, mantenendosi all'altezza della tensione che attraversa la questione ebraica, rappresentano la posizione di chi rifiuta di rifiutare il continuare a darsi, al fianco del cristianesimo, della sua stessa radice ebraica. In questa maniera – scrive Bauer – essi «non fanno altro che trasformare il cristianesimo in un [...] cristianesimo *incompiuto*»¹¹⁵, essi restituiscono, cioè, al contempo, il cristianesimo alla propria radice ebraica, ed alla sua stessa incompiutezza.

Il cristianesimo, che rappresenta il *già* del compimento, sembra trovarsi, allora, esposto al suo *non ancora* per il tramite del suo insostituibile legame con l'ebraismo, con il suo dubbio interno, *con la propria incompiutezza*.

¹¹² *Ivi*, p. 153. Traduzione modificata.

¹¹³ *Ivi*, p. 121.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 122. Corsivi miei.

¹¹⁵ *Ibidem*. Corsivo mio.

3. NEMICO

Carl Schmitt, la Feindesliebe e l'ebreo-nemico

Apertura

Parlare della questione ebraica vuole dire, in qualche modo, non potersi sottrarre a ciò che la lega alla figura del nemico. Tra 'ebreo' e 'nemico' si è giocata, infatti, sin dall'età tardo-antica, una sovrapposizione la cui fisionomia è stata declinata all'interno di molteplici dimensioni: l'ebreo si è visto indicato, di volta in volta e spesso nello stesso tempo, come 'nemico' teologico, politico ed economico, sino ai tragici sviluppi cui questa sovrapposizione ha aperto la strada nel Novecento¹¹⁶. Tra le figure del nemico e dell'ebreo sembra, in altre parole, esistere una vicinanza quasi spaziale che ingiunge di scriverne e descriverne la topica, delimitando – se possibile – confini e luoghi di passaggio tra le regioni sulle quali le due nozioni insistono.

In prima battuta almeno due domande sorgono a partire da questo nesso problematico: di chi è nemico l'ebreo e quale profilo, quale specificità, assume questa stessa inimicizia, una volta ricondotta alla questione ebraica?

L'ipotesi di lavoro è, qui, di pensare innanzitutto l'ebraismo non come nemico assoluto, il che vorrebbe dire – forse – perderne di vista la stessa specificità come 'nemico', quanto piuttosto come nemico *del* cristianesimo e, al contempo, nemico *per* il cristianesimo. È *per* la religione cristiana – in altri termini – che l'ebreo è 'nemico', dove, tuttavia, determinante è interrogarsi circa le implicazioni di questo *per*.

In questo senso, la riflessione di Carl Schmitt si presenta come il luogo attraverso il quale provare a pensare la questione dell'ebreo-nemico. Questo non solo e non tanto in riferimento agli scritti esplicitamente antisemiti di Schmitt¹¹⁷, quanto,

¹¹⁶ Un testo importante sulla questione dell'ebreo-nemico e sulla lunga durata di questo nesso nella tradizione occidentale è quello di Anselm Haverkamp, *Il nemico non ha futuro*, in R. Panattoni e G. Solla (a cura di), «Teologia politica 1. Teologie estreme?», op. cit. Haverkamp, attraverso una lettura intrecciata di Carl Schmitt ed Hans Blumenberg, delinea il nesso inaggirabile tra il nemico «figura terrificante» e spettrale, e la sua incorporazione «nell'allegoria perdurante dell'«ebreo»» (cfr. *Ivi*, p. 50).

¹¹⁷ Cfr. C. Angelino, *Carl Schmitt sommo giurista del Fürher. Testi antisemiti (1933-1936)*,

piuttosto, a partire da un testo in cui non si fa menzione di Israele e dove, al contrario, il nemico viene de-finito nella sua stessa fisionomia di categoria politica, ovvero il saggio *Il concetto di 'politico'*¹¹⁸. Qui l'ebreo – presente in virtù della sua latenza – assume il ruolo di un 'nemico' affatto particolare.

Del nemico

Nel terzo paragrafo del saggio *Il concetto di 'politico'*¹¹⁹, Schmitt sente la necessità, per sostanziare la sua proposta, ovvero per darle fondamento storico-concettuale, di riferirsi alle due tradizioni che sostengono la *Bildung* tedesca: la riflessione greca, rappresentata da Platone, e la tradizione cristiana, incarnata dal Vangelo. Lo scopo di Schmitt è quello di mostrare la differenza, occultata dalla lingua tedesca ma non dalla greca né dalla latina, di nemico pubblico e nemico privato. La tesi che viene ad essere difesa attraverso tali riferimenti è che: «Nemico è solo il nemico pubblico, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il πολέμιος non l'ἐχθρός. La lingua tedesca, come altre, non distingue fra “nemico” privato e politico»¹²⁰. Il riferimento alla *Politeia* di Platone¹²¹ muove dalla distinzione tra πολέμιος ed ἐχθρός, e viene sviluppato da Schmitt in collegamento alla contrapposizione tra πόλεμος (guerra) e στάσις (tumulto, sommossa, ribellione, guerra civile). Solo una guerra tra greci e barbari – afferma Schmitt – sarebbe realmente πόλεμος, in quanto i due raggruppamenti sono *per natura* nemici, vivono cioè di un'ostilità determinata dalla

Genova, il Melangolo, 2006. In questo testo Angelino riporta la traduzione di tre saggi schmittiani di carattere antisemita: *Die deutschen Intellektuellen*; *Der Führer schützt das Recht* e *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*. Sull'antisemitismo del 'cattolico' Schmitt ha scritto parole importanti Jacob Taubes, in J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Berlin, Merve Verlag, 1987; tra. it. di G. Scotto e E. Stimilli, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata, Quodlibet, 1996.

¹¹⁸ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 2008, cfr. pp. 89-208.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 110-120.

¹²⁰ *Ivi*, pp. 111-112.

¹²¹ Platone, *Politeia*, libro V, cap. XVI; cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, op. cit., p. 111, nota 17.

possibilità reale della guerra e dell'eliminazione fisica. Le lotte interne sarebbero al contrario discordie, nelle quali non si dà né creazione di un nuovo Stato né creazione di un nuovo popolo. Il discorso schmittiano circa queste determinazioni, che egli rinviene nel pensiero politico di Platone, è stato oggetto di analisi e decostruzione da parte di Jacques Derrida¹²², che ne ha messo in luce il fondamento biologico-naturale.

Ciò che interessa qui è l'altro riferimento, rispetto al quale le analisi fornite non sembrano aver ancora toccato il cuore del problema. La formulazione di Schmitt suona: «Il citatissimo passo che dice “amate i vostri nemici” (*Matteo* 5,44; *Luca* 6,27) recita “diligite *inimicos* vestros”, “ἀγαπάτε τοὺς ἐχθρούς ὑμῶν”, e non “diligite *hostes* vestros”: non si parla qui del nemico politico»¹²³. Questa distinzione si lascia pensare all'interno del più ampio contesto della strategia argomentativa di Schmitt, tesa a *de-finire* l'ambigua fisionomia del nemico (*Feind*) nelle due facce che la costituiscono: *inimicus* e *hostis*. La distinzione e l'antitesi tra le due giunge a chiarezza concettuale nel *Lexicon totius Latinitatis* citato da Schmitt: «*Hostis* è colui col quale combattiamo pubblicamente una guerra [...] e in ciò si differenzia dall'*inimicus* che è colui col quale abbiamo odi privati. I due concetti possono essere distinti anche nel senso che *inimicus* è colui che ci odia, *hostis* chi ci combatte»¹²⁴.

A partire da questa definizione Schmitt sembra rileggere il passo evangelico, per indicare non nel nemico «che ci combatte», ma nel nemico «che ci odia» l'oggetto dell'universale amore cristiano: l'amore del nemico costituisce, dunque, un affare privato e non un fatto politico. Ciò che è qui in gioco è la specificazione per cui, all'interno di ciò che Schmitt chiama il concetto di 'politico', la distinzione tra pubblico e privato, oggettivo e soggettivo deve essere preservata nella sua purezza: non si può – seguendo l'argomentazione di Schmitt – pensare propriamente l'amore verso il nemico politico. Questo implicherebbe, infatti, un grave errore metodologico: il nemico pubblico rientra nell'opposizione fondamentale amico-nemico, di cui si sostanzia il concetto di 'politico'. Esso fa, cioè, riferimento a una dimensione originaria del politico, nella quale esso deve essere inteso nella purezza

¹²² J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1995, in particolare pp. 111-133.

¹²³ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, op. cit., p. 112.

¹²⁴ E. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*, vol. III, pp. 320 e 511, citato in C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, op. cit., p. 111, nota 17.

del suo concetto. Purezza indica qui un certo grado di autonomia del concetto¹²⁵, che, non essendo fondato che su se stesso e non su altre antitesi (bello-brutto, buono-cattivo), conserva a sé un'assoluta originarietà¹²⁶. In altre parole, il concetto di 'politico' e con esso il nemico, devono – in Schmitt – essere pensati come radicalmente al di qua di ogni determinazione soggettiva, di ogni sentimento di odio e di amore. Scrive Schmitt: «Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto [...]. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo "disimpegnato" e perciò "imparziale"»¹²⁷. Confondere il concetto di 'politico' con determinazioni soggettive – come l'amore del nemico – significherebbe, in altri termini, inficiarne l'autonomia e con essa il carattere originario della distinzione decisiva amico-nemico che abita tale concetto.

Il nemico è dunque al centro del politico, lo determina dall'interno, ma solo in quanto nemico definito e identificabile, al di là del rischio di confusione tra nemico pubblico e privato. Scrive, in merito, Jacques Derrida: «l'amico (*amicus*) può essere un nemico (*hostis*), io posso essere ostile verso il mio amico, posso essergli pubblicamente ostile, posso inversamente amare (in privato) il mio nemico. E tutto questo seguirebbe, ordinatamente, in maniera regolare, la distinzione tra il privato e il pubblico. Altra maniera di dire che, *ovunque questa frontiera sia minacciata, fragile, porosa, contestabile* [...] *il discorso schmittiano cade in rovina. Esso si costruisce*

¹²⁵ Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, op. cit., pp. 108-109: «La specifica distinzione politica [...] è la distinzione di *amico (Freund)* e *nemico (Feind)*. Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto. Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri, essa corrisponde, per la politica, ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo per la morale, bello e brutto per l'estetica e così via. In ogni caso essa è autonoma [...] nel senso che non è fondata né su una né su alcune delle altre antitesi, né è riconducibile ad esse». Nell'autonomia della distinzione amico-nemico, il concetto di 'politico' prova la propria purezza al di qua di ogni altra determinazione etica, morale, economica o estetica.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 113 e 116.

¹²⁷ *Ivi*, p. 109.

*contro la minaccia di questa rovina»*¹²⁸.

Il precetto cristiano dell'amore dei nemici sembra essere il luogo in cui questa frontiera è, al contempo, minacciata, resa fragile e porosa. L'amore dei nemici, nonostante la specificazione schmittiana del fatto che in esso ne va dell'*inimicus* e non dell'*hostes*, sembra aprire comunque alla stessa confusione tra nemico pubblico e nemico privato, una volta che si sia guardato più da vicino il passo evangelico citato da Schmitt e una volta che se ne sia esplicitato il nesso implicito con la questione ebraica. Quando Schmitt scrive: «Quel passo della Bibbia riguarda la contrapposizione politica ancor meno di quanto non voglia eliminare le distinzioni di buono e cattivo, di bello e di brutto»¹²⁹, si dovrà, allora, non fermarsi a questa affermazione, ma spingersi oltre, e interrogare lo stesso passo evangelico che il giurista porta a sostegno della sua argomentazione.

Dell'amore del nemico: Feindesliebe

La problematizzazione della lettura schmittiana di *Matteo* 5,44 passa per la restituzione di questo testo al suo contesto. È necessario cioè leggere il passo evangelico all'interno della cornice che, sola, fa segno al luogo da cui il testo parla. In altre parole, e in prima istanza, il passo va integrato della sua parte iniziale, venendo così a recitare:

*Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico, ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre nostro celeste*¹³⁰.

Matteo 5,44, riportato nella sua interezza, sembra fare segno a qualcosa di più che all'indicazione dell'amore del nemico come precetto cristiano: esso, attraverso l'opposizione tra «Avete inteso che fu detto» ed il corrispettivo «ma io vi dico», apre, infatti, al nesso tra cristianesimo ed ebraismo. Un suggerimento, in questo senso, sembra provenire dalle analisi storico-formali dei Sinottici proposte alla metà dell'Ottocento da Bruno Bauer, un autore rispetto al quale Schmitt mantiene un forte

¹²⁸ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, op. cit., p. 109.

¹²⁹ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, op. cit., p. 112.

¹³⁰ Mt 5, 43-44. Corsivi miei.

debito rimasto poco ascoltato dalla critica¹³¹. L'evangelista che la Chiesa ha chiamato Matteo, questa la tesi di Bauer, avendo sotto gli occhi *Luca* e trovandovi il precetto dell'amore per i nemici, oppose tale precetto a un inesistente comandamento veterotestamentario all'odio per i nemici, al fine di raggruppare la comunità cristiana *in opposizione* a quella ebraica. Tale opposizione ha un carattere artificioso, non trovandosi in alcun luogo dell'Antico Testamento tale precetto¹³², ma la sua funzione politica sembra essere riconducibile alla fondazione di un raggruppamento amico-nemico teso alla de-finizione della comunità cristiana. Se le analisi baueriane sono corrette, nel cuore stesso dell'universalismo dell'amore cristiano si rivela la presenza di un nemico che sembrerebbe essere più nemico dei nemici da amare¹³³: *l'ebreo*.

¹³¹ Cfr. il già citato B. Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 2 vol., op. cit., pp. 348-351. L'interesse di Schmitt per il pensiero di Bauer è stato forse sottovalutato dagli studiosi del giurista tedesco. I riferimenti a Bauer nei testi schmittiani sono, infatti, numerosi, ed accompagnano tutto l'arco della sua produzione intellettuale. Lo stesso Schmitt prese contatti con Ernst Barnikol, il maggiore studioso di Bauer, negli anni venti nel Novecento, e nella sua biblioteca personale si trovava una copia della *Judenfrage* baueriana. Chi ha cercato di pensare questo rapporto tra Schmitt e Bauer attorno al tema della questione ebraica è stato Raphael Gross, nel suo studio sulla discussa posizione schmittiana nei confronti degli ebrei. Cfr. R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, op. cit. Sui riferimenti schmittiani a Bauer, cfr. C. Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 101-102; Id., *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*, Milano, Adelphi, 1987, p. 39, e p. 42; Id., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992, p. 45; ed infine Id., *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, notazioni dei giorni 3.9.47, 1.10.47, 4.10.47, 7.11.47, 13.11.47, 26.11.47, 18.12.47, 9.2.48, 13.2.48, 16.3.48, 27.4.48, 16.5.48, 17.5.48, 2.7.48, 10.7.48, 11.8.48, 20.8.48.

¹³² Il passo di Matteo 5,38-48, inizia: «Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente. Ma io vi dico di non opporvi al malvagio», qui la citazione di Matteo è ad almeno tre passi dell'Antico Testamento in cui ritorna la figura della legge del taglione (Es 21,23-25; Lv 24,19-20; Dt 19, 18-21). Matteo 5, 43-44 suona invece: «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano». Medesima costruzione opposizionale tra un «Avete inteso» ed un «ma io vi dico», nel secondo passo il riferimento di Matteo è a Lv 19,18, dove si legge: «Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso». Se, dunque, in Lv 19,18 si trova il precetto dell'amore del prossimo, non si trova qui il comandamento dell'odio verso il nemico, che è, dunque, un'aggiunta dell'evangelista chiamato Matteo.

¹³³ Il tema della *Feindesliebe* ritorna, oltre che in questo capitolo, in quello dedicato al pensiero di Bruno Bauer. Se in tale capitolo il nesso tra ebraismo e cristianesimo viene articolato a partire dalla

L'amore cristiano dei nemici andrebbe, in altri termini, pensato come intimamente abitato da un'inimicizia ancor più radicale di quella che l'amore stesso è chiamato a superare. Di qui il paradosso che il tema della *Feindesliebe* non smette di portare con sé: la comunità cristiana sembra fondare la *propria* fisionomia attraverso il precetto dell'amore del nemico, ma lo fa unicamente in antitesi ad un nemico (Israele) che essa non può amare, poiché è solo in opposizione ad esso che tale comunità si viene a costituire. L'inimicizia dell'ebraismo *per* il cristianesimo non sembra potersi *risolvere* nell'amore di questi per il nemico senza che in questa *ri-soluzione* si perda anche la stessa comunità cristiana.

La stessa costruzione formale del passo, la sua testualità, sembra fare segno a questo paradosso, nella misura in cui essa vive del gioco di giustapposizione tra un «Avete inteso che fu detto» e un «*ma* io vi dico», dove l'opposizione istituita è quella tra i due Testamenti. L'Antico Testamento, e con esso l'ebraismo, è allora il nemico archetipico che emerge da questo testo. E, tuttavia, esso rimane un nemico insuperabile per il cristianesimo, come sembra suggerire la *congiunzione avversativa* «*ma*»: «Avete inteso che fu detto [...] *ma* io vi dico». Come la particella *ma* oppone e allo stesso tempo tiene assieme ciò che separa, così in Matteo 5,44 l'inimicizia sembra opporre e al contempo tenere assieme *il cristianesimo all'ebraismo*, ovvero al suo insuperabile nemico.

Questa inimicizia archetipica, la sovrapposizione del nemico e dell'ebreo a partire da Matteo 5,43-44, sembra dover essere pensata nei termini di un'inimicizia *interna*, ovvero di un'inimicizia costitutiva *per* la stessa comunità cristiana. In questo senso essa sembra molto diversa da quella che Schmitt ricorda – ad esempio – tra Islam e Cristianità. Questa sarebbe un'ostilità puramente politica, esterna, tra due fronti che si sono storicamente istituiti in configurazioni imperiali. Scrive, infatti, Schmitt: «Nella lotta millenaria fra Cristianità ed Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse

nozione di compimento, e il precetto dell'*amore dei nemici* viene letto come il compimento del precetto ebraico dell'*amore del prossimo*, in questo capitolo il nesso viene articolato a partire dall'opposizione tra il precetto veterotestamentario (inesistente) dell'*odio dei nemici* e quello neotestamentario dell'*amore dei nemici*. È decisivo tenere assieme e non appiattare questi tre elementi (*amore del prossimo, amore del nemico, odio del nemico*) per cercare di pensare nella sua complessità la fisionomia che il tema della *Feindesliebe* restituisce della questione ebraica.

cedere l'Europa, invece che difenderla, per amore verso i Saraceni o i Turchi»¹³⁴. Tale ostilità è tutt'al più identificabile con quella tra amici e nemici del politico, ovvero tra chi appartiene alla tradizione che ha reso possibile la definizione di questo concetto, e chi fa riferimento a una concettualità altra, estranea a quella del politico, rispetto alla quale può dunque costituire solo un fronte esterno. L'ebraismo sembra essere, al contrario, il *nemico interno* del cristianesimo, con il quale questo intrattiene un rapporto costitutivo.

Ricondurre il passo evangelico citato da Schmitt al suo stesso contesto storico-formale sembra mostrare, allora, come il tema dell'amore del nemico non smetta di fare segno ad un'inimicizia radicale che questo amore non risolve e che, al contrario, si pone sempre già prima di esso, rendendolo, forse, possibile. L'amore cristiano dei nemici sembra essere, in altre parole, costitutivamente *preso* nell'inimicizia radicale di Israele *per* il cristianesimo¹³⁵. Quali sono, tuttavia, le implicazioni di tutto questo

¹³⁴ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, op. cit., p. 112.

¹³⁵ Massimo Cacciari, nel suo testo *Dell'Inizio*, sviluppa la questione dell'amore del nemico e del nesso inaggrabile che tiene assieme amico e nemico in una prospettiva che, a partire da Schmitt, ha rappresentato un continuo e importante confronto per la stesura di questo capitolo. Riporto qui un breve passo, esemplificativo della proposta di Cacciari: «La paradossalità di un comandamento che deve essere comandamento di amore [...] colpisce non appena si rifletta sulla sua stessa formula: "amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori". In essa l'esistenza del nemico viene del tutto presupposta; il nudo fatto – che si dà nemico – è pre-potente rispetto all'amore. [...] Il comandamento afferma che tu hai un nemico, il quale ti perseguita, e che tu lo riconosci in quanto tale (chiamandolo nemico) – ma, in quanto tale, devi amarlo. *Questo amore non sopprime in alcun modo il fatto che ti sia nemico. Il nemico rimane necessario.* Il fedele, colui che obbedisce al comandamento, non ne sarà mai privo. Nel momento stesso in cui porge l'altra guancia, la porge al nemico. Nel suo essere perseguitato, egli è anzitutto perseguitato dalla figura insuperabile del nemico – da amare. [...] Amare i nemici è ancora umano, poiché vi è presupposta l'esistenza del nemico. [...] Basta che si smarrisca un istante la nostalgia per la "teleía agápe", che anima il comandamento, e la creaturale misura di quest'ultimo apparirà in una luce ancora più cruda: *non puoi non 'amare' il nemico, poiché appartieni alla Legge*, al Nomos di questo rapporto; devi 'amarlo', perché gli appartieni, sei 'suo' [...]: puoi anche amare il tuo nemico, ma mai annullarlo, mai liberartene. [...] La dialettica amico-nemico perde ogni carattere di esteriore immediatezza, come se si trattasse della contrapposizione tra principi separati; amico-nemico è lo stesso, anzi: è la stessa immagine dello stesso, che si forma nell'anima. Ecco il mio nemico – e proprio questa immagine, quella del mio nemico, che io provo come tale, è l'immagine che amo» (cfr. M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Milano, Adelphi, 1990, pp. 584-586. Corsivi miei).

per l'argomentazione schmittiana e per la distinzione tra *inimicus* ed *hostis*?

Questa distinzione sembra essere soggetta, attraverso lo stesso passo evangelico portato per sostenerla, a una problematizzazione, dovuta al carattere implicitamente politico di *Matteo* 5,43-44. Nella misura in cui è nel contesto di un'antitesi polemica tra la comunità ebraica e la neonata comunità cristiana che si articola il precetto dell'amore dei nemici, la precisazione che oggetto di tale sentimento sia l'*inimicus* e non l'*hostis* significherebbe indicare la presenza di un nemico privato nel luogo stesso di un'opposizione polemica di natura politica, introducendo così uno scarto nella pura distinzione nemico pubblico-nemico privato. Questo scarto sembra trovare conferma nel fatto che proprio attorno all'*inimicus* si gioca la distinzione politica tra Israele e la comunità cristiana: se il primo, infatti, comanda l'odio per il nemico privato, la seconda ne prescrive l'amore, e sulla base di questa antitesi la comunità cristiana si verrebbe a costituire. Essa trova nell'amore per l'*inimicus* il proprio *schibboleth* politico.

Il riferimento a *Matteo* 5,43-44 sembra, allora, mettere in evidenza una doppia fisionomia dell'ebreo in quanto nemico. Esso è nemico *per* il cristianesimo, in quanto ne rappresenta il nemico interno, ovvero, al contempo, ciò che lo costituisce e ciò che, nemico, lo mette in questione. Esso è il nemico senza il quale il cristianesimo non avrebbe le parole per dirsi, e, proprio per questo, il più radicale dei nemici. Ma, riconducendo la figura del nemico alla questione ebraica, l'ebreo sembra lasciarsi pensare anche come il nemico che mette in questione la stessa distinzione tra *hostis* e *inimicus*. La questione ebraica passa, in altre parole, in questione del nemico, e di qui, assume la fisionomia del nemico stesso del politico, ovvero della distinzione pura che è chiamata a sostanziarne il concetto. Se l'ebraismo è nemico, lo è, allora, in maniera diversa rispetto al nemico definito da Schmitt. Israele può anche essere «semplicemente l'altro, lo straniero», ma un altro e uno straniero che fa segno alla sua inaggirabile decisività per la costituzione stessa del medesimo. Egli sarebbe, in altre parole, il nemico, l'altro, che abita sin da sempre lo stesso, il nemico che, interno, accompagna sempre l'amico.

EX JUDAEIS SALUS

Il libro *Ex Captivitate Salus* contiene un testo che Carl Schmitt scrive mentre si

trova in carcere, in attesa di essere giudicato per il suo appoggio al nazionalsocialismo. Il testo si intitola *Saggezza della cella*, e vi si può trovare una vertiginosa riflessione, ancora una volta, sul nemico. Ma un altro tipo di ostilità, una differente inimicizia anima queste pagine rispetto a *Il concetto di 'politico'*. Nessuna ingiunzione alla chiusura su di sé del corpo sociale e politico, nessuna immunizzazione e nessun richiamo alla presenza a sé della compagine 'amica', al contrario, una figura del nemico come condizione di una radicale apertura si trova *implicata* nel testo. Nemico interno, di una interiorità più interiore di ogni interiorità, il nemico è qui l'altro, l'io-altro o l'altro-fratello che, mettendomi in questione, rappresenta il fondamento del mio rapporto con gli altri.

Il fantasma del nemico perseguita Schmitt nella sua cella. Egli muove dalla domanda «Chi può essere, in generale (*überhaupt*), il mio nemico?»¹³⁶, ovvero, quale è la differenza specifica, la caratteristica essenziale che mi permette di individuare il mio nemico, cosa rende qualcuno *mio nemico*? Al fondo di questa domanda sul nemico, si articola, per ora inevidente ma più avanti espressamente suggerita, l'ascendenza hegeliana del modo in cui Schmitt imposta la questione. Questa passa per il meccanismo del riconoscimento e Schmitt si chiede: «Chi posso in generale riconoscere come mio nemico?»¹³⁷, laddove ciò sottintende non solo il mio riconoscere l'altro come nemico, ma il riconoscere che egli a sua volta mi riconosce come tale. Gioco speculare della dialettica del riconoscimento, esso apre alla risposta che Schmitt dà a se stesso: «Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. Riconoscendolo come mio nemico, riconosco ch'egli mi può mettere in questione»¹³⁸. Ma, a sua volta, in una rincorsa spasmodica attorno al 'chi' del nemico, questa risposta apre a un'altra domanda, a una questione radicale: «E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello»¹³⁹. A questo punto inizia una fuga di pochissime righe nelle quali Schmitt insegue il nemico passando attraverso l'altro e il fratello. «L'altro è mio fratello. L'altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico»¹⁴⁰. Nella figura del fratello-nemico si ripresenta la figura del

¹³⁶ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, op. cit., p. 91.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ivi*, p. 92.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

nemico interno. Esso è il mio nemico, ma la distinzione tra il fratello-nemico e me presenta faglie e porosità, che la insidiano da ogni parte. Sembra che la figura del fratello-nemico sia un doppio della inimicizia dell'io che *si* mette in questione. Tutto ruota attorno all'espressione «E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello», che in tedesco suona *Und wer kann mich wirklich in Frage stellen? Nur ich mich selbst. Oder mein Bruder*. Si tratta di decidere come leggere questo *oder*: esso, inteso in analogia alla particella latina *aut*, può fare segno all'opposizione dei due termini, indicandone l'alternativa (io oppure mio fratello, o l'uno o l'altro, mai tutti e due assieme, né mai un terzo); *oder* è suscettibile di essere pensato, al contrario, anche come trattino di congiunzione, come espressione di una inaudita prossimità tra me e mio fratello, come indicazione della figura dell'altro nello stesso (al modo del *vel* latino, io o anche mio fratello, io ovvero mio fratello, io come l'altro che mio fratello è, io ovvero l'altro). Questa seconda lettura sembra essere suggerita dallo sviluppo stesso del passo, che segue una traiettoria che dall'esteriorità del nemico porta fino nel cuore del sé, in un movimento cioè di progressiva interiorizzazione dove il campo di battaglia è definito appunto dalla questione nella quale solo io, afferma Schmitt, posso porre me stesso. «O mio fratello». Se scegliamo dunque l'ipotesi interpretativa che vede nell'*oder* una espressione di inaudita prossimità, il nemico diviene necessariamente nemico interno, luogo in cui il più improprio (il nemico) tocca il familiare, il vicino, il proprio (io, ovvero mio fratello). Decidersi per l'ipotesi della alternativa (*aut*) significherebbe vedere nel fratello una soluzione estrinseca alla complessità stessa della questione che viene qui messa in luce. Significa cioè perdere di vista il fatto che, se la figura del fratello è una risposta all'aporia di un nemico *proprio*, e di sé come *proprio* nemico, esso è nondimeno una risposta interna alla questione, che la complica e la rilancia. La disgiunzione di sé e fratello farebbe ricadere tutto il peso del 'metter in questione' sul nemico-fratello, mettendo in ombra il fatto che non solo mio fratello, ma io stesso mi metto in questione, cioè che io mi trovo messo in questione dal nemico in me, dall'altro in me. La risposta alla domanda «chi è il mio nemico?» è allora «Sono io o mio fratello», in quanto solo io, a partire dall'irruzione dell'altro che qui è il fratello, posso realmente mettermi in questione.

Al contatto con la figura dell'io-nemico e del fratello-nemico (*oder mein Bruder*)

si verifica la caduta dei confini che sono chiamati a distinguere il nemico privato (*inimicus*) da quello politico (*hostis*), l'amico dal nemico. Il più prossimo, io o mio fratello, fanno tutt'uno con il più distante, il nemico; il più familiare, come accade per il nemico interno, suscita, per la sua stessa familiarità, l'inquietudine maggiore (proprio mio fratello si rivela mio nemico), e l'io rivela come il suo proprio coincida con il più improprio (io sono il mio proprio nemico, ovvero io sono la mia propria improprietà).

La condizione di possibilità dell'identificazione del nemico è la *questione (Frage)*, ovvero la capacità del nemico, la mia capacità, di mettermi in questione (*in Frage stellen*). Il nemico viene riconosciuto in virtù di questa sua capacità. Il segno e lo stigma che egli porta, e che io porto con lui, è quello del servo muto che dubita, con la sua sola presenza, del fatto che io mi appartenga corrispondendomi. Questo significa l'espressione *in Frage stellen*. Il nemico mi prende in ostaggio, mi mette in cella, *in captivitate*. Se è vero che il nemico sono io o mio fratello, questa cella fa segno all'apertura che mi si apre al fondo, e che mi avrà sempre già esposto a questa apertura come effrazione ed infrazione dell'altro che io, o mio fratello, sono («Il nemico invece è l'Altro»¹⁴¹, ma «L'Altro si rivela fratello mio» il mio nemico interno, il mio doppio, «Solo io stesso. O mio fratello», io, attraverso la figura del fratello nemico, sono l'Altro). Questo implica la mia non coincidenza con me stesso. L'inimicizia che *mi* segna, è la condizione stessa della mia impossibile coincidenza a me stesso, con tutte le implicazioni politiche di questa impossibilità. Nessuna deriva identitaria, né alcuna chiusura immunitaria può trovare spazio in questa radicale apertura, se non al prezzo della sua stessa negazione retorica o violenta.

Schmitt conclude le sue riflessioni dalla cella con un verso del poeta ed amico Theodor Däubler, *Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt*. La questione è la figura del nemico, essa è già sempre abitata dal nemico perché è essa stessa nemica, armata, dal momento che è attraverso l'irruzione dell'altro, del fratello, dell'io-nemico che essa viene posta. A partire dall'inimicizia più radicale di ogni inimicizia, ovvero a partire dalla questione stessa, si determina tuttavia la possibilità dell'apertura ad altri. Questa effrazione fraterna, che mi accompagna, mi espone alla mia messa in questione, e mi apre all'evento dell'altro, impedendomi di coincidere pienamente con

¹⁴¹ *Ibidem*.

me stesso e con la mia presenza.

Il nemico come condizione di possibilità dell'apertura e quindi di un politico *al di là* del politico sembra non avere niente a che vedere con la distinzione amico-nemico. Esso è il nemico di questa distinzione e la possibilità stessa di rigiocarla dall'interno. Non è un caso che Schmitt venga inquietato dal fantasma di un simile nemico proprio in *Ex Captivitate Salus*. Ad un orecchio allenato questa espressione ricorda, infatti, da vicino quella giovannea di cui essa è, evidentemente, il *detournement*: *Ex Judaeis Salus*. Nemico taciuto e latente, sempre presente nella sua latenza, anche quando questa prende la forma di una apparente sostituzione (*Ex Captivitate Salus* potrebbe anche essere tradotto come *Ex Questione Salus*, in virtù del fatto che la questione ci prende, è nemica, ci fa suoi ostaggi e ci mette in cella. A questa traduzione farebbe ancor più eco l'originale *Ex Judaeis Salus*), l' 'ebreo', nella complessità che abbiamo cercato di mettere in luce, è, forse, il 'nemico' che porta la salvezza.

4. PROFETA

Dietrich Bonhoeffer, la profezia e la questione ebraica

Apertura

La figura del profeta viene affrontata brevemente da Giorgio Agamben nel suo testo *Il tempo che resta*¹⁴². Qui essa viene riletta per definire *ex negativo* quelle che sono le caratteristiche peculiari dell’apostolo, ovvero di colui che inizia a parlare proprio a partire dal silenzio stesso della profezia, cui essa sembra costretta dal realizzarsi dell’evento messianico. La profezia, in altre parole, avrebbe – secondo Agamben – un carattere *a tempo*, essa troverebbe nella venuta del messia, di cui ha profetizzato, la propria chiusura. Scrive Agamben: «il profeta è essenzialmente definito dalla sua relazione al *futuro*. [...] L’annuncio riguarda sempre un tempo a venire, *non ancora presente*. [...] L’apostolo parla a partire dalla venuta del messia. In quel punto la profezia deve tacere»¹⁴³. Questa lettura della figura del profeta, se cerca di mettere bene in evidenza lo scarto che la separa dall’apostolo, ne lascia non di meno impensati alcuni aspetti decisivi. La possibilità di pensare il profeta senza declinarne l’azione nel registro del futuro e quella di vedere l’istanza profetica non univocamente orientata all’evento messianico, rappresentano solamente due tra i più significativi esempi di questi impensati.

Colui che nel Novecento ha pensato con passione la figura del profeta, svincolandola tanto da ogni ambiguità che potesse farne un indovino rivolto al futuro, quanto dalla sua presunta fine, è stato Dietrich Bonhoeffer. Questi restituisce – nelle sue analisi – il profeta a quello che è, forse, il suo luogo più proprio e lo spazio stesso nel quale si trova inevitabilmente posto, quello di un’aporìa inaggrabile e di una contraddizione necessaria. Indicando in questo spazio paradossale la cifra cui il profeta si trova sin da sempre consegnato, Bonhoeffer è in grado di mettere in evidenza la decisività stessa della figura profetica per pensare, secondo una specifica articolazione che si tratterà di definire, il nesso tra ‘questione

¹⁴² G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

¹⁴³ *Ivi*, p. 62. Corsivi miei.

ebraica' e 'teologia politica'¹⁴⁴, e la porosità stessa del limite tra 'questione ebraica' e 'questione cristiana'. Premessa determinante di questa analisi bonhoefferiana del profeta è la concezione di Dio come inappropriabile da parte dell'uomo, ovvero come ciò che si rende radicalmente indisponibile ad ogni sua riduzione sostanziale che ne faccia un possedimento umano.

«*Il Signore Iddio parla, chi può non profetare?*»¹⁴⁵

Bonhoeffer tiene nel 1928 una conferenza presso la comunità evangelica di Barcellona dal titolo *La tragedia del profetismo e il suo senso permanente*¹⁴⁶. La scelta stessa del titolo lascia intravedere come il profetismo sia, per Bonhoeffer,

¹⁴⁴ Il dibattito circa la "questione teologico-politica", risale alla pubblicazione, nel 1922, del saggio di Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, München-Leipzig, Dunker & Humblot, 1922. La bibliografia che si sviluppa attorno alla questione è, dalla pubblicazione del saggio di Schmitt in avanti, estremamente ricca. Basti qui ricordare alcuni tra i titoli più significativi: E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, pubblicato per la prima volta nel 1935 a Leipzig, successivamente nel 1954 a Monaco per la casa editrice Kösel-Verlag GmbH & Co., si trova ora raccolto in E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg, Echter, 1994, pp. 23-81; trad. it. di E. Ulianich, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966; trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992; C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, Dunker & Humblot, 1970; trad. it. di A. Caracciolo, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992; K. Rahner-W. Pannenberg-J. Moltmann, *Diskussion zur "politischen Theologie"*, München, Kaiser, 1969; trad. it. di G. Ruggeri, *Dibattito sulla "teologia politica"*, Brescia, Queriniana, 1972; J. B. Metz-J. Moltmann-W. Ölmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verl., 1970; J. Moltmann, *Politische Theologie, politische Ethik*, München, Kaiser, 1984; J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1966-1997*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verl., 1997; trad. it. di F. Caracciolo Pieri, *Sul concetto della nuova teologia politica: 1966-1997*, Brescia, Queriniana, 1998; J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und politische Theologie, vol. 1: Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, München, Fink, 1983; Id. (a cura di), *Religionstheorie und politische Theologie, vol. 2: Gnosis und Politik*, München, Fink, 1984; Id. (a cura di), *Religionstheorie und politische Theologie, vol. 3: Theokratie*, München, Fink, 1987.

¹⁴⁵ Am 3,8.

