

Massimo Giuliani

FACKENHEIM SU ROSENZWEIG

*ovvero della storicità e dell'eternità dell'esistenza ebraica
nel suo autoesporsi alla filosofia moderna e all'evento-Auschwitz*

Il presente contributo ha lo scopo di analizzare l'influenza di Franz Rosenzweig sul pensiero e l'opera di Emil L. Fackenheim, forse il più significativo (di certo il più noto) pensatore della Shoà emerso nella seconda metà del Novecento e uno dei più acuti interpreti della filosofia moderna e contemporanea dal punto di vista ebraico. Tale influenza ruota attorno all'interpretazione del valore teologico dell'*esistenza* ebraica, e non già della sua *essenza*, e si articola in forma di critica all'idea rosenzweighiana della natura astorica, o metastorica, del popolo ebraico. Nel processo di revisione critica delle categorie fondamentali de *La stella della redenzione*, Fackenheim espone se stesso e la propria conversione (*teshuvà*) da un'idea di storia ebraica dove «nulla può davvero succedere tra il Sinà e l'era messianica» a una concezione dell'esistenza del popolo ebraico come soggetto storico che, messo a repentaglio dall'evento-Auschwitz, nel sionismo – ovvero nel ritorno (*teshuvà*) a Sion – gioca il futuro stesso dell'alleanza tra Dio e Israele.

Il paradosso di Franz Rosenzweig nel pensiero ebraico del Novecento

Dobbiamo fare una considerazione preliminare all'analisi della critica che Fackenheim rivolge a Rosenzweig, ossia dobbiamo cogliere il paradosso che accompagna ogni riflessione contemporanea sul filosofo-teologo di Kas-

sel, la non-comprensione del quale potrebbe delegittimare l'intero argomento critico fackenheimiano. Infatti, di primo acchito, suona filosoficamente strano il rimprovero a Rosenzweig di essere morto troppo presto, ossia di aver mancato una *verificazione* del suo *nuovo pensiero* sulla sfida epocale del dissolversi della simbiosi tedesco-ebraica nell'evento della Shoà.

Ma è precisamente questa prospettiva storica – ineludibile per il pensiero ebraico *di oggi*, e non solo per Fackenheim – che fa emergere quel paradosso. Si tratta in sintesi del fatto che, mentre da una parte la riflessione rosenzweighiana sembra andare in direzione opposta a quella degli eventi storici e di mancare appunto le relative svolte esistenziali del popolo ebraico – la fine dell'assimilazionismo in tutte le sue forme, il conflitto con il cristianesimo, e soprattutto il ritorno del popolo ebraico «nella storia» ossia nell'agone internazionale in quanto soggetto politico – d'altra parte negli ultimi decenni l'opera di Rosenzweig è stata lentamente e progressivamente recuperata come centrale per il pensiero ebraico contemporaneo, e la sua *inattualità* è divenuta più attuale di molti altri autori certamente più coinvolti negli eventi di Rosenzweig. Questo paradosso si trova indirettamente formulato in un recente articolo, a firma di Mark Lilla, sulla diffusione e la recezione dell'opera rosenzweighiana nel mondo americano (forse l'ambiente intellettuale più alieno alla sua *forma mentis*).

Dopo il grande dramma della vita ebraica del XX secolo [stiamo parlando della Shoà], è in qualche modo sconcertante assistere all'interesse per un pensatore che, per quanto suggestivo e carismatico nel presentare la tradizione ebraica, ha di fatto proposto una fuga degli ebrei dalla storia e ha elevato i cristiani a custodi di quella stessa storia... L'attività intellettuale di Rosenzweig si è sviluppata in un contesto completamente diverso [da quello di un Rav Kook o di un Rav Soloveitchik]: è stata l'ultima fioritura di una tradizione filosofica europea innestata su di una situazione culturale unica, che gli eventi storici hanno eliminato. In questo senso il pensiero di Rosenzweig è morto. Ciò che resta invece vivo e vitale sono le sfide che egli intravvide per il giudaismo: l'assimilazione, il sionismo, il potere politico, un'esistenza mondana forgiata dalla cristianità.¹

Naturalmente si possono tentare alcune spiegazioni per questa paradossale attualità di un pensiero inattuale: per esempio, vi si può scorgere una risposta al progressivo disincanto verso le aspirazioni e la prassi del sionismo, che ha risolto il proprio conflitto endogeno tra ideali socialisti e forma nazio-

¹ M. LILLA, *A Battle for Religion*, in «The New York Review of Books», 5/12/2002, p.65.

nalista a vantaggio di quest'ultima e a spese dei quei primi; oppure la si può leggere come *profezia autentica* del ritorno alla religione e come smentita delle pseudo-profezie del tramonto del pensiero mitologico dinanzi alle spiegazioni evolutivo-scientifiche di idealismo, darwinismo e positivismo logico; oppure ancora la si può interpretare come rivincita di quell'atteggiamento ebraico centripeto e neo-tradizionalista che è funzionale a un approccio ermeneutico post-moderno ai testi della tradizione, per il quale si possono assumere le forme senza necessariamente sposarne i contenuti.