¹⁴⁶ D. Bonhoeffer, *La tragedia del profetismo e il suo senso permanente*, in Id., *Gli scritti (1928-1944)*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 19-31. La raccolta *Gli scritti (1928-1944)* mette a disposizione del lettore italiano la traduzione del lavoro D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, a cura di E. Bethge, München, Kaiser Verlag, 1958-1974.

tutt'altro che un'esperienza passata e conclusa, ma una necessità ancora viva ed attuale, *permanente*, la cui articolazione contemporanea si tratta di leggere in controtela nell'analisi del profetismo ebraico e della figura del profeta. Scrive Bonhoeffer: «Le questioni di cui tratteremo sono *attuali* nel senso *più profondo* [...]. Ogni parola deve essere detta *dal presente per il presente*»¹⁴⁷. Questa attualità del profetismo non va intesa unicamente come la sua contemporaneità rispetto al presente di Bonhoeffer, ma, innanzitutto, come contemporaneità della profezia rispetto al proprio tempo. Questo è, infatti, uno degli aspetti decisivi del profeta: la sua attualità rispetto al suo proprio mondo, la sua contemporaneità ad esso, ovvero il suo parlare, appunto, *dal presente per il presente*. Si abbandona così la vulgata che vuole il profeta biblico come anticipatore del futuro, come indovino di ciò che viene, come se questo fosse un programma che fatalmente si dovrà realizzare¹⁴⁸. «Che cosa è un profeta? – domanda Bonhoeffer – Qui prima di tutto dobbiamo respingere semplicemente ogni concezione orientata a considerare un profeta come un indovino o un anticipatore del futuro»¹⁴⁹. Egli non anticipa nulla, ma la sua predicazione è totalmente contemporanea al suo tempo.

Come pensare, tuttavia, questa contemporaneità? Ovvero, in altri termini, come pensare lo stesso essere presente del profeta rispetto al suo tempo? Questo non potrà, infatti, ridursi né a una forma di adeguamento, di coincidenza punto per punto con il proprio presente, né alla pretesa di chi, nell'anticipazione stessa del futuro nell'oggi, si vuole a questo contemporaneo. La stessa idea di anticipazione di ciò che accadrà rimane estranea rispetto al profetismo, nella misura in cui in essa ne andrebbe, in ultima battuta, di una declinazione futura del presente, ovvero di un futuro che è così presente da lasciarsi leggere ed anticipare come se si trattasse di un copione già scritto¹⁵⁰. Al contrario, il profeta parla di qualcosa che ancora non si lascia

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 19. Corsivi miei.

¹⁴⁸ Per la distinzione tra il profeta ebraico, *nabi'*, e la figura greca del veggente, *mantis*, rimando allo studio di Andre Neher, *L'essenza del profetismo*, Genova, Marietti, 1984.

¹⁴⁹ D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., p. 21.

¹⁵⁰ Che il profetismo si mantenga irriducibile a una semplice interrogazione e anticipazione del futuro è già implicato nel passo di *Deuteronomio* 18,10-11 dove si trova esplicitato il divieto ebraico ad ogni forma di vaticinio: « Non si trovi in mezzo a te chi immola, facendoli passare per il fuoco, suo figlio o sua figlia, né chi esercita la divinazione o il sortilegio, l'augurio o la magia; né chi faccia incantesimi, né chi consulti gli spiriti o gli indovini [...] perché chiunque fa queste cose è in abominio

pienamente vedere nel presente, ovvero, egli parla a partire dal non avvenuto di un evento, da ciò che ancora resta da essere, e tutto questo non condivide alcuna analogia con il futuro anticipato dagli indovini. Allo stesso modo il profeta non potrà essere pensato come coincidente punto per punto al proprio presente, e questo in virtù della natura stessa della profezia, ovvero, del suo essere innanzitutto l'annuncio di un rischio che già affiora nel presente, un rischio che, come un'ombra, già si lascia *intravedere* nelle luci del presente per chi, come il profeta, è in grado di vedere. Il profeta, in altre parole, si trova assegnato, rispetto al suo proprio presente, ad uno spazio che rende possibile l'istanza radicalmente critica della profezia, senza che questa venga ridotta ad una semplice anticipazione del futuro, come se questo fosse pienamente e presentemente visibile. Questo carattere della profezia sarebbe impensabile senza intendere in essa uno scarto rispetto al proprio tempo, pure nella contemporaneità ad esso. Il profeta, in altri termini, non ha di fronte a sé un futuro da anticipare, ma un presente di cui riconosce lo scarto rispetto a se stesso, e del quale esso stesso si fa segno. Per questo motivo egli predica «all'aperto, per le strade, in prossimità delle splendide celebrazioni, delle solennità per gli dei»¹⁵¹, gridando e denunciando violenza e oppressione¹⁵², che egli riesce a intravedere al di sotto degli splendori del suo tempo, nello stesso modo in cui saprà intravedere la luce nell'oscurità dei momenti più difficili¹⁵³. I profeti sono contemporanei al loro tempo in virtù della loro stessa intempestività ad esso, ovvero a partire dalla loro mancata coincidenza al proprio presente. In questo senso vanno lette le parole di Bonhoeffer quando scrive, riferendosi ad Amos, che «si dimostra vero profeta [...] in quanto porta messaggi di sventura, minacce di giudizio. Non è vero profeta chi grida sempre pace, pace e vittoria, ma colui che ha il coraggio di annunciare sventura, minacce di

al Signore». Corsivi miei.

¹⁵¹ D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., p. 23.

¹⁵² Ger 20,7-10, citato in D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., p. 25.

¹⁵³ Nei libri profetici non si trovano, infatti, unicamente minacce ed ammonimenti verso Israele e verso le Nazioni, ma anche pagine nelle quali il popolo, davanti alle distruzioni ed alle sventure, viene consolato. Esempio è, in questo senso, Geremia, più volte citato da Bonhoeffer, quando scrive «Di questo luogo voi dite: "È desolato, senza uomini e senza bestiame"; ma si udranno ancora nella città di Giuda e nelle strade di Gerusalemme, ora desolate, senza uomini, senza abitanti e senza bestiame, il canto della gioia e dell'allegria [...] Sì, io ristabilirò la sorte di questo paese come era al principio, dice il Signore» (cfr. Ger 33,10-12).

giudizio»¹⁵⁴. La contemporaneità del profeta, è dunque quella di un uomo che si trova *nel* proprio tempo *contro* il proprio tempo, con il quale lotta¹⁵⁵, e che, tuttavia, in questa mancata coincidenza con esso, non fa segno ad un futuro inteso come articolazione futura del presente, ma indica *nel* presente il suo scarto rispetto a se stesso, a partire dai rischi che lo attraversano e che si fanno, nel profeta, minacce di giudizio. Attraverso questo scarto, ovvero attraverso la paradossale posizione *nel* presente *contro* il presente, il profeta dischiude la storia alla sua stessa interruzione. Egli abita questo scarto¹⁵⁶.

Profetando a partire da ciò che, *né* futuro *né* presente, si lascia piuttosto pensare come il non avvenuto di un evento, ciò che ancora nel presente resta da essere, il profeta si trova, in quanto tale, assegnato ad una necessaria aporia, della quale la formula *né/né* sembra esprimere, qui, la dimensione temporale. Questa aporia fa tutt'uno con quella che segna il profeta in quanto colui che, pro-feta, parla al posto di Dio, ovvero colui che ospita sulle proprie labbra la parola di un Altro, che con la sua parola l'avrà (sin da sempre) chiamato e costituito profeta. «Il Signore Iddio parla – scrive il profeta Amos – chi può non profetare?». Bonhoeffer sottolinea in questo senso, come il profeta sia tenuto sotto una *costrizione insuperabile* da parte di Dio, il quale «si è scelto un recipiente del suo volere, ma frantuma il recipiente umano [...]»,

¹⁵⁴ D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., p. 22.

¹⁵⁵ Cfr. *Ivi*, p. 21, dove si legge dei profeti: «Uomini che hanno lottato [...] col loro tempo».

¹⁵⁶ Una figura contemporanea e laica di profeta, definito nei termini di una inattuale contemporaneità al proprio tempo, sembrerebbe essere quella di Friedrich Nietzsche, autore più volte citato da Bonhoeffer in diversi suoi scritti. Così lo tratteggia Aby Warburg nei suoi appunti: «A quale tipo di veggente appartiene Nietzsche? È il tipo del Nabi, del profeta antico, che corre per la strada, si strappa i vestiti, urla di dolore e forse riesce a guidare il popolo dietro di sé» (cfr. A. Warburg, *Burckhardt e Nietzsche*, in “Adelphiana”, 1, 1971, pp. 9-13). Nietzsche sarebbe allora un tipo del profeta antico, o meglio un *Nabi*, un profeta della tradizione biblica, ed a partire da questo si lascia leggere ciò che, nelle sue *Unzeitgemässe Betrachtungen*, scrive: «intempestiva questa considerazione lo è perché cerca di comprendere come un male, un inconveniente e un difetto qualcosa di cui l'epoca va giustamente orgogliosa» (cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, in Id., *Werke in drei Bänden*, vol. 1, a cura di K. Schlechta, München, Hanser, 1954, p. 109). Nietzsche è un *Nabi* laico e contemporaneo nella misura in cui si colloca *nel* suo tempo *contro* il suo tempo, ovvero nella misura in cui sa tenere fisso lo sguardo sullo scarto che lo segna, rendendosi così al contempo attuale ed intempestivo.

Dio distrugge, frantuma, annienta la figura psicologicamente armoniosa dell'uomo»¹⁵⁷. Il profeta, in altre parole, sembra una marionetta che, invasata dalla *ruah Jahwè*, perde completamente non solo il controllo di se stessa, ma se stessa *tout court*. In questo senso Bonhoeffer può parlare del profeta come soggetto di esperienze estatiche, nelle quali si coglie qualcosa come il *mysterium tremendum* della divinità¹⁵⁸. E, tuttavia, questa raffigurazione del profeta si trova affiancata da un tratto che sembra stridere con essa, ovvero, dalla sua necessaria consapevolezza di sé in quanto profeta. Scrive il teologo: «Il punto centrale da cui si acquista la comprensione dell'anima profetica è il fatto che il profeta *sa* di essere legato a Dio»¹⁵⁹, il profeta è consapevole di essere profeta e lo è in ogni momento, anche quando profetizza, poiché proprio ai profeti «tocca *decidere*, operare, condannare e pronunciare il giudizio»¹⁶⁰. Queste azioni cui i profeti sono chiamati si lasciano a fatica intendere come esiti di invasamenti estatici, in modo particolare la richiamata necessità di *decidere*, che rinvia alla consapevolezza stessa del profeta¹⁶¹. Questo si lascia pensare, dunque, come la risultante di due forze contrapposte ed in inaggrabile tensione: una centripeta ed una centrifuga, che dislocano il profeta e lo collocano nella contraddittoria unione delle due. Nell'estasi del profeta si tratta, allora, di intendere come esso trovi al di fuori di sé il proprio centro ed il proprio equilibrio, in una dischiusura del sé all'Altro che, tuttavia, non annienta lo stesso sé, ma lo costituisce per quello che è. Così è in questa tensione che lo disloca rispetto a

¹⁵⁷ D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., p. 24.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 23.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 24. Corsivo mio.

¹⁶⁰ *Ibidem*. Corsivo mio.

¹⁶¹ Si apre qui, nella progressione «decidere, operare, condannare e pronunciare il giudizio», una serie che ritornerà, quasi identica, nell'*Etica* di Bonhoeffer. In questo testo le azioni indicate sarebbero quelle proprie dell'uomo responsabile, ovvero di colui che agisce a partire dal luogo aporetico che scaturisce dall'incontro tra l'ingiunzione e la libertà, tra l'arbitrio ed il dovere. Né imperativo categorico, né arbitrarietà, il gesto responsabile sarebbe quello che, al contrario, libera il dovere esattamente vincolando la libertà, sottraendo così l'etica a ogni economia e contabilità. Al di qua della diacronia dei testi in questione, rimane l'opportunità di una lettura che cerchi di rintracciare, nella figura stessa del profeta, la necessaria contraddizione cui è chiamata l'etica, pena il considerare il profeta un uomo al di qua dell'etica stessa. Per il passo dell'*Etica*, cfr. D. Bonhoeffer, *Etica*, op. cit., p. 247: l'uomo (e la donna) responsabile è colui (colei) «che deve personalmente osservare, *giudicare*, soppesare, *decidersi* e agire». Corsivi miei.

se stesso, che il profeta è profeta, ed è qui che si consuma la *tragedia del profetismo*.

Questa si lascia già intravedere sin dalla paradossale conformazione della vocazione profetica. Scrive in merito Bonhoeffer: «ho sentito parlare Dio Jahwè, devo predicare, devo andare in mezzo al popolo, sono soggetto ad una tremenda costrizione; ciò è incomprendibile per chiunque non abbia sperimentato che cosa significa quando Jahwè parla ad uno. Un parlare a cui io devo rispondere, per cui devo assumermi una responsabilità»¹⁶². Nella parola, rispetto alla quale il profeta deve rispondere, l'obbligazione chiama al contempo la responsabilità, ovvero l'ingiunzione si lega originariamente alla libertà di una risposta assunta e pronunciata responsabilmente da parte del profeta. Nel momento stesso della sua costituzione a profeta, ovvero, nel momento stesso in cui si trova chiamato ad essere colui che dà ospitalità alla parola, questa lega in una unità contraddittoria la libertà del profeta e l'obbligazione, la responsabilità e l'ingiunzione. Questa unione contraddittoria espone costitutivamente l'azione del profeta al rischio del proprio fallimento, ovvero la sottrae ad ogni garanzia che non sia quella paradossale di una libera risposta obbligata alla parola che deve ospitare sulle proprie labbra. Questo è l'unico metro attraverso il quale misurare la predicazione profetica, che si sottrae ad ogni valutazione che faccia riferimento ad una qualsiasi contabilità di fini prefissati e scopi raggiunti. Il profeta sa sempre di essere senza garanzie, anzi è chiamato a portare il peso di questa insicurezza; scrive Bonhoeffer che «Di un peso quasi insopportabile era così caricato Isaia: il dover predicare al suo amato popolo [...] e il sapere che parla a vuoto, o addirittura che con la predicazione non fa che portare al culmine il male, che renderlo più esplicito, rendendo così sempre più vicino il giorno del giudizio»¹⁶³. Le azioni dei profeti non trovano altro fondamento che non sia quello della costitutiva aporia nella quale essi stessi sono posti, nell'unione contraddittoria di ingiunzione e libertà, e nello scarto da cui, né presente né futuro, parlano.

E, tuttavia, proprio in questa mancanza di garanzie si trova la possibilità di sentire nella parola profetica l'istanza di giustizia cui essa è votata, e che ne fa qualcosa di *permanente*, ovvero qualcosa che continua a darsi anche dopo l'evento messianico. Questa istanza non si lascia, infatti, ridurre ad un'etica del dovere, per la quale

¹⁶² D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., p. 22.

¹⁶³ *Ibidem*.

l'azione giusta coinciderebbe con l'automatismo della messa in pratica di prescrizioni stabilite, la cui buona applicazione possa essere, poi, valutata sulla base degli esiti dell'azione stessa. In questo caso il calcolo e l'economia fagociterebbero l'istanza stessa di giustizia che, in quanto tale, è irriducibile ad essi. Il profeta, sottraendo la propria azione ad ogni calcolo, e trovandosi chiamato a rispondere responsabilmente alla parola di Dio, ovvero trovandosi esposto al rischio di «*decidere*, operare, condannare e pronunciare il giudizio» nel mezzo della stessa profezia, si scopre collocato al di fuori di una semplice contabilità dei doveri, nello spazio rischioso di una radicale rivendicazione di giustizia. Contemporaneamente, l'irriducibilità del profeta al calcolo delle prescrizioni ed alla loro applicazione, non fa segno ad una libertà declinata nei termini dell'arbitrio. Il fatto che il profeta sia chiamato a rispondere alla sempre anteriore parola di Dio e ad ospitare poi questa sulle proprie labbra e nelle proprie parole, trattiene questa articolazione arbitraria e la lega al vincolo ed alla «tremenda costrizione» della stessa parola di Dio. La costitutiva aporia nella quale si trova posto il profeta, segnata dall'unità contraddittoria di dovere e libertà, fa della predicazione profetica la voce flebile di una fragile e senza garanzie parola di giustizia.

Questa parola che, nel momento stesso in cui tocca le labbra del profeta, si fa parola giusta è, al contempo, parola inappropriabile, ovvero parola che porta con sé un'istanza di giustizia e che indica parimenti l'inappropriabilità di tale istanza. Scrive Bonhoeffer: «ho sentito parlare Jahwè, devo predicare [...] sono *soggetto* a una tremenda costrizione [...]. Un parlare a cui io devo rispondere, per cui devo assumermi una responsabilità». Se l'assunzione di responsabilità del profeta è risposta ad una *tremenda costrizione* alla quale egli si sente vincolato dalla stessa parola di Dio, allora questa risposta sarà solo molto impropriamente definibile come la risposta *del* profeta, ovvero la parola del profeta sarà *sua* solo nella misura in cui è anche parola dell'Altro, parola cioè abitata sin da sempre da quella della divinità, persino nel momento in cui risponde responsabilmente alla chiamata che costituisce il profeta. E, tuttavia, questo non fa del profeta la semplice bocca della divinità, ovvero lo strumento attraverso il quale essa parla, essendo il profeta chiamato innanzitutto ad assumere su di sé la responsabilità di rispondere a Dio. Il profeta presta, in altri termini, le sue labbra e le sue parole a Dio, mettendo tuttavia in luce

come queste stesse parole portano già in se stesse la traccia di una parola ad esse radicalmente precedente, che le chiama e le segna in quanto parole profetiche. La parola sulla bocca del profeta non sarebbe allora né parola unicamente del profeta, né parola puramente divina, ma, piuttosto, lo spazio del loro reciproco incontrarsi.

La questione del *soggetto*, inteso qui come quell'«io» al quale è riconducibile la profetica parola di giustizia, viene illuminata attraverso la figura del profeta in tutta l'ambiguità che la connota sin dalla sua stessa etimologia. Nella misura in cui nel *sub-jectum* l'autonomia di chi è al comando di se stesso, di chi è soggetto attivo del proprio agire, si intreccia con l'eteronomia di chi, soggetto a qualcuno, si scopre nella propria radicale passività, ovvero nella misura in cui in esso la dipendenza misura la sussistenza e, viceversa, la sussistenza si specchia nella dipendenza, il profeta è figura esemplare del *sub-jectum*. Nell'aporia che lo segna, il profeta delineato da Bonhoeffer incarna l'intima incrinatura dell'unità del soggetto, il suo stesso trovare fuori di sé il proprio centro, ovvero il costitutivo pendere dalle *proprie* labbra in quanto ospitano la parola di un *altro*. La conseguenza filosofica cruciale di questa determinazione del profeta, o del profeta come figura esemplare del soggetto, è la messa in questione del soggetto stesso come referente unitario di un agire eticamente e responsabilmente inteso, e la necessità, dunque, di sottrarre ad esso la titolarità esclusiva a tale agire e restituirlo alla costitutiva ed arrischiante dinamica con l'altro che lo segna.

La necessaria contraddizione tra ingiunzione (*devi* rispondere al parlare di Dio), e responsabilità (la tua risposta *deve* essere responsabile) trova i suoi esponenti esemplari in Geremia e Isaia e nelle loro reciproche chiamate a essere profeti. Pensare *assieme* queste due chiamate restituisce la complessità stessa dell'esperienza profetica. La vocazione di Geremia suona: «Mi fu rivolta questa parola del Signore: “Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto, prima che tu uscissi alla luce, ti ho consacrato; ti ho stabilito profeta delle nazioni”»¹⁶⁴. Qui la risposta che si deve dare alla chiamata di Dio è strutturalmente vincolata ad una ingiunzione che si pone come originaria, se non pre-originaria, in quanto costituzione di Geremia a profeta prima che questi possa persino comprendere questa stessa costituzione. Il vincolo della vocazione avrà qui sin da sempre vincolato la libertà della risposta.

¹⁶⁴ Ger 1,4-6.

All'opposto si trova Isaia, che risponde liberamente ad una parola di Dio che non sembrerebbe nemmeno indirizzata direttamente a lui: «Poi io udii la voce del Signore che diceva: “Chi manderò e chi andrà per noi?”. E io risposi: “Eccomi, manda me!”. Egli disse: “Vá e riferisci a questo popolo [...]»¹⁶⁵. La risposta di Isaia sembra, qui, totalmente libera. La libertà della risposta libera il vincolo stesso dell'ingiunzione a rispondere a Dio, il cui parlare *non sembra* qui obbligare, ma lasciare spazio alla responsabilità stessa di Isaia davanti alla domanda «“Chi manderò e chi andrà di noi?”». Isaia e Geremia, più volte citati da Bonhoeffer, restituiscono, pensati assieme, l'aporia di un vincolo che vincola la libertà e di una libertà che libera il vincolo, l'aporia stessa del profeta.

Profeta, nomos, nomoi

Dietrich Bonhoeffer, dopo la conferenza di Barcellona, riprenderà parola sulla figura del profeta durante il corso del semestre invernale 1932-33 presso l'università di Berlino, nel quale vengono proposte recensioni ed analisi di pubblicazioni recenti di teologia sistematica¹⁶⁶. Qui le considerazioni sul profeta hanno, nella loro brevità, un carattere decisivo, poiché in esse si lascia pensare il nesso che sin da sempre avrà legato qualcosa come la 'questione ebraica' all'altrettanto sfuggente nozione di 'teologia politica'. Attraverso il riferimento alla figura del profeta emerge, infatti, come le espressioni 'questione ebraica' e 'teologia politica' debbano essere dette d'un sol fiato, in un unico respiro, che qui viene articolato attraverso quella che, in Bonhoeffer, non potrà non essere una prospettiva cristiana.

L'occasione per tornare sulla figura del profeta viene a Bonhoeffer dalla recensione del testo di Wilhelm Stapel, *Der christliche Staatsmann*¹⁶⁷. In questo libro

¹⁶⁵ Is 6, 8-9.

¹⁶⁶ Cfr. D. Bonhoeffer, *La teologia più recente. Recensioni di recenti pubblicazioni di teologia sistematica*, in Id., *Gli scritti*, op. cit., pp. 257-294. Il contenuto di questo corso ci è pervenuto attraverso una lettura comparata di appunti degli studenti e di annotazioni dello stesso Bonhoeffer. Nel complesso si può quindi affermare che si tratta, per la maggior parte, di una documentazione indiretta e tuttavia molto ricca ed affidabile. Il valore aggiunto che accompagna questa documentazione deriva, poi, dal fatto che in questo corso Bonhoeffer si confronta nella maniera più diretta, rispetto agli altri corsi universitari da lui tenuti, con le questioni impellenti della storia politica ed ecclesiale contemporanea.

¹⁶⁷ W. Stapel, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg,

Stapel si propone di delineare una teologia del nazionalismo, ovvero di fornire una «fondazione teologica al pensiero tedesco del *Reich*»¹⁶⁸. Questo – secondo Stapel – andrebbe pensato assieme all'altro *Reich*, il Regno eterno di Dio, secondo una analogia che fa rispecchiare il primo nel secondo, come il capo (*Führer*) in Dio¹⁶⁹. Lo Stato verrebbe così ad essere una riproduzione del Regno di Dio, e questo la sua immagine originaria. Al fondo dello Stato, Stapel indica come suo presupposto insostituibile la legge. Afferma Bonhoeffer, esplicitando il pensiero di Stapel: «Senza legge non c'è Stato»¹⁷⁰, dove questa legge deve essere intesa non tanto come legge scritta del diritto, quanto piuttosto come lo stesso elemento metafisico del popolo e dello Stato, l'idea attorno alla quale essi si costituiscono ed alla quale tendono nella loro azione. Si tratta, in altri termini, di quello che lo stesso Stapel chiama il *nomos* del popolo. Sottolinea ancora Bonhoeffer, analizzando il testo: «Lo Stato ha dunque il suo elemento metafisico nel *nomos* che vale di volta in volta. Il *nomos* è parimenti la legge fondamentale dello Stato. In esso è visibile la misericordia di Dio verso il mondo»¹⁷¹. Il *nomos* vale *di volta in volta* poiché esso viene assegnato ad ogni popolo, inteso come unità biologicamente costituita ed unitaria, ed ogni popolo ha, dunque, il suo proprio *nomos*, la sua propria legge. In questo senso si potrà parlare, in relazione a diversi popoli, di differenti *nomoi*. Il *nomos* del popolo tedesco è la stessa idea di *Reich*: «L'idea del "Reich" è il *nomos* dei tedeschi. Essi sono un popolo imperiale. Il loro sforzo è in direzione del "Reich" [...]. L'*Imperium Romanum* è stato la condizione preliminare alla venuta di Cristo. L'*Imperium Teutonicum* sarà la condizione preliminare al ritorno di Cristo»¹⁷².

È qui, nel cuore stesso del tentativo di fondare teologicamente il *Reich* tedesco ed al contempo l'autorità del suo capo, che la parola profetica porta la sua interruzione. Il profeta, secondo Bonhoeffer, è colui che *oppone* ai *nomoi* dei popoli l'unico *nomos* dell'Antico Testamento, il quale rimane irriducibile ad essi, e che conserva dunque rispetto ad essi tutta l'insubordinazione che l'avrà sin da sempre

Hanseatische Verlagsanstalt, 1932.

¹⁶⁸ D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., p. 286.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 287.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

caratterizzato. Il *nomos* correttamente inteso, ovvero la legge dell'Antico Testamento, in quanto rivelazione divina, non è risolvibile in nessuna delle leggi dei popoli indicate da Stapel, ma le interrompe necessariamente tutte, attraversandole dall'alto in basso. Così è anche per lo stesso Israele, che viene, qui, indicato nella sua originaria esemplarità: «Con il dono del *nomos* di Dio Israele sapeva di essere continuamente sottoposto a giudizio con tutti i propri *nomoi*. Israele aveva più volte voluto realizzare il *nomos* biologico. E invece i profeti gli opposero sempre con grande passione il vero *nomos* di Dio»¹⁷³. Il profeta è allora colui che, all'interno dello stesso *nomos* del popolo, nella vita stessa di quelle che solo qualche anno più tardi Bonhoeffer chiamerà le «cose penultime», dà parola al *nomos* di Dio, ovvero dischiude le «cose penultime» a partire dalle «ultime»¹⁷⁴, dischiudendo l'immanenza a partire dalla trascendenza. Dando parola al *nomos* dell'Antico Testamento, il profeta mantiene aperta l'irriducibile tensione tra questo ed ogni *nomos* del popolo. Si tratta, in altri termini, non della sostituzione dei *nomoi* ad opera dell'unico *nomos*, ma della necessaria opposizione tra i due, della disarticolazione della presenza a sé delle leggi dei popoli a partire dall'unica legge divina, della rivelazione della necessaria interruzione che attraversa i *nomoi* dei popoli.

Il profeta, in questo senso, è chiamato ad assicurare che la tensione tra *nomos* e *nomoi* non venga mai meno, ovvero, che l'interruzione degli uni rispetto agli altri, la loro stessa insubordinazione, sia sempre in atto. Per questa ragione Bonhoeffer inserisce il riferimento ai profeti nell'analisi della proposta di Stapel, poiché in essa è in gioco esattamente il venir meno di questa tensione. Nell'avvicinamento tra *Reich* e

¹⁷³ *Ivi*, p. 289.

¹⁷⁴ La dialettica tra «cose ultime» e «cose penultime» si trova articolata in D. Bonhoeffer, *Etica*, op. cit., pp. 120-143. Tra «ultimo» e «penultimo» si dà, in Bonhoeffer, un rapporto di implicazione e di interruzione reciproca, nella misura in cui è sulla base delle cose ultime, ovvero delle realtà escatologiche, che le cose penultime, il mondo, vengono indicate e vengono soppesate nella loro radicale incompiutezza. Nondimeno – e questo è il gesto specifico di Bonhoeffer – le stesse realtà ultime si trovano implicate nelle penultime al punto che queste devono essere salvaguardate non solo per se stesse ma contemporaneamente in vista delle cose ultime, ovvero per la giustificazione stessa dell'uomo. Scrive, in questo senso, Bonhoeffer: «Di qui deriva ora qualcosa di decisiva importanza: il penultimo va salvaguardato per amore dell'ultimo. [...] Ove pertanto, ad esempio, una vita umana viene privata delle condizioni proprie dell'esser-uomo, lì la giustificazione di una simile vita mediante la grazia e la fede viene seriamente ostacolata, quand'anche non resa impossibile» (*Ivi*, p. 133).

Regno che fa surrettiziamente passare nel corso del suo ragionamento, Stapel misconosce il fatto che *nomos* è un concetto critico e non positivo, e che esso è il punto di partenza attraverso il quale il mondo con i suoi ordinamenti ed i suoi *nomoi* viene messo radicalmente e continuamente in questione. In questo senso Bonhoeffer sostiene che: «Il pensiero tedesco del “Reich” è giudicato dal *nomos* divino [...]. La domanda di Stapel su ciò che vorrebbe essere il *nomos* tedesco, è importante. Ma il *nomos* dell’Antico Testamento è più importante. Ed esso critica, come ogni realtà esistente, così anche l’idea del “Reich”»¹⁷⁵. Se il *nomos* dell’Antico Testamento è più importante di quello tedesco, la ragione sembra poter essere cercata proprio a partire dai profeti, che sono i «migliori interpreti»¹⁷⁶ di questa Legge. I profeti, offrendo le proprie labbra e le proprie parole all’Altro, danno spazio nel mondo ad una radicale istanza di giustizia che è irriducibile in quanto tale ad ogni legge e ad ogni ordinamento, pur non essendo estranea a nessuno di questi. Essa li *eccede* senza negarli. Il *nomos* dell’Antico Testamento fa segno a questa istanza, ed è così irriducibile ed irriducibilmente critico rispetto ad ogni altro *nomos*, compreso quello tedesco.

Il gesto del profeta che oppone il *nomos* divino ai *nomoi* dei popoli, non ha nulla di rassicurante né di edificante. Il primo, infatti, non si lascia pensare come possibile fondamento per uno Stato, non si lascia cioè declinare all’interno del registro della fondazione. La misura della differenza tra *nomos* dell’Antico Testamento e *nomoi* dei popoli deve essere, ancora una volta, mantenuta. Il sottrarsi del *nomos* divino alla logica del fondamento, e dunque la portata rischiosa di ogni riferimento a questo *nomos*, che non dà garanzie, va pensato a partire dalla paradossalità stessa che Bonhoeffer mette in luce nell’incontro tra Dio e l’uomo. Scrive Bonhoeffer: «Essere religioso significa riconoscere che non si potrà mai diventarlo, *avere Dio significa vedere che l’uomo non può mai averlo*»¹⁷⁷. Il *nomos* dell’Antico Testamento, in quanto autorivelazione di Dio all’uomo, conserva la traccia di questo paradossale avere-non avere Dio, e si costituisce come quella legge divina che l’uomo *ha* solo nella misura in cui non la può possedere, sottraendosi così costitutivamente ad ogni

¹⁷⁵ D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., p. 289.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ D. Bonhoeffer, *La tragedia del profetismo e il suo senso permanente*, in Id., *Gli scritti*, op. cit., p. 27. Corsivi miei.

sua articolazione nel registro del fondamento. Per questa ragione Bonhoeffer non identifica definitivamente ciò che il *nomos* dell'Antico Testamento è, ovvero in cosa consista, nella sua insubordinazione rispetto ai *nomoi*. Esso coincide e non coincide, ad esempio, con il primo comandamento del decalogo, ovvero, questo *nomos* trova nel comandamento 'Non avrai altro Dio' un esempio solo nella misura in cui questo venga sempre nuovamente interpretato «all'interno delle più svariate dimensioni della vita»¹⁷⁸, in un gesto che lo sottrae alla possibilità di individuarne al fondo una cifra tale che non sia quella di una radicale differenzialità, di una radicale interruzione. L'opposizione tra *nomos* divino e *nomoi* messa in campo dal profeta rimane una contraddizione rischiosa ma necessaria.

Nel riferimento ai profeti di Israele, e in quello al *nomos* dell'Antico Testamento, Bonhoeffer ne rivela tutta la portata teologico-politica, come se essi non potessero essere detti senza sentire risuonare in essi una precisa eco politica. Al tentativo di fondazione teologica di un ordinamento politico, in questo caso il *Reich* tedesco, Bonhoeffer oppone la figura del profeta, che incarna quell'aporia e quello scarto a partire dai quali non si lascia pensare alcuna fondazione del politico a partire dal teologico, ma unicamente la sua s-fondazione. Questa, tuttavia, non chiama ad un gesto nichilistico, il *nomos* non si sostituisce annullandoli ai *nomoi*, ma li fa oggetto di una continua e radicale messa in questione.

Profeta, nomos e questione cristiana

La figura del profeta, di colui che ospita sulle proprie labbra il *nomos* divino, conserva il suo carattere decisivo non solo per l'ebraismo, ma, non di meno, per il cristianesimo. È, anzi, attraverso questa figura che sembra lasciarsi intuire la porosità stessa del limite che distingue queste due religioni, ovvero la cifra della loro comunanza-non comunanza. Nella misura in cui i profeti sono i migliori interpreti della legge dell'Antico Testamento, del suo carattere *unico*, questi fanno segno, in altri termini, al vero *nomos* di Israele come alla insuperabile radice che trattiene il cristianesimo stesso dall'articolarsi nelle forme di un neopaganesimo. L'opposizione tra *nomos* divino e *nomoi* dei popoli si fa, in Bonhoeffer, momento inaggrabile per restituire il cristianesimo a ciò che è chiamato ad essere.

¹⁷⁸ D. Bonhoeffer, *La teologia più recente. Recensione di recenti pubblicazioni di teologia sistematica*, in Id., *Gli scritti*, op cit., p. 289.

L'occasione per pensare in questo senso la figura del profeta nasce dalle implicazioni che la proposta di Stapel, criticata da Bonhoeffer, porta con sé. Il gesto caratteristico di Stapel può essere indicato nella risoluzione dell'opposizione tra *nomos* divino e *nomoi* dei popoli attraverso la sua stessa negazione. L'eccedenza del primo viene normalizzata, ed il *nomos* di Israele viene ricondotto ad essere semplicemente *nomos* tra i *nomoi*, completamente adeguato, punto su punto, al mondo. Il *nomos* israelitico viene allora caratterizzato unicamente dal fatto che Gesù Cristo è nato sotto di esso, ma, al di là di questa contingenza storica, esso non conserva più alcun valore specifico per il cristiano. Afferma Bonhoeffer, riportando pensieri di Stapel, che la legge del Sinai «Non è obbligatoria per noi»¹⁷⁹. Il carattere strategico di questa normalizzazione risiede nel suo essere finalizzata alla *sostituzione* del *nomos* ebraico da parte di quello tedesco. In questo senso va letta la frase: «Il tedesco può essere cristiano anche senza la legge ebraica»¹⁸⁰. L'appartenenza cristiana passa sopra alla sua stessa radice ebraica, poiché questa è, ormai, ridotta ad una tra le tante, ovvero ha perso ogni significato teologico. Il gesto di Stapel è in questo senso originale: egli non dichiara semplicemente superata la radice ebraica del cristianesimo, ma la tratteggia come *indifferente*. Se il *nomos* ebraico non rappresenta la strada per la legge cristiana dell'amore, questo non accade in virtù del fatto che questa lo compia, e così lo annulli, ma perché il *nomos* ebraico è valido unicamente per il popolo ebraico, mentre sarà il *nomos* tedesco ad essere valido per il cristiano-tedesco. «Il problema per noi è dunque nei termini di germanesimo e Cristo, e non, come in Paolo, di ebraismo e Cristo»¹⁸¹.

Ciò che si nasconde nella sostituzione del germanesimo all'ebraismo, ovvero ciò che è implicato nella normalizzazione e relativizzazione del *nomos* dell'Antico Testamento, è la possibilità stessa che al Dio unico dell'unico *nomos* si sostituiscano gli dei nazionali, ovvero che al posto del Dio innominabile del Sinai vengano invocati gli *idoli* dei popoli. Seguendo l'argomentazione di Stapel, è inevitabile che Dio si integri nei popoli come Dio *nomos*, che «Per gli ebrei è Jahwè, per gli ateniesi Pallas Athena, per Roma Jupiter Capitolinus, per i germani Wotan o Thor»¹⁸²; in altre

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 287.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

parole, assunta fino in fondo l'idea di *nomos* proposta da Stapel implica che «Sotto la cattedrale cristiana si trovi una cripta pagana, in cui abitano gli dei del popolo»¹⁸³.

La presenza di questa 'cripta' che ospita gli dei del popolo fa segno ad una implicazione teologico-politica cruciale all'interno della strategia di Stapel. Nella misura in cui, infatti, la questione che questi pone si lascia riassumere nelle parole «germanesimo e Cristo, e non, come in Paolo, ebraismo e Cristo», la stessa cripta pagana mette in evidenza come nemmeno il cristianesimo abbia più alcun valore all'interno del binomio «germanesimo e Cristo», e come, al contrario, tutto il peso sia concentrato sul termine «germanesimo». In maniera figurata si potrebbe forse dire che l'opzione per il cristiano-tedesco sia quella tra Gesù Cristo e Wotan, dove, tuttavia, la scelta ricade su quest'ultimo. Se, in altre parole, per il cristiano-tedesco il germanesimo sostituisce l'ebraismo nella definizione del suo stesso rapporto con il Cristo, il cristianesimo stesso vede Cristo sostituito dagli idoli e dagli dei nazionali.

Teologicamente la sostituzione dell'essere tedesco all'essere cristiano implicata nella riflessione di Stapel ha preso forma e consistenza storica nella richiesta del gruppo dei *Deutsche Christen* di introdurre il cosiddetto 'paragrafo ariano' all'interno della Chiesa evangelica¹⁸⁴. Bonhoeffer dedica un breve scritto alla

¹⁸³ *Ibidem*. Traduzione modificata.