Forse queste spiegazioni, e altre ancora, reggono tutte insieme, a conferma del giudizio di Fackenheim per cui Rosenzweig è il più grande filosofo del giudaismo proprio per il suo aver rinunciato, alla fine, al suo stesso sistema di pensiero riconoscendo che la vita ebraica è più importante dell'idea che ce ne facciamo, che la narrazione degli eventi è esistenzialmente più rilevante degli eventi stessi. Rileggiamo *La stella dal fondo*, a partire dall'esser-nella-vita, e forse scopriremo un'inaspettata convergenza di giudizio tra l'astorico (ma non antistorico) Rosenzweig e lo storicissimo (ma non storicista) Fackenheim, scopriremo cioè che entrambi credono che la vita di fatto precede il pensiero, che l'eternità è nulla senza il calore transeunte del sangue di una comunità che lotta per sopravvivere, che Dio stesso si affida a questa comunità storica che si chiama *knesset Israel* per completare e *aggiustare* il mondo, nel senso tecnico di far giusto, migliore e più vivibile questo nostro mondo «d'erbe ed animali».

Il pensiero ebraico sulla storia: Hegel in Cohen e in Rosenzweig

Spinoza e Rosenzweig sono i due grandi interlocutori di Fackenheim nell'opera che rivela la sua piena maturità, *To Mend The World. Foundations of Future Jewish Thought*, perché sono i soli ad aver considerato la loro identità ebraica come una questione filosofica². Sebbene le loro opzioni siano divergenti – di rifiuto nel primo caso e di recupero nel secondo – entrambi costituiscono due fari per la modernità ebraica, le due coordinate in base alle quali ci si definisce e ci si posiziona in quanto ebrei. Da una parte, nella sua logica dell'*aut aut (sive)* e nel suo rifiuto della tradizione ebraica e dell'autorità biblica, Spinoza costituisce un anti-Rosenzweig;

² Cfr E.L. FACKENHEIM [d'ora in avanti solo EF], *To Mend The World. Foundations of Future Jewish Thought*, Schocken Books, New York 1982, p. 33. Per una presentazione complessiva dell'opera di Fackenheim si veda M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo. Un profilo storico-filosofico*, Morcelliana, Brescia 2003.

dall'altra Rosenzweig, nonostante la sua conversione al primato della rivelazione in chiave post-hegeliana (ma non era già un'istanza schellinghiana?), in realtà resta profondamente fedele al metodo dell'*et et* che governa l'*Aufhebung*. In tale prospettiva il vero filosofo ebreo della modernità è solo Rosenzweig, in quanto resta hegeliano suo malgrado, e naturalmente nella misura in cui consideriamo Hegel la sintesi più alta, sebbene ambigua, del pensiero moderno occidentale.

Fackenheim apprezza Rosenzweig perché questi è ad un tempo hegeliano e anti-hegeliano, ossia perché ha preso posizione in quanto ebreo nei confronti del sistema più completo e razionale che l'Occidente abbia mai elaborato, un sistema nel quale nonostante tutto un posto per l'ebraismo *qua talis* esiste, sebbene in forma propedeutica e inadeguata. In Kant, anche siffatta forma propedeutica è negata. Da qui una mancanza di vero interesse da parte di Fackenheim per Hermann Cohen, il cui significato in una storia del pensiero ebraico sta principalmente (o solo?) nel suo tentativo di giustificare il giudaismo come monoteismo etico, riducendolo a un misto di profetismo e messianismo ovvero a idealismo etico. Kant, appunto.

Ben più impegnativo è stato il confronto con Hegel intrapreso da Rosenzweig: «Il discepolo di Hermann Cohen conduce il suo attacco [a Hegel] a favore del Dio del Sinài, che Hegel stesso considera centrale per il giudaismo ma anacronistico per noi»³. È Rosenzweig e non Cohen che osa sfidare Hegel dall'interno, non già reinterpreta lo Spirito assoluto in termini di messianismo ma riarticola gli *elementi fondamentali* Dio, uomo e mondo come tre realtà assolutamente diverse, interrelate sì ma al contempo autonome. Solo in questa autonomia, affermata dal *mythos* ebraico e incompresa dal *logos* greco (ossia dalla filosofia e dalla teologia razionale), ha senso parlare del Dio del Sinài e dell'alleanza, della rivelazione e della redenzione.

Per Fackenheim, Cohen e Rosenzweig sono due momenti della risposta ebraica alla modernità e al tentativo di pensare la storia (dell'occidente cristiano moderno) senza gli ebrei e il giudaismo. Nel capitolo dedicato a *Mosè e gli hegeliani* nel volume *Encounters between Judaism and Modern Philosophy* del 1973, Fackenheim scrive:

Benché Cohen e Rosenzweig possano esser visti come tardive risposte ebraiche radicali alla più complessa autocomprensione del mondo moderno (cioè l'autocomprensione hegeliana), nondimeno queste risposte appaiono fram-

³ EF, *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy. A Preface to Future Jewish Thought*, Basic Books, New York 1973, p.132.

mentarie se non addirittura unilaterali. Nonostante la sua ebraicità, il neokantismo di Cohen resta abbastanza hegeliano da interiorizzare sia il Dio di Mosè che un messia profetico, con il risultato di ridurre il popolo *di carne e di sangue* dell'alleanza in *missionari astratti dell'Idea*, com'erano stati per Samuel Hirsch. E nonostante il suo anti-hegelismo, il *sistema* di Rosenzweig resta abbastanza hegeliano per recuperare l'alleanza divino-ebraico ma solo al prezzo di renderla *astorica* come l'aveva pensata Hegel stesso.⁴

E aggiunge:

Cohen va così lontano nella sua dissoluzione idealistica e semi-protestante del popolo *di carne e di sangue* [ossia gli ebrei] al punto di affermare molto seriamente che, di tutti i popoli, questo popolo soltanto può non avere uno proprio stato se intende restare leale al suo compito messianico. E così forte è l'elemento hegeliano ne *La stella* di Rosenzweig, al punto da affermare che solo il cristianesimo è [una religione] *della* storia mentre il giudaismo è meramente *nella* storia, immobile tra il Sinà e l'era messianica⁵.

Nonostante il recupero della ragion pratica kantiana in chiave anti-hegeliana da parte di Cohen e nonostante la decostruzione del sistema dell'*Aufhebung* idealistica operata da Rosenzweig a partire dagli irriducibili elementi di ogni cosmo-antropologia ebraica, Fackenheim denuncia l'incapacità del pensiero ebraico coheniano e rosenzweighiano di «pensare la storia» oltre Hegel, e in particolare di «pensare ebraicamente la storia» come storia ebraica, ossia un corso di eventi nel quale il popolo d'Israele non è solo testimone o agente passivo dell'altrui azione politica ma soggetto in proprio di una sovranità e di un diritto statutale: storia *d'*Israele, dove il genitivo ha un senso soggettivo e non meramente oggettivo.

Questo è il nucleo della critica che Fackenheim muove a Rosenzweig (Cohen rimane a questo punto sullo sfondo): il filosofo-teologo di Kassel viene paradossalmente criticato non per essere stato troppo hegeliano ma per non esserlo stato abbastanza, per non avere cioè applicato al giudaismo quella dialettica storica che Hegel applica al cristianesimo protestante. Occorre che dal *pensiero ebraico della storia* si passi a un *pensiero della storia ebraica*, un pensiero dialettico – e dunque recettivo del genio hegeliano – capace di pensare la storia *degli* ebrei come storia fatta *dagli* ebrei nella quale si nega ogni presunta indifferenza verso il tempo e si interrompe quell'attesa passiva per la quale, dopo il Sinà, solo il messia potrebbe aprire il futuro e cambiare il mondo.

⁴ *Ivi*, p. 133 (corsivi miei).

⁵ *Ibidem* (corsivi dell'Autore).

La Kehre di Fackenheim: Auschwitz e la ricostruzione di Gerusalemme

Per Fackenheim gli eventi che i sistemi di Hermann Cohen e di Rosenzweig non hanno potuto/saputo prevedere, e che hanno cambiato radicalmente il modo ebraico di pensare la storia *degli ebrei* sono: *primo*, la tragedia di Auschwitz, con suo significato di «grande idolatria» (resa possibile anche e proprio dalla logica auto-legittimantesi di Hegel); e *secondo*, la ricostruzione ebraica di Gerusalemme (resa possibile dal movimento politico del ritorno a Sion). È alla luce di questi due eventi che Fackenheim rilegge il senso e la direzione della storia degli ebrei contemporanei, e dunque il pensiero della storia ebraica, elevando questo pensiero a criterio di lettura de *La stella* rosenzweighiana.