¹⁸⁴ Per la centralità del movimento dei *Deutsche Christen* nella Germania religiosa degli anni del nazionalsocialismo, è, forse, opportuno aprire una breve parentesi storica. Il movimento nasce in Turingia nel 1927, con l'obiettivo di superare la frammentazione caratterizzante le chiese evangeliche tedesche, per divenire poi Chiesa del *Reich*. Il contributo e il sostegno dei *Deutsche Christen* al partito nazista prima ed al regime poi, si lasciano misurare osservando le stesse basi teologiche del movimento, che chiede l'estensione del paragrafo ariano nella Chiesa, l'accettazione nell'organizzazione ecclesiastica del *Führerprinzip* e l'eliminazione dell'Antico Testamento per la degiudaizzazione della Chiesa. Il movimento si unificò, prima dello scoppio della seconda guerra mondiale, con l'ancor più radicale *Kirchenbewegung* della Turingia, e contribuì in maniera decisiva alla creazione della Chiesa centralizzata del Reich, la *Deutsche Evangelische Kirche*. Il paragrafo ariano, di cui i *Deutsche Christen* richiesero l'estensione alla Chiesa, consisteva nell'allontanamento dei non ariani dalla magistratura, dall'insegnamento, dagli uffici pubblici e dall'esercizio della professione presso gli ariani. In questa richiesta dei *Deutsche Christen* si lascia già intravedere il venir meno dello scarto tra Stato e Chiesa, nella misura in cui esponenti dello stesso mondo ecclesiastico richiedono che la Chiesa venga sottoposta al controllo ed alle direttive dello Stato. In questa imitazione ecclesiastica dell'agire statale, ogni istanza di contropotere che la Chiesa è chiamata a portare con sé viene inevitabilmente meno.

decostruzione di questa richiesta, mostrandone il carattere esiziale per il cristianesimo stesso¹⁸⁵. I tre punti attorno ai quali Bonhoeffer sintetizza il ‘paragrafo ariano nella Chiesa’ possono essere, a loro volta, condensati nel primo, che recita: «I non ariani non appartengono alla Chiesa dell’Impero tedesco e vanno espulsi con l’obbligo di formare una propria comunità di ebrei cristiani»¹⁸⁶. Ciò che è in gioco in questo punto è la priorità stessa della Chiesa e dei suoi sacramenti rispetto al sangue ed alla razza, dal momento che il criterio del sangue ariano per l’appartenenza piena alla Chiesa nega ogni valore, ad esempio, alla fede e al battesimo. Scrive Bonhoeffer: «l’esclusione organizzativa significa un attacco alla forza dei sacramenti. Qui nella nostra Chiesa il cristiano ebreo è stato incluso per volontà di Dio, con il sacramento del battesimo [...]. Se ora la Chiesa, che ha battezzato l’ebreo cristiano, lo esclude di nuovo, trasforma il sacramento in una cerimonia, che di per sé non l’impegna a nulla»¹⁸⁷. L’essere tedesco si fa segno discriminante dell’appartenenza piena alla Chiesa, che non per nulla è la «Chiesa dell’Impero tedesco», e rispetto alla quale i suoi stessi sacramenti e la sua stessa fede, ovvero il suo stesso essere cristiana, passano radicalmente in secondo piano. La razza ed il sangue tedeschi passano, dunque, sopra lo stesso essere cristiano come criterio per l’appartenenza alla Chiesa, decretando implicitamente la fine stessa del cristianesimo tedesco. Come indicato da Stapel, riletto da Bonhoeffer: «Questo “Reich” cerca l’identità con la Chiesa cristiana»¹⁸⁸, dove questa stessa identità rappresenta la sovrapposizione senza scarto, punto su punto, del *Reich* tedesco all’organizzazione ecclesiastica, la quale smette, in questo modo, di essere cristiana.

L’identità perseguita dal *Reich* tedesco nei confronti della Chiesa, fa segno ad un’identificazione ulteriore, ovvero quella – sollecitata da Stapel – tra *Reich* tedesco e Regno messianico. Di questo si tratta nelle parole: «L’*imperium Romanum* è stato la condizione preliminare alla venuta di Cristo. L’*imperium Teutonicum* sarà la condizione preliminare al ritorno di Cristo». Se il *Reich* deve essere pensato in analogia con il Regno sino ad articolare questa analogia all’interno di un rapporto di

¹⁸⁵ Cfr. D. Bonhoeffer, *Il paragrafo ariano nella Chiesa*, in Id., *Gli scritti*, op. cit., pp. 374-379.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 374.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 376.

¹⁸⁸ D. Bonhoeffer, *La teologia più recente. Recensione di recenti pubblicazioni di teologia sistematica*, in Id., *Gli scritti*, op. cit., p. 288.

presupposizione tra i due, lo scarto che li separa si assottiglia sempre più, sino a rivestire lo stesso *Reich* di un improbabile compito messianico: esso si fa condizione preliminare al ritorno di Cristo. Il *Reich* sarebbe allora modellato sulla nozione teologica di Regno, e rappresenterebbe, al contempo, la preconditione messianica del ritorno del Cristo e dunque dell'insaturazione dello stesso regno messianico, dove, tuttavia, la domanda inaggirabile sembra essere: quale profilo assume il messia che ritorna? Nella misura in cui all'interno di questo messianismo politico, l'essere tedesco ha sostituito l'essere cristiano e il dio del popolo ha sostituito Gesù Cristo, allora l'identificazione del messia in un individuo in carne ed ossa è, infine, possibile. Scrive Bonhoeffer, giocando sulla parola *Führer*: «Dove lo spirito del popolo è una grandezza metafisico-divina, la funzione del capo (*Führer*), che *incarna* questo spirito, è religiosa nel senso più specifico, *egli è il messia*, e il suo apparire è l'inizio del compiersi della speranza ultima; il regno che sorgerà da lui sarà già vicino al regno eterno»¹⁸⁹.

Bonhoeffer, nella constatazione critica della vicinanza tra *Reich* e Regno implicata nel messianismo politico nazista e sostenuta da Stapel, individua nondimeno la contraddizione che attraversa questa fondazione teologico-politica del *Reich*: essa fa appello, infatti, per la propria legittimazione a quella stessa istanza che ha dichiarato indifferente, il che equivale a dire, in altre parole, che la stessa possibilità di indicare nel capo politico una figura messianica e nel *Reich* il Regno, si fonda sulla negazione delle stesse nozioni di messia e di Regno nella loro costituzione teologico-cristiana. Il messianismo politico espresso da Stapel, infatti, chiama in causa le categorie di messia e di Regno, laddove, tuttavia, l'articolazione cristiana di questi concetti cade assieme alla sostituzione del cristianesimo da parte del germanesimo che si trova implicata nello stesso Stapel. Se Adolf Hitler è stato salutato, e non solo da fanatici membri del partito ma da 'buoni' tedeschi e 'buoni' cristiani, come messia della nazione tedesca, ciò si lascia pensare unicamente tenendo lo sguardo fisso su quella trasformazione dall'essere cristiano all'essere tedesco che Bonhoeffer mette in evidenza nell'opera di Stapel¹⁹⁰.

¹⁸⁹ D. Bonhoeffer, *Il capo e il singolo nella giovane generazione*, in D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., p. 361. Corsivi miei.

¹⁹⁰ Nella contraddizione di un potere che cerca di legittimarsi ricorrendo a categorie che esso stesso mette in discussione, si lascia vedere uno dei gesti tipici di quello che può essere definito il 'politico'

La presentificazione politica della figura messianica, che rappresenta nella tradizione ebraica un fare violenza al Regno di Dio, articola una forma di autogiustificazione del potere politico che cerca di saldare la propria volontà di potenza ad un principio trascendente che, tuttavia, essa abbandona in quanto tale nel momento stesso in cui si riferisce ad esso, ovvero nel momento stesso in cui lo presentifica. Se è vero che anche il profeta si riferisce (e, al contempo, si trova riferito) ad una forma di trascendenza, la differenza tra i due non potrebbe, tuttavia, essere maggiore. Il rapporto implicato nel messianismo politico analizzato da Bonhoeffer tra il capo (*Führer*) e i suoi seguaci è segnato dalla ubbidienza accordata da questi a chi li guida, nella quale ogni responsabilità dei seguaci-fedeli si trova messa da parte (*Führerprinzip*). Il seguace guarda al proprio capo-messia come al proprio idolo, e trasferisce tutti i diritti, tutta la libertà e tutta la responsabilità al capo, innescando una dialettica nella quale l'individuo, annullandosi e facendosi strumento in mano al capo, supera nella propria sottomissione il proprio individualismo, solo per produrre nel capo un individualismo potenziato¹⁹¹. Questi, negando i limiti della sua stessa funzione in virtù del super-individualismo che gli viene accordato, passa dall'essere capo (*Führer*) all'essere un seduttore-corruttore (*Verführer*) di coloro che lo seguono. Il capo smette, in altre parole, di essere la guida necessaria, colui che guida, per farsi *idolo*, colui che svia. Scrive Bonhoeffer: «Il vero capo deve sempre poter deludere. [...] Egli deve portare i seguaci a liberarsi dell'autorità della sua persona [...]. Deve rifiutarsi assolutamente di diventare il seduttore, l'idolo, cioè l'autorità ultima per il seguace»¹⁹². Il profeta, al contrario, mantenendosi nell'aporia di colui che *deve* parlare le proprie parole le quali sono, tuttavia, *già* parole di un altro, non annulla semplicemente se stesso, non si fa strumento nelle mani del suo capo, non rimette ogni responsabilità a colui *per* il quale parla, ma riserva a sé, a partire dall'eteronomia della sua stessa autonomia, lo

moderno. Nella misura in cui il totalitarismo nazista non deve essere pensato come eccezionale rispetto alla tradizione politica e filosofica moderna, il volto messianico che esso ha assunto mette bene in evidenza il gesto stesso del 'politico', che utilizza la dimensione teologica (i suoi concetti, le sue nozioni, le sue immagini) trasformandola e adattandola per salire sul trono e per lasciarla, infine, cadere.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 361.

¹⁹² *Ivi*, p. 363.

spazio per la ‘propria’ responsabilità.

Mantenendo aperta la tensione tra *nomos* dell’Antico Testamento e *nomoi* dei popoli, il profeta impedisce che il primo venga risolto nei secondi, e fa segno alla sua stessa insostituibilità per il cristianesimo. Questo scopre come nella cripta che si trova sotto la cattedrale cristiana non possano trovare spazio gli dei nazionali se non al prezzo del cristianesimo stesso che, negando la propria radice ebraica, passa inevitabilmente in paganesimo, ovvero, in questo caso, in *legittimazione dell’ordine politico esistente*. La parola profetica, che attraversa dall’alto in basso tutti i *nomoi* dei popoli, ospitando il *nomos* di Israele, rivela come «gli dei nazionali *non* appartengono alla cripta sotto la cattedrale cristiana. Anche qui c’è l’*unico nomos* dell’*unico Dio*»¹⁹³.

Ebraismo e cristianesimo si trovano ricondotti dai profeti alla comunanza del loro essere in vista dell’*unico nomos* e dell’*unico Dio*. Paradossalmente è questa stessa comunanza che rende pensabile qualcosa come un profeta cristiano, nella misura in cui si dà la possibilità per una profezia cristiana unicamente nel punto in cui essa viene svincolata dalla *parousia*, ovvero dall’accadere dello stesso evento messianico. Pensare la profezia come univocamente legata alla venuta del messia significa, infatti, negare al contempo la possibilità di una profezia propriamente cristiana e passare sotto silenzio la portata di critica radicale, *nel tempo contro* il tempo, che la profezia porta con sé. Se, in altre parole, la venuta del Cristo *compie tout court* la profezia, davanti a questa venuta la profezia stessa non può che tacere, ed al contempo, ciò significa che l’*unico* ‘senso’ della profezia stessa risiede nell’annuncio del Cristo, il che rappresenterebbe già una lettura cristiana della nozione di profezia, ed ancor più della profezia ebraica. Secondo questa lettura ogni profezia sarebbe cristiana in quanto orientata al Cristo, ma nessuna potrebbe al contempo essere cristiana, ovvero nessuna potrebbe essere *post Christum*. La condizione di possibilità di una profezia cristiana, ovvero della declinazione cristiana di quella indispensabile intempestività che la profezia porta con sé, si radica nella separazione della profezia dalla *parousia*: la profezia per essere cristiana non deve essere cristiana, essa deve essere tale *come se* l’avvento del Cristo *non* si fosse *dato*. Più precisamente: solo

¹⁹³ D. Bonhoeffer, *La teologia più recente. Recensione di recenti pubblicazioni di teologia sistematica*, in Id., *Gli scritti*, op cit., p. 289.

sulla base del darsi-non darsi dell'evento messianico, ovvero solo sul fondamento di un'*incompiuta pienezza dei tempi*, la profezia cristiana è pensabile come *ancora* possibile dopo Cristo. Persino una profezia che, *post Christum*, guardasse alla seconda venuta di questi, non potrebbe che tradire il proprio radicarsi nella mancata pienezza della prima venuta, ovvero nella sua compiuta incompiutezza che, in quanto tale, non esaurisce la stessa profezia. A questa compiutezza-incompiutezza dei tempi, ovvero al carattere incompiuto della stessa apocalisse in Cristo, fa segno l'unico *nomos* dell'unico Dio che, secondo Bonhoeffer, tiene assieme ebrei e cristiani: questi trovano rispecchiata nei profeti di Israele, pro-feti del *nomos* dell'Antico Testamento, cui fa eco lo stesso Bonhoeffer, l'affermazione stessa dell'irriducibilità delle «cose ultime» alle cose «penultime», e dunque l'affermazione della radicale incompiutezza di ogni accadere di questo mondo.

La questione del cristianesimo si trova, così, ancora una volta, inestricabilmente legata alla sua radice ebraica. Se è vero che in questo legame necessario il cristianesimo trova ciò che lo trattiene dal declinarsi nel registro del neopaganesimo, allo stesso modo, a partire da esso, il cristianesimo non può essere restituito ad altro se non alla sua stessa radicale impossibilità, ovvero l'impossibilità per il cristiano di dirsi cristiano, cui fa segno la definizione bonhoefferiana dell'uomo religioso come colui che sa, paradossalmente, di essere religioso solo nella misura in cui riconosce di non poterlo mai essere. Quello che lo stesso Bonhoeffer, spesso in maniera oscura, chiama il *nomos* dell'Antico Testamento o di Israele, fonda dunque il cristianesimo (esso, infatti, si trova nella cripta della cattedrale, in prossimità delle fondamenta stesse dell'edificio), solo nella misura in cui rappresenta, in qualche modo, un fondamento senza fondamento, il fondamento s-fondato che non dà luogo ad altro se non al rischio di un'esistenza continuamente messa in questione.

Quando Bonhoeffer si esprime in merito alla questione del *nomos* e dei *nomoi*, le implicazioni della sua critica per la 'questione ebraica' non sono ancora tematizzate e problematizzate¹⁹⁴. Esse tuttavia sembrano fare segno a ciò che il teologo scriverà

¹⁹⁴ Sul rapporto tra Bonhoeffer e la questione ebraica, importanti sono, del teologo, la conferenza dell'aprile 1933 *La Chiesa di fronte alla questione ebraica* (cfr. in D. Bonhoeffer, *Gli scritti*, op. cit., pp. 366-373), e lo scritto dello stesso anno *Il paragrafo ariano nella Chiesa*. Non è possibile qui seguire il filo di tutte le implicazioni delle posizioni che emergono in questi interventi. Basti indicare come, in modo particolare nella conferenza, Bonhoeffer interpreti lo stesso rapporto tra Chiesa e Stato

qualche anno più tardi, nella sua incompiuta *Etica*. Qui, in un lungo passo, si legge: «Il Gesù Cristo storico è la continuità della nostra storia. Egli era però il Messia promesso del popolo israelitico-ebraico, per cui la serie dei nostri padri risale al di là dell'apparizione di Gesù Cristo fino al popolo di Israele. La storia occidentale è per volontà di Dio indissolubilmente legata con il popolo di Israele, e ciò non solo sotto il profilo genetico, bensì in virtù di un incontro autentico e *ininterrotto*. L'ebreo mantiene aperta la *questione* di Cristo»¹⁹⁵. Non solo l'ebraismo è qui indicato come il presupposto del cristianesimo, ma come il suo stesso presupposto insuperabile, con il quale esso condivide un incontro autentico ed *ininterrotto* e che, nondimeno, pur essendone il presupposto, tiene aperta la questione del Cristo, ovvero tiene ad un tempo sospeso ed in attesa il cristianesimo stesso.

Al capo opposto del cristianesimo come rischio, dubbio, impossibilità e dunque questione rimane il cristianesimo di Stapel e degli dei nazionali, il cristianesimo dei cristiani tedeschi. Questi hanno sostituito Israele, ma, scrive Bonhoeffer «Una espulsione dell'ebreo dall'Occidente comporterà inevitabilmente l'espulsione di Cristo, perché Gesù Cristo era ebreo»¹⁹⁶.

a partire dalla questione ebraica. È, in altre parole, a partire da una discussione sulla Chiesa davanti alla *Judenfrage* che Bonhoeffer ne articola la presenza nel mondo come istanza che, al fianco dello Stato, non si lascia ridurre ad esso, ma ne incarna la contestazione. La Chiesa, tuttavia, trova la propria legittimità a partire dalla stessa sopravvivenza dello Stato: essa si deve, cioè, opporre al potere politico nel momento e nella misura in cui questo venga meno ai suoi stessi compiti in quanto Stato. La presa di posizione di Bonhoeffer assume il carattere di risposta teologico-politica alle discriminazioni antiebraiche della Germania nazista e delle sue articolazioni religiose, rappresentate dal movimento dei *Deutsche Christen*. Per uno studio sulla situazione storica in cui agisce Bonhoeffer, da un punto di vista religioso, cfr. M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista*, Brescia, Queriniana, 1977. Su Bonhoeffer e la questione ebraica cfr. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer und die Juden*, in H. Kremers (a cura di), *Martin Luther und die Juden. Die Juden und Martin Luther*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985, pp. 211-248; D. Garrone, *Bonhoeffer e la questione ebraica*, in F. Ferrario (a cura di), «*Vorrei imparare a credere*». *Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)*, Torino, Claudiana, 1996, pp. 149-164.

¹⁹⁵ D. Bonhoeffer, *Etica*, op. cit., p. 83. Corsivi miei.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

5. CRISTIANESIMO

Jacob Taubes e la carne in croce del messia

Apertura

Una riflessione sulla questione ebraica non può prescindere dall'incontrare, lungo il proprio cammino, il cristianesimo. Essa sarà dunque sempre chiamata, nella inevitabilità di tale incontro, a pensare il cristianesimo stesso e a tentare di indicare ciò che ne rappresenta il *proprium*, ammesso che si dia qualcosa come il *proprio del cristianesimo*. Nella costitutiva ambiguità che lo segna, infatti, questo non si lascia pensare come un blocco monolitico, quanto piuttosto come un campo di forze attraversato, sin dalla sua origine, da tensioni e vibrazioni che contribuiscono a definirne la fisionomia. All'interno di tale campo è la posizione che in esso occupa la questione ebraica a determinarne, *ex negativo* tanto quanto *ex positivo*, le modifiche profonde, ed al contempo a fornire il criterio attraverso il quale fare emergere il cristianesimo per quello che esso è chiamato ad essere¹⁹⁷. È, infatti, a partire dalla decisione sempre già presa dal cristianesimo nei confronti del suo stesso rapportarsi all'ebraismo, che si attualizzano le possibilità ad esso intrinseche, decidendone il volto. Ecco allora che la decisione che recide ogni rapporto tra le due religioni apre ad un cristianesimo gnostico, gnostico marcionita, sino alla declinazione del cristianesimo stesso in termini teisti, laddove una decisione per l'insostituibilità di Israele per l'*Ekklesia* fa segno piuttosto allo sviluppo di una lettura del cristianesimo che riconosca l'insuperabilità per esso della «radice che porta»¹⁹⁸. La definizione della fisionomia del cristianesimo a partire dalla posizione che, rispetto ad esso, occupa l'ebraismo, fa tutt'uno con l'indicazione delle sue implicazioni teologico politiche. L'atteggiamento cristiano verso il potere dipende cioè dal modo in cui viene definito il cristianesimo stesso a partire dalla questione ebraica. Il *proprium* del cristianesimo diviene qui il *proprium* del suo rapporto con il mondo, sul fondamento del suo rapporto con l'ebraismo. Tutto questo rappresenta l'articolazione del

¹⁹⁷ Sul ruolo dell'ebraismo *per* il cristianesimo, ovvero sul servizio cui esso attende *per* la religione cristiana, torno nel capitolo dedicato a Franz Rosenzweig, *Conversione*.

¹⁹⁸ Rm 11,18.

theologumenon paolino della «parola della Croce» (*sermo humilis*), ovvero della crocifissione scandalosa ed insensata del messia. È alla carne appesa in croce di un *figlio di Israele*, riconosciuto da Paolo come *χρῖστος*, che siamo chiamati a guardare per pensare nella sua paradossalità il cristianesimo. Nella crocifissione del messia secondo la carne, il rapporto del cristianesimo con l'ebraismo, il *proprium* del cristianesimo e l'atteggiamento del cristiano nei confronti del mondo e del potere politico, si trovano inchiodati alla loro stessa radice.

La riflessione attraverso la quale cercare di leggere il cristianesimo a partire dal *sermo humilis* è quella di Jacob Taubes. Si tratta qui di fare emergere come la crocifissione sia ciò che trattiene il cristianesimo dal declinarsi nella sua forma gnostico-marcionita, e di mettere in luce come, al contempo, la carne in croce del Cristo rappresenti il luogo in cui si definisce la posizione del cristiano verso il mondo, inevitabilmente *nel* mondo *contro* il mondo. È nella debolezza, infatti, che si compie la potenza¹⁹⁹, ed in questa formulazione paradossale trova espressione la paradossalità stessa della posizione del cristiano, a partire dall'esperienza della *debolezza* della carne dell'ebreo Gesù.

La resistenza che la carne del Cristo in croce esercita nei confronti del mondo, nella debolezza e nella insensatezza che la costituiscono, si misura sulla pesantezza che essa ha opposto (ed è chiamata ad opporre) ai tentativi di nascondere alla luce del simbolo trionfante della *crux invicta*. Se questa rappresenta il simbolo stesso del potere imperiale a partire da Costantino, la «croce con *corpus*»²⁰⁰ non potrà che esserne, in questo mondo, la contestazione e l'interna deposizione.

Il peso della carne

¹⁹⁹ IICor 12,9-10 suona «la potenza si compie nella debolezza».

²⁰⁰ J. Taubes, *Die Rechtfertigung des Häßlichen in urchristlicher Tradition*, in H. R. Jauss (a cura di), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, in «Poetik und Hermeneutik», Vol. III, München 1968, pp. 169-186; trad. it. di E. Stimilli, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, in J. Taubes, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, a cura di E. Stimilli, Milano, Garzanti, 2001, p. 280.

Nel saggio *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*²⁰¹, Jacob Taubes mette in evidenza la possibilità sempre attuale *nel* cristianesimo della sua declinazione gnostico-marcionita²⁰², attraverso la quale Taubes fa emergere l'ambiguità che segna la religione cristiana sin dall'origine. L'ipotesi di Taubes è che questa vada ricercata in Paolo e non in Gesù²⁰³ ed egli viene così a sviluppare un'analisi della *Prima Lettera ai Corinzi*, che vale come indicazione per la definizione del *proprium* del cristianesimo.

Tale lettera, secondo Taubes, rappresenta una polemica nei confronti degli avversari gnostici di Paolo presso la comunità di Corinto, per i quali il messia secondo la carne non avrebbe alcun significato salvifico. Solo presupponendo una presenza gnostica già da sempre infiltrata²⁰⁴ nella comunità cristiana si può comprendere l'insistito riferimento paolino al Cristo crocifisso ed alla parola della croce²⁰⁵. La sua polemica è tanto più acuta in quanto, attraverso la dottrina della

²⁰¹ *Ivi*, pp. 255-281.

²⁰² Sarebbe un errore identificare senza riserve l'eresiarca Marcione con lo gnosticismo, come sarebbe impreciso non nominare la stessa pluralità che segna le dottrine gnostiche. Pur riconoscendo queste differenze, tuttavia, Jacob Taubes sembra mantenere fisso nell'orizzonte delle sue riflessioni sulla gnosi il caso Marcione, come punto di riferimento. Per questa ragione, nel corso del capitolo, utilizzo l'espressione *gnostico-marcioniti* senza ulteriori specificazioni, intendendo così segnalare, con Taubes, la specifica declinazione gnostica che il cristianesimo assume con Marcione, senza, tuttavia, passare sotto silenzio l'esistenza di altri sistemi gnostico-cristiani, come, ad esempio, quello dei valentiniani o quello di Basilide. Su Taubes e la gnosi, oltre al testo J. Taubes, *Escatologia Occidentale*, op. cit., specialmente Libro I, rimando a J. Taubes, *Il mito dogmatico della gnosi*, in Id., *Messianismo e cultura*, op. cit., pp. 311-327. Su Taubes e Marcione, vedi J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, op. cit., pp. 107-117; e Id., *La gabbia d'acciaio e l'esodo da essa o uno scontro su Marcione, ieri e oggi*, in Id., *Messianismo e cultura*, op. cit., pp. 373-384.

²⁰³ Su questa ipotesi, vedi, J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, op. cit., p. 81: «La mia ipotesi è che l'origine del cristianesimo vada ricercata non tanto in Gesù, quanto in Paolo». Questa ipotesi si trova già al lavoro nel saggio del 1968 sul tema del brutto nel cristianesimo delle origini.

²⁰⁴ In merito Taubes scrive «La gnosi si infiltra nel cristianesimo già agli inizi della sua storia» (cfr. J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 270).

²⁰⁵ Confronta su questo punto l'inizio della prima lettera ai Corinzi, dove più volte è ribadito l'accostamento «Gesù Cristo». Allo stesso modo vedi IICor 4,5 s. dove il nome proprio Gesù ritorna con insistita frequenza, come in ICor 1,23 e 2,1 insistito ed enfatico è il ripetersi della formula *Christos estauromenos*. Del carattere decisivo di tali insistenze nell'economia della lettera, da ragione Taubes nel saggio qui considerato, p. 262.

sapienza gnostica (*sophia*) e la sua parola, gli entusiasti di Corinto «annunciano, così almeno appare ai suoi occhi, un “altro Gesù” e un “altro Spirito” (*IICor.* 11,4)»²⁰⁶. Se questi parlano con «sapienza di parola» (*en sophia logou*), Paolo parla, allora, la «parola della croce» (*logos tou starou*), egli cioè annuncia Gesù Cristo, e questi in quanto crocifisso (*christos estauromenos*), solo e unicamente in questa forma²⁰⁷. Il passo esaminato da Taubes suona

(I,18) Infatti la parola della croce [*logos tou starou*] è *insensatezza* per quelli che vanno alla rovina, per quelli invece che sono sulla via della salvezza, per noi, è potenza di Dio. (19) È scritto infatti: “Distruggerò la sapienza dei sapienti e l'intelligenza degli intelligenti abolirò”. (20) Dov'è il sapiente? Dove lo scriba? Dove l'indagatore di questo mondo? Dio non ha forse reso insensata la sapienza [*sophia*] del mondo? (21) Poiché il mondo per mezzo della sapienza non seppe conoscere Dio nella sua sapienza, piacque a Dio di salvare quelli che credono con l'insensatezza dell'annuncio. (22) I giudei chiedono segni e i greci cercano sapienza. (23) *Noi invece proclamiamo Cristo crocifisso*, per i giudei pietra di inciampo e per i gentili *insensatezza*; (24) ma per i chiamati, *giudei e greci*, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. (25) Perché l'*insensatezza* di Dio è più sapiente degli uomini, e la *debolezza* di Dio più forte degli uomini.

Il *sermo humilis* rappresenta il dispositivo attraverso la cui *insensatezza* costitutiva Paolo cerca di deporre la parola di sapienza gnostica, resistendo alla spiritualizzazione del Cristo *kata sarka* in essa implicita. Nonostante, infatti, Paolo, come gli entusiasti di Corinto, conosca la distinzione tra un messia secondo lo spirito (*kata pneuma*) ed uno secondo la carne (*kata sarka*), egli «si ritrae di fronte alle conseguenze radicali che una tale differenziazione comporta e *le respinge facendo appello alla “parola della croce”*»²⁰⁸. In *ICor* 1,18-31 e in *ICor* 2,1-5 è dispiegata, allora, una polemica antignostica da parte di Paolo, volta ad evitare che, attraverso la sapienza di parola (*sophia logou*) «venga *svuotata* la croce di Cristo»²⁰⁹. Questo è il luogo decisivo del *theologumenon* paolino, la necessità cioè, per il cristianesimo, di non togliere dalla croce la carne del messia. Non si può dare, in altre parole, una

²⁰⁶ J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 262.

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 259-260.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 261. Corsivi miei.

²⁰⁹ *ICor* 1,17, citato in J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 258. Corsivi miei.

croce senza il peso del corpo che da essa pende, pena il venir meno di quella contestazione del mondo che *l'insensatezza* della croce porta con sé²¹⁰. Una croce svuotata della carne del messia declinerebbe il *sermo humilis* sul registro della parola di sapienza, ed il cristianesimo si adagerebbe sulla sua articolazione gnostica.

L'intento polemico della lettera, viene tuttavia immediatamente problematizzato da Taubes e ricondotto alla sua costitutiva ambiguità. Incarnando Paolo l'origine stessa del cristianesimo, questa ambiguità si lascia pensare come indicativa della complessità che attraversa quest'ultimo. Proseguendo nella lettura, Taubes indica, infatti, come in *ICor 2,6s.* l'apostolo ricorra a *termini tecnici* del discorso carismatico, *lalein* (parlare) e *teleioi* (*teleios* è il termine tecnico che indica gli adepti gnostici), per introdurre una concezione della redenzione di ascendenza gnostica, nella quale risulta centrale l'identificazione tra il *pneuma* del redento e quello del redentore, ed il mito del Salvatore salvato²¹¹. Il passo qui considerato suona

(II,6) Di sapienza [*sophia*] invece parliamo [*lalein*] tra i perfetti [*en tois teleiois*], di una sapienza però che non è di questo mondo, né dei capi di questo mondo destinati alla rovina. (7) Al contrario parliamo di una sapienza di Dio, sapienza misteriosa, tenuta *nascosta*, prestabilita da Dio prima dei secoli per la nostra gloria, (8) che nessuno dei capi di questo mondo conobbe, perché, se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. (9) Ma come sta scritto: "Ciò che occhio non vide e orecchio non udì, e non salì nella mente umana, ciò che Dio preparò a quelli che lo amano". (10) Ma a noi Dio lo ha rivelato mediante lo spirito [*pneuma*], perché lo spirito tutto scruta, anche le profondità divine [*ta bathe tou theou*].

Il passaggio paolino è considerato da Taubes, dal punto di vista formale e sostanziale, l'esempio della presenza di una declinazione gnostica all'interno della *Prima Lettera ai Corinzi*, a partire dalla quale «la crocifissione si trasforma in un *processo cosmico*, innalzandosi al livello di un evento celeste necessario, che diventa

²¹⁰ Cfr. *ICor 18,1* e J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 266.

²¹¹ La stessa cristologia paolina rientra in generale, secondo Taubes, «nello schema gnostico del Salvatore salvato» (cfr. *Ivi*, p. 261). Nonostante questa annotazione, Taubes mantiene aperta la tensione che legge in Paolo, scrivendo, poche righe più avanti, che, questi, con il riferimento alla crocifissione «traccia dei limiti ben precisi opponendosi alla tendenza radicalmente spiritualizzante della gnosi».

“interessante” anche per la curiosità e l'estasi degli adepti»²¹². La vena gnostica che Taubes riconosce in Paolo implica, ed è implicata, nella negazione della carne del messia in croce; questa viene *superata* in un evento cosmico, e la porta sembra aperta affinché la predicazione cristiana si risolva in un mistero gnostico²¹³.

Agli occhi di Taubes, dunque, il cristianesimo paolino si presenta segnato da una ambiguità di fondo, ovvero dalla compresenza tra la parola della croce, e la parola di sapienza. Se l'origine della religione cristiana va ricondotta alla predicazione dell'apostolo come suo luogo proprio, ecco allora che, originariamente, nel cristianesimo si tracciano *almeno* due linee, attorno alle quali se ne definisce la fisionomia. Da un lato la parola della croce, dall'altro la sapienza gnostica. Questi rappresentano i due centri attorno ai quali, secondo Taubes, già in Paolo la religione cristiana si polarizza. Se la predicazione dell'apostolo è una, gli esiti di Paolo sono due, dai quali dipende la definizione stessa dell'atteggiamento del cristiano verso il mondo.

Ciò che si tratta qui di segnalare è come Taubes metta in luce *nel* cristianesimo, sin dalla sua origine, la possibilità di negare la carne del messia crocifisso, negando con essa il mondo cui questa carne appartiene. Risiede cioè nel cristianesimo stesso la possibilità della sua interpretazione in termini nichilistici. Trasformando la crocifissione in evento cosmico, «*svuotando la croce*», il significato salvifico della carne viene messo in ombra dalla luminosità stessa dell'evento, e con esso è la creazione con le sue creature, il mondo, ad essere ridotto ad un *nulla*, in quanto nulla per la redenzione. In questo senso vanno lette le parole che Taubes pronuncia nel seminario del 1987, quando afferma: «La creazione non svolge alcun ruolo nel Nuovo Testamento [...]. Una cosa sola è presente: la redenzione, essa sola interessa. Quindi [...] il filo che unisce creazione e redenzione è molto sottile, anzi sottilissimo. E può spezzarsi»²¹⁴. La rottura di questo filo è un'opzione sempre in atto nello stesso cristianesimo, rispetto alle cui molteplici e delicate implicazioni la parole di Taubes rappresentano un ammonimento.

Nell'ambiguità costitutiva che fa emergere in Paolo, è al *sermo humilis* che Taubes chiama per mostrare il luogo in cui il cristianesimo viene restituito a quella

²¹² *Ivi*, p. 269. Corsivi miei.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, op. cit., p. 115.

che, forse, è la sua più intima vocazione, ovvero una vocazione che è intima nella misura in cui mette in questione la stessa intimità del cristianesimo a se stesso. Nella sua considerazione di Paolo, Taubes sostiene che questi «con l'evento della *crocifissione* [...] traccia dei limiti ben precisi opponendosi alla tendenza radicalmente spiritualizzante della gnosi»²¹⁵. È la carne in croce a costituire, con la sua pesantezza, il limite che trattiene il cristianesimo al di qua della spiritualizzazione gnostica. Sarà sempre stata la carne del crocifisso, ovvero la carne, esposta al supplizio, di un figlio di Israele, ad inchiodare il cristianesimo a quel mondo dal quale la sapienza gnostica chiede invece di fuggire. In questa carne, che è debole, informe e brutta²¹⁶, ne va della stessa natura del cristianesimo in quanto promessa di redenzione: «Il Cristo *kata pneuma*, il Cristo celeste, – scrive Taubes – deve essere attualizzato in quanto è stato *crocifisso*: questa, per Paolo, è la parte rilevante per la redenzione, il *sarx*, ciò che resta della storia terrena»²¹⁷. La carne è ciò che *resta* della storia terrena, indicando nel suo stesso *restare* il legame che la unisce, prima ancora che alla redenzione, al mondo. La redenzione ed il mondo, redenzione e creazione, si trovano mutuamente implicati l'uno nell'altro nella carne del messia, ovvero in ciò che, nel momento stesso del compimento dei tempi nel Cristo, *resta* della storia terrena.

Se è vero che la *crux invicta* ha rappresentato il *simbolo* dell'Impero Romano in età costantiniana, ovvero si è fatta *in* questo mondo segno *di* questo mondo, allora ricollocare la carne dell'*ebreo* Gesù rispetto a tale croce dovrebbe parlare dell'atteggiamento cui il cristiano è chiamato nei confronti del potere.

Svuotare la croce: la crux invicta e la carne del messia

La definizione delle implicazioni politiche del cristianesimo risente in Taubes della medesima ambiguità che questi mette in luce nel cristianesimo stesso attraverso la sua lettura della *Prima lettera ai Corinzi*. L'atteggiamento cristiano nei confronti di questo mondo e del potere che in esso si esercita si declina a partire dal modo in cui il cristianesimo pensa se stesso in rapporto all'ebraismo, il che significa, qui, in rapporto al *theologumenon* della crocifissione del messia secondo la carne. Il

²¹⁵ J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 261. Corsivo mio.

²¹⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 273- 281.

²¹⁷ *Ivi*, p. 262. Corsivi miei.

discrimine riguarda, infatti, la decisione di riconoscere in ciò che resta della storia terrena, la carne in croce, «la parte rilevante per la redenzione». Decidere per la centralità di questa carne nell'economia della redenzione significa, infatti, affermare il valore salvifico della creazione stessa, cui questa carne appartiene, e con essa il ruolo del Dio della genesi, ovvero il Dio dell'Antico Testamento. Il legame tra cristianesimo ed ebraismo si incarna, qui, nella carne di Gesù l'ebreo. È su questa implicazione reciproca di creazione e redenzione a partire dalla carne del messia, che lavora, negandola, la declinazione gnostica del cristianesimo. Questa trasforma la crocifissione in un «evento cosmico», svuotando così la croce della carne del messia e giungendo a negare il Dio di Israele in quanto creatore di *questo* mondo. Di qui si sviluppa l'«antisemitismo metafisico»²¹⁸ che inevitabilmente accompagna il cristianesimo nella sua declinazione gnostica, sotto la forma della negazione della sua radice ebraica. L'atteggiamento cui il cristiano è chiamato nei confronti del mondo si articola, dunque, a partire dal modo in cui il cristianesimo decide del suo rapportarsi all'ebraismo, nella esemplarità della carne del messia crocifisso. Questo atteggiamento si lascia misurare attraverso il riferimento al simbolo della croce. Nella stessa simbolizzazione di questo strumento di supplizio in insegna regale, e nelle resistenze che tale processo ha storicamente incontrato, ne va della forza teologico-politica del *sermo humilis* paolino.