La guerra dei sei giorni (1967) è stata un grande spartiacque nel pensiero ebraico di Fackenheim, il punto di svolta nel quale l'approccio a lungo coltivato di una intangibilità sacrale e metastorica – ancora a ben vedere essenzialista – del destino del popolo ebraico si è all'improvviso trasformato in una visione della *estinguibilità* di quel popolo e del suo essere esposto a qualcosa di totalmente nuovo e capace di introdurre una cesura e una discontinuità radicali in quel destino. Dopo un intervallo di vent'anni, quella guerra segnò la presa di coscienza della magnitudine materiale e spirituale della Shoà, che da allora diventa la «luce nera» che cambia il modo di vedere non solo il popolo ebraico, ma anche il suo rapporto con Dio e con il mondo. Un'espressione riassume sinteticamente questo cambiamento: «*contra* Rosenzweig». Il «*contra* Rosenzweig» significa per Fackenheim che «la storia religiosa del popolo ebraico non è più un'attesa del messia, che trascorre indifferente agli eventi intesi come meri accidenti»⁶ ma un dramma nel quale il popolo ebraico è impegnato nel nome stesso di Dio a dare testimonianza dell'alleanza e del suo partner divino; un dramma dall'esito tutt'altro che scontato e dove la vita ebraica è davvero a rischio; un dramma che si è volto in tragedia nella Germania nazista di Hitler (di cui Fackenheim è stato diretto testimone, avendo lasciato Berlino nel 1939 dopo l'internamento nazista a Sachsenhausen nei giorni seguenti la *Kristallnacht*).

Lungi dall'esserne rimasti paralizzati, come davanti alla Gorgone, gli ebrei hanno riposto a quella tragedia tornando in terra d'Israele e ricostruendo Gerusalemme, ossia fondando un loro stato e dimostrando di es-

⁶ Cfr EF, *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, Schocken Books, New York 1978, p. 189, citato da M. L. MORGAN (a cura di), *The Jewish Thought of Emil Fackenheim. A Reader*, Wayne State University Press, Detroit 1987, p. 113.

sere non solo un popolo *della* storia ma un popolo ritornato *nella* storia, attivo come gli altri popoli e con i diritti storici di tutti gli altri popoli. Auschwitz e la nuova Gerusalemme sono le esperienze materiali e simboliche di tragedia e ricostruzione, disperazione e speranza, che smentiscono in qualche modo l'astoricità del popolo ebraico affermata da Rosenzweig, in quanto «hanno ributtato [*have cast back*] il popolo ebraico nella storia in modo deciso e irrevocabile, senza via di fuga»⁷. Leggiamo nell'introduzione a *To Mend The World*:

Rendere il giudaismo *assolutamente* immune a *tutti* gli eventi futuri tranne quelli messianici è rinunciare *a priori* alle sfide della storia contemporanea, piuttosto che rischiare un'auto-esposizione; e sarebbe una ricaduta nell'unilateralità fideistica che, da parte mia, stavo già cercando di rifiutare [un'unilateralità presente in Buber e Rosenzweig]... *La stella* è un anti-sistema in chiave anti-hegeliana, resa necessaria dal fatto che la storia della filosofia da Parmenide a Hegel aveva esaurito il suo corso. Il presente lavoro [ossia *To Mend The World*] è reso necessario dagli eventi non nella storia della filosofia ma nella storia. E poiché uno di questi – l'Olocausto – ha creato una rottura sia nella storia che nella storia della filosofia... è divenuto necessario assumere tale rottura⁸.

Ora se Fackenheim si limitasse a constatare l'insufficienza della riflessione rosenzweighiana farebbe un'operazione da storico del pensiero, ma poiché si impegna a ricostruire dalle fondamenta un nuovo pensiero ebraico a partire da quei due eventi, fa opera di filosofo del giudaismo. È in quanto pensatore ebraico che Fackenheim azzarda una decostruzione degli argomenti del *nuovo pensiero* di Rosenzweig nella sua opera più matura: dunque è su quest'opera, non a caso paragonata per struttura e originalità a *La stella*⁹, che deve concentrarsi la nostra riflessione sull'influenza *a contrario* di Rosenzweig su Fackenheim e sul ripensamento che questi ha elaborato sulla filosofia della storia ebraica a partire dalle categorie rosenzweighiane.

Per una teologia della storia ebraica: Rosenzweig contra Rosenzweig?

Assumendo la rottura di Auschwitz come ineludibile prospettiva dalla quale valutare e costruire ogni futuro *pensiero ebraico*, Fackenheim com-

⁷ EF, *To Mend The World* p. 33.

⁸ *Ivi*, pp. 16, 22-23.

⁹ M. L. MORGAN, *op. cit.*, pp.17-18, nota 2.

pie sull'opera di Rosenzweig una duplice operazione di rivalutazione e di critica, e in qualche modo usa la prima come grimaldello per la seconda. Ciò che viene rivalutato è il significato religioso in sé dell'esistenza ebraica, intesa qui come mero fatto di esistere in quanto *resto* («il resto d'Israele» di profetica memoria), indipendentemente da ciò che i singoli ebrei credono, dicono e fanno. «Semplicemente in virtù del fatto che questo popolo è»¹⁰. Il valore dell'esperienza ebraica non deriva da nulla – da una fede o da una prassi – ma è inscritta nella nascita dell'ebreo, cioè precede tutte le esperienze e si dà come condizione di possibilità di ogni altra esperienza e dunque come valore fondante.

Si tratta di un *datum* empirico irriducibile, «matrice del giudaismo» stesso, che coincide con quell'«empiricismo assoluto» che Rosenzweig aveva posto quale discriminante tra il *vecchio* e il (suo) *nuovo pensiero*. Per usare un linguaggio kantiano, si tratta del trascendentale della vita religiosa del popolo ebraico. Quest'intuizione, che a Rosenzweig serviva per provare l'*assolutezza* o radicalità dell'esser-ebrei e dunque per mostrare l'eternità storica del popolo ebraico e il suo valore teologico meta-storico (dove *protologia* della nascita particolare ed *escatologia* della storia universale – l'era messianica – si fondono in perfetta circolarità), a Fackenheim sembra al contempo la riflessione più alta e il punto più debole dell'intero sistema rosenzweighiano. In prospettiva di Auschwitz, infatti, allorché il popolo ebraico ha *davvero* subito gli effetti devastanti della «logica nazista di distruzione», la mera esistenza/sopravvivenza di un ebreo è divenuta valore in sé e testimonianza a prescindere dal fare o dal dire di quest'ebreo, dal suo essere religioso o agnostico o ateo, in quanto dopo Hitler ogni ebreo può e deve considerarsi un sopravvissuto.

Nessuno meglio di Rosenzweig, dice Fackenheim, ha espresso questo valore assoluto dell'esistenza e dell'esperienza ebraica. Ma il prezzo ovvero il contrappasso che Rosenzweig ha chiesto e imposto agli ebrei per un tale valore è quello di pensarsi storicamente, di radicarsi nell'eternità dell'alleanza divino-ebraica lasciando ad altri (ai cristiani) l'agone storico e la battaglia per l'affermazione dei valori religiosi di cui il giudaismo è incarnazione e icona vivente. Fissando l'esperienza ebraica come esperienza *della* storia ma non *nella* storia Rosenzweig ha ad un tempo salvato e con-

¹⁰ EF, *To Mend The World*, p.81. Su questo tema così centrale per Fackenheim mi permetto di rimandare a M. GIULIANI, *Theological Implications of the Shoah. Caesura and Continuum as Hermeneutic Paradigms of a Jewish Theodicy*, Peter Lang, New York 2002, pp. 155-158; 165-172.

dannato il giudaismo a una condizione mitica, di straordinario significato simbolico ma al riparo dai rischi della storicità. Auschwitz si è incaricata di autenticare e al contempo smentire Rosenzweig: ha autenticato il valore teologico della mera esistenza ebraica ma ne ha smentito il carattere imperiturbabile ed *eterno* costringendo gli ebrei a «tornare nella storia» e a ridiventare protagonisti responsabili del proprio futuro. Scrive Fackenheim:

Il nuovo pensiero ebraico de *La stella*, destinato sotto alcuni aspetti decisivi a rimanere il nostro [modo di pensare ebraicamente], per altri aspetti è più datato oggi del vecchio pensiero ebraico del giudaismo rabbinico. Come Rosenzweig infatti, i rabbini minimizzano il valore della lotta maccabaica, ma non pensano affatto ad annullarla, mentre Rosenzweig vorrebbe invece gli ebrei *in attesa, eternamente erranti, incapaci a perdere seriamente la guerra* [...]. Queste e simili differenze fanno emergere una domanda: se i rabbini accettano il fatto dell'esilio ma si aspettano anche che finisca e lavorano per questo, perché allora Rosenzweig eleva l'erranza ebraica [ovvero l'esilio] allo stato di essenza del destino ebraico?¹¹.