La portata politica della parola della croce si lascia avvicinare, in Taubes, attraverso la declinazione artistica di quest'ultima, ciò che chiama un «*modus*

²¹⁸ L'espressione «antisemitismo metafisico» è stata coniata da Ernst Bloch nel suo testo *Geist der Utopie*, in riferimento alle implicazioni della lettura che del cristianesimo propone l'eresiarca Marcione di Sinope. Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, München-Leipzig, Dunker&Humblot, 1918, p. 330. Taubes si è confrontato con la questione dell'antisemitismo metafisico in J. Taubes, *Il mito dogmatico della gnosi*, op. cit., e in Id., *La gabbia d'acciaio e l'esodo da essa o uno scontro su Marcione, ieri e oggi*, op. cit. Per la lettura taubesiana di Marcione cfr., inoltre, J. Taubes, *Walter Benjamin – un marcionita moderno? Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni*, in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, a cura di E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 57-71. Per uno studio sul pensiero di Taubes e sulla questione dell'antisemitismo metafisico, rinvio a E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Brescia, Morcelliana, 2004, in particolare pp. 182-191.

*humilis*²¹⁹ o un'«*ars humilis*»²²⁰ nel cristianesimo. Taubes utilizza cioè lo sviluppo della croce come tema figurativo, per chiamarne in causa il portato teologico politico. La constatazione è duplice. Meraviglia, innanzitutto, il ritardo nell'apparizione della croce nell'arte cristiana. Nella misura in cui questa rappresenta una sorta di *biblia pauperum*, «la croce e la crocifissione avrebbero potuto essere il filo conduttore per una genuina arte cristiana»²²¹. Al contrario, dei primi tre secoli dell'era cristiana non si è conservata alcuna raffigurazione della croce. La seconda constatazione di Taubes riguarda l'immagine del Cristo. Questa emerge per la prima volta in ambito gnostico, dove tuttavia non porta i segni delle sofferenze della passione, ma sembra piuttosto rivestita da un'aurea di ieratica maestà: «Nelle prime raffigurazioni che si sono conservate, Cristo appare come il buon pastore, Orfeo, il timoniere della Chiesa, il maestro del vero Logos, oppure come il portatore della salvezza miracolosa»²²². Nella crocifissione si dà qualcosa di eccessivo che le impedisce di farsi immagine. Essa sembra, almeno inizialmente, trattenuta dal trasfigurarsi in tema figurativo, come se in essa fosse implicata una eccedenza rispetto alla logica della rappresentazione. La croce sembra risentire, per i primi tre secoli, del peso della carne appesa ad essa, al punto che, spesso, solo «nascosta in mezzo alle lettere dell'epitaffio»²²³ inizia a presentarsi nelle lastre funerarie del III secolo. Allo stesso tempo, l'immagine del Cristo, che appare per la prima volta all'interno delle cerchie gnostico-cristiane, è priva di riferimenti alla morte oscena del messia. Nessun dolore, nessuna sofferenza e nessuna morte trova in essa posto. L'ipotesi che sembra implicata in questa doppia constatazione di Taubes è che ciò che viene negato nell'immagine gnostica del Cristo, rendendola così possibile, sia esattamente il peso che trattiene la crocifissione e la croce dal farsi immagine. In questo senso, ed al di là del riferimento al divieto veterotestamentario di produrre immagini di Dio, vanno lette le parole di Taubes quando scrive: «Il problema delle immagini ha coinvolto la Chiesa antica già molto tempo prima dello scontro

²¹⁹ J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 278.

²²⁰ *Ivi*, p. 277.

²²¹ *Ivi*, p. 278.

²²² *Ivi*, p. 277.

²²³ P. Thoby, *Le Crucifix, des Origines au Concile de Trente*, Nantes, Bellanger, 1959, p. 11; citato in J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 278.

bizantino sulle icone»²²⁴. Questo problema ha a che fare con la consistenza stessa della carne del messia e con la sua impossibilità di farsi immagine. Quando, con il riconoscimento di Costantino e la sua conversione (312 d. C.) la croce non solo inizia ad essere rappresentata, ma diviene il simbolo stesso dell'Impero Romano, questo avviene solamente attraverso la negazione della carne che si trova ad essa inchiodata. Nel trionfale *simbolo* cristiano non resta nulla del *sermo humilis*, se non la croce svuotata: «Con la svolta costantiniana la croce diventa il segno trionfale cristiano e, in tal modo, *qualsiasi ricordo dei dolori e della morte del Cristo viene eliminato*. La croce diventa un *simbolo* proprio quando Costantino ottiene la sua vittoria»²²⁵. La croce, un tempo *servile supplicium* viene trasfigurata in un'insegna regale nella mano destra del Cristo²²⁶. Questa ne è la raffigurazione sui sarcofagi della passione del III e del IV secolo, sui quali il Cristo viene raffigurato come un eroe, un vincitore ed un dominatore, che non porta su di sé alcun segno di dolore o di sofferenza. Alla luce della *crux invicta* il messia diventa un eroe. A questo proposito Taubes cita un illuminante passaggio del testo *Christus in der spätantiken Plastik* di Friedrich Gerke, dove, riferendosi ai sarcofagi della passione, Gerke scrive: «Cristo possiede [...] qualcosa dell'inviolabile dignità del dominatore. Sembra sempre più simile a un vincitore che a un sofferente. È il giovane *eroe*, a cui la *morte* non può fare del male»²²⁷.

La trasfigurazione della croce in un simbolo regale e quella del Cristo in un giovane eroe trovano la loro condizione di possibilità nel compromesso tra il cristianesimo e la «sapienza di questo mondo»²²⁸ (gnosi). È a partire dall'articolazione gnostica, tutta interna al cristianesimo, che la simbolizzazione della croce si lascia pensare. Il momento decisivo risiede nella interpretazione della crocifissione «nella forma del mito di una sapienza divina, celeste, che resta celata anche agli arconti di questo mondo»²²⁹. Nella misura in cui l'evento della

²²⁴ J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 277.

²²⁵ *Ivi*, p. 278. Corsivi miei.

²²⁶ *Ivi*, p. 279.

²²⁷ F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz, Kupferberg, 1948, p. 32; citato in J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 279. Corsivi miei.

²²⁸ J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 266.

²²⁹ *Ivi*, p. 268.

crocifissione diventa un evento cosmico, a discapito del crocifisso, la parola della croce (*sermo humilis*) viene declinata sul registro della parola di sapienza e la croce viene così *svuotata*. Essa potrà essere allora distinta in una croce lignea ed in una invisibile, sino a giungere alla «croce luminosa»²³⁰. Solo sulla base della negazione della carne del messia questi può assumere le sembianze gloriose dell'eroe e la croce può divenire l'insegna del potere di questo mondo. In altre parole, la luminosità della *crux invicta* vive dell'oscurità in cui è tenuta a relegare l'evento osceno della crocifissione, delle sofferenze e del dolore carnale del messia. In questo gesto di simbolizzazione della croce, in cui ne va del venir meno del ricordo del supplizio ed al contrario dell'affermarsi del paradigma dell'eroe, si lascia pensare uno dei meccanismi profondi del potere. Questo si scrive, infatti, sui corpi, come si è esercitato su quello dell'ebreo Gesù, *crocifisso sotto Ponzio Pilato*, ma proprio al fondo di questa iscrizione, il potere incontra ciò che inevitabilmente gli resiste. Nella carne il potere trova il proprio limite, poiché la promessa di senso che esso implica, consustanziale al desiderio di ordine, si infrange nella sua costitutiva impossibilità di compimento davanti all'insensatezza di ogni carne. Se il Cristo eroe è il giovane «a cui la morte non può fare alcun male», l'ebreo Gesù crocifisso rivela la falsità di questa negazione della morte, equivalente ad una negazione di ciò che è massimamente insensato. La carne diviene allora il peso che segna il potere politico di questo mondo, mostrando con la sua eccedenza irrisolvibile, con la sua insensatezza, la debolezza di ogni potere che si pretenda tale, indicando cioè come esso si trovi nell'impossibilità di corrispondere pienamente a se stesso ed alle sue promesse. In questo senso, la simbolizzazione della croce in insegna regale avrà sempre significato la messa in ombra, nella luce gloriosa dell'eroe, della carne del Cristo, e la necessità per il potere, all'ombra di questa luce, di ridurne l'eccedenza e l'insensatezza in maniera violenta.

Il potere imperiale, all'ombra del quale la croce viene innalzata a segno trionfale, trova nella stessa comunità cristiana, l'*Ekklesia*, il medesimo tentativo di nascondere l'oscenità del crocifisso: «nella Chiesa – scrive Taubes – ci si preoccupava di eliminare la croce come strumento del martirio e di fare in modo che essa acquisisse un “senso” come *simbolo* cosmico»²³¹. Nella Chiesa dell'età della letteratura

²³⁰ *Ivi*, p. 273.

²³¹ *Ivi*, p. 271. Corsivo mio.

apologetica, appare il tentativo di superare l'insensatezza della croce, pure affermata da Paolo, nella ricerca del suo stesso senso *simbolico*. Solo a partire da questa constatazione si fa chiara la polemica degli Atti dei martiri contro la croce lignea, e con essa tutta la serie di associazioni che gli apologeti propongono per il *simbolo* della croce²³². Che la negazione implicata in tale simbolizzazione non sia un momento circoscritto della Chiesa delle origini, quanto piuttosto una articolazione interna sempre in atto del cristianesimo, è indicato, secondo Taubes, dall'opera del teologo liberale Adolf von Harnack, il quale «scrive una storia del marcionismo celato all'interno della Chiesa stessa»²³³. Nella misura in cui la dottrina di Marcione ha rappresentato l'esito estremo della negazione della carne del messia, e con essa la negazione fattiva di questo mondo, il fatto che se ne possa scrivere la storia come storia interna alla Chiesa, mette in luce, ancora una volta, come tale negazione non rappresenti, in Taubes, un corpo esterno al cristianesimo, ma una sua propria possibilità.

Rispetto alla elevazione della croce ad insegna regale, il *sermo humilis* rappresenta la pesantezza della carne che non si lascia elevare. Se il gesto del potere è quello di innalzare la croce a simbolo, quello del *sermo humilis* è, al contrario, il gesto di una pietosa deposizione, come quella che Giuseppe d'Arimatea, osservato dalle due Marie, concede alla carne *informe* del Cristo²³⁴. Tale deposizione parla della posizione del cristiano nel mondo. Esso è chiamato, infatti, alla contestazione in atto di ogni potere mondano, a partire dalla insensatezza della carne del messia. Come questa non si lascia rendere simbolo, non si lascia cioè risolvere *tout court* in ciò cui la sua simbolizzazione la vorrebbe legare – secondo la stessa etimologia della parola *simbolo* – così il cristiano è chiamato a non aderire senza resto al mondo ed al suo potere. Nel medesimo gesto di contestazione implicito nella carne del messia, abita la necessità che questa contestazione sia tale *nel* mondo, nella misura in cui è la carne stessa che, creatura al pari del mondo come creazione, indica in esso il luogo necessario per la redenzione. Questa carne debole, in quanto «ciò che resta», resiste

²³² In proposito Taubes scrive «Giustino vede ovunque manifestazioni del modello della croce, sia esso nell'albero della vela di una nave, sia nella attrezzatura da aratura del contadino, sia nei modi in cui si dispongono le legioni romane» (cfr. *Ibidem.*).

²³³ J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, op. cit., p. 116.

²³⁴ Mr 15,46-47.

al simbolo, mostrando così la resistenza che ogni potere del mondo dovrà incontrare in essa.

Alla luce di queste implicazioni, acquista un significato politico l'annotazione di Taubes secondo la quale: «Il “*sermo humilis*”, sia della letteratura cristiana, che dell'arte figurativa, ha inizio ai margini dell'Impero e si assesta solo con il declino e il tramonto dell'Impero romano»²³⁵. La parola della croce, che espone il potere al suo stesso limite contestandolo, trova il suo proprio spazio solo ai limiti di questo potere.

Le implicazioni politiche della parola della croce chiamano, dunque, il cristiano ad una contestazione *del* mondo *nel* mondo. Non si tratta qui di una negazione *tout court* del potere, ma della costitutiva sollevazione nei suoi confronti. La carne debole ed informe dell'*ebreo* Gesù apre la strada ad una deposizione del mondo che sia tutta interna ad esso, nella misura in cui è nell'eccedenza della *debolezza* rispetto alla potenza, ovvero nell'insensatezza della croce, che il cristiano fa esperienza della sua costitutiva incompiutezza.

La potenza si compie nella debolezza

L'atteggiamento del cristiano che riconosca nella crocifissione del messia *kata sarka* il *proprium* del cristianesimo è segnato da una radicale irriducibilità verso ogni potere politico. Se l'Impero romano, nella sua esemplarità, rappresenta una forma di questo potere, la contestazione in atto del cristiano deve coinvolgere il potere *tout court*. Tale irriducibilità chiama in causa l'impossibilità stessa del cristiano a coincidere non solo con questo mondo, ma più radicalmente con se stesso. Egli cioè è chiamato a deporre, nella carne del messia crocifisso, la beata coscienza della piena coincidenza e presenza a sé («non sono più io che vivo – *zo ouketi ego* –, il messia vive in me»²³⁶). Ciò che, dall'interno del *sermo humilis* parla di questa impossibile

²³⁵ J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 281. L'affermarsi, nei secoli successivi alla caduta dell'impero sino ad oggi, del tema del Cristo in croce nelle arti figurative non rappresenta una sconfessione della tesi che sostiene questo paragrafo. Al contrario, è ad un mutamento nelle tecniche stesse di potere che essa fa riferimento, mettendo in luce, ancora una volta, l'irrinunciabile contributo che il tema della carne crocifissa rappresenta per un'analisi del potere stesso. Alla fase della negazione si è sostituita quella della sovraesposizione. Al negare per nascondere, sembra essere seguito il mostrare per nascondere.

²³⁶ Gal 2,20

coincidenza è la debolezza della carne del messia.

Per parlare di questa carne debole, Paolo ha bisogno di definire per sé una posizione a partire dalla quale poter dire l'insensatezza della croce. Taubes mette in evidenza il gesto attraverso il quale il *sermo humilis* viene ricondotto alla specificità di un evento non riducibile né alla sapienza dell'uomo, né a quella di Dio: «In un primo momento si *contrappongono* due sistemi di valore: la sapienza del mondo e la sapienza di Dio. Paolo, però, si costruisce *una sua posizione tra* questi due opposti sistemi di valore, quando [...] parla di insensatezza (*to moron tou theou*) e di debolezza di Dio (*to asthenes tou theou*)»²³⁷. La posizione che Paolo si costruisce per predicare la sua parola della croce dischiude dunque i due opposti sistemi di valore, quello mondano e quello divino. Questi trovano nell'insensatezza e nella debolezza del Cristo in croce ciò che, *tra* di essi, li mantiene in tensione senza tuttavia essere riducibile né all'uno né all'altro. Si tratta, in altre parole, della definizione del luogo proprio della parola della croce, nei termini di uno spazio residuale *tra* la sapienza del mondo e la sapienza di Dio, che espone entrambe alla loro incompiutezza. Nel *sermo humilis* entrambe trovano un resto che le eccede, aprendole, dall'interno della trama del loro rapporto²³⁸.

Se la parola della croce ha bisogno di un luogo all'altezza della sua costitutiva *eccedenza* per essere predicata, lo stesso spazio letterario che la ospita non può che portare i segni di questa esigenza. Lo stile retorico della *Prima Lettera ai Corinzi* rappresenta un «esempio per un discorso piuttosto solenne, impostato ed esposto con particolare eleganza»²³⁹, che ogni retore greco avrebbe ammirato per l'eloquenza. In esso si lascia intravedere come l'impostazione della predica paolina sia la stessa della diatriba stoico-cinica e della declamazione filosofica²⁴⁰. Lo stile retorico usato da

²³⁷ J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 262. Corsivi miei.

²³⁸ Le implicazioni dell'eccedenza costitutiva del *sermo humilis* rispetto alla sapienza dell'uomo ed a quella di Dio sono, per la definizione del rapporto tra immanenza e trascendenza, profonde. Ciò che sembra proporsi qui al pensiero è la sfida ad articolare il rapporto tra i due non più nei termini di un'opposizione, ma di una reciproca appartenenza. Si tratta, forse, a partire dalla carne del Cristo crocifissa, di pensare *nella* creazione, ovvero nella sua stessa caducità, la cifra della redenzione. Su questo tema cfr. il capitolo *Testamento*.

²³⁹ J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 258.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 259.

Paolo si radica, dunque, nel sentimento e nell'esperienza propri dell'antichità. La *questione*, tuttavia, che egli viene qui a sviluppare, sovverte radicalmente tale sentimento e tale esperienza: «In questo passo, infatti, e per la prima volta nella storia, lo stile retorico corrente viene messo al servizio di una questione che rovescia alle basi il sentimento e l'esperienza dell'antichità»²⁴¹. Il *sermo humilis* è ciò che apre dall'interno lo stesso stile retorico utilizzato da Paolo, sovvertendo le fondamenta sulle quali esso si basa. La questione che esso incarna fa segno *nello* stile retorico ad un *al di là* di esso, essa apre quello che si dà come un registro chiuso e compiuto alla costitutiva incompiutezza che lo attraversa da parte a parte. È di nuovo l'eccedenza della carne che si lascia qui pensare *nello* spazio letterario come il resto che ne mette in questione la corrispondenza a sé. Cosa, infatti, «più della dottrina della croce può apparire estraneo a qualsiasi concezione antica [...] ?»²⁴². Allo stesso modo Taubes chiama in causa *Filippesi 2,5-11* come altro luogo in cui la parola della croce *eccede*, nel passo, la struttura del passo stesso. Questo brano è un poema a strofe tipico dei salmi del cristianesimo delle origini. In esso la struttura a strofe, composte ciascuna da tre versi, incontra al versetto 2,8 (*thanatou de starou*) una glossa genuinamente paolina, che fa saltare l'andamento armonico del poema stesso. Nel riferimento alla morte in croce del messia il passo trova ciò che, anche da un punto di vista metrico, lo eccede: «il versetto 2,8, *thanatou de starou*, si rivela essere una glossa di Paolo. Anche da un punto di vista formale, però, questa glossa *fa saltare* la struttura del poema, oltrepassa la lunghezza normalmente rispettata dei versi, o [...] delle strofe di tre versi che compongono l'inno»²⁴³. Il riferimento alla parola della croce, tanto in *ICor 1,1-31*, e *ICor 2,1-5*, quanto in *Fil 2,5-11*, fa segno, nei testi, alla costitutiva eccedenza che la questione porta con sé. In essi, questa eccedenza, si lascia pensare come un resto che, nella struttura finita e conclusa del testo, nel suo essere compiuto dal punto di vista stilistico e metrico, lo espone alla sua costitutiva incompiutezza.

La debolezza della carne del messia in croce, la stessa crocifissione come *signum* della debolezza di Dio (*estaurothe ex astheneias*²⁴⁴), parla dell'*eccedenza* costitutiva di questa carne e dell'*incompiutezza* con la quale essa segna il cristiano, solo a patto

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ivi*, p. 267. Corsivi miei.

²⁴⁴ *ICor 13,4*.

di essere letta a partire da *IICor* 12,9: *he gar dynamis en astheneia teleitai*, la potenza si compie (si manifesta pienamente, *teleitai*) nella debolezza. Ciò che fa della debolezza della carne dell'ebreo Gesù il luogo in cui si radica l'impossibilità stessa del cristiano di dire «io», ovvero di corrispondere pienamente a se stesso, è esattamente il compiersi in questa debolezza della potenza divina. Taubes indica il nesso tra il passo paolino e l'incompiutezza cui è consegnato il cristiano, nel seminario del 1987, quando dichiara: «In Paolo [...] la questione si pone così: anche nella perfezione *io non sono un io*, ma noi siamo un noi. Ciò significa: *l'indigenza risiede nella stessa perfezione*»²⁴⁵. Taubes spiega così, a partire da *IICor* 12,9, la ragione per cui nella *Prima Lettera ai Corinzi*²⁴⁶ solo l'amore, tra le virtù teologali, è quella *che resta* nel momento della venuta del Regno di Dio. Nella perfezione stessa del Regno, l'indigenza che l'amore implica *rimane*, come segno della centralità stessa di questa indigenza, ovvero di questa debolezza, per la redenzione. «Anche l'ontologia della redenzione – prosegue infatti Taubes – presuppone comunque l'indigenza, il corpo di Cristo, una *comunanza*. *Non siamo* – come vogliono gli gnostici – *ciascuno in sé perfetto*, ma nella nostra *indigenza* siamo *insieme* nel corpo di Cristo»²⁴⁷. La debolezza è, dunque, secondo Taubes, «il fulcro»²⁴⁸ del compimento stesso; questo è costitutivamente abitato dalla debolezza e deposto da essa assieme all'illusione della completa coincidenza con se stesso. Esso si trova ad essere, così, paradossalmente esposto alla sua incompiutezza²⁴⁹.

Se la potenza si compie nella debolezza, ovvero se l'indigenza è la cifra stessa della perfezione e l'incompiutezza quella del compimento, allora «io non sono un io», ovvero, il cristiano è impossibilitato a corrispondere pienamente a se stesso.

²⁴⁵ J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., p. 108. Corsivi miei.

²⁴⁶ *ICor* 13,13.

²⁴⁷ J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., p. 109. Corsivi miei.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 108.

²⁴⁹ Nella formula paolina di *IICor* 12,19, che l'apostolo significativamente ed eccezionalmente riferisce come parole del Cristo, si trova, secondo Taubes, l'intento principale di Paolo: essa testimonia cioè di come «persino il compimento assoluto ha luogo in “timore e tremore”; non può e non deve negare la “debolezza”» (cfr. J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 266). Se la potenza si compie nella debolezza, ciò significa che quest'ultima avrà già da sempre *ecceduto* la potenza stessa. Di questa rimane, così, nel suo stesso compimento, solo un *debole* resto.

Questa è la conclusione di Taubes a partire dalla formula paolina. Il cristiano non è *in sé perfetto*, ovvero egli non può accomodarsi nella beata coscienza di coincidere con se stesso, ma viene piuttosto esposto, dall'esperienza della sua stessa indigenza nella carne in croce del messia (*nel corpo di Cristo*), alla costitutiva apertura che lo segna. Tale apertura, dal punto di vista teologico politico, incarna la condizione di possibilità di una *comunanza*, e, al contempo, ne tratteggia già la fisionomia paradossale. Se è vero, infatti, che «io non sono un io, ma *noi* siamo un *noi*», ciò non toglie che anche questo noi comunitario sia esposto all'indigenza che risiede nella stessa perfezione. Al contrario, la stessa comunanza cui è chiamato il cristiano non può che essere quella di una comunità *della* debolezza e *nella* debolezza. È, cioè, sull'impossibilità di dire «io» che tale comunanza paradossalmente si fonda. Solo in virtù del fatto che «io non sono un io», può discendere che «noi siamo un noi». Se i cristiani si trovano «*insieme* nel corpo di Cristo» è perché i soggetti qui con-vocati (*Ekklesia*, secondo un'etimologia proposta da Giorgio Agamben, significherebbe, appunto, la comunità delle *kleseis*, ovvero delle vocazioni messianiche²⁵⁰), non sono «ciascuno in sé perfetto», ma riconoscono, nella carne debole del messia, che «l'altro è necessario»²⁵¹, ovvero fanno esperienza al contempo dell'indigenza che li segna e della conseguente impossibilità di coincidere con se stessi. Per questa ragione la comunità cristiana di Corinto è una «*quantité négligeable*»²⁵², ovvero, al contempo, una quantità trascurabile e disprezzabile. Essa è infatti l'articolazione di coloro che non possono dire «io», non possono dirsi nella forma di una individualità in sé perfetta, al punto che «restano senza nome»²⁵³. Non solamente questi uomini trascurabili-disprezzabili vivono l'impossibilità stessa di avere *un* nome, ma in quanto «paria»²⁵⁴, parte dei senza parte, restano al di fuori della possibilità stessa di corrispondersi in un nome collettivo. Se la società di Corinto è strutturata secondo almeno tre ordini di discorso, quello della cultura (*sophoi*), quello del denaro (*dynatoi*) e quello della nobiltà (*eugeneis*), la comunità cristiana, *spazzatura del*

²⁵⁰ Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., pp. 25-38.

²⁵¹ J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., p. 108.

²⁵² J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, op. cit., p. 263.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Ibidem*.

*mondo, immondizia di tutti*²⁵⁵ incarna il resto debole non riducibile ad alcuno di essi.

Questa parte dei senza parte, ovvero la comunanza della debolezza e nella debolezza, è ciò *che mette fuori gioco ciò che è*²⁵⁶. La contestazione in atto di ogni potere politico cui il cristiano è chiamato si radica nell'incompiutezza cui esso è restituito attraverso la debolezza della carne del messia.

²⁵⁵ ICor 4,13.

²⁵⁶ ICor 1,28.

6. CIRCONCISIONE

Jacques Derrida e il chiasmo infinito

Apertura

Una delle questioni che con maggiore forza ha accompagnato i primi anni del nascente movimento cristiano è stata quella della circoncisione. Nelle *Lettere* dell'apostolo Paolo, non meno che negli *Atti degli Apostoli*, attorno a quello che sin da sempre è stato lo *stigma* dell'appartenenza al popolo di Israele e dell'alleanza inaugurata da Abramo con Jahwè, si articola una profonda problematizzazione, sino a fare della circoncisione lo spartiacque stesso tra giudaismo e cristianesimo, ovvero il luogo tangibile della loro separazione. Le opposte posizioni di Giacomo e Paolo all'interno della prima comunità cristiana rispetto alla necessità della circoncisione ebraica per l'ammissione nell'*Ekklesia*, fanno segno, assieme al dibattuto concilio di Gerusalemme (49, o, secondo alcuni storici, 47 d. C.), allo spessore della posta in gioco²⁵⁷.

²⁵⁷ Nella brevità di una nota, basti qui ricordare come la prima comunità cristiana può essere con maggior precisione definita *giudeo-cristiana*. Gli apostoli, non meno che il fariseo Paolo, erano, infatti, membri del popolo eletto, segnati dalla circoncisione e rispettosi della Legge ebraica. Essi erano cioè cristiani nella misura in cui il greco *Christós* traduce l'ebraico *masiah*, l'unto del Signore, il messia. Le prime comunità cristiane erano dunque, a buon diritto, comunità ebraiche all'interno delle quali Gesù di Nazareth era riconosciuto come il messia di Israele. Sarà con l'apertura ai gentili che la circoncisione e la Legge si faranno questioni determinanti: quale è il ruolo della circoncisione per la salvezza del cristiano? Questa è la domanda che Paolo pone al cristianesimo nel momento in cui è chiamato a predicare l'annuncio del Regno ai non circoncisi. Sul tema del giudeo-cristianesimo e sulla posizione di Paolo rispetto alla comunità cristiana originaria di Gerusalemme, cfr. H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, Mohr, 1949; Id., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1958; Id., *Das Judenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe in der frühen Christenheit*, Bern, Francke, 1964; D. Georgi, *The opponents of Paul in 2. Corinthians. A study of religious propaganda in late antiquity*, Philadelphia, Fortress Press, 1985. Quest'ultimo testo rappresenta la versione in lingua inglese e ampliata del lavoro di D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964. Per uno studio sulla declinazione semitica delle prime comunità cristiane, a partire dal quale cercare di ricostruire il passaggio della Chiesa primitiva da forme giudaiche a forme

Il tema della circoncisione rappresenta, dunque, uno degli snodi cruciali all'interno della questione ebraica, e questo nella misura in cui attorno ad esso si raccolgono considerazioni di natura politica, non meno che religiosa e teologica. Se la circoncisione del sesso maschile²⁵⁸ inaugura e suggella, infatti, l'entrata dell'ebreo nella comunità dell'alleanza, allo stesso modo un'altra circoncisione, quella cristiana del cuore tratteggiata da Paolo, è segno dell'appartenenza alla comunità dell'*Ekklesia*. Nella circoncisione, del sesso o del cuore, sembrano dunque trovare la propria marca tanto l'identità cristiana quanto quella ebraica, e questo sia nei termini di identità religiosa che di identità politica. La stessa questione della circoncisione rappresenta, allora, la prospettiva privilegiata per rileggere il rapporto tra ebraismo e cristianesimo, nella sua consistenza teologico-politica.

Restituendo la circoncisione al suo essere l'immensa posta in gioco tra le due religioni, Jacques Derrida ha pensato il rapporto tra queste a partire dalla figura del chiasmo. Tra ebraismo e cristianesimo la circoncisione si darebbe, in altri termini,

ellenistiche, cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Tournai, Desclée & Co., 1958; trad. it. di C. Prandi, *La teologia del giudeo cristianesimo*, Bologna, EDB, 1974.

²⁵⁸ Questa marca di alleanza è prescritta unicamente per i figli maschi di Israele. Per quanto riguarda le donne, infatti, l'appartenenza si lascia decretare nel sangue stesso. Scrive in proposito Franz Rosenzweig che «la donna possiede questo fondamento della vita ebraica [...]. Infatti per decreto antico del diritto è lei che perpetua il sangue ebraico» (cfr. F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, Milano, Vita e pensiero, 2005, p. 335). La donna sembrerebbe essere dispensata dalla circoncisione perché, in qualche modo, chiamata a vivere l'alleanza sin nel proprio sangue, al punto che questo e solo questo è condizione necessaria e sufficiente per la nascita di un figlio ebreo: «non solo il figlio di due genitori ebrei, ma già il figlio di madre ebrea è, per nascita, ebreo» (cfr. *Ibidem.*). Alla luce di questo va pensata la figura femminile di Zipporah, moglie di Mosè, che Derrida chiama in causa in *Circonfessione* assieme alla pratica antica della *mezizah*. Di una certa prossimità tra la donna, la madre ed il sangue raccontano, infatti, le parole di Derrida, che riconduce, in questo senso, l'istituzione stessa della circoncisione a colei che ne sarà in realtà dispensata: la donna-madre. Scrive Derrida: «la circoncisione, sinonimo di peritomia, quel taglio del contorno, è istituita dalla madre, [...] della quale si dice che in passato, nei paesi dei miei antenati, la discendente di Zipporah, colei che rimediò alla mancanza di un Mosé incapace di circoncidere il proprio figlio, prima di dirgli “Tu sei per me uno sposo di sangue” doveva mangiare il prepuzio ancora sanguinante, immagino dapprima succhiandolo, mia prima cannibale amata, iniziatrice alla porta sublime della fellatio, come tanti mohel per secoli e secoli avevano praticato la suzione, o *mezizah* [...]» (cfr. J. Derrida, *Derridabase/Circonfessione*, Roma, Lithos, 2008, pp. 67-68).

come un'aporia ineschivabile, che nel momento stesso in cui separa le due religioni, le tiene tuttavia assieme, come i due margini di una ferita: «La circoncisione – scrive Derrida – è una cesura determinante. Essa permette di *tagliare* ma anche, nello stesso tempo, con lo stesso taglio, di *rimanere attaccati* alla cesura»²⁵⁹. Alla luce di questo taglio che separando tiene assieme, non solo si mostra la contraddizione tra ebraismo e cristianesimo, ma con esso si lascia pensare l'intima contraddizione che avrà sin da sempre attraversato entrambi, dischiudendoli e legandoli l'uno all'altro, attorno ad un *toccare*. In questa contraddizione, è la circoncisione che si pone come lo stigma a partire dal quale né il cristianesimo, né l'ebraismo, si lasciano pacificamente declinare nel registro delle appartenenze e delle identità.

Del sesso e del cuore

Restituire la circoncisione alla *questione* ebraica, ovvero riconoscere in essa l'immensa posta in gioco tra Israele e l'*Ekklesia*, significa tornare alle *Lettere* paoline, ovvero ai documenti di «questo dolcissimo, questo terribile Paolo»²⁶⁰ con i quali si confronta, in maniera forse ellittica ma decisiva, lo stesso Derrida. La figura di Paolo è, infatti, quella che più assiduamente accompagna le riflessioni derridiane sul tema della circoncisione²⁶¹, e la stessa declinazione del cristianesimo che emerge in queste riflessioni è una declinazione squisitamente paolina. Leggere dunque il tema della circoncisione attraverso la proposta di Derrida significa, al contempo, passare attraverso la lettura derridiana di Paolo, ovvero significa trovare nel Paolo *di* Derrida il contrappunto più o meno polemico del pensiero del filosofo ebreo-franco-algerino²⁶². Si presenta, dunque, necessario, fare emergere in prima battuta quale

²⁵⁹ J. Derrida, *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974; trad. it. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Milano, Bompiani, 2006, p. 51. Corsivi miei.

²⁶⁰ J. Derrida, *Un ver à soi. Points de vue piqués sur l'autre voile*, in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles*, Paris, Édition Galilée, 1999; trad. it. di M. Fiorini, *Un baco da seta. Punti di vista trapunti sull'altro velo*, in J. Derrida, H. Cixous, *Veli*, Firenze, Alinea, 2004, p. 62.

²⁶¹ Eccezione significativa a questa frequentazione discreta tra Paolo e Derrida è il testo *Circonfessione*, dove l'apostolo si trova sostituito dal padre della Chiesa Agostino, e dove questa sostituzione si lascia pensare all'interno del contesto argomentativo del testo stesso, nel quale la circoncisione si trova intrecciata al tema della confessione, per il quale Derrida trova, appunto, in Agostino, il proprio interlocutore 'naturale'.

²⁶² Una certa ambiguità attraversa la lettura derridiana di Paolo, come esemplarmente indicato da

strategia paolina si trova implicata nel Paolo *di* Derrida²⁶³.

Le *Lettere* dell'apostolo rappresentano il luogo in cui la circoncisione si trova declinata come il tratto stesso di una separazione decisiva tra ebraismo e cristianesimo. In questo senso le legge Derrida quando, della *Lettera ai Romani*, scrive: «Il suo autore credeva di conoscere la letteralità della lettera. Era convinto di saper *distinguere*, per la prima volta credeva lui, *senza dubbio*, la circoncisione del cuore, la circoncisione secondo l'anima e lo spirito, dalla circoncisione del corpo o della carne, la circoncisione “secondo la lettera”»²⁶⁴. In questa lettura, la strategia

Derrida quando scrive: «questo dolcissimo, questo terribile Paolo», oppure quando, in merito alla circoncisione così come declinata dall'apostolo, scrive, rivolto a se stesso: «La tua epistola contro san Paolo è a doppio taglio, e anche quello che dici della circoncisione. In ciò che lasci intendere, con la tua aria di ellittica reticenza, è come se tu fossi contro la circoncisione, ma anche contro quelli che sono contro la circoncisione, bisognerebbe sapere...sei contro tutto...» (cfr. J. Derrida, *Un baco da seta*, op. cit., p. 62). Derrida trova, allora, in Paolo al contempo un riferimento polemico e un ebreo vicino-lontano che, portando lo stesso nome del fratello morto prima della nascita stessa di Derrida, Paolo Mosè, si trova posto al fianco dello stesso Derrida, che scrive: «La contaminazione è ovunque. E siamo ben lontani da poterla fare finita, io ne sono ben lontano, *con* san Paolo» (*Ivi*, p. 63. Corsivo mio). Nel corso del capitolo il tentativo è esattamente quello di giocare questa *contaminazione* indicata da Derrida contro una certa strategia della *distinzione* che si trova messa in campo attorno al tema della circoncisione.

²⁶³ La figura dell'apostolo Paolo è stata oggetto di innumerevoli studi dal punto di vista storico, filosofico e teologico, al punto che la risultante stessa di queste differenti letture mette in evidenza la complessità di una lettura di Paolo volta alla ricerca di un fondo indubitabile, ovvero volta alla ricostruzione del messaggio *originale* di Paolo. Anche in questo capitolo, allora, il tentativo è quello di leggere la questione della circoncisione come viene sviluppata dal Paolo riletto da Derrida, ovvero dal Paolo *di* Derrida, tenendo ben presente che, al fianco di questo Paolo, si potrebbero elencare: il Paolo di Taubes, il Paolo di Badiou, il Paolo di Agamben e molto altri ancora (il Paolo della Riforma piuttosto che il Paolo 'cattolico', quello di Barth piuttosto di quello di Peterson, etc.). Su Paolo, letto in tutto lo spessore della sua complessità, cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, op. cit.; G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit.; A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli, Cronopio, 1999; K Barth, *L'epistola ai Romani*, op.cit.

²⁶⁴ J. Derrida, *Un baco da seta*, op. cit., p. 61. Corsivi miei. Derrida torna ad affrontare tangenzialmente la questione della circoncisione, con particolare attenzione al nesso che la tiene assieme alla 'lettera', nel testo *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Édition Galilée, 1995; trad. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Napoli, Filema, 2005. Scrive, qui, Derrida: «l'enigma della circoncisione, particolarmente nella grande guerra tra ebraismo e cristianesimo, è stato spesso proprio quello della sua letteralità e di tutto quello che ne dipende» (cfr.

paolina viene ricondotta alla pretesa di saper distinguere *senza dubbio* tra circoncisione ebraica e il doppio cristiano di questa stessa circoncisione: la circoncisione del cuore. Il passo cui fa esplicitamente riferimento Derrida è tratto dalla *Lettera ai Romani*, 2, 25-29 dove si legge:

Certo, la circoncisione è utile se osservi la Legge; ma, se trasgredisci la Legge, con la tua circoncisione sei un non circonciso. Se dunque chi non è circonciso osserva le prescrizioni della Legge, la sua incirconcisione non sarà forse considerata come circoncisione? E, così. Chi non è circonciso fisicamente, ma osserva la Legge, giudicherà te che, nonostante la Lettera della Legge e la circoncisione, sei trasgressore della Legge. Giudeo, infatti, non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è *interiormente* e la circoncisione è quella del *cuore*, nello *spirito*, non nella lettera; la sua lode non viene dagli uomini, ma da Dio.