Ovviamente per Fackenheim il destino essenziale (leggi: il valore eterno) del popolo ebraico è meglio tutelato oggi dal ritorno degli ebrei *nella storia* ossia nell'agone politico internazionale, essendo l'esilio (ovvero il *disimpegno dalla storia*) rivelatosi un rischio troppo grande per la loro mera sopravvivenza fisica, per tacere di quella spirituale. Da qui la seconda critica che Fackenheim muove a Rosenzweig: quella di aver rivalutato il *Costantinismo*, ovvero la lettura religiosa delle politiche da *braccio secolare* praticate dal cristianesimo, abolendo la differenza tra cristianesimo e cristianità. Ritirando gli ebrei dalla storia, l'autore de *La stella* ha dato «un'approvazione ebraica al costantinismo cristiano – poco prima che quest'ultimo, a sua volta, venisse travolto dagli eventi [del nazismo]»¹². Ma così facendo, Rosenzweig

sacralizza la storia ebraica o (che è la stessa cosa, solo vista da una prospettiva diversa) rende l'esistenza ebraica atemporale. Lo *Jom kippur* è eternità nel corso del tempo e, in ultima analisi, l'intera esistenza ebraica è subordinata ad essa... I rabbini aveva abbracciato un giudaismo della *galut* [dell'esilio]. Ma solo Rosenzweig lo ha elevato a un livello metafisico, e ciò poco prima che a tale giudaismo della *galut* (ma non proprio alla *galut*

¹¹ *Ivi*, p. 93.

¹² *Ivi*, p. 94.

stessa) venisse violentemente posta fine¹³.

Da qui alla rivendicazione da parte di Fackenheim del sionismo religioso come opzione necessaria – non solo «per non dare una vittoria postuma a Hitler»¹⁴ ma soprattutto per garantire autostima e dignità e futuro agli ebrei, la cui esistenza è rosenzweighianamente un valore teologico in sé – il passo è breve. E da qui anche la rivalutazione del pensiero ebraico dell'ateo Spinoza che nella sua predizione del «nuovo mondo» all'inizio dell'avventura moderna «non aveva visto per un'esistenza ebraica non-anacronistica altro spazio che quello di un'implausibile *restaurazione moderna* dell'antico stato d'Israele»¹⁵. Spinoza *contra* Rosenzweig, dunque? Sì, in quanto il razionalista di Amsterdam, che pur aveva ridotto la storia a un'evenemenzialità fortuita e insignificante, «da questi fatti [*i fatti legati ad Auschwitz, nda*] avrebbe dedotto la necessità di uno stato ebraico» e, «in luce del sionismo religioso del nostro tempo, non avrebbe più odiato il giudaismo»¹⁶.

E tuttavia esiste un legame sottile tra questa allora immaginifica *teshuvà* spinoziana verso uno stato ebraico – rivalutata non a caso da un altro post-hegeliano, Moses Hess – e la *teshuvà* di Rosenzweig alle fonti del giudaismo, ai «nudi testi» del giudaismo e alla corporeità del popolo ebraico. Per opposte ragioni entrambi Spinoza e Rosenzweig rifuggono la storicità e bruciano di nostalgia per l'assoluto: l'assoluto di una filosofia *more geometrico demonstrata* nel primo caso e nell'assoluto della vita *in philosophos et theologos* nel secondo caso. Forse per entrambi il rifiuto della storicità è stato un modo per sottrarsi al prezzo imposto agli ebrei per vivere in società, ovvero all'impossibile alternativa tra conversione o totale marginalità. Il sionismo, così come concepito in chiave filosofico-religiosa da Fackenheim, è l'unica risposta a quell'assurda alternativa che faccia al contempo giustizia alla storicità del popolo ebraico e alla sua storia effettuale, ed è l'unica forma di *teshuvà* che risponde adeguatamente alla radicale provocazione dei moderni Haman, che vorrebbero sradicare gli ebrei dalla storia e dalla geografia del mondo.

¹³ *Ivi*, p. 95.

¹⁴ Cfr. EF, *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press, New York 1970. Tr. it. *La Presenza di Dio nella storia*, Queriniiana, Brescia 1977.

¹⁵ EF, *To Mend The World*, pp. 94-95.

¹⁶ *Ivi*, pp. 96-97.

Rosenzweig tra Heidegger e la Shoà

Ma la revisione di Rosenzweig nell'opera fondamentale di Fackenheim resterebbe incompleta se non includessimo nel quadro Martin Heidegger, il cui pensiero sembra avere alcuni aspetti di profonda affinità con il pensiero rosenzweighiano, non meno che altri aspetti di radicale divergenza. Come *La stella*, anche *Sein und Zeit* comincia in polemica con Hegel, e tale polemica accomuna senz'altro i due pensatori della vita quotidiana, così come li accomuna la riscoperta della morte come luogo di apprezzamento della finitudine storica e dunque (tema esistenzialista *par excellence*) della decisione. [Non a caso la IV parte di *To Mend The World* porta il titolo: «Storicità, rottura e *tiqqun ha'olam* (aggiustamento del mondo): a partire da Rosenzweig oltre Heidegger», e il suo *focus* è il concetto di redenzione come resistenza al male. Esso è da leggersi in parallelo alla III parte dell'opera, che porta il titolo: *Lo shibboleth della rivelazione: a partire da Spinoza al di là di Hegel*, il cui *focus* è appunto un'idea di rivelazione (ebraica) che non si è ancora compiuta né può compiersi nell'*Aufhebung* filosofica del cristianesimo protestante].

Ora, lungi dal negargli originalità e profondità filosofica, Fackenheim sembra prendere molto sul serio Heidegger sia in quanto *exemplum* di teoresi anti-hegeliana che come emblema di inautenticità (per usare proprio una categoria heideggeriana), un'inautenticità dovuta alla sua paradossale incapacità di comprendere l'ora della decisione – il 1933 – e, in seguito, di sapersi confrontare con il proprio errore e l'enormità degli eventi. Il culmine di quell'incomprensione e dunque dell'inautenticità del pensiero heideggeriano resta per Fackenheim l'incontro mancato – *mancato* in termini di dialogo e di ripensamento filosofico – tra l'autore di *Sein und Zeit* e Martin Buber, avvenuto in Svizzera nel 1957. «*A failure* – un fallimento»¹⁷, dovuto all'incapacità (o forse all'impossibilità, si affretta a chiedersi Fackenheim) di questi due giganti del pensiero contemporaneo ad affrontare la questione dell'*Unbewaltigte*, dell'in-superato/in-superabile, ossia la Shoà, proprio dal punto di vista della dialettica hegeliana. È a questo punto che Fackenheim introduce l'ironia del paradosso che divide e connette l'esistenzialismo rosenzweighiano da *e* con l'esistenzialismo heideggeriano:

Il pensiero di Rosenzweig, sebbene situato nella storia, si eleva al di sopra di essa, e per la stessa via al di sopra del male che agisce nella storia; il pensiero di Heidegger sia nella prima che nella seconda fase rimane nella

¹⁷ *Ivi*, pp. 190-191.

storia, incapace di elevarsi sopra di essa. E tuttavia, è il pensiero heideggeriano che non sa confrontarsi con l'Olocausto; ed è il pensiero rosenzweigliano che, se questi fosse vissuto più a lungo, avrebbe trovato modo di confrontarsi con l'ineludibile *Ereignis*. Tale confronto sarebbe stato necessario grazie al concetto di *empirismo assoluto*.¹⁸

Tale «ineludibile *Ereignis*» è la Shoà, l'evento-Auschwitz, che avrebbe scosso alla radice l'opera di Rosenzweig – sia l'idea di *apex* del giudaismo ovvero la sua più alta esperienza nello *Jom kippur* come eternità nel tempo, sia l'idea di *matrice del giudaismo* ovvero la mera e materiale esistenza degli ebrei – al punto che tutta la sua ricerca di eternità nella storia oltre la storia sarebbe stata necessariamente riorientata e riformulata: *Si può vivere oggi lo Jom kippur come lo si viveva prima della Shoà? È ancora possibile, proprio in linea di principio, cercare l'eternità al di là di quest'evento?*

Su questa duplice domanda, che muove appunto dal cuore dell'esperienza rigeneratrice di Rosenzweig e della riflessione de *La stella*, ruotano le ultime pagine di *To Mend The World*, non a caso suggerendo che il luogo più autentico del pensiero ebraico moderno non è, non può essere l'*Aufhebung* hegeliana ma la *teshuvà* dello *Jom kippur*, il ritorno nell'espiazione che oggi, per ragioni storiche e teologiche, implica anche il duplice ritorno spirituale alla Torà e il ritorno materiale a Sion nello stato d'Israele. Senza il ritorno materiale, oggi dopo la Shoà, quel ritorno spirituale riflesso nell'esperienza personale di Franz Rosenzweig non sarebbe sufficiente, anzi sarebbe addirittura inadeguato e inautentico. Non a caso le nuove feste entrate nel calendario ebraico sono lo *Jom haShoà* [il giorno in cui si fa memoria dei sei milioni di ebrei uccisi dai nazisti e dai loro collaboratori] da una parte e lo *Jom ha'azmaut* [il giorno dell'indipendenza e della fondazione dello Stato d'Israele] dall'altra.