Nel passo paolino chiamato in causa da Derrida la distinzione netta che si lascia pensare è quella tra circoncisione del cuore e circoncisione della carne, dove, a questa distinzione, fa seguito l'indicazione secondo la quale unicamente la circoncisione dello spirito e non quella della lettera sarebbe, in ultima battuta, una *vera* circoncisione. A questa circoncisione *vera* risponde, poi, la definizione del *vero* giudeo come colui che è tale solo *interiormente*, cioè in virtù della circoncisione del cuore, «nello spirito, non nella lettera». Sulla base di questo primato paolino dello spirito sulla lettera, Derrida scrive: «E questo dolcissimo, questo terribile Paolo osa, perché osa con tutta l'audacia di cui la nostra storia e la nostra cultura sono la mostruosa progenie [...], questo Paolo che pretenderebbe di sapere alla lettera che cos'è l'anima dello spirito e insegnarlo all'ebreo affinché divenga un *buon ebreo*, migliore del buon greco»²⁶⁵. Sotto la maschera del «buon ebreo, migliore del buon greco» si intravede, in Paolo riletto da Derrida, il cristiano, al contempo greco ed ebreo, di un'ebraicità, tuttavia, più ebraica di quella dell'ebreo stesso, più *interiormente* e dunque più *veramente* ebraica. La posta in gioco tra ebrei e cristiani implicata nella circoncisione sarebbe, allora, quella di una filiazione o di una

Ivi, p. 55). Derrida non approfondisce in questo testo la questione stessa della circoncisione, e tuttavia fornisce un'importante indicazione per un lavoro a venire, ovvero la possibilità di rileggere il tema della circoncisione nell'opera di Sigmund Freud a partire dalla categoria di 'archivio'.

²⁶⁵ J. Derrida, *Un baco da seta*, op. cit., p. 62. Corsivi miei.

genealogia nella quale la circoncisione rappresenta, in qualche modo, la riattualizzazione di un'origine chiamata ad indicare e a rafforzare l'identità e l'appartenenza dell'ebreo non meno che del cristiano alla propria comunità: l'ebreo trova – paolinamente inteso – nella circoncisione della lettera il proprio *schibboleth*, la parola d'ordine che gli apre il passaggio alla sua identità di ebreo, così come, analogamente, nella circoncisione dello spirito, inveramento e superamento di quella della carne, trova la propria parola d'ordine il cristiano paolino, il vero ebreo *migliore* dell'ebreo stesso.

E, tuttavia, se nella circoncisione si lascia pensare un segno di pretesa distinzione sul quale si edifica l'identità e l'appartenenza stessa a una comunità, quale ragione teologica spinge Paolo a questa pretesa? Cosa, in altri termini, fa della circoncisione del sesso un problema cruciale per il primo cristianesimo, una questione in grado di metterlo in questione? A questo interrogativo Derrida non risponde direttamente, ma è proprio a partire da esso che i presupposti teologici profondi della distinzione che sottolinea *in* Paolo si lasciano pensare in tutta la loro problematicità.

La circoncisione della carne deve essere distinta da quella del cuore nella misura in cui in Cristo Gesù si è data – in un'ottica evidentemente cristiana – la rivelazione del compimento dei tempi. Con l'evento messianico, la Legge della creazione viene compiuta e terminata, essendo il Cristo «il termine (*telos*) della Legge»²⁶⁶, e tale *fine della Legge* investe allo stesso modo il precetto abramitico della circoncisione: questa non è più la parola d'ordine, lo *schibboleth*, per la salvezza. Il perseverare nella circoncisione del sesso, ovvero il riconoscere ancora in essa, dopo la venuta del Cristo, la porta aperta sulla salvezza, significa, al contempo, negare l'evento messianico, ed il cristianesimo *tout court*: «Ecco, io, Paolo, vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà a nulla. [...] *Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella Legge* [...]». Perché in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la fede»²⁶⁷. Non si tratta qui di indifferentismo semplicistico, ovvero la circoncisione della carne non è semplicemente indifferente per la salvezza in Cristo, ma incarna piuttosto il gesto

²⁶⁶ Cfr. Rm 10,4, dove si legge: «Ora, il termine della Legge è Cristo, perché la giustizia sia data a chiunque crede».

²⁶⁷ Gal 5,2-6. Il passo si conclude con queste parole: «Perché in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la fede che si rende operosa per mezzo della carità».

anti-cristiano di rifiutare, all'interno della teologia paolina, la libertà cui Gesù Cristo ha consegnato l'uomo, libertà tanto dal peccato quanto dalla Legge e dalla circoncisione. Rifiutare tale libertà per chi si fa cristiano (gli apostoli giudeo-cristiani come gli ebrei che si convertono non possono certo ritornare sui passi della loro circoncisione carnale) significherebbe negare nientemeno che la grazia divina. Per questa ragione la circoncisione è tema determinante all'interno della strategia paolina, poiché *nella circoncisione del sesso ne va di una radicale messa in questione della messianicità di Gesù e del cristianesimo stesso*. La strategia di uscita dispiegata da Paolo rispetto a questa messa in questione è duplice: *separare* una circoncisione ebraica della carne da una cristiana del cuore, e indicare in quest'ultima la marca di una spiritualizzazione ed interiorizzazione in grado di *superare* la prima. L'ebraismo assumerebbe così i tratti di una religione carnale, mentre il cristianesimo quelli di una religione spirituale e dell'interiorità²⁶⁸.

È all'interno del contesto definito da questa separazione, che trovano la loro forza le parole di Derrida. Il suo gesto è duplice: per un verso complica la separazione paolina mettendo in luce l'aporia che attraversa nello stesso tempo ebraismo e cristianesimo, l'uno rispetto all'altro, e l'uno *nell'*altro. Secondariamente, contamina

²⁶⁸ Pur nella brevità di una nota, non si può non segnalare come l'interpretazione del cristianesimo come religione dell'interiorità sia patrimonio condiviso non solo presso i cristiani, cattolici e protestanti, ma allo stesso modo in pensatori ebrei come Gershom Scholem. La riduzione del cristianesimo a questa interiorizzazione è il risvolto apparentemente necessario di un pensiero che legga il rapporto tra le due religioni nei termini di una sostituzione (la superiore purezza dello spirituale cristiano supera e sostituisce la materialità ebraica), o, al contrario ed in maniera complementare, di deviazione più o meno eretica (il cristianesimo come eresia antinomica e spiritualista ebraica). In entrambe le declinazioni, sembra che sia in gioco un certo tentativo di indicare e definire una identità, sia essa quella cristiana, da sostituire a quella ebraica, o quella ebraica, che rimarrebbe fondamentalmente intoccata dall'eresia cristiana. La *pointe* della questione della circoncisione sembra, al contrario, riguardare proprio la possibilità che queste due identità non si lascino pensare come chiuse in se stesse, né, al contempo, come risolvibili l'una nell'altra. Sulle letture di Scholem rispetto al cristianesimo e sul nesso che egli mette in luce tra questo e l'eresia sabbatiana, cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993, in modo particolare il capitolo VIII: *Il sabbatanesimo e l'eresia mistica*; Id, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008; per una lettura critica delle posizioni di Scholem, si vedano i saggi di Jacob Taubes contenuti nella raccolta J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, op. cit.

di una contaminazione radicale la circoncisione cristiana e quella ebraica, quella della lettera e quella dello spirito.

Il primo gesto di Derrida può essere indicato in questo modo: sia data un'opposizione semplice e funzionale. Da un lato la carne, dall'altro il cuore; da una parte l'immediatamente toccabile di una ferita ormai chiusa e rimarginata portata da ogni individuo maschio sul proprio sesso, e dall'altra una ferita di cui non si sarà mai saputo se è o meno cicatrizzata o cicatrizzabile, poiché il suo luogo è quello dell'intoccabile ed invisibile cuore. Ed ancora: lungo la linea di fuga del sesso circonciso sia data la circoncisione della lettera, del corpo della lettera e del testo che l'avrà raccolta, mentre lungo quella del cuore sia data l'impalpabile circoncisione dello spirito²⁶⁹. Al termine di queste due catene il risultato sarà, per la linea del toccabile, l'ebraismo, per quella dello spirituale e dell'intoccabile, il cristianesimo. La separazione tra i due sarebbe allora questione di un *tocco*, quello non senza una certa violenza della circoncisione del pene, o quello spirituale del cuore ferito. E tuttavia questa opposizione non è mai così semplice. «Si dirà – scrive Derrida – che l'ebreo esige il toccare (sensibile e letterale) mentre il cristiano lo spiritualizza e dunque lo perde? Sarebbe un po' semplice e [...] sarebbe già un'interpretazione

²⁶⁹ Il tema della circoncisione della lettera e del testo aprirebbe a una lunga serie di implicazioni rispetto alle quali non mi posso, qui, soffermare. Basti, nell'insufficienza di questa indicazione, chiamare in causa due riferimenti. Si tratta, per un verso, delle implicazioni politiche di questa circoncisione del testo: scrive, infatti, Emmanuel Lévinas: «Piuttosto una lettera strappata dalla Torah che la Torah strappata dalla memoria di Israele». *L'atto politico non si colloca nel vuoto lasciato da un simile sacrificio della lettera?»* (cfr. E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, Paris, Les édition de minuit, 1982; trad. it. di G. Lissa, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Napoli, Guida, 1986, p. 268. Corsivi miei). Nella circoncisione del testo, ovvero nella circoncisione della lettera della Torah, trova spazio nientemeno che un ordine politico che si fonda sulla Legge in quanto Legge *segnata*, *circoncisa*, in qualche modo *mancante*, ovvero non del tutto presente a se stessa. E questa prima indicazione incontra, su questo terreno 'politico', la seconda, che consiste nel ricordare come la tradizione ebraica racconti che la Torah sia stata consegnata a Mosè come un unico rotolo nel quale le singole parole non si trovavano separate le une dalle altre. Il gesto mosaico consiste dunque in una circoncisione della Legge che apre ad una comunità religiosa e politica radicata in una Legge data all'uomo da Dio, dove, tuttavia, questo stesso dono chiede all'uomo di essere circonciso, in un gioco di rinvii al quale sembra mancare un punto fermo, uno spazio di fondamento. Sul tema della circoncisione della Torah, cfr. S. Facioni, *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Milano, Jaca Book, 2005, in particolare pp. 77-109.

convenzionale di tipo cristiano, se non il cristianesimo stesso»²⁷⁰. La stessa contraddizione tra tocco e non tocco, tocco sensibile e tocco spirituale, attraversa, infatti, tanto l'ebraismo quanto il cristianesimo, complicando di molto la distinzione paolina. Il cristianesimo è al contempo la religione dello spirito circonciso e la religione dell'incarnazione del totalmente Altro, la religione dell'interiorizzazione e dell'*hoc est enim corpus meum*, così come l'ebraismo è la religione del sesso segnato dalla circoncisione e del tetragramma impronunciabile, della sensibilità e dell'Invisibile Intoccabile. La contraddizione che divide ebraismo e cristianesimo, l'uno di fronte all'altro, li continua a dividere e ad opporre l'uno *dentro* l'altro, come un tratto ebraico che sin da sempre avrà accompagnato il cristianesimo, ed uno 'cristiano' che si sarà scritto nell'ebraismo. La circoncisione assumerebbe così l'aspetto di quella sincope tra Israele ed *Ekklesia*, punto di contatto-non contatto giudeo-cristiano, attorno alla quale le due religioni sembrano capovolgersi su se stesse e l'una sull'altra disegnando un chiasmo. In questo senso sono da intendere le parole di Derrida quando scrive: «Resta il chiasmo infinito: l'ebreo ama toccare più del cristiano che ama toccare più dell'ebreo»²⁷¹. Il rapporto tra Israele ed *Ekklesia* si trova a essere preso all'interno di un'aporia insolubile che è anche rinvio continuo dall'una all'altro e viceversa, in una sorta di chiasmo inescivabile, per il quale sembra non essere data *soluzione*.

Questo chiasmo non è, tuttavia, perfettamente simmetrico. Se, infatti, Derrida scrive: «l'ebreo ama toccare più del cristiano che ama toccare più dell'ebreo», la precedenza accordata all'ebreo nella frase sembra fare segno alla precedenza di Israele in quanto colui che fonda e mantiene l'aporia di questo stesso chiasmo. In altri termini, se muovendo dalla distinzione paolina che affianca ebraismo e sensibilità per un verso e cristianesimo e spirito dall'altro, si può con Derrida mostrare la contaminazione di questa distinzione ed indicare un tratto ebraico nel cristianesimo, l'indicazione di un tratto cristiano nell'ebraismo deve sottostare alla specificazione secondo la quale la radice stessa di questo tratto cristiano non può che essere ancora una volta ebraica.

A partire dalla prospettiva della circoncisione, la separazione giudeo-cristiana sembra essere meno decisiva di quanto poteva apparire in Paolo. Non è un caso,

²⁷⁰ J. Derrida, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Milano-Genova, Marietti, 2007, p. 334, n. 9.

²⁷¹ *Ivi*, p. 335.

allora, che sempre in dialogo polemico con l’apostolo, Derrida arrivi a contaminare la circoncisione del sesso con quella del cuore, e questa con quella del sesso. Si tratta cioè di rimarcare in senso radicalmente opposto rispetto a quello paolino la doppia circoncisione, per pensarla come unità degli opposti e contraddizione necessaria, e non come opposizione risolvibile dialetticamente.

Nella conferenza del 1984 dedicata al poeta Paul Celan presso l’università di Washington, Derrida propone un’indicazione importante. Egli ricorda, cioè, come «La “spiritualizzazione”, come si dice spesso, l’interiorizzazione che consiste nell’ampliare il senso della parola ben al di là dell’incisione carnale, non data a partire da san Paolo, non si limita alla circoncisione dell’anima o del cuore»²⁷², ma, «Prima di san Paolo, la Bibbia faceva leggere la circoncisione o l’essere incirconciso delle labbra, ovvero, in questa lingua, della lingua (*Esodo* 6,12-30), delle orecchie (*Geremia* 6,10) e del cuore (*Levitico* 26,41)»²⁷³. Ciò che indica Derrida è, in altre parole, il darsi di una circoncisione che non sia *tout court* carnale ma già ‘del cuore’, *prima* di Paolo e *prima* del cristianesimo²⁷⁴. Se, come abbiamo visto, la circoncisione del cuore, ovvero un modo spirituale di intendere la circoncisione, rappresenta in Paolo una sorta di *schibboleth* per entrare nell’*Ekklesia* cristiana, come pensare l’insistere di questa stessa parola d’ordine/parola di passaggio nel cuore stesso dell’ebraismo, se è vero che già in *Esodo* 6,12 si parla di una circoncisione delle labbra? Nel momento in cui Paolo indica nella circoncisione del cuore lo spartiacque tra l’ebreo e il cristiano, ovvero nel momento in cui fa di essa il luogo stesso della loro separazione, questa stessa distinzione sembra essere revocata nella sua legittimità a partire da una costitutiva contaminazione che tiene assieme le due circoncisioni.

In questo senso, il richiamo paolino a una circoncisione del cuore, non va pensato semplicemente come un gesto di appropriazione cristiana dell’‘originale’ ebraico,

²⁷² J. Derrida, *Schibboleth – pour Paul Celan*, Paris, Éditions Galilée, 1986, trad. it. di G. Scibilia, *Schibboleth. Per Paul Celan*, Ferrara, Gallio, 1991, p. 78.

²⁷³ *Ivi*, p. 83.

²⁷⁴ In questo senso i passi sono ben più numerosi di quelli citati da Derrida. Troviamo riferimenti a circoncisioni del cuore e delle labbra, ad esempio, in *Es* 6,12; *Deut* 10,16 e 30, 6; *Ger* 4,4. Interessante è il riferimento in *Lv* 19,23 a dei frutti non circoncisi. Il tema della circoncisione del cuore si presenta, dunque, come squisitamente ebraico.

quanto piuttosto, con questa ed al fianco di questa, esso fa segno alla costitutiva difficoltà di pensare il cristianesimo al di fuori ed al di là della sua radice ebraica²⁷⁵.

Dell'appartenenza, dell'identità

La circoncisione del sesso è lo *schibboleth* per entrare nell'alleanza del popolo di Israele con Dio. La ferita nella carne è segno di questa appartenenza ad un tempo religiosa e politica, in quanto ha a che fare con una comunità. In maniera analoga, la circoncisione del cuore, ci dice Paolo, è lo *schibboleth* della comunità cristiana, poiché è in essa, circoncisione dello spirito, che il cristiano trova la cifra della propria fede nel Gesù messia. In questa circoncisione si mostra, senza potersi vedere, l'appartenenza del cristiano all'*Ekklesia*, alla comunità cristiana nel corpo del Cristo. Quali sono, allora, le implicazioni di quella retrodatazione della circoncisione del cuore messa in campo da Derrida? In altre parole, cosa significa per l'identità ebraica non meno che per quella cristiana il riconoscimento del carattere doppio (del cuore e del sesso) dei loro rispettivi *schibboleth*? Nella risposta a questa domanda si lascia misurare la portata teologico-politica del tema della circoncisione, e con esso, della stessa questione ebraica.

La circoncisione del sesso e del cuore, l'una e l'altra, l'una con l'altra e l'una nella differenza che avrà sempre misurato dell'altra, non si lasciano pacificamente declinare all'interno del registro delle identità, né all'interno di quello delle appartenenze. Al contrario, in entrambe, l'una con l'altra e l'una nonostante l'altra,

²⁷⁵ È noto come la *Lettera ai Romani* rappresenti il documento forse più sofferto del rapporto di Paolo con la sua stessa radice ebraica. Questo aspetto, per nella sua importanza, non può essere seguito qui in tutti i suoi risvolti. Basti ricordare come Paolo, fariseo della tribù di Beniamino, non rinneghi mai la propria origine, ed affermi, al contrario, l'irrevocabilità dell'alleanza di Dio con il popolo di Israele (Rm 11,29), il quale pure entrerà, *in ultimo*, nella salvezza (Rm 11,25-27). Allo stesso modo, tuttavia, Paolo si lascia leggere come il fondatore del cristianesimo, ovvero come colui che si è trovato a dover sempre più separare l'albero dalla radice che lo porta. Di qui, il celebre passo su Giacobbe ed Esaù (Rm 9,10-13) e la distinzione tra circoncisione del cuore e della carne, della lettera e dello spirito. Il Paolo greco e il Paolo ebreo, l'apostolo inviato dagli ebrei ai pagani e la voce che non smetterà di ricordare l'irrevocabile alleanza di Dio con Israele, il maestro di Marcione e colui che alla domanda «togliamo dunque ogni valore alla Legge mediante la fede?», risponde «Nient'affatto, anzi confermiamo la Legge» (Rm 3,31), passano l'uno nell'altro, decretando la complessità stessa di leggere Paolo alla ricerca di un fondamento indubitabile.

ne va di ciò che trattiene il cristianesimo e l'ebraismo dal richiudersi in forme identitarie, siano esse religiose o politiche. La circoncisione è dunque, prima ancora che fondazione di identità, la sua stessa dischiusura.

Secondo Derrida la struttura fondamentale della cristianizzazione, ovvero dell'estendersi della predicazione cristiana e con essa della comunità dell'*Ekklesia*, è la *fraternizzazione*. Scrive Derrida che la fraternizzazione va pensata «come struttura essenziale della cristianizzazione»²⁷⁶. L'amore cristiano per il prossimo va, dunque, pensato come amore per il prossimo-fratello, come amore per il prossimo come fratello in quanto figlio dello stesso Padre e figlio dello stesso Padre in quanto fratello dell'unico Figlio di Dio. Nell'amore cristiano, per usare le parole di Derrida, «la relazione padre/figlio/fratello vi decide tutto»²⁷⁷. E tuttavia tale amore del prossimo si smaschera sin da subito nella sua pretesa di universalità, nella misura in cui la fraternizzazione non farebbe altro che riprodurre uno schema ancora genealogico che continua «spesso in modo apparentemente innocente e generoso, a determinare l'altro come mio prossimo: mio simile»²⁷⁸. Non si tratta qui di una critica inedita: già Nietzsche aveva indicato nel precetto paolino dell'«Amerai il tuo prossimo come te stesso»²⁷⁹, non la dischiusura all'altro della propria identità, ma la sua riaffermazione ed il suo rafforzamento speculare. Così Nietzsche: «Voi vi affollate attorno al prossimo e avete belle parole per questo. Ma io vi dico: il vostro amore del prossimo non è che il vostro cattivo amore di voi stessi [...]»²⁸⁰. L'amore del prossimo si farebbe amore del fratello, del simile, dello stesso, rafforzando dunque una certa *identità* cristiana, e non aprendola alla sua stessa radicale apertura. Innestando la circoncisione del cuore cristiana sulla sua radice ebraica, Derrida la sottrae al registro del raccoglimento identitario, dischiudendola all'amore di un altro che non sia più il prossimo-fratello, ma l'altro, fosse anche il *mostruosamente* altro. Questo si sarà trovato sin da sempre presso il cristiano, come la circoncisione del

²⁷⁶ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, op. cit., p. 120.

²⁷⁷ J. Derrida, *Fidélité a plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut*, "Cahiers Intersignes", 13, 1998, p. 232.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 258.

²⁷⁹ Rm 13,9.

²⁸⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, VI, 1, p. 73; citato in D. Bonhoeffer, *Etica*, op. cit., p. 258.

cuore sarà sin da sempre stata il doppio di quella del sesso, in una contaminazione costitutiva che trattiene il cristiano dal coincidere con la propria identità di cristiano. Se la circoncisione dello spirito introduce in una comunità di fratelli-in-Cristo, la cifra ebraica di questa stessa circoncisione, prima di Cristo, non potrà che restituirla ad una apertura radicalmente al di qua di ogni fratellanza-appartenenza-identità (non a caso Derrida dedicherà una conferenza proprio alla figura biblica di questo al di qua, che è contemporaneamente radice ed apertura, tanto dell'ebraismo, quanto del cristianesimo che dell'islamismo: Abramo)²⁸¹. L'identità cristiana si trova dischiusa nel luogo stesso che l'avrebbe dovuta definire: la circoncisione del cuore.

Nella tradizione ebraica, la circoncisione del sesso viene praticata sette giorni dopo la nascita del bambino, e nella medesima occasione al piccolo viene dato il suo nome proprio. Col medesimo gesto il neonato entra nella comunità di Israele ed entra nella sua propria identità: da quel momento porterà il suo nome proprio e quel nome porterà, in qualche maniera, lo stesso stigma che porta il corpo, ferita ed elezione, ovvero quello di un'alleanza e di un'appartenenza. Scrive Derrida: «si circoncide mai senza circoncidere una parola? Un nome?»²⁸². L'uno mostrerà inevitabilmente il blasone-ferita dell'altro, dal corpo al nome e dal nome al corpo. Questa circoncisione è lo *schibboleth* dell'ebraismo, la sua parola d'ordine, che tuttavia, viene smarcata dalla sua stessa letteralità una volta ricondotta al suo doppio, ovvero alla circoncisione del cuore. Se è vero che «Prima di san Paolo, la Bibbia faceva leggere la circoncisione o l'essere incirconciso delle labbra, ovvero, in questa lingua, della lingua (*Esodo* 6,12- 30), delle orecchie (*Geremia* 6,10) e del cuore (*Levitico* 26,41)», questa stessa circoncisione che attraversa quella della carne mostrandosi come suo supplemento, non potrà che avere sin da sempre spiazzato la *letteralità* dell'appartenenza al giudaismo, circoncidendo la circoncisione stessa ed impendendo al cerchio che essa iscrive di richiudersi su se stesso. Questa circoncisione del cuore, ma anche delle labbra, delle orecchie e della lingua, non rappresenta il superamento e dunque la cancellazione di quella della carne. Significativo è qui un passo da Geremia 4,4: «Circoncidetevi per il Signore/circoncidete il vostro cuore», dove si lascia pensare uno sdoppiamento senza conciliazione della circoncisione

²⁸¹ Cfr. J. Derrida, *Abraham, l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 2003; trad. it. di G. Leghissa e T. Silla, *Abramo, l'altro*, Napoli, Cronopio, 2005.

²⁸² J. Derrida, *Schibboleth*, op. cit., pp. 77-78.

stessa, da quella non specificata del primo verso (Circoncidetevi per il Signore), che sembra fare segno alla circoncisione del sesso, a quella del secondo verso (circoncidete il vostro cuore). Retrodatare la spiritualizzazione e l'interiorizzazione della circoncisione significa fare segno ad una apertura che attraversa la circoncisione stessa come principio di appartenenza. In questo senso dobbiamo leggere le parole di Derrida quando scrive: «Un evento *sembra* inaugurare la legittima appartenenza dell'ebreo alla sua comunità, al momento del diritto di entrare o del rito di passaggio, e questo evento [...] ha luogo una volta sola, in una data assolutamente determinata: la circoncisione. *Almeno questa è l'apparenza*»²⁸³. La circoncisione *sembra* avvenire una sola volta, come solo per una *apparenza* si lascia pensare come semplice e non problematico rito di passaggio. La stessa appartenenza cui darebbe diritto di entrare è in realtà tutt'altro che univoca: «Quando qualcuno dice “noi, gli ebrei”, mira alla riappropriazione di un'essenza, al riconoscimento di un'appartenenza, al senso di una condivisione? Sì e no [...] non c'è proprietà ebraica»²⁸⁴. Derrida smarca qui la stessa identità ebraica intesa come essenza di cui riappropriarsi e come appartenenza politica non meno che religiosa, restituendola alla costitutiva apertura che l'avrà sin da sempre abitata. Nel «sì e no» di Derrida si lascia pensare non tanto la possibilità di *risolvere* Israele in una astratta universalità al di là delle appartenenze – questo sarebbe già pensare in termini cristiani – quanto la dischiusura dell'appartenenza *nell'*appartenenza stessa, ovvero la costitutiva apertura all'altro che, ferita ed elezione, la segna. In questo senso sembrano doversi leggere le parole di Derrida quando scrive: «Ebreo è lo *schibboleth*. Testimone dell'universale, ma a titolo della singolarità assoluta, datata, marcata, incisa, cesurata – a titolo e a nome dell'altro»²⁸⁵. Nella singolarità dell'appartenenza ebraica, incisa e marcata dalla circoncisione, si apre lo spazio perché essa si faccia testimone dell'universale a partire dall'altro, «a titolo e a nome dell'altro», ovvero per l'altro, al posto suo, a causa sua ed in suo favore.

Almeno due indizi confermano come nella circoncisione sia in gioco, nel chiudersi stesso dell'anello dell'appartenenza, la sua radicale dischiusura. Questi

²⁸³ *Ivi*, p. 77. Corsivi miei.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 71.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 72.

riguardano nello stesso tempo il singolo e la comunità, mostrandone la problematica presenza a sé.

L'istituzione della circoncisione del sesso risale ad Abramo, *Genesi* 17, dove essa è il segno stesso dell'alleanza tra Dio e il patriarca. Essa è una *b'erit milah*, un'alleanza di circoncisione, che sigilla l'appartenenza ad Israele. La radice verbale che, in ebraico, indica la fondazione di un'alleanza, *KRH*, è, tuttavia, la medesima che esprime la rottura dell'alleanza stessa, come si trova indicato nello stesso versetto 17 di *Genesi* dove si legge: «Il maschio non circonciso, di cui cioè non sarà stata circoncisa la carne del prepuzio, sia eliminato (tagliato fuori, *nikretah*) dal suo popolo: ha violato la mia alleanza». Il gesto attraverso il quale l'alleanza viene istituita, e con essa l'appartenenza e l'identità, è abitato dalla deposizione stessa di questa alleanza, dalla sua rottura non come accidentalmente occorsa, ma come radicalmente costitutiva dell'alleanza stessa. Con l'alleanza è la stessa appartenenza che viene ad essere nello stesso tempo posta e deposta, lasciandosi pensare quindi come appartenenza che è tale nella misura in cui si smarca da se stessa, in se stessa. L'anello disegnato dalla circoncisione attorno al sesso maschile assume in questa maniera i tratti di una spirale aperta.

Questa spirale aperta si rivela essere la cifra che la circoncisione stessa assegna al singolo, e questo non solo in virtù del fatto che sempre la circoncisione sarà circoncisione dall'altro, praticata dall'altro sul bambino inerme, implicando così l'apertura costitutiva del cerchio del sé nel momento stesso in cui viene tracciato, ma anche perché lo stigma della circoncisione continuerà a ripetersi nella vita del soggetto, sottraendolo inevitabilmente, non meno che quasi inconsapevolmente, a se stesso. Questa ripetizione non può essere quella del taglio, che è sempre «Una sola volta: la circoncisione ha luogo una volta soltanto»²⁸⁶, ma quella del nome. Questo viene affidato al bambino con la circoncisione, nel momento dell'alleanza e dell'entrata legittima nella comunità. Scrive Derrida, legando circoncisione del nome e del corpo: «si circoncide mai senza circoncidere una parola? Un nome? E come circoncidere un nome senza toccare il corpo? In primo luogo al corpo del nome che si trova richiamato dalla ferita alla sua condizione di parola, poi di marca carnale, [...] allo stesso tempo dotata e privata di singolarità?»²⁸⁷. Lo stesso nome di Abramo,

²⁸⁶ *Ivi*, p. 9.

²⁸⁷ *Ivi*, pp. 77-78.

Abram, è stato in qualche maniera circonciso in Abraham, al momento della circoncisione della carne²⁸⁸. Ogni qual volta che Abram si sarà trovato a dover apporre la propria firma, non avrà fatto allora altro che controfirmare Abraham, il suo nome circonciso e dato nella circoncisione, il nome dall'altro che gli impedisce di riappropriarsi di sé e di essere a sé pacificamente presente, attraverso la finzione di tale riappropriazione nel nome proprio. La firma è sempre firma di un nome circonciso, controfirma, che promette, senza poterlo mantenere, che l'anello che ne ha accompagnato l'incisione sul corpo possa richiudersi su se stesso. Se questo è, allora, vero per il patriarca Abram-Abraham, sarà nondimeno vero per tutti, mostrando cosa di circonciso insiste all'interno di ogni esistenza.

Di tutti e di nessuno: la parola circoncisa

La circoncisione è allora doppia: del sesso *e* del cuore. Sembra, tuttavia, che questa duplicazione stia ancora stretta alla ricchezza semantica della circoncisione, alle sue infinite implicazioni ed echi. Si può parlare, infatti, di una certa circoncisione ebraica e di una certa circoncisione cristiana, ma anche della circoncisione dell'uomo e della donna, dell'egizio e del musulmano. Questo moltiplicarsi di circoncisioni, che non cancella mai la cifra singolare di ogn'una di esse, sembra essere il sigillo della circoncisione stessa, il risultato della sua inassegnabilità, se è vero che essa pone e nello stesso tempo depone ogni identità e appartenenza che si voglia fondare su di essa. La circoncisione, in altre parole, fa mancare chi la deve portare nel momento stesso in cui lo segna. Circoncisione di tutti e di nessuno, nelle sue diverse articolazioni essa fa salva l'unicità di ogn'una. È in questo senso che dobbiamo leggere le parole di Derrida quando scrive: «“Circoncisione” per me potrebbe, da una parte, significare l'alleanza *singolare* del

²⁸⁸ Quando Dio comanda ad Abramo la circoncisione come segno dell'alleanza, modifica anche il nome stesso di Abramo, lo ri-nomina, non attraverso, tuttavia, una sottrazione, ma con l'aggiunta della lettera *he*. Nella sua istituzione originaria presso la tradizione ebraica, la circoncisione è legata, dunque, al nome proprio, nella forma di un'aggiunta che sembra, nondimeno, segnare il nome, sottraendolo al registro stesso della proprietà, ovvero dischiudendolo, in questo caso, per eccesso. La lettera *he* assume, nel Talmud babilonese (*Menachot* 29b) e nell'*Alfabeto di Rabbi Aquiba*, il valore di lettera attraverso la quale «le generazioni del cielo e della terra furono create» (*Genesi* 2,4), poiché la parola *b^ehibar'am* («furono creati») viene scomposta in *b^eh bar'am* («con la *he* furono create»). Cfr. S. Facioni, *La cattura dell'origine*, op. cit., p. 161, n. 240.

popolo ebraico col suo Dio, ma potrebbe parimenti, dall'altra parte, raffigurare una sorta di marca *universale*, che si trova non solo nell'uomo, ma anche nella donna e in tutti i popoli del mondo, sia che vengano considerati eletti, particolari o meno»²⁸⁹. La circoncisione pone di fronte all'aporia di una marca al contempo universale e singolare, ovvero al paradosso di uno stigma unico e di tutti, di tutti i singoli, di tutti i sessi e tutti i popoli. Questa aporia non si lascia risolvere dialetticamente, ma è costitutiva della circoncisione stessa. Non si tratta, in altre parole, di pensare una circoncisione universale a partire dalle ceneri di quella singolare, quanto piuttosto di indicare in ogni circoncisione un certo segno di universalità, di condivisione, per così dire, di un comune. È, dunque, la questione stessa del rapporto tra singolare e universale che si lascia qui pensare, dove l'universalità stessa implicata nella circoncisione, il suo esser di tutti, si presenta come universalità *al di qua* delle singolarità, ovvero *nelle* singolarità stesse e non trascendente rispetto ad esse. Il profilo della circoncisione implicato nelle parole di Derrida è allora quello di una ferita mia e nello stesso tempo di altri, unica e nondimeno ripetibile e *già*, anzi, ripetuta. A partire da questa lettura viene restituito alla contaminazione derridiana tra circoncisione del sesso e del cuore il suo significato, o quanto meno una parte di esso. La distinzione impossibile (rispetto alla quale il Paolo di Derrida alza la sua pretesa) tra una circoncisione puramente letterale e una puramente spirituale, fa segno alla circoncisione nel suo essere marca *singolare* ed al contempo *di tutti*, ovvero marca comune proprio in quanto unica. Si tratta, qui, di un'aporia dalle implicazioni teologico-politiche cruciali, che mette in luce le implicazioni politiche che abitano la questione filosofica dell'irriducibile dialettica singolarità/universalità, e che si intreccia profondamente con la questione ebraica, nella misura in cui il cristianesimo è stato pensato come l'universalizzazione dell'ebraismo passante attraverso l'inveramento ed il superamento della sua stessa traccia singolare.

La circoncisione – ci dice Derrida – condivide la medesima struttura della data, e non a caso in *Schibboleth* la riflessione sulla data, sulla sua paradossale ripetibile *unicità*, si apre con un riferimento alla circoncisione: «una sola volta: la circoncisione ha luogo una volta soltanto». Come una volta soltanto accade l'evento unico di una data, che tuttavia torna a ripetersi, così la circoncisione è una soltanto,

²⁸⁹ J. Derrida, *Un témoignage donné*, op. cit., p. 75. Corsivi miei.

ma continuamente ripetuta. Essa si ripete nel tempo, riattualizzando e ritualizzando il gesto originario compiuto da Abramo in ossequio al comando divino, ma si ripete anche trasversalmente, ovvero al di fuori di quella che si definisce tradizione giudeo-cristiana, nella misura in cui, seguendo Derrida, possiamo affermare che la circoncisione raffigura «una sorta di marca universale». E, tuttavia, essa è sempre, per ognuno, unica, la mia circoncisione. Ma se essa si lascia vedere, se essa cioè si lascia leggere e se di essa si può parlare, ciò avviene – afferma Derrida – solo a partire dalla sua stessa unicità indicibile, dalla sua stessa illeggibilità: «L’illeggibile è leggibile come illeggibile; illeggibile in quanto leggibile»²⁹⁰. L’unicità senza parole di ogni circoncisione sarebbe, allora, la condizione stessa di possibilità, il trascendentale, del dire, ovvero di un discorso sulle circoncisioni e sul loro essere marca universale. Questo discorso trova nell’unicità di ogni singola circoncisione il proprio punto morto, il buco nero che attrae in sé il peso delle parole restituendone il silenzio, e, tuttavia, nello scarto tra questa unicità ed il comune della circoncisione, questo stesso discorso trova il proprio inizio, il proprio colpo di invio. È, in altre parole, nello spazio tra l’illeggibilità e la leggibilità, tra l’unicità e l’universalità della circoncisione che un discorso su di essa si rende pensabile. In questo senso, nell’analogia più volte indicata da Derrida tra la data e la circoncisione, si deve leggere Derrida quando, in un lungo ma decisivo passo, scrive: «Sul versante del senso *universale* [...] si può sempre parlare di “implicazioni filosofiche” [...]. Ma sull’altro versante, quello [...] *singolare* e di un’*incisione* intraducibile [...] non ci sarebbe “implicazione filosofica”. La possibilità di una lettura filosofica vi troverebbe pure, come ogni ermeneutica, il suo limite [...]. Un limite simile non significa lo scacco, ancor meno la necessità di rinunciare a un’ermeneutica filosofica [...]. Ci fa ripiegare in primo luogo verso la provenienza cancellata ma *comune*, verso la *possibilità* dell’ermeneutica filosofica come della poetica formale. Tutte e due suppongono la data, la *marca incisa* [...]. Quanto suppongono così, lo dimenticano, si dirà. Certo, ma l’oblio appartiene alla struttura di quanto dimenticano: *lo si può ricordare solo dimenticandolo*»²⁹¹. Nella misura in cui la questione della circoncisione, *incisione intraducibile* o *marca incisa*, si trova sospesa costitutivamente tra il proprio versante *singolare* e quello *universale*, essa sembra

²⁹⁰ J. Derrida, *Schibboleth*, op. cit., p. 57.

²⁹¹ *Ivi*, p. 70. Corsivi miei.

collocarsi con la data nel luogo stesso nel quale abita la *possibilità* della filosofia.

A questo essere di tutti e di nessuno della circoncisione sembra fare segno l'omofonia e l'omografia che Derrida registra tra la parola ebraica per circoncisione, *milah*, e quella per 'parola', *mijlah*²⁹². Scrive, infatti, Derrida che «Il semplice fatto che parliamo, ci collocherebbe dall'inizio del gioco nell'alleanza della circoncisione in generale»²⁹³. La parola/circoncisione, ovvero la parola circoncesa, porrebbe tutti sin da sempre nell'alleanza della circoncisione stessa, come una sorta di circoncisione al di qua della circoncisione. E che questa intuizione di Derrida conservi un legame con le Scritture, sembra essere implicato da quella circoncisione delle orecchie, della lingua e delle labbra che abbiamo già incontrato, circoncisione squisitamente biblica, il cui campo semantico è quello della parola. Questa parola circoncesa deve essere pensata come parola aperta, come la porta aperta della parola cui fa riferimento Derrida riportando alcuni versi della poesia *Einem, der vor der Tür stand...* di Paul Celan. Questi versi recitano: «*Einem, der vor der Tür stand eines/Abends:/ ihm/tat ich mein Wort auf-[...]/ Diesem/beschneide das Wort*»²⁹⁴. La parola circoncesa è parola aperta all'altro, chiamata ad essere tale davanti al radicalmente inaspettato, all'intempestivo e in questo senso impossibile, mostruosamente altro, ovvero all'altro così altro da non poter essere mai previsto, mai immaginato, persino – nell'attesa – mai realmente atteso. Questa parola/circoncisione aperta è allora «come una porta, aperta allo straniero, all'altro, al vicino, all'ospite o a chiunque. A chiunque senza dubbio nella figura dell'avvenire assoluto [...] quindi nella figura della creatura mostruosa»²⁹⁵.

Indicare nella parola il luogo di una circoncisione di tutti e di nessuno, sembra, tuttavia, moltiplicare i quesiti piuttosto che risolverli. Almeno due vanno sollevati: da

²⁹² Tra le due ciò che cambia sono i radicali. La parola ebraica che indica la circoncisione è, infatti, *milah*, dal radicale *MVL*, dove la parola per 'parola' ha come radicale *MLL*. La specificità della lingua ebraica fa sì che le due vengano pronunciate nella stessa maniera. Cfr. J. Derrida, *Circonfessione*, op. cit., in particolare p. 84 e p. 216.

²⁹³ J. Derrida, *Un témoignage donné*, op. cit., p. 80.

²⁹⁴ Cfr. J. Derrida, *Schibboleth*, op. cit., pp. 80-81. I versi in lingua italiana suonano: «A uno che stava davanti alla porta una/sera:/a lui/apro la mia parola [...]/A lui/circoncidi la parola». Questi versi si trovano raccolti in P. Celan, *Die Niemandsrose*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1963; trad. it a cura di G. Bevilacqua, *Poesie*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 410-411.

²⁹⁵ J. Derrida, *Schibboleth*, op. cit., p. 80.

dove parla questa parola circonscisa e, di cosa parla? ovvero, in quale luogo si radica e cosa dice?

La risposta va cercata in Derrida quando scrive che, in tutte le sue dimensioni tropiche, «la circonscisione resta una cosa dei sensi e del *corpo*. Si fa scrivere e leggere sul corpo»²⁹⁶, da cui la conseguenza per cui «*La circonscisione di una parola deve quindi intendersi come un evento del corpo*»²⁹⁷. Anche la parola circonscisa attraverso la quale siamo tutti già nel gioco dell'alleanza della circonscisione – come scrive Derrida – ha una consistenza corporea, si radica, in altre parole, in quel corpo del quale rappresenta un evento. La parola circonscisa è tale nel corpo stesso della parola non meno che nel corpo di chi la pronuncia, senza tuttavia che questo possa mai essere decisamente indicato e circoscritto, poiché la stessa parola circonscisa parla, nel corpo, a partire dallo spazio indecidibile tra il suo essere corpo dato, organico e naturale, ed il suo esser nello stesso tempo corpo *proprio*, ovvero corpo già coltivato, limitato da una barriera non organica e non naturale. Per questa ragione scrive Derrida che tra circonscisione di una parola e *schibboleth* si dà una «analogia essenziale»²⁹⁸. *Schibboleth* è, infatti, la parola d'ordine attraverso la quale, nella storia biblica, i Galaaditi riconoscevano al confine del Giordano i fuggiaschi Efraimiti, e ciò grazie all'incapacità stessa di questi di pronunciare correttamente tale parola²⁹⁹. Nell'incapacità di marcare la differenza tra il suono *shi* e *si*, i fuggiaschi di Efraim, figlio di Giuseppe, marcavano la loro stessa differenza. La radice di questa incapacità non è tuttavia né puramente fisica, né puramente culturale, ovvero né solo organica, né solo legata ad una certa tradizione, ma insiste nello spazio indecidibile tra i due, analogamente a quanto accade per la parola circonscisa. Sarà allora dal luogo di questa contaminazione originaria, dove non vi è né pura naturalità né pura acculturazione, che parla la parola circonscisa.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 83. Corsivo mio.

²⁹⁷ *Ibidem*. Corsivi miei.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ La narrazione biblica circa lo scontro tra Efraimiti e Galaaditi si trova in *Giudici*, 12,1-7, dove, ai versetti 5-6, si legge: «I Galaaditi occuparono i guadi del Giordano in direzione di Efraim. Quando uno dei fuggiaschi di Efraim diceva: “Lasciatemi passare”, gli uomini di Gàlaad gli chiedevano: “Sei un Efraimita?”. Se rispondeva: “No”, i Galaaditi gli decevano: “Ebbene, dí scibbòlet”, e se quello diceva: “Sibbòlet”, non riuscendo a pronunciare bene, allora lo afferravano e lo uccidevano presso i guadi del Giordano».

Nella misura in cui tra parola circonscisa e *schibboleth* si dà un'analogia essenziale, questo riferimento alla parola d'ordine introduce, nello stesso tempo, alla risposta del secondo quesito. La parola/circonscisione è evento del corpo, apertura nel corpo stesso come cifra della sua creaturalità. E, tuttavia o forse proprio per questo, la parola circonscisa non dice niente: la parola non parla. In questo consiste, infatti, il segreto dello *schibboleth*: esso non ha nulla a che fare con il dire qualcosa, ovvero in esso non ne va di alcunché che sia semplicemente declinabile nel registro del sapere. *Schibboleth* in ebraico biblico può significare fiume, affluente, spiga di grano, ramoscello d'olivo, ma sulla frontiera tutti questi significati cadono, vengono sospesi e lasciano una parola d'ordine/di passaggio il cui segreto è quello di non avere alcun segreto: gli Efraimiti potevano *sapere* tutti i significati della parola e *sapere* come pronunciarla correttamente, semplicemente non potevano farlo. La stessa parola circonscisa è, dunque, *schibboleth*, nella misura in cui in essa si dà un'apertura sulla base di un nulla di sapere, di un segreto senza segreto che si radica nel corpo. La parola fa allora segno a un corpo al contempo aperto e nudo, senza segreto, o meglio, portatore di un segreto senza segreto che, di tutti e di nessuno, rende possibile un'alleanza. Scrive Derrida: «La cripta resta, lo *schibboleth* resta segreto»³⁰⁰, ma solo nella misura in cui in esso ne va di «Un segreto senza segreto. Il diritto all'alleanza non ha nulla del segreto nascosto, come un senso dissimulato in una cripta»³⁰¹. Solo a partire da questo segreto senza segreto dischiuso dalla parola circonscisa, si lascia pensare un'alleanza, intesa innanzitutto come condivisione. Essa sarà, tuttavia, necessariamente, condivisione paradossale, ovvero condivisione senza nulla da condividere, se non il darsi di un segreto muto che è quello che attraversa tutti i corpi e tutte le esistenze, la loro ineffabile finitezza ed apertura. Solo questa «condivisione dell'incondivisibile»³⁰² sarà accettabile, dal momento che «Una condivisione rifiuta sempre l'altro, il senso dell'uno – tale condivisione – proscrive l'altro»³⁰³.

Questa condivisione dell'incondivisibile, sulla base di un segreto senza segreto dischiuso nel corpo dalla parola circonscisa, corre sempre il rischio di tradurre, nella analogia essenziale tra questa parola e lo *schibboleth*, non solo l'apertura che questo

³⁰⁰ J. Derrida, *Schibboleth*, op. cit., p. 41.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ivi*, p. 51.

³⁰³ *Ivi*, p. 87.

permette, ma la sua stessa chiusura. *Schibboleth* è, infatti, un'aporia: un passaggio permesso/negato, un fare entrare che nello stesso tempo taglia fuori. La parola circonscisa apre allora ad un'alleanza dell'aporia, del passaggio-non passaggio e del dentro-fuori, della rischiosa condivisione senza condivisione.

7. CONVERSIONE

Franz Rosenzweig e la comunanza-non comunanza giudeo-cristiana

Apertura

L'immagine di apertura potrebbe essere quella slanciata verso il cielo della facciata del duomo di Strasburgo, o quella della cattedrale di Bamberga. In entrambi, classici esempi del periodo d'oro del gotico europeo, le figure sulle quali posare lo sguardo sono quelle di due donne, l'una al fianco dell'altra e l'una opposta all'altra. La prima, lancia infranta e capo chino, porta sul volto una benda, segno inconfondibile della sua cecità. La seconda, scettro in mano e testa alta, punta il suo sguardo ben fisso sul mondo, segno della visibilità che la distingue. A questa iconografia esemplare, in cui la Sinagoga e l'Ecclesia vengono rispettivamente rappresentate, fa spesso riferimento Franz Rosenzweig per parlare della sua *mancata conversione* dall'ebraismo al cristianesimo. Nella contingenza del dato biografico che incarna, tale conversione mancata riserva a sé un aspetto paradigmatico, attraverso il quale il rapporto stesso tra ebraismo e cristianesimo viene a essere ridefinito nei termini di un «rinvio reciproco e perciò separazione in ogni tempo»³⁰⁴. Guardare a questa mancata conversione significa farsi incontro all'imporsi stesso della necessità di tale mancanza, rispetto alla quale Rosenzweig chiede il «riconoscimento [...] dal punto di vista della *teologia* cristiana»³⁰⁵.

Sincopi l'una dentro l'altra: Israele e l'Ecclesia

L'antefatto della mancata conversione è noto. Nel corso di alcune discussioni teologiche svoltesi nel luglio del 1913 a Lipsia tra Franz Rosenzweig, Eugen Rosenstock e Rudolf Ehrenberg³⁰⁶, il primo sembra decidersi per la conversione

³⁰⁴ F. Rosenzweig, *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, a cura di K. Thieme, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1976; trad. it di G. Bonola, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma, Città nuova editrice, 1991, p. 291.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ Eugen Rosenstock e Rudolf Ehrenberg, rispettivamente un lontano parente ed un cugino di Rosenzweig, fanno parte della ristretta cerchia all'interno della quale l'evento mancato della conversione trova le proprie coordinate intellettuali ed esistenziali. È, infatti, nel confronto con essi

dall'ebraismo al cristianesimo. La ragione che spinge Rosenzweig a questa decisione si radica nell'idea che, con l'avvento del cristianesimo, non vi sia più posto nel mondo per l'ebraismo. L'immagine attraverso la quale viene dato conto di questa motivazione si riferisce alla rappresentazione iconografica di Sinagoga ed Ecclesia che abbiamo incontrato: «Avevo mal giudicato alla Chiesa il suo scettro – scriverà Rosenzweig riferendosi alla iniziale decisione per la conversione – perché vedevo che la Sinagoga tiene in mano una verga spezzata»³⁰⁷, da cui la conclusione secondo la quale «in questo mondo quindi pareva che *non ci fosse più posto per l'ebraismo*»³⁰⁸. La conversione è resa possibile, in altre parole, dal venir meno del ruolo storico di Israele, compiuto e superato nel cristianesimo. Se l'ebraismo non ha più alcuna ragione di esistere, ovvero se non si dà per esso alcun posto in questo mondo, il passaggio al cristianesimo è una necessità. Il ritorno di Rosenzweig all'ebraismo, che rappresenta al contempo un rimanere ebreo, «Io resto [*bleibe*] quindi ebreo»³⁰⁹, è la contestazione di questa stessa necessità. Se la conversione dipende dalla determinazione della sostituibilità e superabilità di Israele, ovvero dal suo non avere più un posto nel mondo, la mancata conversione fa segno alla

che il proposito di passare dall'ebraismo al cristianesimo matura, inizialmente, in Rosenzweig.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 287.

³⁰⁸ *Ibidem*. Corsivi miei.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 286. Nella lettera indirizzata a Eugen Rosenstock del 7 novembre 1916, Rosenzweig indica nel gesto descritto dal verbo tedesco *bleiben* un legame inscindibile con la fede. Scrive Rosenzweig: «*Glauben e bleiben* sono la stessa cosa [...]. Nel mondo della rivelazione non c'è alcun *bleiben* senza *glauben*, perché ogni *glauben* è ancorato in una durevole [*bleibende*] realtà; è difficile che già nell'antichità l'ancora sia stata un simbolo della speranza; infatti la speranza, se c'è, è "autonoma", non "ancorata"» (cfr. F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, in *Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1979; trad. it. parziale di G. Bonola, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Genova, Marietti, 1992, p. 109). Nel nesso descritto da Rosenzweig tra *bleiben* e *glauben* si lascia misurare, al contempo, la differenza tra mondo della rivelazione e mondo antico, e la cifra teologico-politica che attraversa il primo. All'autonomia come cifra della speranza antica si contrappone l'ancoraggio, e dunque l'eteronomia, di quella giudeo-cristiana, che trova, paradossalmente, nel proprio essere ancorata a una realtà durevole [*bleibende*] associabile con buona approssimazione a Dio, ciò che la lega al mondo come realtà contingente. Nella mancata autonomia, ovvero nel trovare al di fuori di sé il proprio centro, il *glauben* di chi si trova nel «mondo della rivelazione», mantiene il proprio inaggirabile rapporto con il *bleiben*, inteso nei termini di un durare nel tempo che è un restare *nel* mondo.

consapevolezza della *irrevocata elezione* del popolo ebraico e del *servizio* cui esso è chiamato ad attendere per l'Ecclesia. Questa consapevolezza, che fa tutt'uno con il ritorno, *teshuvah*, all'ebraismo, affiora in Rosenzweig nei pochi mesi che separano l'ultima discussione di Lipsia e la lettera indirizzata a Rudolf Ehrenberg del 31 ottobre 1913. Così Rosenzweig: «mi sono risolto a ritornare sulla mia decisione. Essa non mi pare più *necessaria* e pertanto [...] non più possibile. Io resto quindi ebreo»³¹⁰. Il venir meno della necessità del passaggio al cristianesimo diviene l'impossibilità stessa di questo passaggio, ovvero la necessità della sua mancanza. In altre parole, la mancata conversione fa segno a una necessità, cui è chiamato il popolo di Israele in virtù della sua irrevocata elezione. Sarà, allora, sempre stata questa mancanza necessaria a dettare il ritmo sincopato del rapporto tra ebraismo e cristianesimo, le interruzioni reciproche e la tensione che ne segna la relazione in termini di «rinvio reciproco e perciò separazione in ogni tempo». Sulla *conversione mancante* si misura, in altre parole, ciò che è in gioco nel rapporto tra Ecclesia e Sinagoga.

Il luogo in cui si dà testimonianza di questo momento teoreticamente centrale per la riflessione di Rosenzweig sono le lettere che egli scrive a Rudolf Ehrenberg e Eugen Rosenstock dopo l'avvenuta *teshuvah*³¹¹. In modo particolare nell'epistolario con Rosenstock traspare, nel farsi stesso del discorso, la tessitura di quel rapporto tra Sinagoga ed Ecclesia di cui proprio queste pagine cercano di rendere conto. Le lettere tra i due si accavallano, mettendo in crisi l'ordinata temporalità che alterna la scrittura del mittente a quella del ricevente e viceversa. Come se le condizioni storiche³¹² si fossero incaricate di dare spessore immediatamente esistenziale alle

³¹⁰ F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 286. Corsivo mio.

³¹¹ Cfr. *Ivi*, op. cit., pp. 286-301; e F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit. La centralità di queste pagine per lo sviluppo del pensiero rosenzweighiano è rivelata, nella brevità di un'allusione, dallo stesso Rosenzweig quando scrive in una di queste lettere: «Quello che io scopersi nel 1913 [...] nel 1919 misi per iscritto nella terza parte della *Stella*» (cfr. F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 298). Ciò che nella *Stella della Redenzione* viene elaborato in forma sistematica, sembra potersi intravedere in questi epistolari nella freschezza e nella chiarezza della forma ancora fluida ed embrionale, facendo di essi il luogo dove appuntare la nostra attenzione.

³¹² L'epistolario tra Rosenzweig e Rosenstock risente della situazione bellica in cui si trovano i due. Le lettere viaggiano dal fronte dove si trova l'uno a quello sul quale combatte l'altro. Nelle difficoltà di una condizione di questo tipo si trova la ragione contingente dell'accavallarsi delle missive,

parole scritte dai due corrispondenti, le missive si interrompono reciprocamente finendo per essere l'una il complemento mancante, necessario ed opposto, dell'altra. In questo senso vanno intese le righe con cui Rosenzweig apre l'ultima missiva della raccolta, che rimane significativamente l'unica senza data: «C.R., il nostro scambio epistolare si compie per *sincope inserite l'una dentro l'altra* – per una volta intendo trattenere questa lettera fino alla Sua prossima, in modo che si ristabilisca un *ordinato ritmo semplice*, in realtà solo a fini di ordine perché quanto al resto codesto non-lasciar-finire-di-parlare-l'altro [...] ricorda un colloquio vivace: *ci si risponde solamente a ciò che si intende dire*»³¹³. La stessa immagine della sincope che qui viene richiamata per definire lo scambio epistolare restituisce la reciproca interruzione e sospensione, che rappresenta la cifra della comunanza-non comunanza di Sinagoga ed Ecclesia.

La relazione tra ebraismo e cristianesimo è a tal punto pensabile in termini di *sincope inserite l'una dentro l'altra* che il rimanere ebreo di Rosenzweig si lascia intendere unicamente a partire dalla lettura che questi propone di alcuni passi del Nuovo Testamento. Il luogo specifico è *Giovanni* 14,6 dove si legge: «Gli disse Gesù: Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me». In questo passaggio evangelico Rosenzweig sottolinea la presenza di un verbo di moto, *ερχομαι*, a partire dal quale sviluppa la sua specifica interpretazione del cristianesimo e dell'ebraismo. Per il cristiano il *passaggio* attraverso la via-Gesù è inevitabile, poiché egli è chiamato a *venire* al padre. Tale *essere per via* del cristiano trova la sua eco nell'*essere per via* dell'Ecclesia nel mondo, assolvendo così al suo compito storico di far venire al Padre le genti, per mezzo di Gesù. Così Rosenzweig: «Ciò che il Cristo e la sua Chiesa significano nel mondo è cosa su cui siamo d'accordo: nessuno viene al Padre se non attraverso di Lui (*Gv* 14,6)»³¹⁴. Il venire al Padre tuttavia non riguarda Israele. È qui che l'abilità ermeneutica di Rosenzweig tocca il cuore della questione: se il cristiano è per strada *verso* la meta, il popolo ebraico vi si trova *già*. *L'irrevocata elezione* di Israele e la *promessa* che questi incarna (la stessa messianicità di Israele) parlano di questo, ovvero fanno parola dell'essere già da sempre di Israele presso il Padre. Da qui la domanda di

contingenza che, tuttavia, non sembra togliere nulla alla sua stessa inaspettata gravidanza.

³¹³ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 146. Corsivi miei.

³¹⁴ F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 288.

Rosenzweig: «Devo “convertirmi”, laddove sono “eletto” per nascita?»³¹⁵. Israele, la comunità del popolo e non il singolo ebreo³¹⁶, in virtù dell'elezione, non ha bisogno, a differenza dei pagani, di un terzo tra sé e Dio per imparare a chiamare questi «nostro Padre»³¹⁷.

In cosa consiste, tuttavia, questo *essere alla meta*? Scrive Rosenzweig: «Il popolo d'Israele, *eletto* da suo Padre, guarda fisso *oltre* il mondo e la storia, a quell'ultimo *remotissimo* punto quando questo suo Padre, questo stesso, sarà – “tutto in tutto!” – l'Uno e l'Unico. In quel punto, dove *Cristo cessa di essere il Signore, Israele cessa di essere eletto*; in quel giorno Dio perde il nome con cui soltanto Israele lo invoca; allora Dio non è più il “suo” Dio. Fino a quel giorno però è *vita di Israele l'anticipare nella professione di fede e nell'azione quel giorno eterno*»³¹⁸. Determinante in questo passaggio, è la consapevolezza dell'irrevocabile elezione di Israele, ovvero la consapevolezza che il popolo ebraico non solo rimane il popolo eletto da Dio, ma, in questa stessa elezione, esso è chiamato ad «*anticipare nella professione di fede e nell'azione*» il momento escatologico. L'essere già da sempre alla meta di Israele si traduce, in altre parole, nell'anticipazione *nel* mondo e *nella* storia dell'ultimo remotissimo punto al quale solamente la Sinagoga, in virtù della promessa e dell'elezione, riesce a guardare. La Chiesa, infatti, può solo «guardare intorno a sé e compiere l'opera del suo amore nel *presente*»³¹⁹.

Due notazioni devono essere, infine, sviluppate circa questo punto ultimissimo, o «estremo»³²⁰. Esso va, per un verso, pensato nel suo essere radicalmente anticipato da Israele *nel* tempo e *nel* mondo. Per quanto esso possa far segno alla fine del tempo, questo far segno avviene pur sempre dentro al tempo; è nella proclamazione di fede e nell'azione di Israele nel mondo, ovvero nel suo «santificare il nome di Dio *nel* mondo»³²¹ che il giorno eterno *viene*, e viene anticipato. Si tratta, cioè, di portare l'*al di là* del tempo *nel* cuore stesso del tempo. Questo è quello che fa la Sinagoga, in

³¹⁵ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 93.

³¹⁶ Cfr. F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 288.

³¹⁷ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 91.

³¹⁸ F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 288. Corsivi miei.

³¹⁹ *Ivi*, p. 290.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 92.

virtù della sua irrevocata elezione. E, tuttavia, questa anticipazione non va pensata nei termini di una presentificazione di ciò che verrà. Non si tratta, in altre parole, di realizzare nel presente il momento escatologico, non si tratta cioè di renderlo presente. Al contrario, il gesto di Israele è quello di una sospensione e di una deposizione del presente stesso a partire dall'anticipazione del momento escatologico nel tempo di ora.

Nel fare questo la Sinagoga evidenzia, al contempo, la stessa cifra aporetica della questione ebraica, nella misura in cui chiama in causa il momento «remotissimo» nel quale «*Cristo cessa di essere il Signore*» e «*Israele cessa di essere eletto*». Il legame tra ebraismo e cristianesimo si lascia qui pensare a partire dal fatto che laddove Cristo smette di essere il Signore (dei cristiani), in quel punto Israele smette di essere eletto, e, viceversa, secondo un'inversione che è la cifra stessa dell'evento messianico, dove Israele smette di essere eletto, lì Cristo smette di essere Signore. Tra messianicità del Cristo ed elezione di Israele, e dunque tra cristianesimo ed ebraismo, si dà, così, un rapporto nel quale al continuare a darsi dell'uno deve corrispondere il continuare a darsi dell'altro, in un legame che Rosenzweig definisce come una «comunanza-non comunanza (comunanza, necessaria, perché nutrita dalla stessa radice, della mèta eterna, rinvio reciproco e perciò separazione in ogni tempo)»³²². Questa comunanza-non comunanza è ciò che deve rimanere, nel tempo del mondo, come la cifra della relazione stessa tra Sinagoga ed Ecclesia, in virtù della stessa radice e della mèta eterna che, nella irriducibile misura della loro differenza, condividono.

Questo è il pensiero che introduce alla comprensione del servizio cui Israele attende per il cristianesimo, di cui la necessità della mancata conversione rappresenta il sigillo.

La Sinagoga: radice che porta e ammonitrice muta

Per comprendere il servizio insostituibile della Sinagoga per l'Ecclesia bisogna tornare alla definizione che della prima Rosenzweig propone, a partire dall'iconografia con la quale abbiamo aperto il capitolo. La Sinagoga viene descritta in questi termini: «immortale ma con la verga infranta e la benda agli occhi [...] guarda fissa nell'*advenire*»³²³. Il profilo della Sinagoga che emerge da questa lettura è

³²² F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 290.

³²³ F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 289.

segnato dai tratti della passività, indicata dalla verga infranta, e della cecità, dove questa, tuttavia, non è nulla di naturale, quanto piuttosto la presunta conseguenza della benda che la Sinagoga porta sul viso. Che questa cecità sia in realtà solo presunta è testimoniato dal fatto che la Sinagoga punti fissa il proprio sguardo all'*advenire*. In questo senso la benda non implica la cecità di Israele, secondo un motivo classico dell'antigiudaismo, ma è piuttosto il segno di come esso sia rivolto verso «ciò ch'è ultimo ed estremo»³²⁴. Israele è, così, dispensato dal lavoro di questo mondo³²⁵ e dall'aderire ad esso, nella misura in cui gli è impossibile essere tutt'uno con ciò che si dà nella univocità pacata del presente: «Essa – la Sinagoga – vedeva solamente con il profetico occhio interiore e quindi soltanto ciò ch'è *ultimo ed estremo*. Così la pretesa di vedere ciò che è prossimo, qualcosa di *presente*, come vedeva soltanto *l'estremo*, le divenne scandalo»³²⁶. Lo sguardo fisso della Sinagoga all'ultimo remotissimo punto la sottrae, dunque, alla stessa presenza del presente, interrompendo questo a partire da ciò che è «ultimo ed estremo». La verga infranta è allora segno della passività della Sinagoga nella storia solo nella misura in cui l'interruzione stessa che la rompe rinvia all'interruzione della presenza a sé che l'anticipazione del punto remotissimo da parte di Israele comporta per ogni azione di questo mondo. Lo scandalo di vedere «qualcosa di presente» è lo scandalo della

³²⁴ *Ivi*, p. 290. Il tema della benda sugli occhi della Sinagoga, che tanta fortuna ebbe nella sua declinazione iconografica (si pensi, tra gli altri, al grande affresco realizzato da Benvenuto Tisi detto il Garofalo attorno al 1523 nel refettorio del convento degli Agostiniani a Ferrara), trova la propria radice teologica nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, 3,12-17, dove si legge: «Forti di tale speranza ci comportiamo con molta franchezza e non facciamo come Mosè che poneva un velo sul suo volto, perché i figli d'Israele non vedessero la fine di ciò che era solo effimero. Ma le loro menti furono indurite; infatti fino ad oggi quel medesimo velo rimane, non rimosso, quando si legge l'Antico Testamento, perché è in Cristo che esso viene eliminato. Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; ma quando vi sarà la *conversione* al Signore, il velo sarà tolto». Il velo o la benda stanno allora ad indicare, nell'apologetica cristiana non meno che in Paolo, l'indurimento di Israele che non riconosce il messia, e rispetto al quale solo la *conversione* può portare rimedio, quella stessa conversione che Rosenzweig dichiara, al contrario, non necessaria né per gli ebrei, né per i cristiani. Sul motivo della benda nelle rappresentazioni iconografiche cfr. A. Prosperi, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2008.

³²⁵ Cfr. F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 289: «La Sinagoga [...] deve rinunciare per parte sua a ogni lavoro nel mondo».

³²⁶ *Ivi*, p. 290. Corsivi miei.

immanenza a sé di questo presente, davanti alla sua radicale apertura a partire dall'*advenire*.

Per questo Rosenzweig si riferisce in prima battuta al «remotissimo punto», al giorno eterno e all'estremo, ma non al momento semplicemente futuro o *prossimo*. Attraverso questo, infatti, si lascerebbe ancora contrabbandare una articolazione futura di quel presente, fosse anche un presente *prossimo*, che è scandalo per la Sinagoga. Il paradosso davanti al quale Rosenzweig pone il suo interlocutore è quello incarnato dalla santificazione ebraica del nome di Dio *nel* mondo a partire dall'anticipazione di ciò che *adviene*, ovvero di ciò che è *al di là* di questo mondo.

Questa paradossalità si riflette nel compito della Sinagoga per la comunità dei cristiani. Israele è, infatti, al contempo, la radice sulla quale la Chiesa ha potuto costituirsi in potenza storica, lavorando dunque *nel* mondo, e il servo muto che ammonisce la Chiesa ogniqualvolta sia tentata di fare tutt'uno con il mondo stesso. Radice che porta ed ammonitrice muta, la Sinagoga è l'insostituibile *nemico*³²⁷ dell'Ecclesia.

Il tema dell'Ecclesia come potenza storica viene sviluppato da Rosenzweig a partire da una lettura affatto peculiare del motivo classico dell'ostinazione ebraica. Se questa aveva sempre significato la dura cervice del popolo eletto che rifiuta la messianicità del Nazareno, nelle lettere a Rosenstock l'ostinazione ebraica diviene il «secondo dogma»³²⁸ della Chiesa dopo quello sostanziale sull'uomo e su Dio. Tale ostinazione viene qui intesa da Rosenzweig, paradossalmente, come l'*ostinazione* cristiana nel conservare, al momento dell'edificazione della Chiesa, la scrittura *ebraica* come uno dei propri fondamenti. In questo senso l'espressione «ostinazione ebraica» viene dunque a significare il «mantenimento dell'Antico Testamento dentro al canone e nella costruzione della Chiesa su questo doppio “foglio di carta” (A.T. e N. T.)»³²⁹. Questo mantenimento ha rappresentato, secondo Rosenzweig, la parola

³²⁷ Cfr. F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 106, dove si legge «noi siamo il nemico interno – non ci scambi per quello esterno! L'inimicizia può essere più accesa che contro il nemico esterno, ma tuttavia – noi e voi siamo dentro gli stessi confini, nello stesso...*regno*».

³²⁸ *Ivi*, p. 88.

³²⁹ *Ivi*, p. 89. Il passo completo suona: «L'ostinazione degli ebrei è quindi *nel* mantenimento dell'A.T. dentro al canone e nella costruzione della Chiesa su questo doppio foglio di carta (A.T. e N.T.) veramente l'altra metà (formale dell'autocoscienza) del dogma cristiano (il dogma della *Chiesa*, se si vuole designare il *Credo* stesso come il dogma del cristianesimo)».

d'ordine che ha permesso alla Chiesa di costituirsi come Chiesa della Scrittura o Chiesa della tradizione³³⁰, evitando le conseguenze implicite nelle articolazioni gnostiche che pure la attraversavano (Chiesa dello Spirito)³³¹. Allo stesso modo, e in diretta conseguenza di questo, l'Ecclesia ha assunto, sulla base del proprio rapporto con Israele, il suo compito storico *nel* mondo. Scrive Rosenzweig: «stabilendo l'identità del creatore (e del rivelatore al Sinai) con il padre di Gesù Cristo da un lato e la piena umanità di Cristo dall'altro come *schibboleth* reciprocamente condizionanti contro tutte le eresie [...] si costituì come potenza della storia umana»³³². Il mantenimento dell'Antico Testamento nel canone, cui fa da riflesso il dogma dell'identità del Dio dei due Testamenti (*contra Marcionem*) è il fondamento della presenza della Chiesa *nel* mondo.

Israele è ugualmente insostituibile per la comunità cristiana nella misura in cui la trattiene dal coincidere senza residui con il secolo. Il luogo dal quale dare parola a questo servizio Rosenzweig lo trova, ancora una volta, *nel* Nuovo Testamento. Le *sincope inserite l'una dentro l'altra* si danno qui nuovamente a vedere: se l'Ecclesia è *inserita* in qualche modo nella radice che la porta (Antico Testamento), è dall'interno delle lettere dell'apostolo Paolo (Nuovo Testamento) che Rosenzweig rivela il compito di Israele per la Chiesa. Rosenzweig nella lettera del 1 novembre 1913 a Rudolph Ehrenberg cita, infatti, *ICor* 1,23: «noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei ed insensatezza per i pagani»³³³. Nel *sermo humilis* paolino Rosenzweig rinviene, implicitamente, il luogo decisivo per pensare il rapporto tra il

³³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 88.

³³¹ *Ibidem*. Sulle implicazioni teologico-politiche della gnosi cristiana cfr. i capitoli *Cristianesimo e Testamento*.

³³² *Ibidem*. Non sarà forse inutile ricordare, qui, che Martin Buber sviluppa una riflessione analoga circa la radice della potenza mondana della Chiesa, che egli rileva nel nesso tra creazione e redenzione, ovvero nell'inaggrabile tensione tra Dio della creazione e Dio della redenzione, o, ancora, tra Antico e Nuovo Testamento. Sostiene Buber che la Chiesa sapeva che, se creazione e redenzione fossero state separate l'una dall'altra, allora «le sarebbero venuti a mancare i fondamenti del suo influsso sugli ordinamenti di questo mondo» (cfr. M. Buber, *An der Wende. Reden über das Judentum*, op. cit., p. 29). I rapporti tra Rosenzweig e Buber son ben noti, ed hanno portato, infine, alla collaborazione per una nuova traduzione della Bibbia Ebraica in tedesco a partire dal 1925.

³³³ Cfr. F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 289.

cristianesimo e il mondo³³⁴. La Chiesa si trova nel mondo *per strada*, essa deve così portare, nel suo gesto di espansione nello spazio e nel tempo, «la salvezza per tutti i pagani in ogni tempo»³³⁵. In questo *lavoro* l'Ecclesia incarna, nella prospettiva di Rosenzweig, «l'albero che cresce dal seme dell'ebraismo e fa ombra su tutta la terra, ma il suo frutto conterrà di nuovo il seme di cui nessuno però, vedendo l'albero, seppe accorgersi»³³⁶. Il rischio che essa corre nella sua conquista del mondo è, tuttavia, quello di perdere l'insensatezza che è chiamata a testimoniare. La parola della croce, evangelizzazione dopo evangelizzazione, *conversione* dopo *conversione*, è esposta all'affievolirsi della sua insensatezza per il mondo, affievolirsi che ricade dialetticamente sulla Chiesa stessa, che, smettendo di riconoscere nel mondo il riconoscimento di tale follia (la follia della croce), smette di riconoscerla in se stessa, aprendosi alla propria identificazione con il mondo stesso. In questo modo l'Ecclesia «corre sempre il pericolo che quelli che ha vinto le dettino legge. Rivolta a tutti, essa tuttavia non deve mai *perdersi nell'universale*»³³⁷. Nel registro 'militaresco' cui ricorre Rosenzweig (la Chiesa «corre sempre il *pericolo* che quelli che ha *vinto* le *dettino legge*») si lascia ascoltare la declinazione, implicata nella riflessione rosenzweighiana, della posizione alla quale l'Ecclesia è chiamata nel mondo, nei termini di una tensione inaggirabile tra essere *nel* mondo, ed essere *contro* il mondo. La comunanza-non comunanza che rimane la cornice nella quale Rosenzweig legge il rapporto tra ebraismo e cristianesimo, si traduce, per la Chiesa, in una radicale irriducibilità al mondo stesso, e questo nella misura in cui anche la Chiesa, come la Sinagoga, è chiamata a vivere, in questo mondo, nella dimensione dell'attesa del messia, e si trova, di conseguenza, esposta alla *sospensione* che questa attesa porta con sé. Questo è implicato nelle parole di Rosenzweig quando, dopo aver indicato nell'ebraismo il nemico interno del cristianesimo, scrive: «ma tuttavia – noi e voi siamo dentro gli stessi confini, nello stesso...*regno*»³³⁸. Ebraismo e cristianesimo,

³³⁴ Per questo rapporto alla luce del *sermo humilis*, cfr. il capitolo *Cristianesimo*.

³³⁵ F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 289.

³³⁶ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 90. L'immagine dell'albero e del seme Rosenzweig la trova in un esponente della scolastica ebraica, Yehudah ha-Levy. La stessa immagine verrà utilizzata da Rosenzweig nella *Stella della Redenzione*. Cfr. F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, op. cit., p. 344.

³³⁷ F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 289. Corsivi miei.

³³⁸ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 106.

opposti da una inimicizia radicale, vivono nel mondo lo spazio di una medesima sospensione rispetto al mondo stesso, implicata dall'attesa messianica che li mantiene negli stessi confini, per quanto sul fondamento di una incompiuta apocalisse dei tempi per il cristiano e di una irrevocata elezione per Israele. Ogni compimento e dunque ogni adeguamento al mondo si trova contestato da questa stessa sospensione messianica. Se poi, scrive Rosenzweig, il messia *già* venuto di cui il cristiano *attende* il ritorno e il messia *ancora* a venire *atteso* dall'ebreo siano lo stesso messia, ciò «sarà dimostrato quando...il Messia *verrà*»³³⁹. In ogni caso, l'essere all'interno degli stessi confini significa, per l'ebreo e per il cristiano, vivere nella medesima attesa del messia.