Dal momento che questo ritorno [del Trono del giudizio, usurpato dal Dr. Mengele, a Dio attraverso l'esperienza dello *Jom kippur*] sarebbe un gesto impotente senza uno stato ebraico, siamo forzati a concludere che *se nel nostro tempo non ci fosse uno stato ebraico, sarebbe una necessità religiosa, con o senza l'aiuto di Dio, crearlo. Senza tale stato, la fine del giudaismo della galut coinciderebbe con la fine del giudaismo*. La nostra generazione ha aperto – è stata obbligata ad aprire – una nuova pagina nella storia, non solo degli ebrei ma anche del giudaismo¹⁹.

¹⁸ *Ivi*, p. 320.

¹⁹ *Ivi*, p. 324 (corsivi dell'Autore).

A proposito di affinità e divergenze tra i due sistematici anti-sistemi di Rosenzweig e Heidegger vorrei segnalare l'imminente pubblicazione (prevista nel settembre 2003 dalla University of California Press) di uno studio di Peter Eli Gordon dal titolo *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, recensito anticipatamente dall'articolo sopra citato della *New York Review of Books*. In questo studio Gordon analizza *La stella* come fosse – cito – «una profonda meditazione su ciò che potrebbe significare vivere una vita pienamente riconciliata con l'umana finitudine ma aperta all'esperienza della trascendenza (o *redenzione*). Secondo la generosa lettura di Gordon, questo sarebbe anche lo scopo degli scritti di Heidegger. La differenza tra loro starebbe nella convinzione di Rosenzweig che tale vita ha da essere vissuta religiosamente»²⁰.

Conclusione, ovvero del dovere ebraico di (soprav)vivere e di pensare la vita

Se è senz'altro vero che *To Mend The World* è una specie di «conversazione con se stesso in direzione del futuro» nella quale Fackenheim ripensa l'opera di Spinoza, Rosenzweig, Hegel e Heidegger – i suoi *maestri* – e li confronta uno per uno con la complessità e la difficoltà poste dall'evento-Auschwitz [...] nella speranza di trovare le categorie fondamentali con cui capire come la vita e il pensiero possono continuare dopo e a partire da quell'evento»²¹, è nondimeno evidente a un'attenta analisi di quest'opera che solo con Rosenzweig Fackenheim instaura un vero e proprio dialogo dialettico – di assunzione e di critica, di continuità e di discontinuità – come se a ogni filosofo del giudaismo che venga dopo Rosenzweig spettasse il compito inesorabile di continuare l'opera lasciata incompiuta del *ba'al teshuvà* di Kassel.

Se Rosenzweig, correggendo Hermann Cohen, è stato il grande avvocato del lato divino e metastorico dell'esistenza ebraica, Fackenheim si è assunto il compito di esplorare il lato umano, storico di quell'esistenza, in un tentativo di mostrare che la Presenza di Dio nella storia dipende dalla presenza ebraica nel dipanarsi dei giorni, e che lo stesso corso del tempo prende forma di storia proprio a partire dalla fedeltà di Israele al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Con Rosenzweig e dopo Rosenzweig ogni pensiero ebraico della storia e ogni filosofia o teologia della storia e-

²⁰ M. LILLA, *A Battle for Religion*, art. cit., p. 63.

²¹ M. L. MORGAN, *op. cit.*, p. 15.

braica sono *tout court* una risposta a Hegel e alla modernità occidentale, che agli ebrei avevano lasciato aperte solo le porte dell'auto-negazione spirituale o dell'annientamento fisico.

Il fatto che oggi all'orizzonte vi sia, concreta e facilmente raggiungibile, una Gerusalemme ebraica *di carne e di sangue* è la miglior conferma che, a dispetto di Hitler, la vita per gli ebrei non si è fermata ma è solo dinanzi a un nuovo inizio. Che aspetta, nuova stella della redimibilità della storia, i suoi filosofi e i suoi teologi per essere ancora una volta decodificata e irradiata a vantaggio del mondo.