Il conflitto e la comunanza-non comunanza giudeo-cristiana ammoniscono, dunque, la Chiesa a non perdersi nell'universale, ovvero a non identificarsi senza residuo con l'«universalmente umano»³⁴⁰. Questo significherebbe, infatti, per la comunità cristiana aprirsi alla possibilità di fare tutt'uno con il mondo e con il potere di questo mondo, il che «sarebbe gradito al massimo grado»³⁴¹ ai Greci, ovvero ai gentili, i quali «ben volentieri a Cristo, come a ogni imperatore, avrebbero eretto una statua»³⁴². È qui che entra in gioco la Sinagoga interrompendo la beata coincidenza della Chiesa con il mondo. Come in una sincope, perdita di coscienza o alterazione ritmica, Israele, anticipando per la Chiesa il giorno eterno, ovvero dichiarando che il momento escatologico del pieno compimento *non è ancora*, ammonisce la comunità cristiana della costitutiva apertura cui essa si trova consegnata nell'attesa del ritorno del messia, e dunque, trattiene la comunità stessa dall'identificarsi senza residui con il mondo. È per questa ragione che, se la parola della croce potrà forse perdere la propria insensatezza, comunque «uno scandalo rimarrà immutabilmente»³⁴³, perché di questo si cura Israele sino alla fine dei tempi. Nel momento in cui l'Ecclesia, toccati i confini del suo cammino trionfante nel mondo, è tentata dalla possibilità di richiudersi su se stessa, trova nella Sinagoga «il monumento che eternamente vi ammonisce del vostro *non-ancora* (infatti voi, voi che vivete in una *ecclesia*

³³⁹ F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 297.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 290.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ *Ivi*, p. 289.

triumphans avete necessità di un servo muto il quale, ogni volta che nel pane e nel vino credete di *avere goduto* di Dio, vi gridi δέσποτα μέμνησο των εσχάτων [Signore, ricordati delle cose ultime]»³⁴⁴.

Alla statua che i Greci avrebbero volentieri costruito a Gesù come ad ogni altro imperatore, si oppone il monumento del *non-ancora*, la Sinagoga, che mantiene aperta *nella* storia e *nel* mondo la prospettiva delle cose ultime. In questo senso Israele è insostituibile per la Chiesa stessa, e verrà preservato, nella sua dimensione comunitaria³⁴⁵, sino al giorno in cui l'ultimo greco sarà entrato nell'Ecclesia, poiché questa trova «nella Sinagoga l'ammonitrice muta che [...] sa soltanto dello scandalo; e così essa [la Chiesa] si sente di nuovo positiva e pronuncia di nuovo la parola della croce»³⁴⁶. Israele, nemico interno del cristianesimo, nemico sempre presente anche nella sua latenza, attende al ruolo paradossale di tenere la Chiesa *nel* mondo, trattenendola dal coincidere *con* esso.

Se nella lettera ad Ehrenberg del 1913 Rosenzweig scrive che i Greci, nella cui figura dobbiamo leggere un rimando alle nazioni del mondo, «ben volentieri a Cristo, come a ogni imperatore, *avrebbero* eretto una statua», nelle lettere dal fronte di soli tre anni più vecchie, il condizionale «*avrebbero*» lascia spazio ad un presente indicativo che tratteggia il profilo di un adeguamento teologico-politico del cristianesimo al mondo che si lascia vedere non come una possibilità ma come una realtà già in atto. Significativo è che tale adeguamento passi per la dissoluzione stessa del cristianesimo, che sarebbe entrato, secondo Rosenzweig, nella sua ultima epoca, ovvero nella sua ultima dissoluzione nel tutto. Scrive Rosenzweig: «la Chiesa è entrata nella sua ultima epoca [...] vale a dire essa è divenuta priva di sostanza

³⁴⁴ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 111.

³⁴⁵ Rosenzweig ribadisce in più occasioni come sia il popolo di Israele ad essere eletto, e come, altrettanto, solo in quanto popolo esso verrà preservato sino al momento escatologico. La questione relativa alla elezione del singolo ebreo passa dunque per la comunità. Qui tuttavia il singolo è chiamato, nella comune appartenenza, alla decisione per il giogo del regno. Non si tratta cioè di un passaggio automatico: «Sta in me il decidere se io, individuo, voglio assumere anche su di me il destino metafisico (il “giogo del regno dei cieli”) a cui sono chiamato per nascita, [...] se voglio o no elevare la chiamata naturale alla sfera dell'elezione metafisica» (cfr. *Ivi*, pp. 113-114). Sul motivo del popolo torno nel prossimo paragrafo.

³⁴⁶ F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 290.

[...]. Adesso però la Chiesa è *tutto*»³⁴⁷. Se la Chiesa è tutto, ovvero se essa si è ormai identificata *tout court* con l'universalmente umano, ciò corrisponde alla perdita di sostanza della Chiesa stessa, ovvero alla sua dissoluzione, e questo inaugura, al contempo, la possibilità per Rosenzweig di identificare il cristianesimo stesso con gli imperi della scena politica europea. Scrive Rosenzweig: «Con questi imperi di oggi (con quello russo, con quello “indiano”, acquisito combattendo contro Napoleone I, e quello guglielmino che protegge l’Austria), [...] io “identifico” il cristianesimo, perché esso vi s’identifica. [...] E cioè: *il cristianesimo [...] s’identifica con gli imperi* (il “mondo” di oggi)»³⁴⁸. In questa dissoluzione che apre all’identificazione con il mondo, la Chiesa trova comunque ancora nella Sinagoga il suo *miglior nemico*, pronto a ricordarle della parola della croce e della posizione cui tale parola chiama il cristiano nel mondo. Israele si pone, ancora una volta, come il *punctum* attorno al quale ne va della consistenza del cristianesimo stesso e delle sue implicazioni teologico-politiche: «Così esso, (l’ebraismo), in questo mondo solo cristiano che si desostanzia *dissolvendosi* ai sensi davanti alla pura universalità (giovannea) che si viene compiendo, è il punto (l’unico) di contrazione, di delimitazione e così la *garanzia della realtà di quel mondo cristiano*. *Se esso non fosse, ci sarebbero solo gli “imperi”*»³⁴⁹.

Il servizio insostituibile della Sinagoga per l’Ecclesia, ovvero il suo essere garanzia della realtà del mondo cristiano ed, al contempo, dell’irriducibilità cui esso è chiamato all’ordine politico, si radica nell’anticipazione dell’ultimo remotissimo punto, che è «*vita di Israele*». Cosa questa anticipazione significhi per la Sinagoga e quali ne siano le implicazioni teologico-politiche è quanto resta *ancora* da stabilire.

Post-scriptum

Il ritornello di una canzoncina galiziana recita: «*was mir seinen, seinem mir, aber Juden seinen mir*» (Quel che siamo, siamo, ma ebrei siamo). Queste parole vengono chiamate in causa da Rosenzweig nella lettera del 30 novembre 1916 a Rosenstock. Esse seguono un passaggio della missiva in cui è in questione il «diventare se stesso»

³⁴⁷ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 131.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 133. Corsivi miei.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 134. Corsivi miei.

di Israele, ovvero la sua possibilità di «identificarsi con se stesso»³⁵⁰. La *logica incomparabilmente alogica del ritornello*³⁵¹ risulta così essere l'indicazione migliore per comprendere quali siano le implicazioni per Israele del suo anticipare nel tempo del mondo l'*advenire* escatologico.

La prima parte del ritornello può essere guardata, con buona approssimazione, come l'espressione tautologica della presenza a sé, racchiusa nelle parole *was mir seinen, seinem mir*. A questa espressione, tuttavia, non segue il prevedibile *perciò* (Quel che siamo siamo, *perciò* siamo ebrei), al contrario, tutto il peso del ritornello grava sulla congiunzione avversativa *ma (aber)*. Di qui la logica alogica del testo indicata da Rosenzweig, che scrive: «“ma”, e nient'affatto “perciò!”»³⁵². *Noi siamo quello che siamo, ma siamo ebrei*. Nella misura in cui tale canzoncina viene convocata nel luogo in cui ne va dell'identificarsi a sé di Israele, la cui *vita* è l'anticipare il giorno eterno, essa rivela nel divenire se stesso di Israele l'aporia del venir meno di questa stessa identificazione a sé. Divenire se stesso significa qui farsi incontro alla rivelazione, per Israele, dell'impossibilità di corrispondersi pienamente, e questo in conformità alla logica incomparabilmente alogica di una Sinagoga che porta *nel* mondo il segno di quel remotissimo *advenire* nel quale Israele smette di essere eletto, e Dio perde il nome con cui solo Israele l'aveva invocato³⁵³.

Senza smettere di essere Israele, questi è chiamato, allora, a deporre ogni immagine di sé attraverso la quale si veda come soggetto idealisticamente inteso. In questo senso, ovvero nei termini della deposizione della volontà di potenza dell'individuo presente a se stesso, va inteso allora il «giogo del regno dei cieli» che Rosenzweig dice essere assunto da Israele. Accettare di portare questo giogo non significa dispiegare l'azione del sé, quanto piuttosto rivelare la radicale sospensione, interruzione e costitutiva passività alla quale questo è esposto: «noi consapevolmente

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ Cfr. *Ibidem*.

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ Cfr. F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 288. Per la centralità che il passo riveste nell'argomentazione, lo riporto qui nuovamente: «Il popolo di Israele, eletto da suo Padre, guarda fisso oltre il mondo e la storia, a quell'ultimo remotissimo punto quando questo suo Padre [...] sarà - “tutto in tutto”! - l'Uno e l'Unico. In quel punto [...] Israele cessa di essere eletto; in quel giorno Dio perde il nome con cui soltanto Israele lo invoca.[...] Fino a quel giorno è vita di Israele l'anticipare [...] quel giorno eterno».

“assumiamo su di noi il *giogo* del regno dei cieli”³⁵⁴, ricorda Rosenzweig «“a redenzione del mondo” [...]. E tuttavia noi non lavoriamo a questa redenzione, *la quale sarà poi anche* la nostra *redenzione dalle sofferenze* – al contrario: alla santa inquietudine del vostro lavorare corrisponde in noi il sacro timore che la redenzione venga “prima del tempo”³⁵⁵. L'azione che volesse far venire la redenzione prima del tempo, ovvero che non riconoscesse nel giogo stesso il segno della passività che la lavora dall'interno, sarebbe un βιάζεσθαι την βασιλείαν τοῦ Θεοῦ³⁵⁶ (fare violenza al regno di Dio).

Aprondo la porta *nel* tempo all'*al di là* del tempo (la porta dalla quale in ogni istante può entrare il messia secondo l'immagine di Walter Benjamin), Israele testimonia della impossibile identità a sé del popolo, nell'affermazione stessa di questa identità. Solo a partire da questa contraddizione si lascia pensare una definizione cursoria che Rosenzweig fornisce del popolo di Israele. Cursoria, rapida ed ironica, ma non per questo meno paradigmatica. In una lettera aperta al direttore del giornale sionista *Jüdische Rundschau* dell'agosto 1928, Rosenzweig si sofferma sulla questione dell'identità e del popolo ebraico. Ancora una volta, a fronte della tensione alogica che attraversa queste nozioni, è alla narrazione di una storiella cui viene demandato il compito di parlare. Così Rosenzweig: «Rispetto al concetto di popolo ebraico noi ci troviamo quindi nella situazione intricata, ma molto ebraica, di quel cantore di sinagoga il quale, interrogato da un tribunale su che cosa fosse uno *shofar*, dopo molto tergiversare e molti giri di parole spiegò alla fine che si sarebbe trattato insomma di una sorta di tromba; e dopo che l'exasperato giudice gli ebbe chiesto perché mai non l'avesse detto subito, ribatté: “ma è poi una tromba?”³⁵⁷. Lo *shofar* è, ed allo stesso tempo non è, una tromba, esso si identifica e non si identifica con essa. Allo stesso modo Israele, il popolo ebraico, è e non è un popolo, «ma qualcosa di meno, e allora qualcosa di più di un popolo»³⁵⁸. Questo è l'esito

³⁵⁴ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 111.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 110.

³⁵⁶ Cfr. *Ivi*, p. 78.

³⁵⁷ F. Rosenzweig, *Liberalismus und Sionismus. Ein offener Brief an die Jüdische Rundschau*, in GS III, pp. 557 s., passo citato in G. Bonola, *Franz Rosenzweig e il confine*, introduzione a F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., p. 22.

³⁵⁸ *Ibidem*.

teologico-politico dell'anticipare *nel* mondo ciò che *adviene*: rivelare la tensione che sospende, senza negarla, la presenza a sé di Israele. In tale anticipazione non è in gioco una presentificazione del punto remotissimo cui è rivolto Israele, quanto piuttosto l'apertura che questo stesso punto, le cose ultime, implica nel mondo per Israele stesso.

A partire da questa cifra teologico-politica, l'elezione di Israele si lascia pensare nella sua radicale alterità rispetto alle forme secolarizzate nelle quali essa si trova deformata. Queste trovano la loro articolazione storico-politica, a partire dal diciannovesimo secolo, nel nazionalismo. La fede dei popoli non solo di «venire *da* Dio [...] bensì di andare *a* Dio»³⁵⁹ ne rappresenta la credenza più intima, al punto che «l'elezione è divenuta la cartina di tornasole di ogni nazionalità»³⁶⁰. A fronte di questa secolarizzazione, l'elezione di Israele mantiene, tuttavia, la propria unicità, e questo a partire da quell'*advenire* che segna, attraversandolo, la vita di Israele. Solo per la Sinagoga l'elezione «è ancor sempre (e sempre rimarrà) l'unico prendere corpo (*Verkörperung*) visibilmente reale della raggiunta (*erreichtes*) meta dell'unità»³⁶¹. L'unità visibilmente incarnata dall'elezione di Israele riceve tuttavia la propria consistenza a partire dalla sua stessa destinazione, ovvero dal punto remotissimo nella cui anticipazione consiste la vita di Israele. Se è vero che l'elezione «scopre la sua “provenienza” (*Herkunft*) solo quando ha conosciuto la sua “destinazione” (*Bestimmung*)»³⁶², allora l'unità cui essa dà visibilmente corpo è quella stessa della non-coincidenza a sé di Israele nella sua radicale apertura all'ultimo remotissimo punto.

³⁵⁹ F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., p. 107.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² *Ivi*, p. 108.

8. POLITICA MESSIANICA

Emmanuel Lévinas, l'al di là dello Stato nello Stato e l'(im)prescrivibile ospitalità

Apertura

Quando, nella preghiera del sabato, Israele chiama se stesso «un solo popolo sulla terra», esso guarda con questa espressione all'unità del popolo che prende visibilmente corpo nella sua elezione. Questa incarna, come ricorda Franz Rosenzweig³⁶³, l'essere alla meta di Israele, ovvero la paradossale posizione di chi, *nel mondo e nella storia*, si trova nondimeno *presso Dio*, all'altezza cioè dell'ultimo remotissimo punto: l'*advenire* escatologico. In questo *advenire* l'elezione scopre la propria provenienza, come da questo *advenire* l'unità stessa del popolo riceve la propria consistenza³⁶⁴. Il punto remotissimo che *advienne* è quello in cui Israele cessa di essere eletto, e smette di chiamare il Padre con il nome con cui lui solo lo aveva sin da sempre invocato³⁶⁵. L'elezione trova, allora, paradossalmente la propria provenienza nella sua destinazione, ovvero nel venir meno stesso dell'elezione, e l'unità dell'«un solo popolo sulla terra» si sente attraversata dal venir meno di questa stessa unità. Inversione paradossale di ogni affermazione, questa contraddizione è la cifra stessa della messianicità di Israele. Questo è messianico esattamente nella misura in cui anticipa, *nella storia*, la fine della storia, ovvero nella misura in cui vive l'esperienza aporetica della sospensione del tempo del mondo *nel tempo del mondo*, attraverso la dimensione dell'attesa. In qualche maniera, la stessa messianicità di Israele sembra incarnare l'impossibilità per esso di pronunciare il pronome «io» senza sentire questa prima persona singolare attraversata da qualcosa che, al fondo di

³⁶³ Cfr. F. Rosenzweig, *La radice che porta*, op. cit., pp. 107-108, dove si legge: «l'elezione ebraica [...] è ancor sempre (e sempre rimarrà) l'unico prendere corpo [*Verkörperung*] visibilmente reale della raggiunta [*erreichtes*] meta dell'unità [...], mentre i popoli sono soltanto sulla via verso questa meta da *raggiungere*, e debbono esserlo, se mai questa debba essere raggiunta realmente».

³⁶⁴ Scrive Rosenzweig che l'idea ebraica di elezione: «scopre la sua provenienza [*Herkunft*] solo quando ha conosciuto la sua "destinazione" [*Bestimmung*]» (cfr. *Ibidem.*). Cfr. inoltre il capitolo *Conversione*.

³⁶⁵ Cfr. F. Rosenzweig, *La Scrittura*, op. cit., pp. 288-289.

essa, le impedisce di declinare il suo esserci nel registro della presenza. Deposizione della *ipseità* dello stesso, la messianicità di Israele fa segno a una unità che è irriducibile alla coesione degli elementi che la costituiscono, e che è irriducibile, dunque, ad una unità che impedisca all'essere-in-comune ogni ispirazione ed ogni espirazione, ogni vita. È, al contrario, a una forma dell'essere-in-comune segnata dalla medesima deposizione del sé incarnata da Israele, cui questo invita a pensare. Si tratta di ciò che, con le dovute cautele e resistenze, si lascia tratteggiare come una *politica messianica*.

Nello Stato al di là dello Stato

Almeno in due occasioni l'espressione «politica messianica» torna, *significativamente*, nella riflessione di Emmanuel Lévinas. È alla sua proposta che siamo chiamati a prestare ascolto per delimitare i confini di quella forma di essere-in-comune che si nasconde sotto queste parole. La problematizzazione della potenza analitica del binomio in questione, la declinazione del *proprium* della politica messianica attraverso la cruciale questione filosofica dell'*ospitalità* dovuta all'altro, e l'individuazione della problematicità che attraversa la politica messianica nel momento in cui tocca, ed è toccata, dalla concretezza del reale, segnano l'altrettanto complessa e problematica riflessione di Lévinas attorno a questo motivo teologico-politico, restituendone l'esemplarità.

Questa nozione è attraversata da una potente tensione e carica analitica. Nella tensione che la attraversa ne va della chiamata in causa dell'eccesso che dischiude l'ordine politico, eccesso che è, al contempo, debolezza e fragilità. Ciò che, in altri termini, significa in prima battuta la politica messianica è l'inclusione di un'eccedenza (la trascendenza) nel politico (l'immanenza). Topologicamente essa è *un'enclave della trascendenza nell'immanenza*, dell'*al di là* che trova il suo spazio *nel* al di qua. *Al di là-nel* indicano le direttrici fondamentali che danno forma alla topologia ritorta della politica messianica. Questa è, nelle parole di Jacques Derrida lettore di Lévinas, l'«incorporazione di una porta che porta e apre sull'al di là»³⁶⁶, come Israele rappresenta l'anticipazione dell'*al di là*, *nel* cuore del tempo. Decisiva nella formula di Derrida, che dedica all'amico un illuminante saggio, *Adieu à*

³⁶⁶ J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Galilée, 1997; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 144.

Emmanuel Lévinas, è la specificazione secondo la quale nella politica messianica è in gioco l'apertura di una porta che apre sull'al di là, ovvero di una porta che dischiude l'al di qua senza tuttavia implicare in questa dischiusura altro se non il gesto di una dislocazione del politico rispetto a se stesso a partire dall'al di là. Non si tratta, in altre parole, di una fondazione teologica del politico, quanto, piuttosto, della sua stessa s-fondazione.

La cifra di questa enclave è la «sproporzione che corre tra la politica messianica e qualunque altra politica»³⁶⁷, e che consiste nel rinviare a un ordine politico accettabile solo se «fondato sulla Torah» e sulla «sua *giustizia*»³⁶⁸, ovvero un ordine politico esposto a una radicale istanza di giustizia che, nella sua eccedenza, lo segna e lo dischiude. E, tuttavia, ancora forma politica e ordine politico. Nell'interruzione della coincidenza a sé implicata nell'incorporazione della porta che porta e apre sull'al di là, l'ordine politico, lo Stato, rimane necessario. Questa necessità è, paradossalmente, implicata nel modo stesso in cui l'al di là si affaccia, in Lévinas, alla porta aperta della politica messianica, nella misura in cui la Torah e l'istanza di giustizia entrano-senza-entare nel mondo «in maniera diversa da “un vento intenso e violento, che spacca i monti e infrange le rocce”»³⁶⁹, ed in maniera ancora differente da «un terremoto» o da un «fuoco»³⁷⁰. Non vi è volontà di potenza nel modo in cui l'ordine del politico si trova esposto alla sua radicale apertura da ciò che viene, in quanto questo, giustizia o Torah, entra nelle «“necessità dell'ora”»³⁷¹ con un'estrema

³⁶⁷ E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les édition de minuit, 1968; trad. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Genova, il melangolo, 1982, p. 121. Delle letture talmudiche presenti in questo testo, cerco nel corso capitolo di analizzare quella dal titolo *Terra promessa o terra permessa*, cfr. *Ivi*, pp. 99-126.

³⁶⁸ E. Lévinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Les édition de minuit, 1996; trad. it. di B. Caimi, *Nuove letture talmudiche*, Milano, SE, 2004, p. 65. Corsivi miei. La lettura sulla quale appunto l'attenzione è *Al di là dello Stato nello Stato*, cfr. *Ivi*, pp. 44-77.

³⁶⁹ E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, op. cit., p. 267. Rispetto a questo testo, la mia lettura si sofferma in particolare sul saggio *Lo stato di Cesare e lo stato di Davide*, cfr. *Ivi*, pp. 265-276.

³⁷⁰ *Ibidem*. Il riferimento di Lévinas è, qui, da Ire 19,11-13: «Gli disse: “Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore”. Ed ecco che il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento, un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto, un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, il sussurro di una brezza leggera».

³⁷¹ E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, op. cit., p. 267.

umiltà, come una «“voce sconfinante nel silenzio”»³⁷². Di qui la cifra della esemplarità unica della politica messianica: l'*al di là* non assicura nessun ordine politico, nessun *al di qua*, perché non ha nemmeno la forza di assicurare se stesso. L'istanza di giustizia, in altre parole, non si (im)pone come valore ideale e immutabile in grado di fornire una legittimazione al politico attraverso una identificazione di politica ed etica o di politica e valore facente capo, in ultima battuta, all'autolegittimazione dello stesso potere politico. Il profilo disegnato da Lévinas di un'istanza di giustizia che entra nel mondo come una voce sconfinante nel silenzio, fa segno, al contrario, alla necessità per il politico stesso di ascoltare e rideclinare continuamente questa voce, udendone le parole sempre sul punto di scomparire e dunque sempre bisognose di una nuova e necessaria *cura*.

Che l'istanza di giustizia chiamata a dischiudere l'immanenza a sé del politico nella politica messianica tenga assieme, paradossalmente, fragilità³⁷³ ed eccedenza di

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ La fragilità e la debolezza della stessa Rivelazione e della Torah si misurano sul loro bisogno del tempo, poiché, scrive Lévinas: «L'ultima elevazione della Rivelazione dipenderebbe dal suo bisogno di risposta [...]. Essa è in questo senso, precisamente, insegnamento o Torah» (cfr. *Ibidem*). La Rivelazione stessa sarebbe a tal punto debole da aver bisogno di risposta da parte dell'uomo, e quindi di tempo. Prosegue Lévinas: «La *debolezza* di tutto quello che ha bisogno di *tempo* [...] non deve essere guardata con occhio astratto: essa indica qui, positivamente, un ordine superiore all'*eternità* delle Idee platoniche o delle forme aristoteliche – *l'ordine di uno spirito in rapporto con l'altro*» (cfr. *Ibidem*. Corsivi miei). Se in questa fragilità si lascia pensare il profilo stesso della politica messianica, nondimeno essa sembra fare segno a un'interpretazione teologica che ha rappresentato, in modo particolare negli ultimi decenni, lo spazio di incontro tra pensatori cristiani ed ebrei. Il concetto attorno al quale questo incontro è stato, almeno in parte, articolato è quello di *Kenosi*, che lo stesso Lévinas chiama in causa nel suo colloquio del 1986 con Hans-Hermann Henrix e il vescovo Hans-Hermann Hemmerle. Scrive Lévinas in riferimento al messia cristiano: «Quanto rimaneva incomprensibile non era tale figura, ma la teologia realista che la circondava. Ed è ancora così, nonostante concetti come *Kenosi* di Dio, l'umiltà della sua presenza sulla terra, siano così vicini alla sensibilità giudaica con tutto il vigore del loro senso spirituale». Il colloquio, pubblicato in tedesco in *Zeitgewinn*, Frankfurt am Main, Joseph Knecht Verlag, 1987, si trova tradotto in italiano con il titolo *Ebraismo «e» cristianesimo*, in E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 189-195. La traduzione è di Silvano Facioni. Sulla nozione di *Kenosi* in Lévinas, cfr. inoltre E. Lévinas, *Ebraismo e Kenosi*, in Id., *Nell'ora delle nazioni*, op. cit., pp. 131-149. In merito alla questione della *Kenosi* nella teologia cristiana e in rapporto all'ebraismo, cfr. S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Milano, Adelphi, 2006²; Id., *Radici*

questa giustizia rispetto al principio d'ordine, è indicato da Lévinas quando, ricordando *Temurah* 14b, scrive: «Piuttosto una lettera strappata dalla Torah che la Torah strappata dalla memoria di Israele». L'atto politico non si colloca nel vuoto lasciato da un simile sacrificio della lettera? Esso non può essere concepito come appartenente a un ordine autonomo [...]. Secondo la dottrina ideale, il *Sanhedrin* insedia e controlla il re. Al di sopra dell'ordine che comporta guerra [...] si colloca la Legge dell'Assoluto, che non scompare dopo di aver suscitato l'autorità politica per lasciare ormai incondizionatamente a Cesare quel che essa affidò a Cesare»³⁷⁴. Da questo lungo passaggio, emerge come l'ordine politico trovi il proprio spazio nella menomazione della Legge, laddove, al contempo, è questa stessa Legge ad aver «suscitato» lo stesso ordine politico. In altre parole, la cifra della politica messianica consiste nel fondarsi sulla dischiusura stessa dell'immanenza a sé del politico, dove tale dischiusura non apre a nessun fondamento se non allo spazio vuoto lasciato dal sacrificio della lettera della Legge. In questo modo la Legge stessa, nella sua articolazione politica, è chiamata ad accompagnare il potere senza tuttavia mai fondarlo, o meglio, fondandolo solo nella misura in cui in tale gesto fondativo ne va di un contemporaneo s-fondamento. In questo senso, la nozione di politica messianica traduce con buona approssimazione l'aspetto decostruttivo nel quale si trova implicata la dimensione teologico-politica: nella misura in cui la sua struttura è quella di un né/né (né trascendenza *tout court*, né immanenza, né puramente teologico, né puramente politico), la politica messianica abita, infatti, lo spazio contaminato che, tenendo in tensione i due campi, sottrae entrambi alla loro piena coincidenza con sé.

La necessità dello Stato, ovvero di una forma politica, è inaggirabile, e questo per due ordini di motivi: per la cura della «voce sconfinante nel silenzio», e per l'aver luogo di questa voce *nel tempo e nella storia*. Lo Stato sarebbe dunque un irrinunciabile principio d'ordine, al punto che la stessa Roma, lo Stato di Cesare, conserva per sé la medesima necessità in quanto «esige obbedienza a una legge»³⁷⁵. Così Lévinas spiega il sorprendente passo di *Bereshit Rabah*

ebraiche del moderno, Milano, Adelphi, 1990; R. Fulco, *Il tempo della fine. L'apocalittica messianica di Sergio Quinzio*, Reggio Emilia, Diabasis, 2007.

³⁷⁴ E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, op. cit., p. 268.

³⁷⁵ E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni*, op. cit., p. 113.

Rabbi Shimon, figlio di Lakish, dice: “Dio esaminò tutto quel che aveva fatto, ed eccolo eminentemente bene” (Genesi I, 31). “Eccolo bene”, è il regno di Dio, ed “Eccolo eminentemente bene” è il regno dei Romani, [...] perché il regno dei Romani rivendica la Legge e il diritto degli esseri³⁷⁶.

Questo passo, assieme al «pregate per il bene del potere» di *Pirkè Aboth* (trattato dei Principi), indica in maniera iperbolica, la necessità del principio organizzatore e della presa che esso è in grado di esercitare sul reale.

Quello che Lévinas chiama il «*Sì allo Stato*»³⁷⁷, implicato nella politica messianica, non è tuttavia un'accettazione *tout court* e ingenua di tale principio d'ordine. In esso si agita, infatti, la consapevolezza della «contraddizione interna allo Stato, che subordina, per liberarli, uomini a uomini»³⁷⁸, e che racchiude per definizione un nucleo di tirannia irriducibilmente arbitraria³⁷⁹. Questa contraddizione e l'arbitrarietà della tirannia che sempre si nasconde *nello Stato* fanno il paio con la contraddizione e l'arbitrarietà di coloro che negano semplicemente lo Stato stesso. Tra l'accettazione senza riserve del principio d'ordine, e la sua complementare negazione, si rivela in atto una silenziosa solidarietà. Chi, infatti, «rifiuta l'ordine politico, [...] astenendosi da ogni collaborazione con il potere, si fa complice delle potenze oscure represses dallo Stato»³⁸⁰, e proprio queste potenze oscure, sovversive dell'ordine, costituiscono la riserva cui lo Stato può sempre attingere per legittimare la sua attività. Tra la «tirannia dello Stato» e l'arbitrio di chi lo rifiuta, ovvero tra l'adesione ad esso e la sua totale negazione, la politica messianica si colloca come lo spazio di decostruzione dello Stato. *Al di là dello Stato*, ma *nello Stato*, essa è chiamata a disgiungere, senza annullarlo, lo stesso principio d'ordine. In questo senso dobbiamo leggere il passo della lettura talmudica *Al di là dello Stato nello Stato* in cui Lévinas nega ad Israele una vena anarchica *sic et simpliciter*. Riportando il dialogo tra gli anziani del Negev e Alessandro Magno tratto dal trattato talmudico *Tamid* 3Ib-32b, Lévinas ricorda la risposta di rifiuto che i saggi riservano al

³⁷⁶ E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, op. cit., p. 271.

³⁷⁷ Cfr. *Ivi*, p. 265. Corsivi miei.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 272.

³⁷⁹ Cfr. E. Lévinas, *Nuove letture talmudiche*, op. cit., p. 64.

³⁸⁰ E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, op. cit., p. 273.

conquistatore in merito alla tirannia, fosse anche benevola, e allo Stato che la rivendica. Tale risposta, tuttavia, scrive Lévinas: «non può assolutamente significare che per Israele [...] Stato equivalga ad anarchia. Indicherebbe invece che l'ordine politico accettabile può instaurarsi tra gli uomini solo se fondato sulla Torah, la sua giustizia [...]. *Politica messianica*. Attesa, attenzione estrema e storia come veglia»³⁸¹. Il rifiuto dello Stato non apre a una forma ingenua di anarchia, ma fa segno alla radicale eccedenza (la Torah, la sua giustizia) che è chiamata ad aprire, nell'immanenza a sé che sempre lo abita come possibile esito, l'ordine politico. Va qui sottolineato ancora una volta come la topologia ritorta dell'*al di là* dello Stato nello Stato restituisce, nell'enclave della trascendenza nell'immanenza che essa implica, una disgiunzione del politico ma non una sua soppressione. Il divino, nelle parole di Lévinas, «investe Storia e Stato, non li sopprime»³⁸², ma li sottrae alla loro presenza a sé.

Se lo Stato conserva la sua ragion d'essere, esso non può, tuttavia, essere lasciato a se stesso, pena il suo sfociare nella tirannia e nel totalitarismo. Esso deve, allora, essere aperto al suo proprio *al di là*. «Inclusione aperta sulla trascendenza che essa porta, incorporazione di una porta che porta e apre sull'al di là». Ex-appropriazione pre-originaria del proprio da parte di questo *al di là*, ovvero dislocazione topologica dell'al di qua rispetto a se stesso, la politica messianica restituisce un essere-incomune in cui il decentramento del sé comunitario fa segno alla interruzione che sin da sempre l'Altro incarna *per* il Medesimo. La città terrena è, infatti, sempre già interrotta dalla città messianica, quella non è mai «al di qua del religioso», come questa non è mai «al di là della politica»³⁸³.

Questa interruzione è la stessa implicata nell'apologo talmudico presente in *Berakhoth* 3b e commentato da Lévinas: «il re Davide guerreggia e governa di giorno; la notte [...] si dedica alla Legge [...]. L'azione politica dei giorni che passano comincia in una mezzanotte eterna»³⁸⁴. Lo studio notturno della Legge come anticipazione nel tempo della mezzanotte eterna, interrompe il succedersi regolare «dei giorni che passano», ed espone la politica alla radicale alterità (la mezzanotte

³⁸¹ E. Lévinas, *Nuove letture talmudiche*, op. cit., pp. 64-65. Corsivi miei.

³⁸² E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, op. cit., p. 269.

³⁸³ *Ivi*, p. 271.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 269.

eterna) in cui pure essa è presa (*comincia*). L'interruzione *nell'ordine* politico *dell'ordine* politico da parte, qui, della mezzanotte eterna, è ciò che trattiene lo Stato dal farsi tirannia, e l'essere-in-comune dal farsi comunità chiusa e senza respiro. Essa è chiamata a impedire che «nel groviglio degli avvenimenti e degli uomini, gli imperativi ipotetici nascondano il loro condizionamento, *si impongano e pesino come se fossero categorici*»³⁸⁵.

Il binomio *politica messianica* espone, allora, i termini che lo compongono all'eccesso e all'interruzione che l'uno rappresenta per l'altro. La tensione originaria del binomio fa venire meno gli stessi confini che delimitano le nozioni che lo compongono, nella iperbolica trasgressione di essi, implicata nella politica messianica. Ma questa tensione è anche la debolezza della forma di essere-in-comune cui essa fa riferimento. Senza fondamento e senza fondazione, essa è sempre tentata di negare il suo eccesso, ovvero l'irriducibilità alla politica dei giorni che passano, ai rumori e agli splendori del mondo.

Ospitalità (im)prescrivibile

La definizione della politica messianica in termini di enclave della trascendenza nell'immanenza non costituisce una precauzione sufficiente rispetto al perversimento di questa stessa nozione e della forma dell'essere-in-comune in essa implicata. Attraverso questo riferimento formale, infatti, rimane aperta la possibilità di pensare un ordine politico che, nell'apertura sull'*al di là*, trovi la legittimazione stessa e il rafforzamento del proprio sé comunitario-identitario-istituzionale, e non la rivelazione della sua stessa deposizione³⁸⁶. Portarsi al di là di questo riferimento formale, ovvero chiedersi quale sia almeno un aspetto effettuale implicato nella nozione di politica messianica, può forse costituire un modo per sottrarsi a tale perversimento.

Nel testo *Le nazioni e la presenza di Israele*, Lévinas ricorda che «Si appartiene all'ordine messianico quando si è potuto ammettere altri tra i propri»³⁸⁷, ovvero tale ordine, inteso come l'organizzazione assunta da Israele e dalle genti nel tempo

³⁸⁵ *Ivi*, p. 279. Corsivi miei.

³⁸⁶ Cfr. su questo rischio il capitolo *Profeta* e le posizioni qui ricordate dei *Deutsche Christen* e di Wilhelm Stapel.

³⁸⁷ E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni*, op. cit., p. 111. Traduzione modificata.

messianico, implica una radicale accoglienza degli altri all'interno del proprio costituirsi in comunità. Sin dal ricorso al doppio impersonale «si appartiene» e «si è potuto», ciò che si lascia pensare è, tuttavia, la distanza che separa tale accoglienza da una qualsiasi forma liberale di tolleranza. Non si tratta, infatti, di pensare a una politica in grado di fare spazio ad altri a partire dalla propria identità a sé, quanto piuttosto a una politica dell'accoglienza radicale, in cui si riveli la costituiva ex-appropriazione («si appartiene all'ordine messianico») di chi, soggetto o comunità, è chiamato ad ospitare. L'ospite, in altre parole, ospita in quanto già da sempre ospitato. Nel «si appartiene», inteso come *signum* della mancata corrispondenza al proprio sé, si apre la possibilità di «ammettere altri tra i propri».

Che tale ammissione sia sin da sempre radicata nel pre-originario essere accolto di chi accoglie, è espresso da Lévinas nella lettura del trattato talmudico *Pesahim* 118b. Qui, riferendosi al desiderio delle nazioni di entrare nel mondo messianico, e in special modo dell'Egitto, Lévinas ricorda come, sorprendentemente, il messia stesso rifiuti all'Egitto l'ammissione nel mondo messianico a causa della schiavitù inferta a Israele. Dio stesso, allora, «lo obbliga ad accettare il dono ricordandogli l'asilo offerto dall'Egitto a Israele. *Asilo che diventerà luogo di schiavitù, ma prima di tutto luogo offerto allo straniero*»³⁸⁸. Israele è chiamato a fare spazio nell'ordine messianico all'Egitto, in quanto sin da sempre ospite-ostaggio in esso. L'asilo messianico dell'Egitto fa segno alla pre-originaria messa in questione di Israele da parte di questo. Asilo che, nel mostrare la sua faccia ostile («*Asilo che diventerà luogo di schiavitù*»), indica il suo stesso porsi *al di là* di ogni calcolo e di ogni economia della reciprocità. Israele non accoglie nell'ordine messianico l'Egitto come contropartita della accoglienza ricevuta. Il riconoscimento della schiavitù subita impedisce questa interpretazione pacificante. Non si tratta, in altre parole, di accoglienza *dovuta* sulla base di un calcolo, ma di un'accoglienza *dovuta al di là* di ogni calcolo. È nella paradossale prossimità tra l'essere ospite e l'essere ostaggio che il gesto di «ammettere altri tra i propri» trova il proprio spazio.

La ex-appropriazione del medesimo, ovvero il decentramento del sé implicato in tale prossimità, sembra fare segno a un momento immemorabile, ovvero a un tempo più passato di ogni passato. Questo trova spazio nelle parole «prima di tutto» che

³⁸⁸ *Ibidem*. Corsivi miei.

definiscono l'indice temporale dell'esser ospite di Israele. Ne va, qui, della «memoria di un avvenimento passato più vecchio del passato e più antico di ogni memoria»³⁸⁹, avvenimento che accadde prima del Sinai («memoria più vecchia del Sinai») e prima della terra promessa. La presa e l'ex-appropriazione di questo asilo-schiavitù si danno *prima* della rivelazione stessa della Legge e *prima* della conquista della terra. Il ricordo di questa irriducibile anteriorità dell'asilo-schiavitù al di qua della legge stessa dell'ospitalità³⁹⁰ si esprime nel paradosso del messia giusto che ha dovuto necessariamente dimenticare il versetto della Legge che chiama all'accoglienza. Così Lévinas: «Il Messia, a cui l'Egitto o l'uomo "egiziano" presenta un dono, *non può dimenticare* questo asservimento e vuole respingere il segno di riconoscenza»³⁹¹. Per il messia è impossibile dimenticare la schiavitù sofferta da Israele in Egitto, al punto da rifiutare a questi l'entrata nel mondo messianico. Tuttavia a questa impossibilità di dimenticare si affianca la paradossale impossibilità di ricordare del messia stesso: «Decisione dell'Eterno di *accogliere* l'omaggio dall'Egitto. La Bibbia lo lascia intuire in *Deuteronomio* 23,8, versetto che lo stesso Messia, malgrado la sua giustizia, ha *dovuto dimenticare*»³⁹². Il messia ha dovuto dimenticare *Deut* 23,8; non gli è stato possibile ricordare la legge dell'accoglienza; egli vive, nella radicale giustizia che è il suo segno, l'impossibilità paradossale di ricordare. La necessità di dimenticare ciò che resta indimenticabile fa il paio con ciò che insiste al fondo della memoria. Se il messia ha dovuto dimenticare un versetto della Legge, nonostante la sua giustizia, è perché al fondo di essa sente insistere ciò che non può dimenticare: l'essere stato ospite-ostaggio di Israele in Egitto.

Nelle parole di Lévinas: «versetto che lo stesso Messia, *malgrado* la sua giustizia, ha dovuto dimenticare», si dovrà leggere, allora, il segno di quell'inversione che è lo stigma stesso dell'evento messianico: il messia non dimentica un precetto della Legge *malgrado* la sua giustizia, ma egli lo dimentica *per* la sua giustizia, cioè, al contempo, in nome della giustizia cui egli è chiamato e in virtù di quella stessa giustizia. Si delinea qui la conseguenza filosofica forse più decisiva della lettura del rapporto tra Israele e le nazioni nei termini di ospitalità radicale, quella per la quale

³⁸⁹ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 135.

³⁹⁰ Deut 23,8: «Non avrai in abominio l'Egiziano perché sei stato forestiero nel suo paese».

³⁹¹ E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni*, op. cit., p. 111. Corsivi miei.

³⁹² *Ibidem*. Corsivi miei.

l'istanza di giustizia che abita questa ospitalità messianica assume il profilo di una giustizia *imprescrittibile* e al contempo *necessaria*, al di là di ogni economia della reciprocità ma, nondimeno, dovuta. Il messia dimentica, infatti, la prescrizione della Legge all'ospitalità, ma questo non gli impedisce di continuare a ricordare quell'asilo-schiavitù pre-sinaiico che ingiunge, come si incarica di ricordare Dio stesso, l'ospitalità che Israele *deve* all'Egitto. La misura della giustizia che emerge attorno alla questione dell'ospitalità fa, allora, eco a quella voce sconfinante nel silenzio che attraversa la politica messianica: la debolezza di questa è la medesima di una giustizia che non trova fondamento incrollabile in alcun codice che si lasci pacificamente applicare, ma che, al contrario, richiede, come l'ospitalità messianica, di porsi all'interno dello spazio paradossale e senza garanzie tra la prescrizione e l'imprescrittibile, tra il dovere e il calcolo, tra la dimenticanza e la memoria.

Ricordo prima della memoria della Legge, ciò che insiste al fondo della memoria e della dimenticanza si lascia a malapena declinare nel registro del sapere. Esso è, al contrario, il fondo sul quale si apre la «*decisione* dell'Eterno di *accogliere* l'omaggio dall'Egitto». L'ammissione di altri tra i propri si trova, dunque, intimamente legata all'immemoriale ex-appropriazione del sé, che, al di qua di ogni legge dell'ospitalità, essa implica.

Un fondo immemorabile e anarchico insiste, dunque, nel cuore stesso della Legge, intesa come legge dell'ospitalità. In questi termini dobbiamo leggere la frase ellittica di Lévinas: «Riconoscimento della Torah *prima* del Sinai?»³⁹³. Nella misura in cui queste parole fanno segno a un riconoscimento della Legge prima della sua stessa rivelazione, ovvero a uno scioglimento di tale legge dal luogo e dal tempo del suo stesso presente, esse indicano *nella* legge un fondo radicalmente antecedente rispetto al suo stesso darsi nella sua presenza. Anacronia della legge, essa convoca l'eccedenza che è la cifra di ogni politica messianica dell'ospitalità e che risuona, ancora, nelle parole che chiudono il capoverso in cui si trova il riferimento alla «Torah prima del Sinai», nelle quali, l'apertura radicale allo straniero *al di qua* della Legge, è detta «un ricordo della “parola di Dio”»³⁹⁴. Ricordo prima della memoria, «memoria di una parola che avrà avuto luogo persino prima di aver luogo»³⁹⁵,

³⁹³ *Ivi*, p. 110. Corsivo mio.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 111.

³⁹⁵ J Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 135.

quest'ultimo ribadisce la presenza al fondo della stessa legge dell'ospitalità di un fondo più fondo di ogni fondo a partire dal quale tale legge si lascia pensare.

L'anteriorità radicale rispetto a ogni presenza implicata in una «Torah prima del Sinai» fa capo a delle conseguenze rispetto allo stesso statuto di chi si fa portatore di questa Torah. Se, infatti, il luogo e il tempo della rivelazione della Legge, pur mantenuti, vengono deposti da questa anacronia, con essi il titolo stesso di portatore della Torah deve essere ripensato a partire dallo scioglimento della Legge dal suo presente. Questo sembra essere implicato da Lévinas quando scrive: «Allergia o attitudine alla verità *senza* aspirare al titolo di portatore o messaggero della Torah»³⁹⁶. Come nella Legge si lascia pensare un'eccedenza immemoriale irriducibile alla sua rivelazione, così la verità dell'universo messianico eccede il titolo angusto di portatore della Torah, dal momento che si lascia pensare un'attitudine alla verità *senza* aspirazione a questo titolo. A partire dalla «Torah prima del Sinai», il titolo di portatore e messaggero di questa può essere pensato solo nella anacronia e nella mancata coincidenza con se stesso che tale eccedenza implica. L'identità di colui che porta questo titolo perde, in altre parole, l'identità a se stessa.

La radicale accoglienza nella quale è implicata la nozione di politica messianica rivela l'ex-appropriazione di colui che accoglie: l'ospite ospita in quanto sin da sempre ospitato, e ospita in risposta a una istanza di giustizia al contempo dovuta e incalcolabile. Ma dove viene ospitato l'ospite? E dove questi è chiamato a ospitare? Se è vero che il criterio dell'umano consiste nell'«Offrire all'altro uomo un rifugio, tollerare la presenza dei senza terra e dei senza casa su di un “suolo ancestrale” così gelosamente – così crudelmente – amato»³⁹⁷, come si declina la politica messianica quando tocca la terra?

Terra promessa non fa terra permessa

L'appropriazione del suolo, ovvero la presa della terra, rappresenta il fondamento tellurico della politica dello Stato di Cesare, di quella Roma imperialista e conquistatrice che un passo del Talmud chiama «la bestia dei canneti»³⁹⁸.

³⁹⁶ E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni*, op. cit., p. 111. Corsivo mio.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 112.

³⁹⁸ Per l'immagine dello Stato di Cesare vedi E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, op. cit., pp. 265-276; per Roma come «la bestia dei canneti», vedi E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni*, op. cit., p. 114.

Appropriazione, suddivisione, distribuzione del suolo indicano, cioè, l'originario impossessarsi della terra, a partire dal quale l'ordine politico viene instaurato³⁹⁹. Nella radicale sproporzione che si apre tra la politica messianica e ogni altra politica⁴⁰⁰, la prima è chiamata, allora, a un rapporto radicalmente differente con la terra sulla quale, pure, essa insiste.

La lettura talmudica che più di ogni altra illumina il nesso tra politica messianica e terra è quella proposta da Lévinas con il titolo *Terra promessa o terra permessa*⁴⁰¹. Il primo merito di questo testo è quello di restituire la complessità e la problematicità che cingono d'assedio ogni tentativo di articolare assieme i termini *politica*, *messianismo* e *terra*. La tentazione sempre in agguato in tale concatenazione è, infatti, quella di aggiustare i termini secondo un ordine concettuale finalizzato a una legittimazione *messianica* di una *politica* della *terra* intesa come volontà di potenza. La politica di conquista e l'imperialismo si lasciano, in questo senso, pensare come esito di quel momento in cui la debolezza della «voce sconfinante nel silenzio» e dell'istanza di giustizia che essa porta, vengono messe in ombra dai rumori e dagli splendori del mondo⁴⁰², ovvero di quel momento nel quale l'*al di là-nel* viene inteso come fondazione dell'ordine politico, e non come immanente deposizione della sua presenza a sé.

La scena cui apre il passo talmudico commentato da Lévinas può essere così, brevemente, riassunta: dodici esploratori vengono inviati da Israele, al suo primo anno di peregrinazione nel deserto, nella terra promessa al fine di «cercar di sapere che vi succede»⁴⁰³. Tale terra è stata, infatti, promessa da Dio al suo popolo, e questi si accinge ad entrarvi. Gli esploratori, tuttavia, tornano dalla missione con una conclusione inquietante: *la terra promessa non è permessa*. Israele non può prendere

³⁹⁹ Sulla questione del nesso tra terra e ordine politico, rinvio al classico C. Schmitt, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello jus publicum europeum*, Milano, Adelphi, 1991; cfr. inoltre, in merito alle nozioni di appropriazione, suddivisione, distribuzione della terra Id., *Appropriazione/divisione/produzione: un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale, a partire dal «nomos»*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, op. cit., pp. 295-312.

⁴⁰⁰ Cfr. E. Lévinas, *Quattro letture talmudiche*, op. cit., p. 121.

⁴⁰¹ *Ivi*, pp. 101-126.

⁴⁰² E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, op. cit., p. 279.

⁴⁰³ E. Lévinas, *Quattro letture talmudiche*, op. cit., p. 106.

questa terra già abitata da un altro popolo. Significativo è che, di fronte a questa risposta, la tradizione talmudica chiami in causa il sentimento della vergogna, indicando, implicitamente in questo la chiave di lettura per aprire il testo. Si legge, infatti, nel trattato Sotà 34b-35a del Talmud:

“Che ci esplorino la terra” (Deuteronomio 1,22). Disse Rav Chijjà bar Abbà: Gli esploratori non cercavano altro che la vergogna della terra, perché a motivo di ciò fu detto “che ci esplorino (*vejachperù*) la terra” (Deut. 1,22) e, in un altro luogo (Isaia 24,23): “La luna si vergognerà (*vechafrà*) e il sole sarà confuso”, ecc.⁴⁰⁴

Come consuetudine nell’interpretazione talmudica, il passo citato pone l’uno al fianco dell’altro due paesaggi biblici differenti, per far reagire le implicazioni dell’uno sull’altro e ottenere così una comprensione più profonda e al contempo accresciuta di entrambi. Qui, affiancando *Deut* 1,22 e *Isaia* 24,23 la missione degli esploratori nella terra promessa assume il profilo di un gesto compiuto con l’intenzione di coprire di vergogna la terra esplorata, ovvero con la volontà di screditarla agli occhi del popolo ebraico. Se, tuttavia, gli esploratori coprono di vergogna la terra, essi si rivestono non di meno di questa stessa vergogna, anzi, è a partire da questa vergogna degli esploratori che si lascia pensare la vergogna della terra. Gli esploratori si trovano non solo coperti da questa vergogna nella forma del biasimo rivolto loro dalle pagine talmudiche, ma essi stessi vivono questa vergogna nella misura in cui essa chiama in causa lo loro stessa debolezza e quella di tutto Israele. La crisi messa in scena attraverso le figure di questi esploratori e della loro vergogna è, infatti, una crisi di debolezza, dovuta alla disperazione circa la possibilità che la terra promessa possa non essere *presa* da Israele. La vergogna degli esploratori trova la propria radice, in altre parole, nello iato che essi sembrano riconoscere tra terra *promessa* e terra *permessa*, e che apre alla consistente possibilità che *terra promessa non faccia terra permessa*.

In cosa trova la propria giustificazione la rilevazione di questo iato da parte degli esploratori? Esso non fa semplicemente riferimento – ricorda Lévinas – alla paura suscitata dalla forza degli abitanti di quella terra che Israele è chiamato a prendere, e nemmeno all’eventualità che, divenendo un popolo come gli altri, Israele possa

⁴⁰⁴ Citato in *Ibidem*.

perdere la propria eccezionalità. Lo iato tra terra promessa e terra permessa si fonda, piuttosto, sull'impossibilità etica e teologica di pretendere *legittimamente* al possesso di quella terra. In altri termini, in gioco nella lettura talmudica si trova la contestazione di ogni legittimazione dell'ordine politico a partire da quello etico, e del potere a partire da considerazioni teologiche.

La domanda centrale che gli esploratori sembrano rivolgere a se stessi, e che viene esplicitata da Lévinas è: «Con che diritto entriamo in questo paese? Che vantaggio morale possiamo vantare sugli abitanti installati in questo paese?»⁴⁰⁵. Evidentemente nessuno. E questo non solo perché «invocare i diritti dovuti alla superiorità morale d'Israele è un abuso»⁴⁰⁶, ma principalmente perché lo stesso Talmud si preoccupa di ricordare che la storia santa è segnata da cadute e atteggiamenti immorali, come quello di Assalonne che «ha coabitato sotto il tetto di palazzo reale con tutte le concubine di suo padre»⁴⁰⁷. Nessuna superiorità morale come fonte del diritto di appropriazione; agli abitanti della terra promessa «non si può ritirar loro la terra dove abitano, per quanto immorali, violenti ed indegni essi siano e per quanto questa terra possa essere promessa a un destino migliore»⁴⁰⁸. Ciò che viene qui rilevato non si lascia ridurre ad un'economia della perfezione morale ed etica: l'interruzione tra ordine etico e ordine politico non trova la propria origine in una mancanza di Israele, al contrario, è proprio perché Israele è il popolo eletto che tale interruzione si fa, piuttosto, momento paradigmatico di una disgiuntura fondamentale nella quale si trova implicata la politica messianica. Se la terra promessa non è permessa ciò accade non solo e non tanto a causa della dubbia eticità di Israele, ma in virtù di una costitutiva soluzione di continuità tra l'ordine della promessa e quello della presa della terra, che coinvolgerebbe anche un popolo perfettamente morale. In questa soluzione di continuità si lascia vedere, esemplarmente, l'archetipo di una dislocazione tra ordine etico e ordine politico in grado di impedire la saldatura tra questi due momenti. Lévinas, riflettendo sulla pagina talmudica, scrive: «Già prima d'ora si era dubitato della moralità di Israele, capace di produrre un Assalonne. Ma ora l'idea è più radicale ancora: *neanche un popolo assolutamente morale avrebbe il*

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 118.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 117.

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 118.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 123.

minimo diritto alla conquista»⁴⁰⁹.

Se la perfezione etica si mantiene irriducibile all'ordine politico, la terra è, tuttavia, promessa da Dio. È un ordine di Dio andare e installarsi su di essa. La radicalità e l'iperbole, l'eccesso implicato nella politica messianica raggiunge qui il suo estremo: anche Dio è debole. Di questo iniziano a dubitare gli esploratori. Nella purezza della loro coscienza essi cominciano a «dubitare di Dio, perché l'ordine di Dio esige da noi sia ciò che è al di sopra delle nostre forze sia ciò che è al di sotto della nostra coscienza. *Terra promessa non fa terra permessa*»⁴¹⁰. L'invio alla conquista della terra promessa che proviene direttamente da Dio, si trova compresso in una doppia impossibilità: esso è, infatti, al di sopra delle nostre forze, in quanto la presa di una terra si colloca al di là di ogni purezza morale che possa giustificarla⁴¹¹, e, contemporaneamente, al di sotto della nostra coscienza, perché prendere una terra senza alcuna legittimazione vorrebbe dire porsi nel campo della forza brutta. Se tutto questo è vero, tuttavia, ne consegue allora che l'ordine di Dio non può essere rispettato, ovvero, il che ne rappresenta il correlato necessario, *Dio non può adempiere le sue promesse*⁴¹². In questo senso vanno lette le parole del Talmud, quando scrive: «Nemmeno il Padrone, per così dire, può ritirar loro i suoi utensili»⁴¹³. Lévinas mostra, allora, come in questa frase è implicata l'idea per cui «il diritto vitale degli indigeni è più forte del diritto morale d'un Dio universale»⁴¹⁴, al punto che nemmeno Dio, in altre parole, può legittimare una conquista. Non solo la terra non appartiene legittimamente né a chi la calpesta, né a chi la conquista, ma essa non appartiene nemmeno a Dio: il genesiaco «Mia è la terra»⁴¹⁵ si trova esso stesso ricoperto, figurativamente, dalla vergogna degli esploratori.

Attraverso la vergogna degli esploratori, si lascia intravedere come la politica messianica ha a che fare con la dimensione teologico-politica, e come essa ne metta in luce un profilo lasciato spesso cadere. Si tratta, infatti, di rileggere questa

⁴⁰⁹ *Ibidem*. Corsivi miei.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 119. Corsivi miei.

⁴¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 123, dove si legge: «neanche un popolo assolutamente morale avrebbe il minimo diritto alla conquista».

⁴¹² Cfr. *Ivi*, p. 109.

⁴¹³ Passo riportato in *Ivi*, p. 103. Si veda anche *Ivi*, pp. 122-123.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 122.

⁴¹⁵ Gn 23,4; Lv 25,23.

categoria non nei termini di una legittimazione teologica del politico, o di saldatura di ordine etico e politica, implicata nella giustificazione di quest'ultima, quanto, piuttosto, di ricorrere a tale dimensione per mettere in evidenza le discrepanze che interrompono tale tentativo di legittimazione, ed ancor più, di autolegittimazione. Lo iato tra terra promessa e terra permessa è, in questo senso, lo spazio stesso di una teologia politica intesa come s-fondazione del politico, e la vergogna che accompagna chi abita tale iato fa segno all'ambiguità costitutiva della stessa teologia politica.

Una contestazione a questa lettura si lascia sin da subito pensare: se è vero che gli esploratori vivono questo iato tra legittimazione e appropriazione, essi, tuttavia, non rappresentano nel passo talmudico dei modelli, quanto piuttosto dei *contro-modelli*, come il biasimo gettato sopra le loro figure e la loro condanna finale testimoniano. E, tuttavia, questa contestazione trova nella stessa pagina talmudica che la rende possibile, la sua problematizzazione. Come mette in evidenza Lévinas, gli esploratori, che portano la vergogna come segno dell'abisso tra terra promessa e terra permessa e che ricoprono di questa stessa vergogna la terra, sono, nello stesso tempo, abbiotti e giusti, condannati e puri. La conferma di questa contraddizione che attraversa gli esploratori si ha osservando da vicino ciò che il Talmud dice dei loro nomi. Solo di uno di loro si ricorda, infatti, l'etimologia e dunque il significato del nome: Setùr ben Mikaèl, ovvero colui che invalidò le parole dell'Eterno. Questa è l'etimologia che ne dà il Talmud e che non implica semplicemente la definizione di cosa quel nome 'significa', ma più radicalmente chiama in causa le azioni stesse delle quali è titolare chi porta quel nome, nella misura in cui «È tradizione tra di noi che gli esploratori siano denominati secondo i loro atti»⁴¹⁶. Il gesto di Lévinas rispetto a questa etimologia e alla pretesa dimenticanza degli altri nomi da parte della tradizione talmudica è quello di una decisa contestazione. Scrive, infatti, il filosofo franco-lituano: «Dobbiamo cogliere la strizzatina d'occhi che ci viene da quell'apparente malafede. Dicono ch'han perduto la tradizione relativa al senso degli altri nomi degli esploratori! Leggeteli questi nomi. C'è bisogno di una tradizione per riconoscere le virtù custodite in questi nomi? [...] Hanno trovato *mak* per Mikaèl, ma

⁴¹⁶ Passo dal trattato talmudico Sotà 34b-35a, citato in E. Lévinas, *Quattro letture talmudiche*, op. cit., p. 101 e p. 108.

si sono scordati che Mikaël significa “Che è come Dio”»⁴¹⁷. Nei nomi degli esploratori si sente allora risuonare, al contempo, il valore e la nobiltà che essi portano con sé e la loro stessa abiezione, come Mikaël che, al contempo, sarebbe, secondo la radice *mak*, colui che invalidò le parole di Dio e colui che è come Dio stesso.

Questa contraddizione trova un’ulteriore conferma nell’approfondimento dello stesso passo talmudico che lega gli esploratori alla vergogna. Come già indicato, in questo passo si trovano affiancati *Deuteronomio* 1,22 e *Isaia* 24,23. Se il primo fa riferimento all’esplorazione della terra, il passo di *Isaia* parla della confusione della luna e del sole come conseguenza del trionfo di Dio, dove in tale confusione i commentatori sono soliti leggere quella degli adoratori di questi astri. La vergogna implicata nel passo talmudico e fatta risuonare con l’esplorazione della terra, va, dunque, di pari passo con la manifestazione e il trionfo di Dio; essa è, in altre parole, segno di questo stesso trionfo e della giustizia dell’Eterno. Scrive Lévinas: «Nel momento in cui si manifesterà la pura verità di Dio, gli adoratori del sole e della luna si vergogneranno»⁴¹⁸. Nella vergogna degli esploratori, sembra allora suggerire Lévinas lettore del Talmud, si lascia vedere una certa istanza di giustizia che abita la vergogna stessa, e che trova il proprio spazio nel punto di incontro e di disgiunzione radicale tra appropriazione della terra e sua giustificazione, tra promessa e presa.

Sarebbe, tuttavia, un errore fare di questi esploratori una sorta di idealisti intoccabili e perfettamente puri: come il sentimento della vergogna implica, essi stessi, pur consapevoli che nessuna giustificazione potrà accompagnare la presa della terra, desiderano quella stessa terra. Anche essi, infatti, la vogliono, ma, scrive Lévinas «subodorano qualche vergogna sotto quel volere, sotto quella brama»⁴¹⁹. Si apre davanti agli esploratori lo spazio rischioso e senza garanzie al quale chiama e si espone una politica messianica, nella misura in cui questa implica abitare la terra sapendo che ogni suo possesso legittimo è radicalmente precluso, ovvero sapendo che vivere sulla ‘propria’ terra avrà sempre significato vivere su di essa come sulla terra d’altri. Se è vero, allora, che l’ospite ospita in quanto sin da sempre ospitato, negli esploratori di Israele si dà a vedere come l’ospite sia chiamato a ospitare l’altro

⁴¹⁷ *Ivi*, p. 110.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 107.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

a casa 'propria' solo in quanto casa d'altri.

In questo la misura della giustizia sembra mostrare almeno una parte del proprio profilo nascosto. L'istanza che segna la politica messianica, la «voce sconfinante nel silenzio» parla, qui, agli esploratori ed attraverso gli esploratori, facendo vedere tuttavia, ancora una volta, la propria cifra aporetica. Decisivo, in questo senso, è quanto scrive Lévinas ormai alla fine della sua lettura: «Non solo si impegnano per la giustizia, ma l'applicano rigorosamente a se medesimi. Sono già votati all'esilio. La data del loro esilio è già fissata prima di quella della loro conquista. Non sanno che la loro crisi è la fonte del loro diritto, perché non c'è diritto che non sia revocabile. Assumono una responsabilità per la quale non c'è indulgenza e sono chiamati a pagare con l'esilio la loro propria ingiustizia»⁴²⁰. Nella misura in cui questo lungo passo trova negli esploratori il proprio soggetto, esso mostra in cosa consiste la loro giustizia: essi si impegnano nella giustizia mantenendo aperto lo spazio tra desiderio della terra e possesso della terra, cui fa segno lo iato tra la conquista del suolo e la data del loro stesso esilio da esso, fissata *prima* della conquista. È, allora, questa data che scava e lavora dall'interno la stessa appropriazione, impedendole di richiudersi su se stessa, ovvero di trovare il punto di saldatura tra conquista e legittimità, presa e diritto. Nell'espressione «sono già votati all'esilio» si tratta, in altre parole, di leggere la discontinuità che attraversa l'essere nella terra promessa, essendo al contempo *già* votati a un'altra terra. La politica messianica sarebbe, allora, una politica *della* terra *al di là* della terra, nella quale è nel riconoscimento dello *scarto* tra appropriazione del suolo e la sua autolegittimazione – l'ordine stesso della giustizia – che trova la propria radice una forma di diritto che non potrà non essere, inevitabilmente, attraversato da questa stessa interruzione nella quale, non di meno, si viene a fondare. Scrive, in merito Lévinas: «Non sanno che la loro crisi è la fonte del loro diritto, perché non c'è diritto che non sia revocabile»

⁴²⁰ *Ivi*, p. 125.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Agamben G., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

—, *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2008.

Angelino C. (a cura di), *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Genova, il Melangolo, 2006.

Badiou A., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli, Cronopio, 1999.

Barth K., *Der Römerbrief*, Zürich, Theologischer Verlag, 1922; trad. it. e cura di G. Miegge, *L'epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 2002.

Bauer B., *Kritik der Geschichte der Offenbarung. Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt*, 2 vol., Berlin, F. Dümmler, 1838 (ristampa anastatica: Aalen, Scientia Verlag, 1983).

—, *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums*, Berlin, F. Dümmler, 1839.

—, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, Otto Wigand, 1841; trad. it. di C. Cesa, *La tromba dell'ultimo giudizio contro Hegel ateo ed anticristo. Un ultimatum*, in K. Löwith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, Bari, Laterza, 1982.

—, *Das Entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Zürich, Verlag des literarischen Comptoirs, 1843; ristampato in E. Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift*, Aalen, Scientia Verlag, 1989.

—, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, in G. Herwegh (a cura di), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich, Verlag des literarischen Comptoirs, 1843; trad. it. di M. Tomba, *La capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi*, in M. Tomba (a cura di), *La questione ebraica*, Roma,

Manifestolibri, 2004.

—, *Die Judenfrage*, Braunschweig, Druck und Verlag von Friedrich Otto, 1843; trad. it. di M. Tomba, *La questione ebraica*, in M. Tomba (a cura di), *La questione ebraica*, Roma, Manifestolibri, 2004.

—, *Charakteristik Ludwig Feuerbach*, in «Wigand's Vierteljahrsschrift», Leipzig, Otto Wigand, vol. III, 1845.

—, *Das Judenthum in der Fremde*, Berlin, Verlag und Druck von F. Heinicke, 1863.

Bendisoli M., *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista*, Brescia, Queriniana, 1977.

Benjamin W., *Theologisch-Politisches Fragment*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, tomo I, pp. 203-204; trad. it. di G. Agamben, *Frammento teologico politico*, in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Torino, Einaudi, 1982.

Bergh van Eysinga G. A., *Hoe Bruno Bauer van rechts-hegeliaan tot radical is geworden*, in «Godsdienst Wetenschappelijke Studiën», vol. XVII, Harlem, H.D. Tjeenk Willink & Zoom, 1955, pp. 3-28.

—, *Aus einer unveröffentlichten Biographie von Bruno Bauer. Bruno Bauer in Bonn 1839-1842*, in «Annali dell'Istituto Feltrinelli», VI (1963), pp. 329-383.

Bethge E., *Dietrich Bonhoeffer, amicizia e resistenza*, Torino, Claudiana, 1995.

Bloch E., *Il principio speranza*, Milano, Garzanti 2005.

—, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Milano, Feltrinelli, 2005.

—, *Spirito dell'utopia*, Milano, Rizzoli, 2009.

Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966; trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992.

Bonhoeffer D., *Gli scritti (1928-1944)*, Brescia, Queriniana, 1979.

—, *Etica*, Brescia, Queriniana, 2010.

- Buber M., *An der Wende: Reden über das Judentum*, Köln, Hegner, 1952.
- Cacciari M., *Dell'Inizio*, Milano, Adelphi, 1990.
- Celan P., *Die Niemandsrose*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1963; trad. it a cura di G. Bevilacqua, *Poesie*, Milano, Mondadori, 1997.
- Conci A., *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna, EDB, 1995.
- Couliano I.P., *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano, Jaca Book, 1989.
- Daniélou J., *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Tournai, Desclée & Co., 1958; trad. it. di C. Prandi, *La teologia del giudeo cristianesimo*, Bologna, EDB, 1974.
- Derrida J., *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974; trad. it. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Milano, Bompiani, 2006.
- , *Schibboleth – pour Paul Celan*, Paris, Éditions Galilée, 1986, trad. it. di G. Scibilia, *Schibboleth. Per Paul Celan*, Ferrara, Gallio, 1991.
- , *Circonfession*, Paris, Seuil, 1991; trad. it. a cura di E. Ferrario, *Circonfessione*, Roma, Lithos, 2008.
- , *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1995.
- , *Un témoignage donné*, in E. Weber, *Questions au judaïsme. Entretiens avec Elisabeth Weber*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- , *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Édition Galilée, 1995; trad. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Napoli, Filema, 2005.
- , *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Galilée, 1997; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book, 1998.
- , *Fidélité a plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut*, "Cahiers Intersignes", 13, 1998.
- , *Un ver à soi. Points de vue piqués sur l'autre voile*, in J. Derrida e H. Cixous,

Voiles, Paris, Édition Galilée, 1999; trad. it. di M. Fiorini, *Un baco da seta. Punti di vista trapunti sull'altro velo*, in J. Derrida e H. Cixous, *Veli*, Firenze, Alinea, 2004.

—, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Éditions Galilée, 2000; trad. it. di A. Calzolari, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Milano-Genova, Marietti, 2007.

—, *Abraham, l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 2003; trad. it. di G. Leghissa e T. Silla, *Abramo, l'altro*, Napoli, Cronopio, 2005.

Engels F. e Marx K., *Die heilige Familie, oder, Kritik der kritischen Kritik: gegen Bruno Bauer und Consorten*, Frankfurt am Main, Literarische Anstalt, 1845; trad. it. di A. Zanardo, *La sacra famiglia, ovvero critica della critica critica, contro Bruno Bauer e soci*, Roma, Editori Riuniti, 1972.

Facioni S., *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Milano, Jaca Book, 2005.

Ferrario F. (a cura di), «vorrei imparare a credere». *Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)*, Torino, Claudiana, 1996.

Gaeta G., *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Milano, Scheiwiller, 2008.

Galli C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1996.

Gargano A., *Bruno Bauer*, Napoli, La città del sole, 2003.

Georgi D., *The opponents of Paul in 2. Corinthians. A study of religious propaganda in late antiquity*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

Ginzburg C., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Gross R., *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

Harnack von A., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1921; trad. it. e cura di F. Dal Bo, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero. Una monografia sulla storia dei fondamenti della Chiesa cattolica*, Genova-Milano, Marietti, 2007.

Kremers H. (a cura di), *Martin Luther und die Juden. Die Juden und Martin*

Luther, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985.

Leopold D., *The Hegelian antisemitism of Bruno Bauer*, in «History of European Ideas», n. 25 (1999), pp. 179-206.

Lévinas E., *Quatres lectures talmudiques*, Paris, Les édition de minuit, 1968; trad. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Genova, il melangolo, 1982.

—, *L'au-delà du verset*, Paris, Les édition de minuit, 1982; trad. it. di G. Lissa, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Napoli, Guida, 1986.

—, *A l'heure des nations*, Paris, Les édition de minuit, 1988; trad. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Milano, Jaca Book, 2000.

—, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Les édition de minuit, 1996; trad. it. di B. Caimi, *Nuove letture talmudiche*, Milano, SE, 2004.

Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich, Europa Verlag, 1941; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949.

—, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949; trad. it di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Il Saggiatore, 2010.

Metz J. B., *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1966-1997*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verl., 1997; trad. it. di F. Caracciolo Pieri, *Sul concetto della nuova teologia politica: 1966-1997*, Brescia, Queriniana, 1998.

Moggach D., *The philosophy and politics of Bruno Bauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Moltmann J., Pannenberg W., Rahner K., *Diskussion zur "politischen Theologie"*, München, Kaiser, 1969; trad. it. di G. Ruggeri, *Dibattito sulla "teologia politica"*, Brescia, Queriniana, 1972.

Moltmann J., *Politische Theologie, politische Ethik*, München, Kaiser, 1984.

Nancy J.-L., *La décloison (Déconstruction du christianisme I)*, Paris, Galilée, 2005; trad. it. di A. Moscati e R. Deval, *La dischiusura (Decostruzione del*

cristianesimo 1), Napoli, Cronopio, 2007.

—, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme 2)*, Paris, Galilée, 2010.

Neher A., *L'essenza del profetismo*, Genova, Marietti, 1984.

Nicoletti M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990.

Papini L., *Ecumene e decisione. Teologia politica e critica della modernità in Carl Schmitt*, Genova, Name, 2004.

Peled Y., *From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the jewish emancipation*, in «History of political thought», vol. III, n. 3, autunno 1992, pp. 463-85.

Pepperle I., *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Berlin, Akademie Verlag, 1978.

Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, in *Theologische Traktate*, Würzburg, Echter, 1994; trad. it. di E. Ulianich, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983.

—, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in *Theologische Traktate*, Würzburg, Echter, 1994; trad. it. di A. Miggiano, *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, Milano, Edizioni di comunità, 1960.

Prosperi A., *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2008.

Quinzio S., *Radici ebraiche del moderno*, Milano, Adelphi, 1990.

—, *La croce e il nulla*, Milano, Adelphi, 2006.

Rosen Z., *Bruno Bauer and Karl Marx*, The Hague, Nijhoff, 1978.

—, *The influence of Bruno Bauer on Marx's concept of alienation*, in «Social theory and practice», 1 (1970), pp. 50-65.

Rosenzweig F., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Kauffmann, 1921; trad. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Milano, Vita e Pensiero, 2005.

—, *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, a cura di K. Thieme,

Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1964; trad. it di G. Bonola, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma, Città nuova editrice, 1991.

—, *Briefe und Tagebücher*, in Franz Rosenzweig. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1979; trad. it. di G. Bonola, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Genova, Marietti, 1992.

Rossi M., *La Posaune di B. Bauer e la filosofia hegeliana della religione*, in «Rivista di filosofia», n. 1 (1963), pp. 141-63.

—, *Da Hegel a Marx III: La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano, Feltrinelli, 1974.

Rostagno S. (a cura di), *Tra la croce e la svastica. Il messaggio di una Chiesa confessante per il nostro tempo (Barmen 1934-1984)*, Torino, Claudiana, 1984.

Rotenstreich N., *For and against emancipation: the Bruno Bauer controversy*, in «Publications of the Leo Baeck Institut of Jews from Germany», Year Book IV, n 1, 1959, pp. 3-36.

Ruge A., *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, Leipzig, W. Jurany, 1846.

Sass H. M., *Bruno Bauer's critical theory*, in «The philosophical forum», vol. III, n. 2-4 (1978), pp. 92-120.

—, *Nachwort*, in B. Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, pp. 224-267.

Storme T., *Carl Schmitt et le marcionisme*, Paris, Cerf, 2008.

Schmitt C., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972.

—, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*, Milano, Adelphi, 1987.

—, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello jus publicum europeum*, Milano, Adelphi, 1991.

—, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*,

Milano, Giuffrè, 1992.

—, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Milano, Adelphi, 1996.

—, *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001.

Schoeps H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, Mohr, 1949.

—, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1958.

—, *Das Judenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe in der frühen Christenheit*, Bern, Francke, 1964.

Scholem G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993.

—, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008.

Stapel W., *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932.

Stimilli E., *Origine e sviluppi del concetto di «teologia politica» in Jacob Taubes: un confronto con Carl Schmitt*, in Bettiolo P., Filoramo G. (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 425-443.

—, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Brescia, Morcelliana, 2004.

Tertulliano, *Contro Marcione*, in *Opere scelte*, a cura di C. Moreschini, Torino, UTET, 1974.

Taubes J., *Abendländische Eschatologie*, Bern, Francke, 1947; trad. it. di G. Valent, *Escatologia Occidentale*, Milano, Garzanti, 1997.

— (a cura di), *Religionstheorie und politische Theologie, vol. 1: Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, München, Fink, 1983.

— (a cura di), *Religionstheorie und politische Theologie, vol. 2: Gnosis und Politik*, München, Fink, 1984.

— (a cura di), *Religionstheorie und politische Theologie, vol. 3: Theokratie*, München, Fink, 1987.

—, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin, Merve Verlag, 1987; trad. it. di G. Scoto e E. Stimilli, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata, Quodlibet, 2000.

—, *Die politische Theologie des Paulus*, München, Fink, 1993; trad. it. di P. Del Santo, *La teologia politica di San Paolo*, Milano, Adelphi, 1997.

—, *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, a cura di E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2000.

—, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, a cura di E. Stimilli, Milano, Garzanti, 2001.

Tomasoni F., *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani*, Brescia, Morcelliana, 1999.

Tomba M., *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

— (a cura di), *La questione ebraica*, Roma, Manifestolibri, 2004.

